



**UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA**

**FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**

**SECRETARÍA DE POSGRADO**

# **Historia y memoria de la inmigración judía sefardí al Uruguay**

**Análisis de sus prácticas sociales y modos de  
inserción en la sociedad uruguaya**

**1908-1937**

**Fernando Raúl Klein**

**Tesis para optar por el grado de Doctor en Historia**

**Directora: Dra. Patricia Flier. Universidad Nacional de La Plata.**

**Co-Director: Dr. Gerardo Caetano. Universidad de la República.**

**La Plata, 14 de agosto de 2017**



**LUX FIAT JAVA**

**Luz que hace a la vida, Lucía Eva,  
te dedico este escrito.**

**Papá**

**חווה :אני אוהב אותך**





# Índice

|   |           |
|---|-----------|
| <b>Agradecimientos</b>  | <b>12</b> |
| <b>Resumen / Abstract</b>                                       | <b>18</b> |
| <b>Introducción</b>   | <b>20</b> |
| <b>Inmigración judeo - sefardí al Uruguay</b>                   | <b>22</b> |
| Presentación del Tema   | 22        |
| Estado de la cuestión   | 37        |
| Los límites temporales  | 39        |
| Estructura de la tesis  | 42        |
| <b>זכור</b>   |           |
| <b>CAPÍTULO 1: Teórico – Metodológico. Recuerda<sup>1</sup></b> | <b>46</b> |
| <b>Memoria e Historia</b>                                       | <b>48</b> |
| Los “campos de la memoria”: memoria colectiva e historia        | 50        |
| Encuentros y desencuentros entre memoria e historia.            | 58        |
| Memoria e historia: una relación multifacética. Usos y Abusos   | 62        |
| Memoria, identidad y olvido                                     | 77        |
| Una fenomenología de la memoria y el olvido                     | 82        |
| Recuerda Todo: memoria colectiva e histórica judía              | 91        |
| Comunidades mnemotécnicas y lugares de la memoria               | 102       |
| La historia de vida   | 107       |
| Etnia, Inmigración y adaptación:                                | 109       |
| Aculturación, asimilación e integración                         | 114       |
| Familia y parentesco  | 117       |
| El Estudio de las Causas y la Perdurabilidad de las Migraciones | 118       |

---

<sup>1</sup> Zakhor en hebreo: זכור

|   |            |
|---|------------|
| Leyes de Ravenstein.  | 118        |
| Teoría pull – push y de las redes sociales.                       | 119        |
| Otras teorías sobre las migraciones.                              | 122        |
| El espacio social transnacionalizado                              | 131        |
| <b>CAPÍTULO 2</b>   | <b>134</b> |
| <b>Breve historia de los sefardíes</b>                            | <b>136</b> |
| Presencia judía en la Península Ibérica                           | 146        |
| Los judíos en el reino visigodo arriano y luego visigodo católico | 138        |
| Presencia judía en Al-Ándalus: la “era dorada”                    | 139        |
| Los judíos en los Estados cristianos medievales peninsulares      | 143        |
| Los “cristianos nuevos”. Persecución y tolerancia                 | 146        |
| La posición social de los sefardíes. La vida en las Aljamas       | 148        |
| La Expulsión de los judíos de España                              | 150        |
| La Diáspora Sefardí   | 153        |
| Sefardíes en el Imperio Turco: migración al Río de la Plata       | 155        |
| <b>CAPÍTULO 3</b>   | <b>162</b> |
| <b>Uruguay, tierra de acogida</b>                                 | <b>164</b> |
| Antecedentes: judíos en el Montevideo época colonial              | 165        |
| Judíos en el Uruguay batllista                                    | 169        |
| Las Primeras Organizaciones Judías Uruguayas                      | 192        |
| Sefardíes al Uruguay: sociabilidad y asociacionismo               | 196        |
| La inmigración Sefardí al país. Institucionalización              | 207        |
| Publicaciones sefardíes en Uruguay                                | 215        |
| Algunas asociaciones y emprendimiento sefarditas en Uruguay       | 220        |

|   |            |
|---|------------|
| <b>CAPÍTULO 4</b>   | <b>228</b> |
| <b>Los principales grupos judíos</b>                                    | <b>230</b> |
| Diferencias entre sefardíes y ashkenazíes                               | 234        |
| Otros grupos judíos   | 236        |
| <b>Ashkenazíes en el Uruguay</b>  | <b>238</b> |
| Comunidad Israelita del Uruguay   | 238        |
| Nueva Congregación Israelita (NCI): los judíos alemanes                 | 242        |
| Comunidad Israelita Húngara del Uruguay                                 | 251        |
| El relacionamiento intercomunitario                                     | 258        |
| Batllismo, laicidad y el problema del cementerio propio                 | 264        |
| <br>  |            |
| <b>CAPÍTULO 5</b>   | <b>292</b> |
| <b>Inmigración y legislación en Uruguay</b>                             | <b>294</b> |
| La inmigración al país hasta la Guerra Grande (1839-1851)               | 294        |
| El “aluvión inmigratorio”: años 1860 – 1920                             | 298        |
| Primeras leyes migratorias, algunas restricciones                       | 301        |
| Inmigrantes judíos al Uruguay   | 310        |
| La figura del Dr. Gabriel Terra   | 316        |
| Terra, el Terrismo y la legislación migratoria restrictiva: 1933 – 1938 | 323        |
| Violencia y represión estatal   | 368        |
| Inmigración e identidad nacional  | 378        |
| <br>  |            |
| <b>CAPÍTULO 6</b>   | <b>382</b> |
| <b>Llegada y Adaptación</b>   | <b>382</b> |
| El proceso migratorio   | 382        |
| Marco geográfico y espacial   | 389        |
| La ciudad y el barrio   | 389        |
| La urbe y las relaciones interétnicas                                   | 397        |

|   |            |
|---|------------|
| La casa, el espacio doméstico                                 | 400        |
| Relaciones con la sociedad uruguaya                           | 409        |
| <b>CAPÍTULO 7</b>   | <b>450</b> |
| <b>Las prácticas socio-culturales sefardíes en el Uruguay</b> | <b>452</b> |
| El ciclo de vida de mujeres y hombres                         | 453        |
| La Boda   | 453        |
| El Embarazo   | 456        |
| El Parto  | 459        |
| Rituales para los recién nacidos                              | 460        |
| El Niño: la circuncisión                                      | 461        |
| La Niña: Ceremonia de las Siete Candelas                      | 466        |
| Bar Mitzvá y Bat Mitzvá                                       | 468        |
| El Duelo  | 471        |
| Creencias y Supersticiones                                    | 475        |
| Gastronomía, alimentación y preparación de comidas            | 484        |
| Tiempo libre y ocio   | 487        |
| Encuentros en la diáspora: Sefardí -Ashkenazi                 | 497        |
| <b>CAPÍTULO 8</b>   | <b>504</b> |
| <b>Mujeres y hombres: relaciones de género</b>                | <b>506</b> |
| El ama de casa, la curandera, la casamentera y la partera     | 509        |
| El ama de casa  | 510        |
| La curandera  | 514        |
| Tipos de tratamientos   | 517        |
| Diagnostico y medicinas utilizadas                            | 519        |
| Casamenteras y parteras                                       | 524        |

|  |            |
|--|------------|
| <b>CONSIDERACIONES FINALES</b>   | <b>530</b> |
| El djudesmo, ladino o judeo-español: lenguaje, identidad y memoria   | 532        |
| Lenguaje, identidad y memoria sefardí  | 535        |
| Desaparición del idioma Ladino entre los sefardíes uruguayos   | 539        |
| Las relaciones interétnicas  | 546        |
| Las relaciones al interior del grupo   | 546        |
| La negación de una identidad compartida  | 547        |
| Memoria, identidad y olvido  | 552        |
| <br>   |            |
| <b>ANEXOS</b>  | <b>564</b> |
| Ley No. 2096 de 19 de junio de 1890 (primera Ley Orgánica sobre inmigración de Uruguay).   | 566        |
| Ley No. 8868 de 19 de julio de 1932: “Ley De Indeseables”  | 578        |
| Ley 9.604 del 13 de Octubre de 1936: Extranjeros: se amplían Disposiciones relativas a su entrada y permanencia en territorio Nacional | 584        |
| Decreto de 29 de diciembre de 1936: se reúnen Decretos y Ordenanzas Anteriores sobre inmigración                                       | 592        |
| Decreto de 23 de noviembre de 1937: se conceptualiza al inmigrante   | 598        |
| Decreto de 22 de diciembre de 1937: el inmigrante pasa al Contralor Policial. Ministerio del Interior.                                 | 605        |
| Organizaciones y Publicaciones de la Colectividad Judía Uruguaya   | 606        |
| La contracara: la emigración de judíos uruguayos a Israel  | 622        |
| Glosario   | 628        |
| <br>   |            |
| <b>BIBLIOGRAFÍA y FUENTES</b>  | <b>644</b> |



## **SIGLAS UTILIZADAS**

|         |  |
|---------|--|
| AJU:    | Agencia Judía en Uruguay.                          |
| ANLD:   | Registro Nacional de Leyes y Decretos.             |
| BBU:    | B'nai B'rith del Uruguay.                          |
| CIU:    | Comité Israelita del Uruguay.                      |
| CIH:    | Comunidad Israelita Húngara.                       |
| CIS:    | Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay.           |
| CIU:    | Comunidad Israelita del Uruguay.                   |
| DOU:    | Diario Oficial del Uruguay.                        |
| DSAG:   | Diario de Sesiones de la Asamblea General.         |
| DSR:    | Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes. |
| DSS:    | Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores.      |
| EIHU:   | Escuela Integral Hebreo Uruguay.                   |
| FESELA: | Federación Sefardí Latinoamericana.                |
| FSU:    | Federación Sionista del Uruguay.                   |
| IAHU:   | Instituto Ariel Hebreo Uruguayo.                   |
| KKH:    | Keren Hayesod Leisrael en Uruguay.                 |
| KKU:    | Keren Kayemet Leisrael en Uruguay.                 |
| MIDU:   | Mutualista Israelita del Uruguay.                  |
| NCI:    | Nueva Congregación Israelita.                      |
| OSU:    | Organización Sionista del Uruguay.                 |





## **AGRADECIMIENTOS**

*La presente investigación fue efectuada entre los años 2011 y 2017 en el marco de los estudios sobre el vínculo historia y memoria que efectuó dentro del Consejo de Formación en Educación (C.F.E.), Administración Nacional de Educación Pública (A.N.E.P.) de la República Oriental del Uruguay.*

*Mi mayor reconocimiento es hacia mi directora de tesis, Dra. Patricia Flier, sus constantes lecturas, comentarios y aportes en la construcción de esta investigación. Desde el comienzo hablamos de “construcción” en un dialogo fructífero entre el tutor y el tutorando: ella me fue guiando al colocar los “ladrillos” de esta estructura. El reconocimiento es aun mayor pues como uruguayo me aportó toda la ayuda que es indispensable para poder comprender desde la distancia las distintas estrategias y conocimientos para lograr llegar a buen puerto. Similares palabras y expresiones tengo para con mi compatriota, Co-Director de esta tesis, el Dr. Gerardo Caetano, que desinteresadamente brindó toda su ayuda y respaldo para que ésta llegara a buen puerto.*

*Este es el lugar apropiado para expresar mi agradecimiento también a todo el personal administrativo de postgrado y de la oficina del Doctorado en Historia, que también ayudaron desde la distancia, tanto en lo académico como en lo procedimental, en las formas y en los trámites. De todos ellos quiero expresar mi gratitud por la labor del Doctor Fernando Barba, por la apertura y la bienvenida a estos proyectos de investigación.*

*Mi labor no hubiera sido posible sin el respaldo institucional de las distintas comunidades judías del Uruguay, particularmente de la Comunidad*

*Israelita Sefardí, personal y directivos. El respaldo de la Directora del Instituto de Profesores Artigas, parte del Consejo de Formación en Educación, profesora Bettina Corti, equipo de dirección y administración.*

*Finalmente a mis informantes, queridos todos ellos, algunos de los cuales ya no están entre nosotros pero me aportaron su valioso testimonio, los llamados “turquitos”: Sara, Raquel, Nissim, Rubén, Esperanza, David, José, y Vida; agradezco, también al personal del Asilo Israelita del Uruguay. Mi último y primer agradecimiento es para mis padres, hermanos, mi Señora, Marcela por su apoyo y resistencia a mi carácter, y a mi hija, ni pequeña Lucía que me esperó muchas veces despierta en las noches hasta que volviera de ese lugar lejano y mágico para ella: la ciudad de La Plata.-*

*Junio, 2017.-*

## **Sobre las citas y las traducciones**

Las traducciones fueron efectuadas del idioma ladino o judeo-español con la colaboración de la Señora Rosa Galante y Miriam Caballero. Asimismo, los textos en hebreo se tradujeron con la profesora Zurkerman y la Dra. Verónica Valls, doctora en filología hebrea de la Universidad de Barcelona. La Dra. Valls ayudó en la traducción de los textos en idisch. Estos textos fueron complementados con mi propia traducción, de acuerdo a mi formación en colegio hebreo y mi propia familia de origen húngaro sefardí.

A nota de pie, o si se trata de texto breve entre paréntesis, se han traducido las correspondientes citas al castellano. Las citas son en todo caso fieles al texto original.



*Yo tengo un cabritico que lo merco  
mi padre por dos Levanim, por dos  
Levanim.*

*Y vino el gato y se comió al  
cabritico, Que lo merco mi padre  
por dos Levanim.*

*Y vino el perro y mordió al gato,  
que se comió al cabritico, Que lo  
merco mi padre por dos Levanim.*

*Y vino el palo y ajarbó al perro,  
que mordió al gato, que se comió  
al cabritico, Que lo merco mi padre  
por dos Levanim.*

*Y vino el fuego y quemó al palo,  
ajarbó al perro, que mordió al gato,  
que se comió al cabritico, Que lo  
merco mi padre por dos Levanim*

*Y vino el agua y amató al fuego,  
que quemó al palo, ajarbó al perro,  
que mordió al gato, que se comió  
al cabritico, Que lo merco mi padre  
por dos Levanim.*

*Y vino el buey y se bebió el agua,  
que amató al fuego, que quemó al  
palo, ajarbó al perro, que mordió al  
gato, que se comió al cabritico, Que  
lo merco mi padre por dos Levanim.*

*Y vino el Shojjet y degolló al buey,  
que bebió el agua, que amató al  
fuego, que quemó al palo, ajarbó al  
perro, que mordió al gato, que se  
comió al cabritico, Que lo merco mi  
padre por dos Levanim.*

*Y vino el Santo, bendicho el, e irió  
al Shojjet, que degolló al buey, que  
bebió el agua, que amató al fuego,  
que quemó al palo, ajarbó al perro,  
que mordió al gato, que se comió  
al cabritico, Que lo merco mi padre  
por dos Levanim.*

**Had Gadya en ladino, festividad de Pésaj,  
canción liturgica Sefardí.**

## **Resumen:**

Esta tesis refiere a la inmigración del grupo judío sefardí al Uruguay y la recuperación de la memoria de este Colectivo. En términos generales, los judíos sefardíes son descendientes de aquellos que debieron dejar España luego de la expulsión de 1492, y la diáspora cultural durante el reinado de los reyes católicos, generada con ellos desde ese instante y desde otras expulsiones previas. Se abren dos caminos, dos ríos, que confluyen en una situación social y cultural a ser desentrañada: historia y memoria. La investigación propone una reflexión del papel que juega la memoria en la conservación, transmisión y actualización de la migración judía sefardí al Río de la Plata. En este contexto surgen términos como memoriales, nostalgia, memoria “pantalla”, la urbe, la recuperación y las variaciones de la memoria, la transmisión de la misma, el olvido, el silencio, los usos del pasado, la identidad cultural, la asimilación, el espacio y el tiempo interétnico.

La investigación se desarrolló mediante la recopilación de testimonios y de documentación variada, con esta información se ha profundizado y reconstruido, en la medida de lo posible, el ciclo de vida sefardí, el proceso migratorio, el lenguaje, el espacio socio-cultural, la vivienda y el espacio urbano que habitaba. Los vínculos inter-étnicos, con otros grupos judíos, y aquellos con la sociedad en su conjunto son reconstruidos y analizados en su evolución.-

**Palabras claves:** judíos, sefardí (Sephardim), memoria, inmigración, Uruguay.-

## **Abstract:**

This thesis refers to the immigration of the Sephardic Jewish group to Uruguay and the recovery of the memory of this Collective. In general terms, the Sephardic Jews are descendants of those who had to leave Spain after the expulsion of 1492, and the cultural Jewish diaspora during the reign of the Catholic Monarchs, that was generated with them from that moment and from others previous expulsions. Two paths are open, two rivers, which converge in a social and cultural situation to be unraveled: history and memory. The research proposes a reflection on the role of memory in the conservation, transmission and updating of Sephardic Jewish migration to the Rio de la Plata. In this context arise terms such as memorials, nostalgia, memory "screen", the city, recovery and variations of memory, memory transmission, oblivion, silence, uses of the past, cultural identity, assimilation, interethnic space and time.

The research was developed through the compilation of testimonies and varied documentation, with this information has been deepened and reconstructed, as far as possible, the Sephardic life cycle, the migration process, and language, socio-cultural space, housing and the urban space they inhabited. Inter-ethnic links, with other Jewish groups, and those with the society as a whole are reconstructed and analyzed in their evolution.-

**Key - words:** Jews, Sephardic Jews (Sephardim), memory, immigration, Uruguay.-



## **INTRODUCCIÓN**



# INTRODUCCIÓN

## Inmigración judeo - sefardí al Uruguay

### Presentación del Tema

*“Cuando está de veras viva, la memoria no contempla la historia, sino que invita a hacerla. Más que en los museos, donde la pobre se aburre, la memoria está en el aire que respiramos. Ella, desde el aire, nos respira. [...] La memoria viva no nació para ancla. Tiene, más bien, vocación de catapulta. Quiere ser puerto de partida, no de llegada. Ella no reniega de la nostalgia, pero prefiere la esperanza, su peligro, su intemperie. Creyeron los griegos que la memoria es hermana del tiempo y de la mar, y no se equivocaron.”*

*Eduardo Galeano, “Memorias y desmemorias”<sup>2</sup>*

***Si, por casualidad, un antropólogo se encuentra con un historiador,*** rezaba el provocador título de un ensayo de Marcel Detienne<sup>1</sup>. Porque, en efecto, antropología e historia parecían, en la Francia del cambio de milenio, dos disciplinas completamente independientes, que semejaban comportar sendas metodologías y objetos de estudio radicalmente distintos.<sup>3</sup>

Desde hace varios años ese enfoque ha cambiado y la propuesta que aquí se hace es de carácter interdisciplinar: engloba la historia, sociología y antropología.

Ciertamente, cuando los historiadores recurren de manera deliberada a disciplinas afines, en busca de conceptos sobre la naturaleza humana o la acción

---

<sup>2</sup> Revista Brecha, julio 2010, N° 592, Montevideo.

<sup>3</sup> DETIENNE, Marcel; “Si, por casualidad, un antropólogo se encuentra con un historiador”, en *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001, págs. 17-41.

social, el resultado puede ser muy enriquecedor. A manera de ejemplo se pueden citar los debates en sociología histórica, en particular los trabajos de Charles Tilly a partir de la obra de Barrington Moore<sup>4</sup> o Theda Skocpol<sup>5</sup>.

Aún de mayor actualidad son los estudios sobre la memoria y los lugares de la memoria, en particular los de Pierre Nora<sup>6</sup>, a partir de la recuperación de conceptos centrales en la obra del sociólogo francés Maurice Halbwachs.<sup>7</sup>

El movimiento de las *Annales* representa el estallido de la historia concebida como totalizante, como proyecto interdisciplinario, y que permitió enriquecer el saber histórico en contacto con estas disciplinas.<sup>8</sup>

Es probablemente el desarrollo del concepto de historia de mentalidades, que insistía sobre problemas “culturales”, lo que permitió a los historiadores acercarse a conceptos antropológicos con éxito.<sup>9</sup>

La llamada “*historia de las mentalidades*” (o, según las preferencias, “*de las sensibilidades*”), elaborada en sus albores por Marc Bloch y Lucien Febvre, los maestros fundadores de la escuela francesa de los *Annales* (año 1929) son los fundamentos teóricos sobre los cuales se planta la labor de esta investigación.

Comentaba Georges Duby que: “*Marc Bloch, luego de Los Reyes Taumaturgos hasta La Sociedad Feudal, invitaba a considerar la “atmósfera mental”. Con más insistencia, Febvre instaba a escribir la historia de las*

---

<sup>4</sup> MOORE, Barrington; “Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno, Barcelona, Península, 1973.

<sup>5</sup> SKOCPOL, Theda; “States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China, Nueva York, Cambridge University Press, 1979.

<sup>6</sup> NORA, Pierre; “Entre la memoria y la historia: los lugares de la memoria.

<sup>7</sup> HALBWACHS, Maurice; “Los marcos sociales de la memoria”.

<sup>8</sup> En particular el trabajo de Marc Bloch: “Les rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Paris, Gallimard, 1998.

<sup>9</sup> LEROY-LADURIE, Emmanuel, *Montailou, village occitan, de 1294- à 1324*, Paris, Essai, 1975. También: GOODY, Jack, *The development of family and marriage in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. GINZBURG, Carlo, *Le fromage et les vers. L’univers d’un meunier frioulan du xvie siècle*, Paris, Aubier.

*“sensibilidades”, aquellas de los olores, de los temores, de los sistemas de valores, y su Rabelais, mostraba en forma soberbia que cada época se hacía su propia visión del mundo, que las maneras de sentir y de pensar varían con los tiempos y que por consecuencia el historiador está llamado a defenderse todo lo que pueda de los suyos bajo pena de no comprenderlos. Febvre nos proponía un nuevo objeto de estudio, las “mentalidades”. Era el término que empleaba. Nosotros lo retomamos”.*<sup>10</sup>

Mas tarde, marcando los senderos a seguir, esta historia de lo inmaterial se profundizó y ensanchó cuando Fernand Braudel publicó su opus magna en 1949: *“La Méditerranée et le monde méditerranéen a l’époque de Philippe II”*.

La faena braudeliana, que revolucionó la percepción del tiempo histórico ahondando en el análisis de la duración, destacó la presencia de tres capas superpuestas: una, constituida por simples acontecimientos que son los que se aprecian en la superficie, la espuma (según expresión de Georges Duby); otra, la corta duración, conformada por la coyuntura en la que esos acontecimientos se dan y que, en sí, son las oscilaciones más profundas que los sustentan; y una tercera, la larga duración, determinada por estructuras que tienen otro compás mucho más lento, a veces de lentitudes milenarias, que arrastran y comandan el todo.

El descubrimiento de la larga duración trastocó la tradicional constatación de que la materia de la disciplina histórica solo era la coyuntura y el hecho único, el no repetido. Sin negar que la historia es cambio y que sigue siendo cambio, Braudel introducía de este modo los conceptos de que, también y paralelamente, la historia es estructura y permanencia. Con los debidos matices, el sentimiento tan común de que “la historia se repite” adquiere validez en la medida en que, como apunta Braudel, “lo inédito jamás es perfectamente inédito”. En el ámbito de

---

<sup>10</sup> DUBY, Geororges; “L’Histoire Continue”; pág. 119.

la larga duración la sinopsis de esto estaría en la conclusión de que “es lo mismo pero no es igual”.<sup>11</sup>

Las mentalidades develan en esas largas duraciones espesas estructuras y pesados movimientos; universo de lo inmaterial que, no obstante, cala hondamente en el universo de lo material ya que las mentalidades se estructuran acordes a las culturas y civilizaciones en las que los individuos han nacido y han sido enculturados. Sus realizaciones son, en última instancia, la mejor muestra de esa indisoluble interacción funcional, asienta entre la mente y la materia.

Diría Duby: *“lo que busqué conocer pasa en las cabezas, las que son inseparables del cuerpo, en el animus y no en el ánima...”*.<sup>12</sup>

El objeto de esta tesis refiere a los sefardíes que inmigraron al Uruguay, y se adentra en la historia y memoria de este grupo en el país, concretamente en sus prácticas sociales y culturales y analizar cómo fue su inserción en la sociedad uruguaya.

Con respecto a los sefardíes, éstos son los judíos descendientes de aquellos judíos expulsados por España a fines de la Edad Media, esencialmente, en el año 1492.<sup>13</sup> Sefarad era el término utilizado por los judíos de la Edad Media para identificar la Península Ibérica. La palabra Sefarad aparece ya en la Biblia, libro de Abdías (1:20), donde dice:

*“Y los desterrados de este ejército, los hijos de Israel, ocuparán Canaán hasta Sarepta, y los cautivos de Jerusalén, que están en Sefarad, heredarán las ciudades del mediodía”*<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Braudel, *Écrits sur l'Histoire*, en particular el capítulo "Histoire et sociologie", pp. 97-122.

<sup>12</sup> G. Duby, *L'Histoire Continue*, p. 122.

<sup>13</sup> ROMERO, E.; “Sefardíes: Literatura y Lengua de una Nación Dispersa”; pág.155.

<sup>14</sup> REINA, BIBLIA, pág. 845.

Se trata de una propuesta ambiciosa porque la investigación se abre con la llegada del grupo migrante al Uruguay pero, y aunque la inmigración de éste cesa gradualmente a fines de la década del 30 del siglo XX, no acontece lo mismo con los cambios sociales culturales al interior del colectivo sefardí debido a diversos procesos de aculturación y de endoculturación en el interior de la sociedad uruguaya.

Sintetizando, el *objetivo general* de esta investigación fue la de recuperar la memoria colectiva del inmigrante Sefardí para comprender su devenir histórico, sus prácticas sociales y su inserción en la sociedad uruguaya. Para alcanzar este objetivo se consideró de suma relevancia considerar la inmigración sefardí como parte de la inmigración judía para ubicar dicha migración en un marco cultural e histórico amplio; asimismo, observar el proceso de transformación e inserción cultural de los judíos sefardíes en la sociedad montevideana a partir del análisis de la memoria colectiva comunitaria.

El estudio incluye un examen de la historia del sefardí desde la fundación de la primera sinagoga comunitaria (año 1908) pasando por los requerimientos establecidos intrínsecamente por la religión judía (para nacimientos, casamientos y sepelios) y de otras necesidades seculares (culturales, sociales, de auxilio, etc.) para comprender el proceso de desarrollo organizacional sefardita montevideano.

La llegada de los sefardíes al Uruguay se produce en el contexto de la inmigración masiva al Uruguay entre los años 1860 y 1910, el país considerado como conformado prácticamente por inmigrantes y sus descendientes. A manera de ejemplo para el año 1860 los datos censales muestran un 33,8% de población extranjera en Uruguay mientras que en Argentina, los inmigrantes representaban un 12,1 % del total. En 1908, había un 17,4 % de extranjeros en nuestro país, mientras que para Argentina los porcentajes suben hasta alcanzar un 30,4 %. <sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> CAETANO, Gerardo; “Historia Contemporánea del Uruguay”; pág. 111.

El historiador Gerardo Caetano analiza estos datos como rasgos peculiares de una “primera modernización del Estado, en una sociedad en vías de “nacionalización“, mientras que para la Argentina el proceso se dio a la inversa, en el marco de una trama social creciente y notablemente extranjerizada”.<sup>16</sup>

Juan Oddone suministra cifras detalladas de la composición de la población de nuestro país: “el censo departamental de 1900 arrojaba la cifra de 647.313 habitantes: 549.898 orientales y 97.415 extranjeros, que a su vez significaban aproximadamente el 18% del país. Su composición por nacionalidad indicaba, en orden cuantitativo, a brasileños, italianos, españoles, argentinos, franceses.”<sup>17</sup>

Los sefardíes llegan al país junto a otros grupos judíos, los ashkenazíes (de origen Ruso, Polaco, Rumano, etc.). Entre 1904 y 1907 se produce esta llegada: en 1904, David Morón (Sefardí) y en 1907, Adolfo Bresler (ashkenazí).<sup>18</sup> Morón y Bresler serán parte activa en la formación y desarrollo de organizaciones judías en el Uruguay.<sup>19</sup>

Esta oleada migratoria crece y se consolida, a fines de la década de 1920, a la cual se le incorpora la de judíos de otros orígenes europeos, en particular los húngaros, a partir de 1926 y los alemanes, a partir de 1934: su motivo de llegada, la edad de arribo, la composición por sexo, actividad económica fue muy diferente de aquella de los primeros inmigrantes judíos al Uruguay: comerciantes, motorman de tranvía, oficinistas, para los húngaros, y con una formación educativa aun mayor, así como edad más avanzada, en el caso de los judíos alemanes, contadores, abogados, oficinistas, comerciantes.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Ídem. Pág. 111.

<sup>17</sup> ODDONE, Juan Antonio; “La Formación del Uruguay Moderno”; pág. 55

<sup>18</sup> Existe un número elevado de palabras en idioma idisch, hebreo, etc., por lo cual se sugiere al lector consultar el Glosario que adjunto al final de este libro.

<sup>19</sup> PORZECANSKI, T.; “Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay”; pág. 24.

<sup>20</sup> AVNI, Haim; “El Judaísmo Uruguayo”; en “Memorias del Uruguay: Holocausto y lucha por la fundación del Estado de Israel”, páginas v y vi.



Cabe señalar que este grupo judío se distingue del resto de la diáspora judía por sus ritos, tradición, costumbres y lengua. Antes de migrar a tierras americanas ocuparían un amplio espacio geográfico asentándose, entre otros países, en Francia, Portugal, Italia, África del Norte, Centro-Occidental y el antiguo Imperio Otomano, de allí (mayoritariamente), inmigraron al Río de la Plata y en particular al Uruguay.<sup>21</sup>

Los sefardíes, como esta investigación expone, tuvieron grandes diferencias con otros grupos judíos establecidos en Montevideo: particularmente en las tradiciones, costumbres y ritos religiosos (de cómo son llevados a la práctica, si hay agregados u omisiones), pero de manera destacada por un elemento cultural que los acercó a la sociedad uruguaya: el uso del judeoespañol, llamado judezmo, equivalente al castellano antiguo con préstamos del hebreo y de lenguas como el árabe, el turco, el griego, las lenguas eslavas de los Balcanes, etc.

El historiador Shlomó Ben-Amí enfatiza precisamente la dimensión cultural hispana con respecto a los sefardíes:

*“La conservación del judeo-español o ladino como lengua franca de los judíos españoles habría sido inconcebible sin los hondos sentimientos que los sefardíes guardaron hacia España, y sin la necesidad de mantener fuertes elementos de una común y definida identidad sefardí. El ladino es un español precervantino y precolombino; la lengua que los conquistadores llevaron consigo al Nuevo Mundo era exactamente la misma que los judíos sefardíes portaron al exilio. Era la reminiscencia de España y de sus paisajes, el sabor de la vida antes de la catástrofe de la expulsión y la dispersión. Desde Tánger a Salónica, desde Curaçao a Monastir, y desde Alepo a los guetos del África hispana, el judeo-español fue prácticamente la lengua franca de la*

---

21 BEL BRAVO, M.; “Sefarad. Los Judíos de España”; pág. 273.

*comunidad sefardí, la lengua de un anhelo nostálgico y de la comunicación cotidiana*".<sup>22</sup>

Este grupo judío permaneció varias décadas unido en un espacio cultural, transnacional común que vinculaba el Río de la Plata con el imperio turco o sus fragmentos, donde aún quedaban familiares o amigos, y a un mismo tiempo se desarrolló un espacio cultural y social, también transnacional, entre Argentina y Uruguay, en particular entre Montevideo y Buenos Aires. Los sefardíes quedaron unidos a familiares y amigos que no pudieron establecerse en Montevideo (por falta de empleo, casamientos con parejas "prometidas" en Buenos Aires, una legislación más restrictiva uruguaya, etc.) con Buenos Aires. Las idas y venidas, llegadas y salidas entre uno y otro puerto eran muy comunes al interior del grupo sefardita.

La inmigración judía fue distinta, en gran medida, a la de los otros grupos étnicos (en todo caso es mucho más cercana a la inmigración de la comunidad armenia): no eran movimientos espontáneos o voluntarios de individuos: no existía la fantasía de "hacer la América"; eran grupos que sufrían persecuciones manifiestas o encubiertas. Como señala Teresa Porzecanski: *"El corte abrupto se sabía de antemano. Si las cosas fueran bien, entonces, en el mejor de los casos, las familias se reencontrarían en el país de adopción."*<sup>23</sup>

En relación a lo expuesto anteriormente, la *hipótesis* central de esta investigación refirió a que el proceso de inserción cultural de los judíos Sefardíes en la sociedad montevideana fue en extremo facilitado por la similitud del idioma ladino al español. En dicho proceso, parte de las pautas culturales del inmigrante fueron profundamente modificadas. La incorporación a la sociedad nacional se prolongó al menos por una generación en la que finalmente muchos elementos culturales fueron completamente dejados de lado.

---

22 BEN - AMI, S.; "España y el Legado Sefardí"; pp. 5-14.

23 BARRÁN, Pedro, CAETANO, Gerardo, POZECANSKI; Teresa; "Historias de la Vida privada en el Uruguay"; Tomo II. pág. 291.

En este sentido, resulta imprescindible recurrir al testimonio mediante las entrevistas: muchas de las prácticas sefardíes pertenecen a la vida privada del grupo, no aparecen en texto escrito sino, únicamente, en testimonios: el testimonio en esta tesis es su quintaesencia.

Los resultados de la investigación exponen que la lengua, constructora de realidad, al fragmentarse, disolverse con el transcurrir de los años, quitó cohesión a las costumbres, a las prácticas culturales, y devino en un conjunto de proverbios o dichos que, a su vez, se están olvidando.<sup>24</sup> No solo facilitó la integración, sino que por similitud al idioma castellano empleado en Uruguay ayudó a la asimilación y pérdida de lazos identitarios.

Se observa que el recuerdo de las memorias relativas a la vida cotidiana sefardí en el pasado constituye una parte importante de la formación de la identidad en términos de fortalecimiento e incluso de (re) construcción de identidades. Esta construcción de identidad mediante el uso de una lengua está en vínculo a los recuerdos “seleccionados por la comunidad: las razones para seleccionar estos recuerdos refieren a la necesidad de determinar puntos de referencia en el tiempo para el colectivo.”<sup>25</sup>

Las distancias interétnicas<sup>26</sup> eran mayores, y separaban, a los sefardíes de los ashkenazíes, y paradójicamente los acercaban a los uruguayos: idioma similar, procesos de occidentalización avanzados en Turquía pues venían al Uruguay “afrancesados”<sup>27</sup>, frente al uso de un idioma y costumbres diferentes de los otros grupos judíos (en particular el idisch).

---

<sup>24</sup> GARCÍA, Román; “La construcción de la realidad a través del lenguaje”; pp. 1-10.

<sup>25</sup> FISHMAN, Joshua; “Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages”; pág. 89.

<sup>26</sup> PRIES, Ludger. “Migración laboral internacional y espacios transnacionales: Bosquejo teórico-empírico”; pág 16.

<sup>27</sup> Generalmente ya habían estudiado algunos años en la Escuela Israelita Universal: con sede en París enseñaba el idioma francés, las costumbres e historia de Europa.

La separación entre los grupos judíos era de tal dimensión que los matrimonios entre integrantes de los mismos no eran del agrado de las familias, al menos para los sefardíes, e incluso dudaban frente a un ashkenazi, si éste era o no judío (hasta llegar incluso a solicitárseles la lectura de un texto litúrgico en hebreo para convencerse).<sup>28</sup>

También se observó que las relaciones de género al interior del grupo fueron modificados por aculturación, y que algunas costumbres y personajes (la curandera, partera, casamentera), desaparecieron en este proceso. Fueron precisamente las mujeres las que terminaron cimentando el colectivo en el Uruguay: procurando lograr matrimonios con una inmigración con un inmenso peso masculino, con “arreglos” con familias del Río de la Plata o de Turquía, curando a los enfermos (enfrentándose dualmente a la autoridad rabínica y a la medicina solidamente establecida en el Uruguay de entonces) y haciendo de parteras, comadronas, en un grupo de inmigrantes que inicialmente tenía poco conocimiento del sistema sanitario uruguayo.

El rol de la mujer se desarrollaba mayormente al interior del hogar, en las actividades de la casa, de crianza de los niños y cuidado de los ancianos. Dentro de estas tareas el grupo valoraba mayormente la elaboración de la comida, la cocina en general, los ingredientes y platos, siempre en manos de las mujeres. Las mujeres sefarditas eran analfabetas; la mayoría de ellas tenían su propio sentido único de la hora y el lugar, en particular en vínculo a la ritualidad judía. Su tiempo era mayormente ocupado por las tareas del hogar y la familia, la crianza, y en particular la cocina y la limpieza como una forma por la cual la mujer dejaba una marca única en su casa. A diferencia de ellas, los hombres dedicaban su tiempo al trabajo y su “mundo” laboral y social era externo a la casa.

La vida de estas mujeres, de acuerdo a los testimonios recogidos, muchas veces era desgraciada, con matrimonios arreglados de antemano, previo a la

---

<sup>28</sup> PORZECANSKI, T.; Op. Cit; pág. 27.

inmigración del hombre a América o estando éste ya establecido en el Río de la Plata.

No obstante, el estudio encontró un personaje intermedio entre el hombre y la mujer: la curandera (o bruja). Ella conoce de la “medicina alternativa”: sabe de yuyos, tiene sus libros, y puede levantar el “mal de ojo”. Vestida de negro, sabía leer y escribir, es alfabeta, y con su presencia austera se imponía no solo en la familia sino, seguramente, en parte de la Comunidad, donde hombres y mujeres la venían a consultar.

Estas mujeres se presentan como un puente hombre – mujer, estando, además, entre lo sagrado y lo profano (aparece la superstición, no aceptada explícitamente<sup>29</sup>); participa de ambos mundos: aconseja (rol de los hombres) y al mismo tiempo cría sus hijos (rol de mujer). Estas mujeres eran “prikantes”, decían conjuros, pero también era parteras, casamenteras, y de este modo aseguraban la vida y la continuidad de la Comunidad. El estudio muestra que estando en el Uruguay el rabinato, por un lado, y la medicina de acceso irrestringido, en parte impuesta, del Estado, termina relegándolas hasta hacerlas desaparecer.

Ceremonias ancestrales, traídas de Turquía, eran practicadas por ellas lo cual les permitía un cambio de roles, las mujeres se convierten en la figura principal: lleva a cabo la ceremonia, es un experto en sus detalles secretos, y es ella que la gente acude para la salvación. A su vez se conforma un grupo en el que se transfiere en forma secreta la forma debida de las ceremonias y rituales, y los textos de las prikantes, como control de la información esotérica y para que no perdiera su “energía” o fuerza curativa. Sabían de fertilidad, de los partos, de cómo “dar vuelta” un bebé si “venía mal”.

Los testimonios refieren a vínculos de diversa índole entre la sociedad sefardí local y la sefardí de la diáspora (especialmente Argentina), y ciertamente con un

---

<sup>29</sup> Por ejemplo, era normal decir “Qué seas guardado de Aneairaj! Qué mal oyo no te caiga”.

trasfondo identitario que unía a los distintos grupos judíos establecidos en el país. No obstante se observa lo que Ludger Pries denomina “identidades segmentadas” en vínculo a la visión que tenían los sefardíes con los ashkenazíes: “posiciones y los posicionamientos sociales, que determina la praxis de la vida cotidiana, las identidades y los proyectos biográficos (laborales) y que, simultáneamente, trasciende el contexto social de las sociedades nacionales”.<sup>30</sup>,

Por otra parte, y en vínculo a la inmigración, se reprodujeron en el país las estructuras socio-económicas que prevalecían en Turquía. En efecto, esa reproducción de estructuras sociales, incluso económicas y hasta poder se verifica en que varias familias pudientes conservaron su capacidad económica, sus acreedores, y aquellos que debían continuaron debiendo: el inmigrante de bajos ingresos y con deudas las conservaba al venir al país y seguía manteniéndolas con la familia pudiente (o prestamista) que también inmigraba al Uruguay. Las estructuras sociales estaban hasta cierto punto “fossilizadas”, y solo se modificaron con el devenir del tiempo.

El estudio se inserta en un marco teórico complejo que incorpora términos como identidad cultural, asimilación, espacio y tiempo interétnico, etnia, y, obviamente, cultura; también la forma y los causales en que se da la inmigración mediante la teoría de redes sociales y de push – pull.

En el análisis de una sociedad de formación multiétnica como la uruguaya, uno de los puntos más relevante a tener en cuenta son las relaciones que se establecen en el tiempo entre las mayorías y las minorías nacionales, étnicas y confesionales.

Se pudo advertir que a partir de la segunda década del novecientos, la presencia judía en Uruguay comenzó a tener relevancia. En los años treinta, los residentes judíos eran considerados con gran interés por la sociedad, volviendo al centro de

---

<sup>30</sup> PRIES, Ludger; Op. Cit., pág. 118

un debate que involucraba al país en distintos niveles e instituciones, entre ellas la iglesia.<sup>31</sup> Durante estos años, las representaciones sociales de la inmigración fue elaborada y reelaborada, difundándose una ideología que exaltaba la asimilación rápida, y clasificando a los grupos étnicos y nacionales en base a ciertas cualidades morales, biológicos y sociales.<sup>32</sup>

Posteriormente y sobre la base de estos parámetros ideológica se desarrolló una política de estricta selección migratoria. Significativo es el tiempo que transcurre entre la aprobación de una ley de inmigración restrictiva de 1932 y los primeros meses de 1939, cuando el gobierno del presidente Alfredo Baldomir impidió el desembarco de grupos de refugiados judíos de Europa. El antisemitismo se manifestó luego a través de campañas en los medios de especial intensidad y tiempo prolongado, con un aumento progresivo de la violencia de los contenidos.<sup>33</sup>

Por otra parte, la investigación procuró trabajar con una metodología que incorpora también un marco conceptual referido a la historia y a la memoria colectiva: el vínculo con el “otro” nos remite a la identidad, pero en realidad identidad y memoria son dos elementos que se nutren mutuamente, cada uno de ellos actúa de anclaje para la existencia del otro:

*“...el núcleo de cualquier identidad individual o grupal está ligado a un sentido de permanencia (de ser uno mismo, de mismidad) a lo largo del tiempo y del espacio. Poder recordar y rememorar algo del propio pasado es lo que sostiene la identidad. La relación es de mutua constitución en la subjetividad, ya que ni las memorias ni la identidad son “cosas” u objetos materiales que se encuentran o pierden (...). Esta relación de mutua constitución implica un vaivén: para fijar ciertos parámetros de identidad (nacional, de género, política o de otro tipo) el*

---

<sup>31</sup> FELDMAN, Miguel; “Tiempos Dificiles: Inmigrantes Judíos en Uruguay, 1933-1945”; pág. 94.

<sup>32</sup> ODDONE, Juan Antonio; “La emigración europea al Río de la Plata”; pp. 64-69.

<sup>33</sup> El capítulo 5 de este escrito refiere en profundidad a este período de la historia uruguaya y a la legislación inmigrante restrictiva.

*sujeto selecciona ciertos hitos, ciertas memorias que lo ponen en relación con “otros”. Estos parámetros, que implican al mismo tiempo resaltar algunos rasgos de identificación grupal con algunos y de diferenciación con “otros” para definir los límites de la identidad, se convierten en marcos sociales para encuadrar las memorias”<sup>34</sup>*

Integrar la memoria a la historia nos requiere trabajar de forma imprescindible con la obra de Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Elizabeth Jelin, Eugenia Allier, Jan Assmann, Joël Candau, Alon Confino, François Dosse, Marie – Claude Lavabre, John Plumb, Tzvetan Todorov, Jacques Le Goff, Yosef Hayim Yerushalmi, entre otros. El primer capítulo de esta tesis refiere precisamente a sus obras y conceptos y de que forma han sido utilizados en la metodología de investigación de esta tesis.

La inmigración sefardí al Uruguay se ve interrumpida en forma definitiva por la sanción de distintas leyes, algunas de connotación xenófoba que impedían la llegada de nuevos inmigrantes al Uruguay.<sup>35</sup> Particularmente la ley número 8.688 aprobada el 19 de julio de 1932, la cual prohibía el ingreso de inmigrantes por el lapso de un año. Dicha prohibición podía extenderse por un año más, siempre que el Consejo Nacional de Administración lo resolviese por siete votos conformes y previo asesoramiento de la Oficina Nacional del Trabajo.<sup>36</sup>

La ley fue bautizada con el nombre de “ley de indeseables”, permitiendo en ciertos casos la expulsión del país de extranjeros aunque fueran ciudadanos legales. Durante el año 1933 se dictan nuevas normas que se ajustan a la ley mencionada: el Ministerio del Interior consideraría “maleantes” a los extranjeros, ciudadanos legales, que no desarrollaran una profesión, oficio o empleo lícito.<sup>37</sup> El Ministerio de Industrias, por su parte, había prohibido por decreto y hasta el 30 de

---

<sup>34</sup> JELIN, E.; “Los trabajos de la memoria”; pág. 22..

<sup>35</sup> FAROPPA, L.; “El desarrollo económico del Uruguay”; pág. 39

<sup>36</sup> Artículo 10, transitorio, de la ley 8.868.

<sup>37</sup> Artículo 2 del decreto de 17 de setiembre de 1932.



agosto de 1933, la entrada al país de extranjeros que carecieran de recursos para subsistir por el término de un año<sup>38</sup>, fijando en la abultada cifra de \$ 600.00 el monto exigido.<sup>39</sup>

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

---

<sup>38</sup> Artículo 1° del decreto de 6 de setiembre de 1932.

<sup>39</sup> Decreto del 9 de setiembre de 1932.

## **Estado de la cuestión**

Los antecedentes refieren a estudios y aproximaciones previas que consideraron en forma general la inmigración judía (con algunas referencias muy puntuales sobre la comunidad sefardí): no existen estudios, hasta el momento, que combinen una aproximación desde la historia y a un mismo tiempo que incorpore la memoria colectiva de los grupos judíos en Uruguay. Esta investigación es novedosa en este sentido, no obstante cabe destacar algunos libros que son imprescindibles como base de esta investigación, al menos en lo que refiere a la historia de la colectividad judía en el Uruguay.

Dentro de estas investigaciones es muy importante resaltar la labor que ha llevado a cabo la antropóloga social Teresa Porzecanski, son diversos los artículos que ha escrito sobre la inmigración Judía al Uruguay.

En una de sus obras efectúa entrevistas a inmigrantes de diversos orígenes (ruso, húngaro, alemán), me estoy refiriendo, puntualmente, a “Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay”; en dicho trabajo se citan algunas de las posibles razones de la inmigración sefardí a América del Sur, especialmente la Cuenca del Plata (caída del Sultanato, brotes de antisemitismo, servicio militar de gran duración, etc.), amén de importantes datos referidos a cantidad de inmigrantes, leyes nacionales vinculadas a la inmigración, etc.

En “Vida y Muerte en Comunidad. Ensayos sobre Judaísmo en el Uruguay” Porzecanski define niveles de adscripción para dar cuenta del proceso de transculturación étnica de los inmigrantes judíos en la sociedad uruguaya, estableciendo un primer nivel en el que se define el ser judío (“como comunidad judía dentro de una sociedad nacional no judía...”), un segundo nivel que se refiere a los “elementos rituales, ceremoniales, lingüísticos y tradicionalistas...” (factor de agrupamiento en comunidades funcionalmente autónomas como la sefardí, la húngara, o la ashkenazim). Un tercer nivel de adscripción estaría vinculado a las

“sociedades de residentes” (Asociación Idichista Lituana-Letona, Agrupación de Residentes de Vilna, etc.). Un último nivel se referiría a la adscripción ideológica tal como las adhesiones partidarias. (pp. 151 - 153). Los niveles de adscripción desarrollados por la autora son de gran importancia para la comprensión del proceso de inserción cultural de la comunidad Sefardí montevideana.

Finalmente, en lo que respecta a Porzecanski, no debemos dejar de considerar como un antecedente relevante el libro compilado por José Barran, “Historias de la vida privada en el Uruguay”, en el cual, en uno de sus capítulos considera el proceso inmigratorio judío visto en forma global con un mayor énfasis en las relaciones intergrupales (húngaros, polacos, alemanes, etc.).

Otro texto que se considera es “Historia Viva. Memorias del Uruguay e Israel”, de Rosita Raicher; el libro contiene un sinnúmero de artículos referidos a la vida de la Comunidad Israelita en el Uruguay. En este compendio de varios autores se perfilan el carácter de las relaciones “intra-comunitarias”, pero lamentablemente es muy poco lo que se menciona de la Comunidad Sefardí (apenas un artículo muy breve, se puede decir hasta esquemático, del Dr. Victor Soriano).

Se debe mencionar la obra “Albores del Judaísmo en el Uruguay” de Israel Nemirovsky; el autor analiza el desarrollo histórico de la comunidad judía uruguaya, señalando algunos puntos de importancia e interés para nuestro trabajo pues podemos apreciar como se perfilaron en un principio y cual fue el desarrollo ulterior de los vínculos establecidos entre los grupos judíos montevideanos.

## Los límites temporales

El historiador argentino Fernando Devoto, propone “enfocar, delimitar, periodizar” el estudio de las migraciones, y se puede tomar de ejemplo sus investigaciones sobre la inmigración a la Argentina.<sup>40</sup>

Inicialmente indicar los “puntos de partida y puntos de llegada”, en el caso de investigación ya se ha indicado que ésta se efectuó desde el imperio tuco otomano, tiene que ver con el grupo judeo-sefardí y tuvo como punto de destino (al menos inicial), Montevideo, Uruguay. Muchas veces Montevideo actuaba como puerto intermedio, de entrada y luego el inmigrante seguía viaje hacia Buenos Aires (restricciones en las normas de legislación, en particular las enfermedades que podían terminar con muchas familias separadas en este proceso, el cual se detalla en profundidad en los capítulos 3, 4 y 5 de la tesis).

Asimismo, el historiador señala que es de rigor definir un marco temporal, estipular los límites en el tiempo en los que se produjo la inmigración. A manera de ejemplo y en su estudio sobre las inmigraciones, refiere:

*“Todo tiende a normalizarse hacia 1830 momento de inicio de una nueva expansión y de reapertura de un largo ciclo migratorio europeo tras el relativo paréntesis impuesto por las guerras de independencia. Partir de 1830 sirve también para mostrar hasta qué punto el movimiento europeo tenía ya firmes raíces antes de que la batalla de Caseros y la Constitución de 1853 abrieran el paso a políticas mucho más abiertamente pro-migratorias. El punto de finalización del trabajo es, para los inmigrantes ultramarinos, comienzos de la década de 1960, es el momento en el que, el flujo migratorio masivo llega a su término,*

---

<sup>40</sup> DEVOTO, Fernando; “Enfocar, delimitar, periodizar”, en: DEVOTO, Fernando. “Historia de la inmigración en la Argentina”; pp. 11 – 92.

*aunque no la historia de las comunidades inmigrantes instaladas en la Argentina.”<sup>41</sup>*

Esta investigación, también referida a los movimientos de inmigración, en este caso a Uruguay, establece como espacio temporal el lapso de tiempo que se extiende desde el año 1908 y concluye en 1937.

Estos límites temporales refieren no exactamente a la inmigración de los primeros sefaraditas, sino a la conformación por vez primera de un “minián” (o quórum), número mínimo de hombres (10 adultos, varones, mayores de 13 años) que permite se efectúen las distintas ceremonias religiosas en el judaísmo<sup>42</sup>: el minián sefaradita se logró por primera vez en el año 1908.

El trabajo se cierra cuando el proceso de inmigración se ve interrumpido en forma definitiva por distintas leyes, algunas de connotaciones xenófobas, que impedían la llegada de nuevos inmigrantes al Uruguay<sup>43</sup>: en particular a la ley número 8.688, aprobada el 19 de julio de 1932, que prohibía el ingreso de inmigrantes por el lapso de un año. Dicha prohibición podía extenderse por un año más, siempre que el Consejo Nacional de Administración lo resolviese por siete votos conformes y previo asesoramiento de la Oficina Nacional del Trabajo.<sup>44</sup>

La ley fue bautizada con el nombre de “ley de indeseables”, permitiendo en ciertos casos la expulsión del país de extranjeros aunque fueran ciudadanos legales. Durante el año 1933 se dictan nuevas normas que se ajustan a la ley mencionada: el Ministerio del Interior consideraría “maleantes” a los extranjeros, ciudadanos legales, que no desarrollaran una profesión, oficio o empleo lícito.<sup>45</sup> El Ministerio de Industrias, por su parte, había prohibido por decreto y hasta el 30 de agosto de 1933, la entrada al país de extranjeros que carecieran de recursos para

---

<sup>41</sup> Id.; Id.; pág. 20.

<sup>42</sup> Ben Sasson, H.; “Historia del Pueblo Judío”; pág 17

<sup>43</sup> Faroppa, L.; “El desarrollo económico del Uruguay”; pág. 39

<sup>44</sup> Artículo 10, transitorio, de la ley 8.868.

<sup>45</sup> Artículo 2 del decreto de 17 de setiembre de 1932.

subsistir por el término de un año<sup>46</sup>, fijando en la abultada cifra de \$ 600.00 el monto exigido.<sup>47</sup>

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

Después de 1937 los números de la inmigración sefardita son insignificantes: en el año 1937 vivían 14.000 judíos sefardíes en Uruguay; un relevamiento posterior, del año 1945, señala una cifra de 14050. En 1948 la cifra de sefarditas decrece hasta llegar a 14000 personas, idéntica a la del año 1937<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Artículo 1º del decreto de 6 de setiembre de 1932.

<sup>47</sup> Decreto del 9 de setiembre de 1932.

<sup>48</sup> CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; “*Judíos en el Uruguay*”; pág. 93.

## Estructura de la tesis

La tesis discurre a lo largo de ocho capítulos, el primero de los cuales refiere a la metodología utilizada para su realización y el marco teórico y conceptual que la sustenta. Los estudios sobre la integración de la memoria colectiva y la historia son muchos, y diversos los autores, no así de la memoria de la inmigración judía al Uruguay: se destacan los diversos conceptos, el método, distintas fuentes y las polémicas que aun se encuentran abiertas sobre esta temática.

El segundo capítulo tiene que ver con una “breve historia de los sefardíes”: así intitulado, se propone dar un marco referencial a la inmigración sefardí al Uruguay. Ciertamente, la llegada de los sefardíes al país va acompañada de una cierta historia que da explicación de muchas pautas culturales de este grupo (en particular en lo referido al lenguaje que utilizan). La expulsión de los judíos de España, hecho prácticamente constituidor del sefardí, no puede sustraerse de la diáspora subsiguiente, y ésta de la vida en el imperio turco otomano. Finalmente, los procesos de occidentalización, de aproximación al mundo europeo del imperio otomano<sup>49</sup> y de los sefardíes que en el habitaban son, sin que éstos lo supieran, un preparativo para su inmigración al Río de la Plata: los condiciona y les “abre puertas” con “herramientas culturales” que los distancian de otros grupos judíos inmigrantes al Uruguay.

La tesis se continúa en un tercer capítulo que se abre con la inmigración judía al Uruguay, país de acogida: se considera de relevancia un marco histórico (incluso político-ideológico) del país que recibió a estos inmigrantes. Luego de estudiar el desarrollo de las primeras organizaciones judías, el capítulo prosigue con la inmigración del judeo sefardí al Uruguay como grupo específico: de los primeros inmigrantes, la consecución del primer “minián (grupo mínimo de hombre con el cual puede funcionar una sinagoga), la primer sinagoga (una casa de familia), y como el asociacionismo se dilata hacia la fundación de otras

---

<sup>49</sup> DÍAZ-MAS, Paloma; “Los sefardíes: una cultura del exilio”; pp. 46-49.

instituciones consideradas de relevancia fundamental para el judaísmo: las dedicadas a la educación y las referidas al entierro de los difuntos de acuerdo a los preceptos religiosos. Cabe destacar una mínima discusión teórica en vínculo a la sociabilidad y asociacionismo para cerrar el capítulo con un listado de instituciones sefardíes fundadas en las primeras décadas del siglo XX.

La contracara, quizás, del grupo sefardí, al menos en el escenario uruguayo, fue el grupo inmigrante ashkenazi: el capítulo cuarto de la tesis refiere a éstos como inmigrantes al Uruguay y fundadores de instituciones y comunidades. Ashkenazíes y sefardíes se encontraron en el país y debieron superar diferencias y lograr un camino común, inicialmente por la necesidad de un cementerio, ulteriormente frente a los acontecimientos que devinieron del Holocausto, la recepción y encuentro de familias de acogida para los supervivientes de la Shoá, y al desafío del surgimiento del Estado de Israel: esta aproximación se efectuó de manera institucional (por medio de organizaciones como la *B'nai B'rith* del Uruguay, el *JOINT (American Jewish Joint Distribution Committee)*, las organizaciones sionistas, la fundación del Comité Central Israelita), y de las familias e individuos mediante lazos nuevos de amistad y parentesco por medio de matrimonios mixtos (fundamentales fueron los bailes intercomunitarios).

El capítulo quinto refiere al marco legislativo en el cual se realizó la inmigración judía al Uruguay, su evolución hasta la legislación migratoria represiva del periodo 1933-1938 que le pone un punto final a la inmigración sefardí (en particular) al país. Se consideran diversos conceptos referidos a lo que es la legislación represiva, de carácter xenófoba como forma de violencia y represión estatal.

El capítulo sexto de esta investigación refiere a los modos de inserción en la sociedad uruguaya, de los resultados alcanzados en esta investigación. En este sentido se aborda diversa temática, en primer lugar el propio proceso migratorio, recuperado a través de la memoria de los involucrados o de sus descendientes,



similarmente acontece con el marco geográfico y espacial en el cual el sefardí desarrollara su vida en la ciudad de Montevideo. Finalmente, el contexto histórico en que se efectuó la inmigración sefardí en el Uruguay: legislación en vínculo a la prensa y al desarrollo de situaciones hostiles hacia la inmigración judía al país.

El capítulo séptimo refiere al ciclo de vida de mujeres y hombres sefardíes colocando como mojón inicial la boda, luego el esperado embarazo, el parto, los rituales y cuidados que lo acompañaban, así como al recién nacido, distinguiendo entre si era éste mujer o varón (la ceremonia de las siete candelas o la circuncisión), los ritos de tránsito, en particular la Bar Mitzvá y la Bat Mitzvá, la muerte y el duelo. Se discurre entre lo colectivo, lo familiar y lo individual, desde la urbe, el barrio y el espacio doméstico hasta el ocio sefardí.

Finalmente, el capítulo octavo de esta investigación refiere a las relaciones de género y en particular a la mujer, se trabaja el “ama de casa, la curandera, la casamentera y la partera”: los oficios “permitidos” a la sefardí, funciones medulares para la cohesión y/o supervivencia del grupo. La casamentera era funcional a este tipo de inmigración pero también a la estructura social y cultural del grupo; similarmente acontecía con los otros oficios. Se procura recuperar las prácticas médicas o sanatorias utilizadas en el Uruguay, o en el Río de la Plata, los tratamientos, los diagnósticos, en definitiva, conocer quiénes eran estas curanderas sefardíes (a veces vistas como “brujas”, mujeres de edad avanzada, mayormente viudas). Las parteras cumplían su labor, aun en Montevideo, pues el ciclo de vida sefardí, como el de muchos otros grupos inmigrantes asentados en la ciudad, se cumplía en la casa: en ella se nacía, en ella se moría. Estas relaciones de género, “los papeles establecidos” son fundamentales en un grupo donde generalmente los matrimonios eran “arreglados”, con prometidas que eran “enviadas” o “traídas” por otros hombres, en el marco de una inmigración joven y de presencia fuertemente masculina.

Las conclusiones procuran sintetizar la experiencia del sefardí en el Uruguay desde el punto de vista de las prácticas culturales y de sus modificaciones, haciendo énfasis en la construcción de nuevas identidades en el proceso de inclusión social y de relaciones interétnicas (el “otro judío”, el “otro uruguayo”). Finalmente se hace hincapié en el djudesmo o ladino, su desaparición (el refranero, las expresiones), y los efectos que produce en la disolución y construcción de nuevas identidades grupales.

La memoria y el olvido aparecen una y otra vez como parte de este proceso en el cual algunos recuerdos son legitimados y se incorporan como “oficiales”, y otros (“oscuros” o no aceptados), son dejados de lado: el olvido<sup>50</sup> y el recuerdo son parte fundamental de la construcción de las nuevas identidades del sefardí en el Uruguay.<sup>51</sup>

---

<sup>50</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim; “Zakhor, Jewish History and Jewish Memory”.

<sup>51</sup> RICOEUR, Paul, “La memoria, la historia, el olvido”.

## **CAPÍTULO 1**

### ***Recuerda***



## CAPÍTULO 1: Teórico - Metodológico

### Memoria e Historia

Esta investigación procura ser innovadora, novedosa, en el estudio de la inmigración judía al Uruguay. En particular en lo que refiere a la elección de una metodología que combina el estudio de la historia con el campo de la memoria colectiva.

*“Hablamos mucho de la memoria”, observó Pierre Nora, “porque queda poco de ella”.*<sup>53</sup>

Cuando A. Dupront anuncia, en el Congreso Internacional de Ciencias Históricas de Estocolmo, en 1960, *“la memoria colectiva es la materia misma de la historia. ¿Pero no es significativo de una mentalidad, la nuestra llamada moderna, que nosotros aún no la hayamos diferenciado casi como materia de estudio”?*<sup>54</sup>

El tema de la memoria colectiva permanecía casi desconocido para la historiografía. Sin embargo, la cuestión de la memoria en las ciencias humanas camina al compás del siglo XX. Se formula como polémica, a raíz de la publicación de la obra de H. Bergson sobre Materia y memoria y de la respuesta que, desde la sociología, propone Halbwachs años más tarde, sentando las bases de lo que será, desde los años veinte, la sociología de la memoria. En 1925, Maurice

---

<sup>52</sup> En hebreo, Zakhor, זכור

<sup>53</sup> NORA, Pierre; “Entre la memoria y la historia: los lugares de la memoria”; pág 17.

<sup>54</sup> DUPRONT, Alphonse,; “Problèmes et méthodes d'une histoire de la psychologie collective., en Annales Économies, sociétés, cultures”; vol. XVI, enero-febrero 1981, pp. 3-11.

Halbwachs sacaba a la luz su conocido estudio sobre la problemática de la memoria, su tipología, sus relaciones con la Historia, sobre el desdoblamiento de los dos conceptos y sobre la «zona de sombras» que produce su intersección.

El pasado es a la vez útil e ineludible: el entrelazamiento del pasado y del presente, las formas en que los individuos y las sociedades se constituyen en referencia al pasado, son, de por sí una temática de estudio de extrema relevancia. El estudio del pasado en el presente es interesante e importante: se ha tomado mayor conciencia de la maleabilidad de la historia y la memoria, y un creciente horror por las formas en que se han manipulados, varias veces, deliberadamente para justificar las atrocidades de la era moderna.

En la academia, estos aspectos de la conciencia histórica han sido examinados con frecuencia bajo el concepto de “memoria”, un término que resalta la percepción de que la memoria crea y es creada tanto por colectivos como por individuos. El floreciente campo de los “estudios de la memoria”, pero algunos historiadores que afirman la importancia de estos estudios han criticado la forma en que el campo se ha desarrollado, llamando la atención hacia la búsqueda de ser más cuidadosos con el contexto histórico y la recepción de la memoria, así como más esforzados para aclarar las implicaciones de los lapsos y supresiones de la memoria.<sup>55</sup>

Los individuos y colectividades a menudo quieren ignorar o tergiversar aspectos de su pasado. Si bien las limitaciones naturales de la memoria y la selectividad inherente de la narrativa producen lagunas inevitables en la memoria histórica y colectiva, se crean deliberadamente o al menos inconscientemente algunas lagunas bien recibidas. La creación de tales vacíos está ligada inextricablemente a las prácticas de conmemoración. Como Paul Ricoeur observó: *“Hablar de memoria significa necesariamente hablar de olvido”*.<sup>56</sup> . De hecho, un

---

<sup>55</sup> CONFINO, Alon; “Collective Memory and Cultural History: Problems of Method”; pp. 1386–1403.

<sup>56</sup> RICOUER, Paul; “La memoria, la Historia, el olvido”; pág. 16.

tema recurrente en estudios recientes refiere a que recordar permite olvidar; la memorización facilita la supresión.

El capítulo trabaja el campo teórico y metodológico de esta tesis y se cierra con diversos conceptos provenientes de ciencias sociales y humanas que son de relevancia para esta investigación.

### **Los “campos de la memoria”: memoria colectiva e historia**

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

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

Los estudios sobre la memoria han florecido en particular por el redescubrimiento de la obra de Maurice Halbwachs<sup>57</sup>, las publicaciones de “Les lieux de mémoire” de Pierre Nora<sup>58</sup>, y sobre todo gracias a las respuestas de Paul Ricoeur<sup>59</sup> a temas tratados por Halbwachs y Nora.

La memoria colectiva depende de la forma en que las memorias individuales son conservadas, transportadas y estabilizadas por los grupos sociales a los que

---

<sup>57</sup> HALBWACHS, Maurice, “La memoria colectiva”.

<sup>58</sup> NORA, Pierre. “Entre la memoria y la historia: los lugares de la memoria”.

<sup>59</sup> RICOEUR, Paul, Op. Cit.

pertenece el individuo, como Halbwachs descubrió, y esto genera una corriente de pensamiento que sostiene que el pasado puede seguir vivo dentro del grupo que la mantiene. Estas memorias proporcionan especificidad y consistencia a un grupo sobre todo cuando se enfrenta a grandes cambios históricos. Con la transmisión de los lugares de memoria a ser compartidos, el individuo participa en su memoria colectiva, que todavía está vivo en las memorias individuales y es parte de un conjunto más amplio de recuerdos.<sup>60</sup>

La preocupación contemporánea por la memoria ha entrado en erupción en discusiones actuales: la idea de que tanto la sociedad contemporánea y los estudios sociales están experimentando un "boom de la memoria" está ganando cada vez más terreno. Parece ser que hay un interés sin precedentes por la memoria, que se observa en la preocupación de lo social por la protección e incluso recuperación de la memoria (tanto en los individuos como en el colectivo).<sup>61</sup>

El discurso centrado en la memoria ha alcanzado tal altura que varios críticos hablan de un "exceso de la memoria"<sup>62</sup>, o incluso de los "abusos de la memoria".<sup>63</sup>

Este exceso de memoria es destacado por Tzvetan Todorov en "La memoria amenazada, da al menos tres motivos para el mismo:

*"En primer lugar, hay que señalar que la representación del pasado es constitutiva no sólo de la identidad individual -la persona está hecha de sus propias imágenes acerca de sí misma- sino también de la identidad colectiva. Ahora bien, guste o no, la mayoría de los seres humanos experimentan la necesidad de sentir su pertenencia a un grupo: así es como encuentran el medio más inmediato de obtener el*

---

<sup>60</sup> ASSMANN, Jan, "Memoria colectiva e identidad cultural".

<sup>61</sup> NORA, Pierre, "Reasons for the current upsurge in memory".

<sup>62</sup> TRAVERSO, Enzo, "El pasado, instrucciones de uso".

<sup>63</sup> TODOROV, Tzvetan, "Los abusos de la memoria".



*reconocimiento de su existencia, indispensable para todos y cada uno (...) Incluso si no somos particularmente perspicaces, no podemos no darnos cuenta de que el mundo contemporáneo evoluciona hacia una mayor homogeneidad y uniformidad, y que esta evolución perjudica a las identidades y pertenencias tradicionales. Homogeneización en el interior de nuestras sociedades debida, en primer lugar, a un aumento de la clase media, a la necesaria movilidad social y geográfica de sus miembros, y a la extinción de la guerra civil ideológica (los “excluidos”, por su parte, no desean reivindicar su nueva identidad). Pero también uniformidad entre sociedades, a consecuencia de la circulación internacional acelerada de las informaciones, de los bienes de consumo cultural (emisiones de radio y televisión) y de las personas. La combinación de las dos condiciones -necesidad de una identidad colectiva, destrucción de identidades tradicionales- es responsable, en parte, del nuevo culto a la memoria: al constituir un pasado común, podemos beneficiarnos del reconocimiento debido al grupo. (..) Otra razón para preocuparse por el pasado es que ello nos permite desentendernos del presente, procurándonos además los beneficios de la buena conciencia. Recordar ahora con minuciosidad los sufrimientos pasados, nos hace quizá vigilantes en relación con Hitler o Petain, pero además nos permite ignorar las amenazas actuales -ya que éstas no cuentan con los mismos actores ni toman las mismas formas. (...). Conmemorar a las víctimas del pasado es gratificador, mientras que resulta incómodo ocuparse de las de hoy en día.<sup>64</sup>*

Agrega finalmente el autor:

*“Una última razón para el nuevo culto a la memoria sería que sus practicantes se aseguran así algunos privilegios en el seno de la*

---

<sup>64</sup> TODOROV, Tzvetan; “La memoria amenazada”; pág. 22

sociedad. Un antiguo combatiente, un antiguo miembro de la Resistencia, un antiguo héroe no desea que su pasado heroísmo sea ignorado, algo muy normal después de todo. Lo que sí es más sorprendente, al menos a primera vista, es la necesidad experimentada por otros individuos o grupos de reconocerse en el papel de víctimas pasadas, y de querer asumirlo en el presente. ¿Qué podría parecer agradable en el hecho de ser víctima? Nada, en realidad. Pero si nadie quiere ser una víctima, todos, en cambio, quieren haberlo sido, sin serlo más; aspiran al estatuto de víctima. (..). Haber sido víctima da derecho a quejarse, a protestar y a pedir; excepto si queda roto cualquier vínculo, los demás se sienten obligados a satisfacer nuestras peticiones. Es más ventajoso seguir en el papel de víctima que recibir una reparación por el daño sufrido (suponiendo que el daño sea real): en lugar de una satisfacción puntual, conservamos un privilegio permanente, asegurándonos la atención y, por tanto, el reconocimiento de los demás. Algo cierto en el caso de los individuos y más aún en el de los grupos. Si se consigue establecer de manera convincente que un grupo fue víctima de la injusticia en el pasado, esto le abre en el presente una línea de crédito inagotable. Como la sociedad reconoce que los grupos, y no sólo los individuos, poseen derechos, hay que sacar provecho; ahora bien, cuanto mayor fuese el daño en el pasado, mayores serán los derechos en el presente. En vez de tener que luchar para obtener un privilegio, éste es recibido de oficio por la sola pertenencia al grupo antes desfavorecido.”<sup>65</sup>

La “memoria colectiva”, es un término que se debe a Maurice Halbwachs quien en el libro *La Memoria colectiva*,<sup>66</sup> y *Los marcos sociales de la memoria*, separa a ésta de la historia. La historia es “una” pero las memorias colectivas son

---

<sup>65</sup> Id.; Id.; pág. 23.

<sup>66</sup> HALBAHWS, Maurice, “La memoria colectiva”, y “Los marcos sociales de la memoria”.

varias. El concepto recoge aportes de la filosofía de Bergson, del psicoanálisis y de la sociología francesa del siglo XIX.

En forma esquemática, se podría sintetizar el pensamiento de Halbwachs de la siguiente forma: la memoria de cada individuo se encuentra inscrita en marcos de referencias colectivos de los cuales el principal es el lenguaje; tanto la memoria individual como la memoria de los grupos conservan el pasado a través de procesos de selección e interpretación: La memoria es reconstrucción y cumple una función para la identidad de un grupo social, tanto en el sentido que favorece su integración, como en que representa la proyección en el pasado de los intereses vinculados a esta identidad. El recuerdo, siguiendo a este autor, es presente: una reconstrucción personal del pasado con la ayuda de datos tomados del presente.<sup>67</sup>

La obra ha recibido críticas y avales, Joël Candau, por ejemplo, ha arribado a la conclusión de que la memoria colectiva es una noción difusa pero práctica, *“pues no es posible ver cómo designar de otro modo que con este término ciertas formas de conciencia del pasado, aparentemente compartidas por un conjunto de individuos”*.<sup>68</sup> Desde una perspectiva antropológica sostiene que este concepto *“no explica de qué manera las memorias individuales, que son las únicas que se han verificado desde el punto de vista biológico (solamente los individuos memorizan, efectivamente, nunca una sociedad), pueden aparejarse para constituir una memoria colectiva”*. De esta forma, Candau expresa que el concepto de memoria colectiva es más poético que teórico pues no es posible *“que las ciencias humanas pertenezcan más al dominio de la expresión que al de la explicación, al arte que a la ciencia”*.<sup>69</sup>

Otros autores como James Fentress y Chris Wickham señalan que Halbwachs puso un *“énfasis excesivo en la naturaleza colectiva de la conciencia*

---

<sup>67</sup> Id.; Id.; pag. 37.

<sup>68</sup> CANDAU J.; “Antropología de la memoria”; 61.

<sup>69</sup> Id.; Id.; Id.

*social, descuidando relativamente la cuestión de cómo la conciencia individual podría relacionarse con las colectividades que dichos individuos constituían*".<sup>70</sup> Su concepto de conciencia colectiva está desconectado de los procesos de pensamiento reales de cualquier persona concreta (las personas se transforman en "autómatas que pasivamente obedecen pasivo la voluntad colectiva interiorizada").

Muchos autores han establecido que la memoria colectiva cumple una función para la identidad de un grupo social<sup>71</sup>, logrando así construir un conjunto de representaciones del pasado que un grupo produce, conserva y transmite. Desde mediados de la década de 1980 la sociología de la memoria transita por debates fecundos, relacionándose con otras disciplinas como la historia, la filosofía y la antropología.

La memoria colectiva sería un conjunto de representaciones en torno a determinado pasado y también una serie de prácticas a través de las cuales el presente y el pasado se vinculan, un sistema de costumbres operativas, cognitivas y relacionales que constituyen el tejido de la continuidad de cada grupo social. El dibujo de la construcción de las identidades colectivas está inmersa en este proceso histórico: en él las personas reconstruyen su pasado para mantener y crear su propia identidad. De su pasado unos y otros seleccionan y reconstruyen hechos del pasado<sup>72</sup> que son reinterpretados en el presente y que sirven para sustentar una u otra identidad.<sup>73</sup>

Historiar e "historiografiar" la memoria es tener en cuenta que el pasado se puede reinterpretar. Podemos establecer ciertos vínculos entre la memoria con la Historia y la historiografía a través de la memoria colectiva<sup>74</sup> pero como otros

---

70 FENTRESS Y WICKHAM; "Memoria social", pág. 13.

71 JEDLOWSKI, P; "La sociología y la memoria colectiva"; pág 123.

72 CHAPMAN et al.; "History and social anthropology"; pp. 1-21.

73 HAMER, J; "Identity, Process, and Reinterpretation..."; pág 115.

74 PASAMAR, Gonzalo; *Formas tradicionales y formas modernas de la "Historia del Presente"*.

conceptos, habitualmente, la memoria es explotada con fines políticos incompatibles con los hechos rememorados.<sup>75</sup>

Durante el siglo XX el concepto de “memoria colectiva” recoge desarrollos ulteriores referidos a los condicionamientos sociales del recuerdo, el papel activo de la memoria y los procesos de distorsión de la misma, los usos del pasado en el presente, etc. Los riesgos de la confusión entre historia y memoria son claros: el historiador era excluido del uso de la memoria, la historiografía se dejaba de lado como mediadora entre ambas.

Tzvetan Todorov plantea, a manera de ejemplo, que el recuerdo, lejos de capacidades purificadoras, posee más bien la facultad de disponernos a entender experiencias radicalmente otras, a ponernos en el lugar del otro, en este caso del criminal, del culpable, del verdugo. El recuerdo aparece así como fundamento de nuestra libertad: no cree en *“los llamamientos a la memoria como un remedio eficaz para curarnos del mal”*<sup>76</sup>.

La memoria carece de ese efecto purificador y redentor que tan a menudo se le asocia, por al contrario, la memoria nos permite conocer experiencias ajenas y hacer nuestros sentimientos y percepciones a menudo estigmatizadas como diabólicas o inhumanas:

*“Descubrir que los grandes criminales de la historia son ‘humanos’ como nosotros es uno de los mecanismos que permite acercarnos a ellos; el otro consiste en mostrar aquello que, en nuestro interior, nos recuerda lo que vemos en ellos. Constatar que son humanos o que nosotros somos (capaces de convertirnos en) ‘inhumanos’, viene a ser lo mismo”*.<sup>77</sup>

---

<sup>75</sup> TRAVERSO, Enzo, Op. Cit.

<sup>76</sup> TODOROV, Tzvetan; “La memoria, ¿un remedio contra el mal?”; pág. 9.

<sup>77</sup> Id.; Id.; pág. 18.

No se trata sólo de conocer el trasfondo de criminales y asesinos en un ejercicio de empatía, sino de advertir incluso del mal que anida en nuestro seno, conscientes en última instancia de que *“la diferencia entre verdugos y víctimas no reside en la naturaleza biológica de los individuos, no existe ningún ADN específico de los asesinos; proviene de las circunstancias en las que se desarrolla el destino de unos y de otros”*.<sup>78</sup>

Para Todorov la memoria debe servir para un ejercicio de empatía y conocimiento del otro, sirviendo a la postre para dar sentido a nuestra propia libertad. Se trata, en suma, de integrar la radical alteridad y sus estigmas como principio para una existencia en común. El recuerdo aparece así como fundamento democrático, como principio de una reconciliación que no tenga el signo del olvido.

A fines de la década del 70 del siglo XX, Pierre Nora refiere a los “lugares de la memoria” para colocarse entre la memoria y la historia, no se debe oponerlas ni tampoco confundirlas sino servirse de una y de la otra.

Como señala Candau, la obra dirigida por Pierre Nora podría verse como “una especie de ‘Antropopatología’ de la vida nacional inspirada en la Psicopatología de la vida cotidiana. En torno de los lugares de memoria, la nación se hace o se deshace, se tranquiliza o se desgarrar, se abre o se cierra, se expone o se censura”<sup>79</sup> Las políticas de memoria no recubren uno a uno, un lugar de memoria ni los lugares de memoria agotan la producción de sentido que supone una política.

Desde las corrientes postmodernas se pone en cuestión esa diferenciación entre historia y memoria: se involucra el lenguaje y la construcción del discurso, la memoria sería un discurso que reemplazaría a la historia<sup>80</sup>. De todos modos, la

---

<sup>78</sup> Id.; id.; pág. 20.

<sup>79</sup> CANDAU, Joel; “Antropología de la memoria”; pág. 11

<sup>80</sup> SÁNCHEZ LEÓN, Pablo y IZQUIERDO MARTÍN, Jesús; “El fin de los historiadores: pensar históricamente en el siglo XXI”.

discusión se ha centrado en los llamados “lugares de la memoria” (de Pierre Nora) y en la relación de acontecimientos notables y traumáticos de las sociedades o identitarios.

### **Encuentros y Desencuentros entre memoria e historia.**

La diferencia entre historia y memoria es que la segunda sería la vida vinculada al recuerdo y sometida a la amnesia y a lo vulnerable. Su contenido tendría que ver con los recuerdos. La historia, por el contrario, sería una reconstrucción del pasado resultado de una operación intelectual crítica. Para Pierre Nora, por ejemplo, la memoria brotaría de un grupo al que proporciona cohesión por lo cual habría tantas memorias como grupos. La historia, por su parte, sería una, universal y objetiva. La memoria se enraizaría en lo concreto, en el espacio<sup>81</sup>, en el gesto, la imagen y el objeto y la historia no se ata más que las continuidades temporales. La historiografía, por su parte, es tanto un instrumento para diseccionar teóricamente la historia y la memoria como un elemento de unión/desunión entre ambas.

Siguiendo el argumento de Nora, a la historia le correspondería mantener una posición exterior a los acontecimientos mientras que la memoria se ubicaría en el interior de los mismos: “El objetivo de la historia sería la verdad y el de la memoria la fidelidad”.<sup>82</sup>

A veces la memoria individual y colectiva se puede presentar como algo más “auténtico” que la historia, que es algo que podríamos entender como una memoria muerta, el frío producto del positivismo de la ilustración. Esta sería la perspectiva de Paul Ricoeur<sup>83</sup>: existe una continuidad entre historia y memoria (a través de la historiografía): la memoria se considera como un espacio de creación. La memoria también pertenece al pasado: el análisis de la memoria y el tiempo se

---

<sup>81</sup> GOFFART, Walter; “Barbarians, Maps and historiography”

<sup>82</sup> NORA, Pierre; Op. Cit.; pág. 43

<sup>83</sup> RICOEUR, Paul, Op. Cit.

superponen, siendo ésta la última la matriz de la historia, y constituyendo el “testimonio” la transición entre historia y memoria.

Con el tiempo se han desarrollado puentes entre la historia y la memoria: ambas se necesitan mutuamente. La historia necesita de la memoria porque está vinculada a ella puesto que forman parte del legado individual y colectivo que manejan los propios historiadores. En el mismo sentido, la memoria necesita de la historia para que pueda ser abordada con una metodología y un rigor epistémico. Por lo tanto, es complicada su separación, ya que están profundamente relacionadas.

La lucha por la memoria es también, por tanto, una lucha historiográfica: se pueden preservar ambas pero con el arbitrio de la historiografía. La memoria es un valor social y cultural, y es redundancia de un pasado que se quiere impedir que pase. La historia es todo eso aplicado a una actividad científica, con lo que es un discurso objetivado sujeto a un método. No hay memorias inocentes, memorias colectivas vinculadas a un nosotros, pero tampoco hay historias objetivadas, sin presencias subjetivas (y memorias).<sup>84</sup>

La historia ve los acontecimientos desde fuera y desde dentro, por eso se asocia a la memoria. Conservar la memoria está íntimamente relacionado a la construcción de la historia, aunque, claro, la memoria puede historizarse. La memoria es tanto una fuente como parte de la historia. La historia puede restituir la memoria del pasado pero puede rectificarla porque la memoria retiene el pasado pero la historia es la que la explica. La historia es compleja y siempre se está reelaborando como la memoria.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> TODOROV, Tzvetan; “La memoria, ¿un remedio contra el mal?”

<sup>85</sup> RICOEUR, Paul, Op. Cit.; pág. 64.



Al respecto Ricoeur identifica tres fases de la Historia como ciencia: la documental, la explicativa comprensiva y la representativa; estos momentos están imbricados entre sí, y lo que resulta más interesante, todos son hermenéuticos.

La primera fase refiere a la declaración de los testigos y se cierra con la constitución de los archivos. La segunda, de carácter explicativo – comprensivo, tiene en cuenta los por qué, rechazando la oposición entre explicación y comprensión. Finalmente la representativa, es la de la configuración escrita del discurso, ciertamente es donde queda explícita la intención historiadora:

*“...llamo fase documental la que se efectúa desde la declaración de los testigos oculares a la constitución de los archivos y que se fija, como programa epistemológico el establecimiento de la prueba documental. (...) fase explicativa/comprensiva la que concierne a los usos múltiples del cancelar "porque" que responde a la pregunta "¿por qué?", ¿por qué las cosas ocurrieron así y no de otra manera? El doble título de explicación comprensión habla lo bastante del rechazo de la oposición entre explicación y comprensión que, muy a menudo, ha impedido captar en toda su amplitud y complejidad el tratamiento del "porque" histórico (...). Llamo, finalmente, fase representativa a la configuración literaria o escrituraria del discurso ofrecido al conocimiento de los lectores de historia.”<sup>86</sup>*

Agrega:

*“Si el reto epistemológico principal tiene lugar en la fase de explicación/comprensión, no se agota en ella, ya que es en la fase escrituraria donde se declara plenamente la intención historiadora, la de representar el pasado tal como se produjo —cualquiera que sea el sentido asignado a este "tal como"-. Incluso en esta tercera fase, las*

---

<sup>86</sup> Id.; Id.; pp. 176 - 177.

*aporías principales de la memoria vuelven con fuerza al primer plano, el de la representación de una cosa ausente ocurrida antes y el de la práctica consagrada a la rememoración activa del pasado que la historie eleva al rango de tina reconstrucción.*<sup>87</sup>

Define con claridad el término "fase": *"para caracterizar los tres segmentos de la operación historiográfica. No debe existir equívoco sobre el uso del término: no se trata de estadios cronológicamente distintos, sino de momentos metodológicos imbricados entre ab es evidente que nadie consulta un archivo sin proyecto de explicación, sin hipótesis de comprensión; y nadie intenta explicar un curso de acontecimientos sin recurrir a una configuración literaria expresa de carácter narrativo, retórico o imaginativo.*<sup>88</sup>

En clara replica al famoso texto de Jacques Derrida, "La farmacia de Platón", Ricouer afirma que la Historia está ligada a la escritura y que los riesgos de esta han de ser aceptados; de cualquier modo, la memoria y la oralidad son inscripciones como la Historia (escritas en "el alma") y todas ellas pueden ser revividas por encima de la indecibilidad derrideana. La Historia es descrita, en este punto, como artesanía y como búsqueda; en ella late un conflicto entre estructura y acontecimiento, con preeminencia de este último; se trata de un saber "indirecto, indiciario y conjetural" sobre los hombres en el tiempo.<sup>89</sup>

Memoria e Historia rastrean el "haber sido" a través de la negatividad, del "ya no ser"; el pasado, sin embargo, es a la vez desaparición y existencia, pues no puede no haber sido. En este marco, aparece la pregunta por la condición histórica, llamada así tanto por su carácter situacional como por su condicionalidad: "Hacemos la Historia y hacemos Historia porque somos históricos".<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>88</sup> Id.; Id.; pág. 178.

<sup>89</sup> Id.; Id.; pág. 229.

<sup>90</sup> Id.; Id.; pág. 380.

## Memoria e historia: una relación multifacética

Halbwachs fue el sociólogo de la memoria que creó e introdujo en el debate intelectual: el concepto de “memoria colectiva”, al que añadió también el de “memoria social”, en principio utilizados sin hacer una clara distinción entre ambos. Con todo, lo más importante es el vínculo que establece entre memoria y pensamiento. De este modo, habría un diálogo permanente y recíproco entre la memoria individual y la memoria grupal (colectiva y social). La memoria individual, según Halbwachs, incluso en sus aspectos aparentemente más íntimos, “no es más que una parte y un aspecto de la memoria de grupo”<sup>91</sup>,

Tzvetan Todorov desde diferentes propuestas considera la memoria colectiva fundamentalmente como un discurso público del presente sobre el pasado (la primera considera el condicionamiento social sobre las memorias particulares pero para conectarlas con la ideología). Se estaría ante una representación narrativa del pasado que se refiere a acontecimientos socialmente significativos y que posee una dimensión práctica que da cuenta de su derivación ético-política. Así, memoria colectiva apuntaría a “memoria histórica”. Se abre, por tanto, una perspectiva de conexión con la ideología de un grupo social determinado y, a su vez, del uso que éste haga de su “memoria colectiva”. Vía que conduce al reconocimiento de diferentes “memorias colectivas” y al conflicto entre ellas: para Todorov la memoria, en sentido estricto, sólo puede ser individual y el resto son construcciones ideológicas y discursivas.<sup>92</sup>

La historia se caracteriza por un discurso formal crítico y muy interesado en deshacer mitos y creencias; al tiempo que la memoria, en cualquiera de sus categorías, se alimenta de sentimientos y no de pensamiento crítico, de identificaciones afectivas, de leyendas. No obstante, en la actualidad, sin que por ello hayan de confundirse, se ha producido un acercamiento entre ambas, en

---

<sup>91</sup> HALBWACHS, Maurice; “Los marcos sociales de la memoria”; pp. 7-11

<sup>92</sup> TODOROV, Tzvetan., Op. Cit.

función del cuestionamiento de la Historia como ciencia y la equiparación de los distintos tipos de narrativas, el relativismo o la aceptación de los discursos subjetivos.<sup>93</sup>

Sea como fuere, hoy memoria e historia mantienen cotidianamente una relación de ósmosis: la memoria emplea informaciones procedentes de la historia y ésta usa cada vez más testimonios y recuerdos como fuente. Esto, como queda dicho, no cuestiona el estatuto separado de ambas nociones, pero resalta el tipo de conexiones que ambas mantienen.<sup>94</sup>

La memoria colectiva también está sometida al olvido. En este caso, lo habitual es el olvido: “el concepto de rememoración colectiva no mediatizada, totalmente natural y directa es una falacia. Los artefactos mediadores, tanto externos como internos, siempre están presentes en la actividad humana”. Porque lo que termina imponiéndose es la desaparición de los testigos y, con ellos, el recuerdo en sí<sup>95</sup>. La memoria colectiva se configura en función de aquellos hechos que significan valores e ideas relevantes para el grupo y son merecedores de ser conmemorados; por tanto, el *olvido* de lo accesorio o irrelevante será más fácilmente llevado a cabo que en la memoria de los individuos.

La relación entre historia y memoria colectiva es establecida con claridad por Le Goff:

*“Ante la memoria colectiva y la social, la historia no es sino un componente más de las mismas. Los historiadores brindan la fórmula de las “grandes mitologías colectivas”, yendo de la historia a la memoria colectiva. Pero toda la evolución del mundo contemporáneo, bajo la presión de la historia inmediata, fabricada en gran parte al abrigo de los instrumentos de comunicación, marcha hacia la fabricación de un*

---

<sup>93</sup> HERNÁNDEZ SANDOICA, E. & LANGA, A.; “Sobre la Historia actual. Entre política y cultura”.

<sup>94</sup> ERICE, F.; “Combates por el pasado y apologías de la memoria, a propósito de la represión franquista”.

<sup>95</sup> CUESTA BUSTILLO, J.; “Memoria e Historia. Un estado de la cuestión”.

*número siempre mayor de memorias colectivas, y la historia se escribe bajo la presión de estas memorias colectivas”<sup>96</sup>*

Para Halbwachs la diferencia entre memoria colectiva e historia se puede sintetizar en que la historia reconstruye y proyecta, mediante los datos actuales que se conocen, una sociedad pasada reinventada; mientras que la memoria colectiva recompone mágicamente el pasado. De esta forma, la historia es irreductible a la memoria: la memoria es continua, la historia discontinua; las memorias son varias, la historia es una; la memoria se fija en las semejanzas, la historia en las diferencias:

*“No diremos que a diferencia de la historia, o si se quiere la memoria histórica, la memoria colectiva sólo retiene semejanzas. Para que se pueda hablar de memoria hace falta que las partes del período sobre las que se extienden se encuentren diferenciadas en alguna medida. [...] Lo que llama la atención es que en la memoria las similitudes pasan a primer plano. El grupo, al momento en que mira su pasado siente que sigue siendo el mismo y toma conciencia de su identidad a través del tiempo. La historia no recupera los intervalos de tiempo en que aparentemente no pasa nada, en que la vida se limita a repetirse, bajo formas poco diversas, sin alteración esencial, sin rupturas ni sobresaltos”<sup>97</sup>*

Hablar de "memoria histórica" le parece una contradicción ya que dicha expresión *“asocia dos términos que se oponen desde todo punto de vista”* tal y como se ha señalado en el párrafo anterior.<sup>98</sup>

Empieza por plantear al grupo en su marco espacial: *“...todo lo que hace el grupo puede traducirse en términos espaciales, y el lugar que ocupa no es más*

---

<sup>96</sup> LE GOFF, Jacques; “El orden de la memoria. El tiempo como imaginario”; pp. 178-179.

<sup>97</sup> HALBAHWS, Maurice; “La memoria colectiva”; pág. 87.

<sup>98</sup> Id.; Id.; pág. 13.

*que la reunión de todos los términos. Cada aspecto, cada detalle de este lugar tiene un sentido que sólo pueden comprender los miembros del grupo, porque todas las partes del espacio que ha ocupado corresponden a otros tantos aspectos distintos de la estructura y la vida de su sociedad, al menos en su faceta más estable”. Concluye el libro estableciendo una relación entre memoria, grupos, espacio y tiempo: “...la mayoría de los grupos, no sólo los que resultan de la yuxtaposición permanente de sus miembros, dentro de los límites de una ciudad, una casa o un apartamento, sino también muchos otros, dibuja en cierto modo su forma sobre el suelo y encuentran sus recuerdos colectivos en el marco espacial así definido [...] Por lo tanto, no es totalmente cierto que para recordar haya que transportarse con el pensamiento fuera del espacio, ya que, al contrario, es sólo la imagen del espacio la que, por su estabilidad, nos ofrece la ilusión de no cambiar en absoluto a lo largo del tiempo y encontrar el pasado en el presente; pero así es como podemos definir la memoria, y el espacio es el único que resulta lo suficientemente estable para poder durar sin envejecer ni perder ninguna de sus partes”.<sup>99</sup>*

La relación entre los recuerdos propios y los de otros dentro de esa colectividad representa una forma de la memoria colectiva porque *“si se llega a olvidar un recuerdo o no pudiésemos dar cuenta de él, es que ya se dejó de ser parte de ese grupo”*; y a la inversa, cuando los recuerdos de un grupo se reconstruyen fácilmente es que aún se forma parte de éste. Resulta de una mayor riqueza la confluencia de distintos puntos de vista en torno a un acontecimiento que una visión única de la situación: en el primer caso, el rompecabezas del acontecimiento es más amplio, de mayor envergadura, de más amplitud, como cuando se reconstruye entre varios una película que todos han visto; y en el segundo, el espectro es más pobre, más fragmentado, más limitado. En el primer caso, se suele compartir más, incluso lo que no se ha aportado, y en el segundo

---

<sup>99</sup> HALBAHWS, Maurice; Op. Cit.; pág. 133.

es menos común el recuerdo por lo individualizado del aporte. El grupo, en sentido estricto, es el punto de apoyo para que la memoria se despliegue.<sup>100</sup>

Según Halbwachs *“puede hablarse de memoria colectiva cuando evocamos un acontecimiento que ocupa un lugar en la vida de nuestro grupo y que hemos traído a la memoria, que lo hacemos presente en el momento en el que lo recordamos desde el punto de vista de ese grupo”*.<sup>101</sup>

La memoria colectiva es tanto lo que los individuos recuerdan conjuntamente de su propia experiencia de vida y lo que se conmemora colectivamente sin ser experimentado personalmente. Dicho de otra manera, la memoria colectiva consiste en: *“las acciones ordinarias de recuerdos personales de eventos públicos más el paquete de “segunda mano” recuerdos que históricamente se heredan y compartidos por un grupo de personas que conforman una comunidad.”*<sup>102</sup>

Desde un ángulo epistemológico, los dos casos extremos de la relación entre la memoria colectiva y la historia son los siguientes: la identidad perfecta, cuando la memoria colectiva se confunde con el conocimiento histórico objetivo; o la total oposición, cuando la memoria colectiva y el conocimiento histórico no se cruzan uno al otro, ni siquiera tangencialmente. Hay que destacar que ambas situaciones son hipotéticas y muy improbables en el mundo empírico: cualquier discurso histórico debe ser fundado, en última instancia, en la memoria de los que tomaron parte, directamente, en los eventos que se están narrando.

La memoria, tanto individual como colectiva, es intrínsecamente falible, incompleta, selectiva y parcialmente distorsionada, lo cual impide que sea ser un espejo preciso del pasado. Incluso si la memoria colectiva se hace a partir de piezas del flujo de la historia, durante el proceso de su montaje en una estructura narrativa, su autenticidad histórica puede perderse, o su validez puede ser

---

<sup>100</sup> Id.; Id.; pág. 15.

<sup>101</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>102</sup> ASSMANN, Jan; “Memoria colectiva e identidad cultural”; pág. 125.

pervertida. La memoria colectiva tiende a corromper la historia, puede colonizar el pasado con el fin de adecuarlo a los intereses políticos dominantes.<sup>103</sup>

La "razón de ser" de la historia era preservar la memoria de una dinastía, la iglesia o el Estado. La función del historiador, como Peter Burke señala, fue de ser un "memorioso", el guardián de la memoria de los eventos públicos. Los historiadores debían cumplir con los requisitos de conducta elaborados por Herodoto, donde serían "*los guardianes de la memoria, y la memoria de hechos gloriosos.*"<sup>104</sup>

Anteriormente la historia cumplía una función de legitimación, de la consolidación de las instituciones de poder y aseguraban la durabilidad y la perpetuación de una dinastía. La expresión ilustrativa con que se puede representar la relación entre la historia y la memoria en esta etapa es la de la historia como una herramienta al servicio del poder. De esta manera se contribuía de manera decisiva a la consolidación del status quo.<sup>105</sup>

Sin embargo, historia y memoria comenzaron a separarse, a ser conceptualizadas por contraste una con la otra. La tradición intelectual que coloca a la memoria colectiva en las antípodas de historia académica tiene sus raíces en la concepción de Maurice Halbwachs.

En la *Mémoire Collective*, Halbwachs ubica a la historia en una relación antitética con la memoria e identifica un conjunto de características que distinguen a la memoria colectiva de la histórica:

a) La continuidad de la memoria frente a la discontinuidad de la historia: la memoria colectiva favorece las similitudes, las semejanzas y analogías que crean lo que Halbwachs llama la "ilusión" de la continuidad de la identidad del grupo a

---

<sup>103</sup> BURKE, Peter; "La historia como memoria social"; pág. 188.

<sup>104</sup> Id., Id., pág. 192

<sup>105</sup> PLUMB, John H.; "La muerte del Pasado"; pág. 33.



través del tiempo. Si bien la historia periodiza el flujo constante de tiempo", y se centra en la captura de la diferencias entre los períodos históricos, los cuales cortan en compartimientos la memoria colectiva "es una corriente de pensamiento continuo" que hace hincapié en lo que sigue siendo esencialmente sin cambios: *[...] La historia está interesada principalmente en las diferencias y no tiene en cuenta la semejanzas sin la cual no habría habido ninguna memoria, ya que el únicos hechos recordados son los que tienen el rasgo común de pertenencia a la misma conciencia [...] Lo que nos llama la atención acerca de [la memoria colectiva], sin embargo, es que las semejanzas son de suma importancia. Cuando se considera que su propio pasado, el grupo está convencido de que se ha mantenido la misma y se hace consciente de su identidad a través de tiempo.*<sup>106</sup>

La memoria colectiva, en contraste, es el "registro de las semejanzas". Haciendo caso omiso de rupturas históricas, es la memoria colectiva por lo tanto la capaz de proporcionar el grupo un "autorretrato" que persiste a través tiempo en el que el grupo pueda reconocerse a sí mismo y encontrar su identidad colectiva.

b) Existe una sinteticidad de la memoria frente a la analiticidad de la historia: la memoria colectiva selecciona los símbolos relevantes desde la historia transformándolos en narrativas identitarias. Como tal, la memoria colectiva opera extrayendo fragmentos significativos del pasado de la comunidad, inyectándoles significado, para luego agregarle matices emocionales. Cuanto mayor sea la carga afectiva de la narrativa, más posición privilegiada que ocupará dentro de la conciencia histórica de la miembros del grupo. La memoria es discriminatoria, la historia es igualitaria: la analiticidad de la historia (que se refleja en la tendencia de la historia en romper el pasado en fragmentos y analizarlo "pieza a pieza") y el igualitarismo cronológico (reflejado en el tratamiento con el mismo respeto de todas las partes de la historia, independientemente de su relevancia simbólica para la sociedad). La necesaria consecuencia de la investigación histórica es la limitación de este tipo de análisis postura hacia el pasado para una pequeña

---

<sup>106</sup> HALBAHWS, Maurice; Op. Cit.; pp. 84-85.

minoría de los profesionales que se considerará capaz de dominar y gestionar el crecimiento de información referida al pasado. Por el contrario, la memoria colectiva no puede permitirse este lujo, la memoria colectiva es necesariamente esquemática y sintética. Solo el pasado utilizable, al servicio de los intereses y necesidades del grupo, será incorporado en el corpus de la memoria colectiva<sup>107</sup>:

*“La historia se interesa sobre todo por las diferencias, y se abstrae de los parecidos sin los cuales no habría memoria, ya que sólo nos acordamos de los hechos cuyo rasgo común es que pertenecen a una misma conciencia. A pesar de la variedad de lugares y tiempos, la historia reduce los acontecimientos a términos que son en apariencia comparables, lo cual le permite asociarlos unos a otros, como variaciones sobre uno o varios temas. Sólo así consigue darnos una visión abreviada del pasado, recopilando en un instante, simbolizando en varios cambios bruscos, en varias acciones de los pueblos e individuos, las lentas evoluciones colectivas. Así es como nos presenta una imagen única y total. En cambio, para hacernos una idea de la multiplicidad de memorias colectivas, podemos imaginarnos lo que sería la historia de nuestra vida si, cuando la contamos, nos detuviésemos cada vez que recordásemos a unode los grupos con los que estuvimos vinculados, para examinarlo en sí y decir todo lo que hemos conocido de él.”<sup>108</sup>*

c) La subjetividad de la memoria frente a la objetividad de la historia: la memoria colectiva, como fue concebida por Halbwachs representa al "pasado vivo" que consiste en partes del pasado que continúan siendo "activos" en un grupo. Por el contrario, la historia oficial representa el pasado "muerto", el que perdió toda relevancia simbólica para un grupo, sobreviviendo sólo como "historia escrita." conservada en archivos o libros. La memoria colectiva refiere al presente

---

<sup>107</sup> Id.; Id.; pág. 86.

<sup>108</sup> Id., Id., Id.

por medio de rituales conmemorativos y se codifica en soportes materiales (por ejemplo, monumentos) a través del cual los significados dados al pasado pueden ser periódicamente re-afirmados y transmitidos a generaciones futuras. En contraste, la historia profesional abarca todo conocimiento sobre el pasado y considera a éste subjetivamente relevante e irrelevante por igual.<sup>109</sup>

d) La interioridad de la memoria frente a la exterioridad de la historia: debido a su naturaleza subjetiva, la memoria colectiva es una representación emic del pasado, el acceso al pasado común del grupo desde una perspectiva interna. La historia crítica, entendida como un examen objetivo e imparcial del pasado se separa del marco social del grupo: se escruta el pasado desde una posición externa para así crear las condiciones para la objetividad, al menos en una medida significativa, pero nunca en su plenitud, y como resultado de un desprendimiento socio-emocional y de “desfamiliarización”.<sup>110</sup>

e) La multiplicidad de memorias frente a la singularidad de la historia: *“hay varias memorias colectivas. [...] La historia es unitaria, y se puede decir que solo hay una historia.”*<sup>111</sup> La naturaleza subjetiva de la memoria colectiva hace incompatibles entre sí y por lo tanto imposible de ser armonizar en una sola memoria “de la humanidad” los recuerdos. No puede decirse lo mismo de la historia: aunque ciertamente hay historias parciales, estos pueden ser se fusionadas en una visión de conjunto. Implícitamente entre la multiplicidad de memorias y la singularidad de la historia, está otra tensión esencial: lo universal y lo particular. Las memorias colectivas, como posesión de los grupos se encuentran necesariamente en lo particular, mientras que la historia - objetiva, es emocionalmente individual, externa e inmune a las turbulencias internas del grupo - tiende hacia la universalidad.

---

<sup>109</sup> Id., Id., pág. 87.

<sup>110</sup> Id., Id., Id.

<sup>111</sup> Id., Id., pág. 83.

Esta antítesis dicotómica de Halbwachs entre la memoria colectiva y la historia ha continuado y se ha radicalizado. El sucesor más influyente de este autor es el historiador de la Escuela de los Annales, Pierre Nora en su obra monumental *Les Lieux de Mémoire* (1984).

Modelo para ilustrar la relación de la polaridad entre la memoria colectiva y la historia crítica es la declaración de Nora: *“La memoria y la historia, lejos de ser sinónimos, ahora parecen estar en oposición fundamental”*.<sup>112</sup>

Nora señala los fuertes contrastes entre las dos argumentando que la memoria es una prolongada conexión con el pasado, mientras que la historia es una representación objetiva del pasado; la memoria es la posesión del grupo, como cohesión y fuente de identidad del mismo: la historia es universal, la memoria es afectiva y no reflexiva, inconsciente en sus sucesivas transformaciones al adaptar su contenido a las exigencias continuamente cambiantes del presente. Mientras, la historia es crítica, permanentemente en guardia, escéptica y desconfiada de las afirmaciones de la memoria<sup>113</sup>:

*“La memoria histórica, analítica y crítica, precisa y distinta, depende de la razón que instruye sin convencer [...]. La memoria histórica filtra, acumula, capitaliza y transmite; la memoria colectiva conserva un momento el recuerdo de una experiencia intransferible, borra y recompone a su capricho, en función de las necesidades del momento, de las leyes de lo imaginario y del retorno de lo reprimido”*

La noción de Nora coadyuvaba a la realización de esta nueva historia: *“se trata pues, e insisto en ello, de una historia crítica de la memoria a través de sus principales puntos de cristalización o, dicho de otro modo, de la construcción de un modelo de relación entre la historia y la memoria”*.<sup>114</sup>

---

<sup>112</sup> NORA, Pierre, “Entre la memoria y la historia: los lugares de la memoria”; pág. 8.

<sup>113</sup> Id., Id., pág. 10

<sup>114</sup> Id., Id.; pp. 32-33.

La investigación es similar a lo que hacían los otros historiadores, pero su innovación consistió en permitir que la historia de la memoria se abordara desde otro ámbito que no era el espacio público: los lugares que son laboratorios de la memoria. Ello se convirtió así en un modo específico de historizar la memoria. La obra de Nora aportaba una nueva forma de entender la historia (el objeto mismo cambiaba al pasar a estudiar la memoria), al mismo tiempo que permitía diferenciar la historia y la memoria

La Memoria surge como una forma de resistencia frente a la Historia Oficial, en las palabras del profesor François Hartog:

*“(la Historia quiere, juzga, condena) actualmente, aunque de un modo distinto, la Memoria es esa palabra maestra que permite decir más: ella es un derecho, un deber, un arma. Duelo, trauma, catarsis, trabajo de memoria y piedad le harían compañía. En ciertas situaciones se recurre a ella, no como complemento o suplemento, sino como reemplazo de la historia. Ella es claramente una alternativa a la historia que ha fallado, que ha muerto: una historia de vencedores y no de víctimas, de olvidados, de dominados, de minorías y de colonizados. Una historia encerrada en la nación, con historiadores al servicio de una historia, de hecho, oficial aquí y allá, de la memoria como “alternativa terapéutica” a un discurso histórico que no había sido más que una “ficción opresiva””<sup>115</sup>*

Según Julio Aróstegui la Memoria tiene un contenido político que no posee la historia:

---

<sup>115</sup> HARTOG, Françoise Hartog; “Historia, memoria y crisis del tiempo. ¿Qué papel juega el historiador?”; pág. 128.

*“Muchos de los fenómenos socio-culturales a los que asistimos hoy ilustran de manera nítida la importancia de la memoria no solo como valor, pues, sino como reivindicación social”<sup>116</sup>*

Para Nora (y al respecto es heredero de Maurice Halbwachs): “justamente mientras la memoria es la vida, con grupos vivos, en evolución permanente y con deformaciones sucesivas, la historia es la reconstrucción problemática e incompleta de lo que ya no es, la representación del pasado; la historia es una operación intelectual y laicizante, que tiene un discurso crítico, que busca hacer del pasado algo inteligible.”<sup>117</sup>

La historia crítica cortaría el “cordón umbilical” que conecta el grupo a su identidad cultural, un vínculo que la memoria trata desesperadamente de mantener unido. La memoria sacraliza el pasado, mientras que la historia se desencanta, siendo “iconoclasta e irreverente.”

La comparación se intensifica con Peter Novick, para quien la memoria colectiva es ahistórica, o incluso anti-histórica.<sup>118</sup> El análisis histórico implica la plena conciencia de la complejidad de los hechos examinados, junto con un desprendimiento afectivo como medida necesaria para captar la multidimensionalidad del pasado. El abandono de los juicios de valor y el abrazo el principio de neutralidad axiológica abre la posibilidad de aceptar ambigüedades “incluyendo ambigüedades morales, de los protagonistas, sus motivaciones y comportamientos”. Por el contrario, la memoria colectiva simplifica la complejidad inherente de los hechos históricos, reduciéndolos a “arquetipos míticos”.<sup>119</sup>

Abundando en la oposición entre semejanzas y diferencias destacadas por Halbwachs, Novick señala que es decisivo para el análisis histórico la conciencia

---

<sup>116</sup> ARÓSTEGUI, Julio; “Relatos de la memoria y trabajos de la historia”; pág. 6.

<sup>117</sup> ALLIER MONTAÑO, Eugenia; “Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria”; pág. 186.

<sup>118</sup> NOVICK, Peter; “The Holocaust in American Life”; pp. 3-4.

<sup>119</sup> Id., Id., pág. 4.

de la historicidad de los acontecimientos, la conciencia de que los hechos objeto de estudio pertenecen al pasado. La memoria colectiva, por el contrario, niega la historicidad de los acontecimientos, haciendo hincapié en su presencia continua y relevante. Por último, la memoria colectiva tiene un prominente función identitaria que expresa una "verdad eterna o esencial sobre el grupo".<sup>120</sup>

El historiador crítico se convierte en un detractor de la memoria, un deconstrutor de las narrativas heroicas tejidas en torno a nodos míticos: el historiador deja la función desde la perspectiva de Herodoto, de guardián de la memoria de hechos gloriosos, y se adentra en el papel de "guardián de los hechos incómodos".<sup>121</sup>

Para Burke, Halbwachs *"nunca afirmó (...) que los grupos sociales recordaran en el mismo sentido literal que los individuos"*.<sup>122</sup> De este debate se ocupa Paul Ricoeur, quien propone *"explorar los recursos de complementariedad que ocultan los dos enfoques antagonistas"* pero sin poner en cuestión la existencia de una *"memoria colectiva basada en los recuerdos compartidos que tenemos en cuanto miembros de un grupo"*.<sup>123</sup>

La historia y la memoria colectiva se entrelazan formando una malla compleja que es la representación de una sociedad del pasado. La relación entre la memoria colectiva y la historia puede ser entendida en términos de complementariedad e interacción, y no como un obstáculo basado en la oposición y el conflicto mutuo: mantienen una conversación dialógica.

Dos acontecimientos son decisivos en caracterizar la nueva situación: a) la disolución de la oposición radical entre la historia y memoria, como consecuencia del reconocimiento de que la historia en la praxis no es tan objetiva como se

---

<sup>120</sup> Id., Id., Id.

<sup>121</sup> BURKE, Peter, Op. Cit., pág. 192.

<sup>122</sup> Id., Id., pág. 66-67.

<sup>123</sup> RICOEUR, Paul; "La memoria, la historia, el olvido"; pág. 163.

afirma que es; y b) la conciencia de que la historia oficial puede ser complementada por la memoria (especialmente a través de la investigación de la historia oral), mientras que la memoria puede ser corregido por la investigación histórico.<sup>124</sup>

En lugar de competir en una carrera por postular la verdad absoluta (objetiva o subjetiva), la rivalidad ha sido reemplazada por una asociación común en conocer la multidimensionalidad del pasado. La comprensión de la memoria colectiva (es decir, la forma en que una comunidad social representa su propio pasado, ya sea real o imaginaria) está condicionada por descifrar la relación que la memoria tiene con la historia.

Como señala la Dra. Patricia Flier, *“...una cosa es la historia y otra la memoria. La memoria es un conjunto de recuerdos individuales y de representaciones colectivas del pasado; la historia, por su parte, es un discurso crítico sobre el pasado: una reconstrucción de los hechos y los acontecimientos pasados tendiente a su examen contextual y a su interpretación. La historia se nutre de la memoria y puede historiarla. No obstante, cabe señalar que el estudio de la memoria colectiva se fue constituyendo progresivamente en verdadera disciplina histórica.”*<sup>125</sup>

Para la socióloga Elizabeth Jelín los que no vivieron esa experiencia pasada - a quienes ubica como los otros y las otras- *“la memoria es una visión del pasado construida como un conocimiento cultural y compartido por generaciones sucesivas y por diversos otros y otras”*.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> HALBAHWS; Maurice, Op. Cit.; pág. 272.

<sup>125</sup> FLIER, Patricia; “Dilemas, apuestas y reflexiones teórico-metodológicas para los abordajes en Historia Reciente”; pág. 9.

<sup>126</sup> JELÍN, Elizabeth; “Debate: Entre el pasado y el presente. Memorias en conflicto”; pág.8.



Evidentemente, una de las cuestiones más relevante a la hora de estudiar la memoria colectiva es “alcanzar” la información antes de que el informante, el testigo, mi informante, fallezca:

*“He entendido concretamente algo que sabía en teoría: una tradición es un proceso en el que también la simple repetición significa una responsabilidad crucial, porque el sutil encaje de la memoria se lacera de modo irreparable cada vez que alguien calla”.*<sup>127</sup>

Aún cuando las relaciones de la historia y la memoria flexibilicen la apropiación entre una y otra, es identificable que: *“No puede existir historia sin memorización y el historiador se basa, en general, en datos vinculados a la memoria. Sin embargo, la memoria no es la historia”*<sup>128</sup>. El pasado subsiste como interlocutor en el tiempo y se instaura en un presente del que se hace protagonista, de manera que ambas, se recrean en este y a él se deben. Como indica Joel Candau en su texto “Antropología de la memoria”, en la historia yace la premisa de la suma representativa, a diferencia de la memoria, que alberga la certeza de una construcción que pasa por el tamiz del recuerdo, y se instaura en un plano social; por consiguiente histórico.

Otras aproximaciones al estudio de la memoria son las de Marie-Claude Lavabre del año 1996, en línea con el pensamiento de Halbwachs; Tzvetan Todorov (del año 2004) quien trabajó siguiendo en parte las ideas de Paul Ricoeur, y Etienne François con Hagen Schultze (año 2007) que utilizó el concepto de *“lieux de mémoire”* de forma similar a Pierre Nora. También señalar a François Dosse (Paul Ricoeur, Michel de Certeau. L’histoire entre le dire et le faire, 2006) y Michel de Certeau (Histoire et psychanalyse, entre science et memory, de 1987) y sus propuestas para escribir e investigar la historia.

---

<sup>127</sup> PORTELLI; Alessandro; “La orden ya fue ejecutada. Roma, las Fosas Ardeatinas, la memoria.”, pág. 11.

<sup>128</sup> CANDAU, Joel; Op. Cit.; pág. 56.

## Memoria, identidad y olvido

Identidad y memoria se encuentran profundamente entrelazadas; la memoria y el recuerdo nos llevan a tratar la cuestión del “olvido”. La memoria es selectiva: mientras que algunos acontecimientos son considerados de relevancia, “dignos” de ser recordados, otros olvidados. Según Todorov, la memoria no se opone al olvido: en todo caso el conflicto se establece entre conservación y supresión, una integración de ambos.<sup>129</sup> En su escrito “Los abusos de la memoria” amplía la noción:

*(...la memoria no se opone en absoluto al olvido. Los dos términos para contrastar son la supresión (el olvido) y la conservación; la memoria es, en todo momento y necesariamente, una interacción de ambos. El restablecimiento integral del pasado es algo por supuesto imposible (pero que Borges imaginó en su historia de Funes el memorioso) y, por otra parte, espantoso; la memoria, como tal, es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados.)*<sup>130</sup>

Memoria y olvido son bicéfalas, en todo caso dos caras del mismo fenómeno. Ricoeur señala la posibilidad de una manipulación ideológica de la memoria: hay una “historia oficial” que se impone, la memoria es un espacio de disputa. En el proceso de construcción de una sola memoria admitida como oficial por el colectivo, desaparecen recuerdos mediante el olvido.<sup>131</sup>

El olvido tiene gran relevancia para la construcción de las identidades colectivas: los grupos no poseen una “memoria completa”: el olvido califica y

---

<sup>129</sup> TODOROV, Tzvetan; “Los abusos de la memoria”; pág. 16.

<sup>130</sup> TODOROV, Tzvetan; “La memoria amenazada”; pág. 3.

<sup>131</sup> RICOEUR, Paul; “La memoria, la Historia, el Olvido”; pág. 73

selecciona, relegando al ostracismo de los recuerdos los sucesos menos relevantes o “políticamente incorrectos” para el presente en que se rememoran.<sup>132</sup>

Como lo señaló Ernest Renan por primera vez, *“el olvido [...] es un factor crucial en la creación de una nación”*<sup>133</sup>. Creía que si bien olvidando ciertos elementos del pasado contribuían a la unidad nacional, los estudios históricos, por otra parte, pusieron en peligro esta unidad revelando los pasados olvidados de violencia y terror que precedieron a esa unidad nacional.

El olvido que preconiza Renan y los errores son sólo justificables en un sentido “pragmático”, refiere a la reconciliación y presupone que la *voluntad de futuro* es más poderosa que cualquier posible conflicto pasado que pudiese romperla en el presente. Sólo desde la voluntad consensuada de sobrevivir como nación es posible *pactar el olvido* y “rentabilizar”, si es al caso, errores históricos. “Queremos convivir” requiere de (y significa *también*) un “queremos olvidar”, “queremos perdonar”, “queremos ignorar”. Y se trata, sin duda, de un pacto difícil de mantener, porque bastaría que se rompiera unilateralmente ese acuerdo de olvido, de indiferencia al error, para que comenzara a des-andarse un camino de convivencialidad. Renan introduce también el error, pero éste puede ser inconsciente o deliberado. En realidad, no podría hablarse de error tanto como de ignorancia –pero no autoengaño. Así pues, dice Renan:

*“El olvido, y hasta yo diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, de modo que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad. La investigación histórica, en efecto, proyecta luz sobre hechos de violencia que han ocurrido en los orígenes de todas las formaciones políticas, incluso en aquellas cuyas consecuencias han sido beneficiosas. La unidad se hace siempre de modo brutal.”*<sup>134</sup>

---

<sup>132</sup> Id.; Id.; pág. 76.

<sup>133</sup> RENAN, Ernest; “¿Qué es una nación? Cartas a Strauss”; pág. 64.

<sup>134</sup> Id.; Id.; pp. 65-66.

Continúa luego:

*“La esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común y que todos hayan olvidado muchas cosas. Ningún ciudadano francés sabe si es burgundio, alano, taifalo o visigodo; todo ciudadano francés debe haber olvidado la noche de San Bartolomé y las matanzas del Mediodía en el siglo XIII. No hay en Francia diez familias que puedan aportar la prueba de un origen franco y todavía una prueba semejante resultaría esencialmente defectuosa a consecuencia de mil cruzamientos desconocidos que pueden desbaratar todos los sistemas de los genealogistas. La nación moderna es, pues, un resultado histórico producido por una serie de hechos convergentes en el mismo sentido.”<sup>135</sup>*

Pero Renan preserva un lugar al recuerdo. Después de haber recordado la importancia del olvido de la dimensión “fratricida” de todo pasado nacional, Renan tiene que apuntalar el vacío que ha resultado de los anteriores despejes. Para ello, reserva una especie de “apoyo” para el vivir-juntos en el pasado compartido, pero no un *pasado* lastre simplemente objetivo, meramente histórico, que pudiera confundirse con simples costumbres y tradiciones. No se trata de reivindicar conservadora-dogmáticamente un pasado-*lastre* potencial, sino de activar un pasado-*impulso*: un pasado-hacia-el-futuro que pudiera ser *reapropiado personalmente* y con fervor por la voluntad de vivir-juntos, capaz, pues, de orientar *una cierta memoria entrañable*, en el seno de la intersubjetividad con los antepasados.<sup>136</sup>

La visión de Renan es en extremo valiosa: el resultado más obvio de su declaración reside en el hecho de que la memoria colectiva nacional es selectiva y que sólo ciertos acontecimientos del pasado son recordados conscientemente, mientras que otros permanecen inadvertidos o ignorados, a menudo percibidos como amenazantes de la legitimidad de una narrativa nacional establecida de la

---

<sup>135</sup> Id.; Id.; pp. 66-67.

<sup>136</sup> Id.; Id; pág. 80.

pasado. La historia aun si puede derivarse de la memoria, no debe reducirse a la memoria<sup>38</sup>. Idealmente, la historia debe ser correctiva de la memoria, con el objetivo de desentrañar las oscuridades del pasado y, en consecuencia, potencialmente deslegitimar ciertos recuerdos, purificando la memoria nacional.<sup>137</sup>

La creciente división contemporánea entre la memoria y la historia ha sido subrayada por Pierre Nora. La memoria -múltiple, colectiva e individual- es una evolución esencialmente permanente, un fenómeno real que nos vincula al presente eterno, permaneciendo "inconsciente de sus deformaciones sucesivas, vulnerable a la manipulación". La historia, por otra parte, es una reconstrucción, representación del pasado que, sospechando de la memoria, exige análisis, crítica y, en consecuencia, afirma una autoridad universal.<sup>138</sup>

Una interpretación particular del pasado lleva consigo una dimensión normativa, una cierta "moralidad" nacional que puede transmitirse a las generaciones futuras, vinculándolas así a una "comunidad de memoria": las memorias pueden solaparse dentro de diferentes grupos sociales o generaciones pero pueden diferir generando tensiones o conflictos entre grupos intergeneracionales.

El ejemplo más obvio de este conflicto de la memoria social sería una "comunidad nacional de la memoria" que intentara imponer su narrativa de memoria a todos sus miembros, vinculada principalmente a ella por medio de la ciudadanía, cuando alguno de sus miembros pertenecen a un grupo minoritario, cuyos recuerdos del pasado estarían en un marcado contraste con los recuerdos de la mayoría. ¿Cuál es la manera "correcta" para interpretar el pasado, qué acontecimiento debería marcar el comienzo de una narración histórica, cuáles eventos o personas deben ser recordados o descartados como irrelevantes para la

---

<sup>137</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>138</sup> NORA, Pierre; Op. Cit.; pág. 42.

historia del grupo? Todas estas disputas pueden ser consideradas como batallas mnemotécnicas entre las comunidades sobre el legado social del pasado.<sup>139</sup>

Como previamente se mencionó, la memoria colectiva, es decir, los significados compartidos, las narrativas y sus símbolos constitutivos son adquiridos dentro de los distintos grupos sociales conforme a sus reglas y patrones peculiares de memoria. En este sentido, la enseñanza de la historia en la escuela es uno de los principales ámbitos sociales donde, aprendiendo sobre la historia nacional, no sólo se supone que los estudiantes adquieren conocimientos sobre la historia de su país, sino también un sentido de pertenencia nacional a una comunidad con una memoria conectada a una narrativa histórica compartida. Halbwachs destacó el papel crucial del sistema escolar en la mediación de la imagen y el patrimonio de la nación y el establecimiento de una identificación nacional universal en todo el territorio del Estado.

Identidad y memoria no se pueden disociar, la identidad del individuo está en claro vínculo con las imágenes que éste posee del pasado:

*“La recuperación del pasado es indispensable; lo cual no significa que el pasado deba regir el presente, sino que, al contrario, éste hará del pasado el uso que prefiera. Sería de una ilimitada crueldad recordar continuamente a alguien los sucesos más dolorosos de su vida; también existe el derecho al olvido (...) Lo cual no quiere decir que el individuo pueda llegar a ser completamente independiente de su pasado y disponer de éste a su antojo, con toda libertad. Tal cosa no será posible al estar la identidad actual y personal del sujeto construida entre otras, por las imágenes que éste posee del pasado. El yo presente es una escena en la cual intervienen como personajes activos un yo arcaico, apenas consciente, formado en la primera infancia, y un yo reflexivo, imagen de la imagen que los demás tienen de nosotros -o más bien de*

---

<sup>139</sup> ZERUBAVEL, "Memorias sociales: Pasos para una sociología del pasado", 295.

*aquella que imaginamos estará presente en sus mentes. La memoria no es sólo responsable de nuestras convicciones sino también de nuestros sentimientos. Experimentar una tremenda revelación sobre el pasado, sintiendo la obligación de reinterpretar radicalmente la imagen que uno se hacía de sus allegados y de sí mismo, es una situación peligrosa que puede hacerse insoportable y que será rechazada con vehemencia.*<sup>140</sup>

## **Una fenomenología de la memoria y el olvido**

El discurso sobre la memoria en Francia adquirió realmente importancia con la publicación en 1896 de “Materia y Memoria” de Henri Bergson (1859-1941), donde estudió en particular las funciones del cerebro y examinó la relación entre percepción y memoria, así como los problemas de la relación entre la mente y el cuerpo.

Émile Durkheim (1858-1917), de la misma generación que Bergson, fue otra figura prominente en el debate sobre la memoria que tenía lugar en Francia a finales del siglo XIX.

En 1895, Durkheim escribió “Las Reglas del Método Sociológico”, donde propuso una visión holística para el estudio del hecho social, negándose a estudiar los aspectos psicológicos del individuo. En 1898, fundó la revista L'Année sociologique, que ayudaría a dar un fuerte impulso a la sociología francesa.

Otra figura importante ligada al estudio de la memoria en Francia fue el ya mencionado Maurice Halbwachs (1877-1945), sociólogo y discípulo de Durkheim. La influencia de Bergson en el trabajo de Halbwachs también sería central.

En “Los Marcos Sociales de la Memoria” (1925), demuestra cómo la memoria es activada por el contexto o el marco sociocultural en el que el individuo opera.

---

<sup>140</sup> TODOROV, Tzvetan; Op. Cit.; pág. 9.

Su estudio de la memoria en el contexto de la familia tendría especialmente una influencia en la historia oral.

En “La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte: Étude de Mémoire Collective” (1941), destaca el aspecto de la memoria localizable, dando nacimiento al concepto de "lieux de mémoire" que más tarde influiría en los historiadores de “La escuela del pensamiento de los annales”, como Jacques Le Goff y Pierre Nora.

Paul Ricoeur, en su obra “La Memoria, la Historia, el Olvido” publicado en 2000, traza un amplio panorama del discurso sobre la historia y la memoria, proporcionando una visión general del tema desde la Antigüedad, pero también integrando la cuestión fundamental del olvido. El olvido y la memoria en Ricoeur son dos caras de la misma moneda. A este respecto, las palabras de Ricoeur son inequívocas:

*“Quedo preocupado por el espectáculo inquietante que brinda tener demasiada memoria, olvidando en otros lugares, por no hablar de la influencia de las conmemoraciones y los abusos de los estudios de la memoria y el olvido. La idea de una política justa de la memoria es, a este respecto, es uno de mis temas cívicos confesados.”<sup>141</sup>*

Para muchos filósofos que se oponían al positivismo de finales del siglo XIX, la imagen mental producida por el proceso conmemorativo sólo podía ser el resultado de un proceso subjetivo en el cual el tiempo y la percepción juegan un papel importante. Para Bergson y para Durkheim, el subjetivismo es la única respuesta válida, la única fuente de la verdad filosófica relacionada con la experiencia del tiempo. Esta consideración tendría una influencia importante en un escritor como Proust a través de su trabajo en “En busca del tiempo perdido” (traducido previamente como “El Recuerdo de las cosas pasadas”) donde la

---

<sup>141</sup> RICOEUR, Paul; “La memoria, la Historia, el Olvido”; pág. 33.



experiencia del pasado y la memoria se describen generalmente como involuntarias.

La experiencia más famosa de la memoria involuntaria es conocida como el episodio de la magdalenas:

*“Mandó mi madre por uno de esos bollos, cortos y abultados, que llaman magdalenas, que parece que tienen por mol de una valva de concha de peregrino. Y muy pronto, abrumado por el triste día que había pasado y por la perspectiva de otro tan melancólico por venir, me llevé a los labios unas cucharadas de té en el que había echado un trozo de magdalena. Pero en el mismo instante en que aquel trago, con las migas del bollo, tocó mi paladar, me estremecí, fija mi atención en algo extraordinario que ocurría en mi interior. Un placer delicioso me invadió, me aisló, sin noción de lo que lo causaba. Y él me convirtió las vicisitudes de la vida en indiferentes, sus desastres en inofensivos y su brevedad en ilusoria, todo del mismo modo que opera el amor, llenándose de una esencia preciosa; pero, mejor dicho, esa esencia no es que estuviera en mí, es que era yo mismo. Dejé de sentirme mediocre, contingente y mortal. ¿De dónde podría venirme aquella alegría tan fuerte? Me daba cuenta de que iba unida al sabor del té y del bollo, pero le excedía en, mucho, y no debía de ser de la misma naturaleza. ¿De dónde venía y qué significaba? ¿Cómo llegar a aprehenderlo? Bebo un segundo trago, que no me dice más que el primero; luego un tercero, que ya me dice un poco menos. Ya es hora de pararse, parece que la virtud del brebaje va aminorándose. Ya se ve claro que la verdad que yo busco no está en él, sino en mí. El brebaje la despertó, pero no sabe cuál es y lo único que puede hacer es repetir indefinidamente, pero cada vez con menos intensidad, ese testimonio que no sé interpretar y que quiero volver a pedirle dentro de un instante y encontrar intacto a mi disposición para llegar a una aclaración*

*decisiva. Dejo la taza y me vuelvo hacia mi alma. Ella es la que tiene que dar con la verdad.”<sup>142</sup>*

El tiempo es para Bergson sinónimo de duración. Esto significa que el tiempo es movimiento puro, cambio incesante y proceso porque la conciencia humana está fundamentalmente dirigida hacia la acción.<sup>143</sup> La diferencia central entre Bergson y Durkheim es que, según Bergson, la variabilidad de la memoria está ligada a la recepción subjetiva de lo material por el cuerpo, donde la percepción y el afecto desempeñan un papel central.

Sin embargo, en Durkheim, la subjetividad se relaciona principalmente con la variabilidad de la relación que mantiene la estructura o la relación social que se mantiene con el tiempo y la duración. Durkheim expresó su punto de vista con mucha claridad en “Las Reglas del Método Sociológico”, donde dividió la psicología y la sociología en dos áreas claramente separadas:

*“Los nuevos fenómenos que surgen en la sociedad son por definición diferentes de los que ocurren en la conciencia solitaria; Tenemos que reconocer que estos hechos específicos residen en la sociedad que los produce, no en sus partes, es decir, en sus miembros. Por lo tanto, en este sentido, son externas a la conciencia individual, considerada como tal.”<sup>144</sup>*

En este sentido, la memoria colectiva en Durkheim no puede depender de la conciencia individual; Tiene una vida propia. Por el contrario, para Bergson, la memoria es un elemento central de la vida tanto en la psicología como en la sociología, y no sólo un aspecto interesante de la estructura social.

---

<sup>142</sup> PROUST, Marcel; “En busca del Tiempo Perdido”, pág. 38.

<sup>143</sup> BERGSON, Henri; “Tiempo y Materia”; pág. 200

<sup>144</sup> DURKHEIM, Emilio; “ Las reglas del método sociológico”; pág. 12

Este concepto de la variabilidad de la memoria ligada al tiempo también sería esencial en Halbwachs, que se reconoce muy fácilmente en las tesis de Durkheim. Cabe mencionar que éste fue estudiante de Durkheim en la “Escuela Normal Superior” de 1898 a 1901.

Al comienzo Halbwachs dirigió su enfoque lejos del de Bergson, escribiendo “El marco social de la memoria”, donde intentaba establecer una tipología de la memoria mediante la identificación de tipos específicos en función del contexto social y el tiempo en que puedan surgir.

En este sentido, estudió especialmente la memoria colectiva relacionada con la familia, la clase social y la comunidad religiosa. En cuanto a la familia, afirmó, entre otras cosas, que la expresión de los sentimientos dentro de ésta es siempre el resultado de la estructura familiar y que esa es la condición para preservar la cohesión.

Para probar la dependencia estructural de la memoria, Halbwachs sostuvo que la educación del niño y el desarrollo de su personalidad dependen de la opinión de los padres sobre sus propios hijos, incluso durante la edad adulta. Según Halbwachs, es la estructura a la que pertenecemos, "la otra desde el exterior", que funciona como un estímulo y nos da la oportunidad de recordar:

*“Cuando nos encontramos con un amigo que no hemos visto desde hace mucho tiempo, tenemos una cierta dificultad, inicialmente, al hablar con él. Pero pronto, cuando hemos discutido toda una variedad de circunstancias que cada uno de nosotros recuerda y que no son las mismas aunque se refieren a los mismos eventos, somos capaces de pensar y recordar juntos. Los hechos del pasado se vuelven más importantes, lo revivimos con más fuerza, porque no lo representamos solo, y porque lo vemos ahora, como lo vimos anteriormente, cuando*

*miramos a través de nuestros ojos y al mismo tiempo a través de los ojos de otro”.*<sup>145</sup>

No obstante Halbwachs no coincide con Durkheim para quien existe una conciencia social exterior y totalmente independiente de la conciencia individual. En este punto se distancia afirmando que la memoria colectiva no puede ser creada sin la influencia del contexto social, pero no acepta que la memoria colectiva sea independiente de la conciencia individual.

La memoria colectiva en Halbwachs es necesariamente plural y no unitaria: el grupo funciona como un estímulo en su teoría, pero no se rechaza la interdependencia entre individuo y memoria colectiva. Por lo tanto, se acerca más a la tesis de Bergson. En este nivel, una evolución en las teorías de Halbwachs es evidente entre la publicación de “Los Marcos Sociales de la Memoria”, en 1925, y “La Memoria colectiva”, de 1950.

La memoria colectiva no es sólo una cuestión de un estudio sociológico de la memoria sino una clara afirmación de la dimensión ontológica e interna del fenómeno conmemorativo:

*“Nuestros recuerdos permanecen colectivos y son recordados por otros, aunque sean acontecimientos en los que hemos estado solos, y aunque sean objetos que sólo hemos visto nosotros mismos. La realidad es que nunca estamos solos. No es necesario que haya otras personas que difieran materialmente de nosotros, porque siempre traemos con nosotros y siempre llevamos en nosotros mucha gente.”*<sup>146</sup>

Afirmar una interdependencia e interacción entre lo interno y lo externo es en muchos sentidos similar a lo que afirma Bergson en la Evolución Creativa (1907)

---

<sup>145</sup> HALBWACHS, Maurice; “La memoria colectiva”, pág. 52.

<sup>146</sup> Id.; Id.; Id.

cuando dice que la experiencia individual no es nunca singular, sino colectiva porque necesariamente ocurre en relación con los demás.

Ricoeur, quien sostiene que la relación con la historia siempre está configurada con una triple atribución al yo, a los parientes y a otros, también comparte este punto de vista:

*“Diríamos que cada memoria individual es un punto de vista particular sobre la memoria colectiva, que la visión cambia según el lugar que ocupo y que el lugar mismo cambie de acuerdo con la relación que tengo con otros ambientes.”<sup>147</sup>*

Los vínculos entre Bergson y Ricoeur se vuelven explícitos en la obra “Memoria, Historia, y Olvido” del segundo, en la que reconoce plenamente el legado de la obra de Bergson y, en particular, en el capítulo relacionado con “El olvido y la persistencia de las trazas”.

Se observa entre Ricoeur y Bergson una posición fuerte y clara sobre lo que podría llamarse una fenomenología del tiempo. En otras palabras, nuestra vida consciente está en una perpetua oscilación entre las dinámicas de retención y abandono. De esta manera, la fenomenología del tiempo nos permite explorar el significado de nuestro pasado íntimamente asociado con una mejor comprensión del futuro.

El discurso sobre la memoria en Ricoeur está obviamente muy influenciado por las posiciones de Husserl: en Ricoeur, el pasado también es considerado como “haber sido” y no sólo como “no ser más”<sup>148</sup>, recordando así las palabras de Michel de Certeau para las cuales “las muertes están ausentes de la historia, pero estos seres que ya no son también son seres que han pasado” en otras palabras,

---

<sup>147</sup> RICOEUR, Paul; Op. Cit.; pág. 554.

<sup>148</sup> Id.; id.; Pág. 367.

no existe la necesidad de considerar el legado del pasado el cual es acumulativo, y que tenemos en nosotros más o menos conscientemente.<sup>149</sup>

Así, incluso el acontecimiento olvidado es una parte de nuestro tiempo personal, ya que el hecho de que haya sido olvidado no significa que no haya existido o que ya no exista.

Ricoeur no está de acuerdo aquí con Bergson, para quien el olvido es en realidad una lógica completa de delección:

*“Todos los hechos y todas las analogías están a favor de una teoría que considere al cerebro como un objeto intermedio entre las sensaciones y los movimientos, que haría de este conjunto de sensaciones y movimientos la punta de la vida mental, continuamente insertada en los acontecimientos. Al dar al cuerpo la única función de guiar la memoria real y conectarla con el presente, definirá la memoria como absolutamente independiente de la materia. De esta manera, el cerebro ayuda a recordar los recuerdos útiles, pero más aún a excluir a todos los demás.”<sup>150</sup>*

Para Ricoeur, el olvido tiene la capacidad de convertirse en un recurso atemporal y no debe considerarse como una supresión: el olvido es un posible mundo de expectación, o lo que él llama "la reserva del olvido".<sup>151</sup> Este paradigma del olvido como "reserva" y "supresión" está en el origen de lo que Ricoeur llama "la amenaza alarmante que está en el plano trasero de la fenomenología de la memoria y la epistemología de la historia".<sup>152</sup> Pero al mismo tiempo, Ricoeur considera el problema de la confiabilidad de la memoria, de la veracidad de la historia y del problema que la memoria podría dar en la existencia del yo y en la coexistencia con los demás.

---

<sup>149</sup> DE CERTEAU, Michel; "La escritura de la historia"; pág. 120.

<sup>150</sup> BERGSON, Henri; Op. Cit.; pág. 202.

<sup>151</sup> RICOEUR, Paul; Op. Cit.; pág. 656.

<sup>152</sup> Id.; Id.; pág. 553.

La verdadera cuestión en "Memoria, Historia, Olvido" es de naturaleza ontológica. De hecho, si en "Tiempo y Narrativa", Ricoeur plantea la cuestión del pasado como un enigma que debe ser satisfecho por la mirada del historiador y que necesita ser reconstruido, el problema central en la memoria, la historia, el olvido está vinculado a la cuestión de la verdad acerca de la naturaleza del ser humano como parte de un proceso dialógico o multidireccional donde el "yo-para-mí", el "yo-para-el-otro" y el " Para-yo "están en perpetua interacción.

En este sentido, a través del paradigma de la cuestión del olvido ya través del concepto del ipse, que Ricoeur cambia el paradigma planteado en particular por el debate entre Bergson y Halbwachs, entre lo individual y la memoria colectiva.

El tema central ya no es si debatir sobre el origen o la estructura de la memoria a nivel individual o colectivo, sino conocer la naturaleza dialógica del ser humano,

Los riesgos que el olvido puede ocasionar para las muchas y complejas relaciones entre el yo y el otro y por lo tanto el necesario trabajo de la memoria (la anamnesis aristotélica) en el olvido como reserva. Según Ricoeur, el individuo y lo colectivo, lo privado y lo social, lo interno y lo externo, todos interactúan entre sí y pueden conducir a la posible "extensión de las expectativas personales".<sup>153</sup>

Para comprender mejor el pasado y para hacer del pasado un recurso real para nuevas experiencias y expectativas futuras, es necesario considerar la naturaleza dialógica de la memoria. Los recuerdos son dialógicos no sólo por su estructura narrativa sino también por su naturaleza ontológica. Esto nos lleva a considerar la naturaleza polifónica de la verdad, presente tanto en la búsqueda de ésta como en su propia narración.

---

<sup>153</sup> RICOEUR, Paul; "La marque du passé",pág. 26.

## Recuerda Todo: memoria colectiva e histórica judía

En su obra, "Zakhor: Historia y memoria judía", Yosef Hayim Yerushalmi señala que la escritura de la historia judía significa necesariamente la negación de lo que él describe como "memoria judía tradicional", es decir, la conciencia de aquellos a quienes tal historiografía se supone representa:

*"En la medida en que esta historiografía es realmente" moderna "y exige ser tomada en serio, debe por lo menos repudiar funcionalmente premisas que eran básicas para todas las concepciones judías de la historia en el pasado. De hecho, debe estar en clara oposición a su propio tema, no sobre este o aquel detalle, sino sobre el núcleo vital: la creencia de que la providencia divina no es sólo un factor causal último sino activo en la historia judía y la relación creencia en la singularidad de la historia judía misma".<sup>154</sup>*

Además, Yerushalmi afirma que *"sólo en la era moderna encontramos realmente, por primera vez, una historiografía judía divorciada de la memoria colectiva judía, en aspectos cruciales".<sup>155</sup>*

La observación básica de Yerushalmi es esencial para una discusión de la conciencia histórica judía moderna. Sin embargo, parece que su insistencia en la categoría de la providencia para la descripción de esta tensión es engañosa y pierde el punto. La transformación de este concepto esencial no es exclusiva de la historiografía judía, sino un aspecto importante de las percepciones modernas de la historia y de la historiografía moderna en general.

---

<sup>154</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim; "Zakhor, Jewish History and Jewish Memory"; pág. 89.

<sup>155</sup> Id.; Id.; pág. 93



Siguiendo las observaciones de Amos Funkenstein, debemos reexaminar la distinción hecha por Yerushalmi entre los modos "tradicionales" y "modernos" de memoria e historia, así como la distinción fundamental entre Historia y Memoria.<sup>156</sup>

Con el fin de comprender la tensión inherente a la escritura de la "historia judía", el enfoque se concentraría en el concepto de exilio y no en el de la providencia, aunque ciertamente hay puntos de unión entre los dos. Es imposible discutir el tema de la "memoria judía" sin enfatizar el papel crucial de la idea de exilio en su construcción. Por lo tanto, es bastante sorprendente que Yerushalmi apenas discuta la noción de exilio en Zakhor: únicamente aspectos asociados (así como su remedio mesiánico), pero sin enfatizar este aspecto específico como elemento clave de una memoria distintivamente judía.

En el primer capítulo de Zakhor nos proporciona una descripción de la conciencia histórica del exilio, pero sin indicar ninguna centralidad de la idea en la memoria judía. Su discusión perspicaz de la percepción rabínica de la historia (como se demuestra en el propio texto talmúdico), así como la transición de la narración bíblica al discurso rabínico, revela la negación de la historia en la que se establece la percepción del exilio. Pero en los siguientes capítulos, Yerushalmi abandona conscientemente la historia de estas percepciones y se concentra en escritos históricos claros -los que relatan una historia de una manera u otra, se refieren directamente a los acontecimientos del pasado, reflejan la conciencia histórica o se basan en la investigación y pruebas.<sup>157</sup>

Yerushalmi declara que *"aunque se podría asumir que toda historia comprensiva de los judíos es ya intrínsecamente también una historia de exilio judío, me parece que todavía no se ha escrito una verdadera anatomía histórica del exilio judío"*.<sup>158</sup>

---

<sup>156</sup> FUNKESTEIN, Amos; "Teología y la imaginación científica de la Edad Media hasta el siglo XVII"; pp. 202 - 289.

<sup>157</sup> Id.; Id.; pp. 5 - 26

<sup>158</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim; Op. Cit.; pp. 3 - 22.

Con respecto al olvido, indica que *“en un sentido colectivo aparece cuando ciertos grupos humanos no logran -voluntaria o pasivamente, por rechazo, indiferencia o indolencia, o bien a causa de alguna catástrofe histórica que interrumpió el curso de los días y las cosas- transmitir a la posteridad lo que aprendieron del pasado”*.

Lo importante en el judaísmo bíblico no era olvidar la historia, sino la halajá, la Ley:

*“¿Qué era entonces la Torá para los sabios de Jabneh? La enseñanza incluye una buena parte de historia. Sin embargo, como lo revela el próximo pasaje, la angustia de los Sabios no es que se olvide la historia, sino la halajá... la Ley es lo primero”*.<sup>159</sup>

En consecuencia, y en particular para el pueblo judío, *“lo único que la memoria retiene es aquella historia que pueda integrarse en el sistema de valores de la halajá. El resto es ignorado, “olvidado”*.”<sup>160</sup>

Zakhor es un llamado para una anatomía histórica revisada de la "memoria judía" – para inyectar la tensión a la que se refiere su autor.

En el nivel más básico, el término "exilio" se refería a la dispersión de los judíos, así como a su estatus político y socialmente inferior, su estar fuera de lugar (y tiempo). Sin embargo, este estatus inferior es sólo un aspecto del concepto. En la mayoría de los casos, el término no se entendía como equivalente a la falta de soberanía o existencia fuera de la tierra -aunque estos eran ciertamente aspectos importantes en las imágenes de la redención.

---

<sup>159</sup> Id.; Id.; pág. 7.

<sup>160</sup> Id.; Id.; pág. 8.

El exilio se refiere a un estado de ausencia, apunta a la imperfección del mundo, y encarna el deseo de su reemplazo. Según varias autoridades (principalmente cabalistas), describe el estado de lo divino en sí mismo, es decir, el de Dios. El exilio, incluso en la conceptualización de Yerushalmi, tiene aspectos que puentean lo histórico y lo mítico. Se manifiesta en los grandes días conmemorativos del calendario judío, que juntos crean un sentido de continuidad y ruptura. La Hagadá de la Pascua, un documento que puede ser visto como el fundamento de la memoria exílica, encarna la noción de continuidad dentro del exilio y del exilio dentro del dominio de la revelación y liberación. El Noveno de Av, el día que recuerda la destrucción de los dos Templos Sagrados, conmemora la ruptura y la ausencia. Mientras tanto, desde el punto de vista histórico también, el exilio es crucial para analizar los diversos recuerdos de las comunidades judías que se definen como en el exilio, pero formando parte de contextos históricos y culturales concretos. Esa es la implicación de lo que el autor describió como "sentirse como en casa dentro del propio exilio".

La "memoria" era de hecho una categoría crucial que servía de centro de la praxis y la exégesis: como se expresa claramente en Zakhor, entre las pocas obras históricas producidas por los judíos en la Edad Media, no hay ninguna que pudiera ser descrita como historias de este pueblo después de la destrucción del Templo aparte de los escritos que refieren a la halajá como la epístola de R. Sherira Gaon o Sefer acábala de R. Abraham ben David; Estos textos pueden ser vistos como el fundamento de la autoridad exílica.

En los principales textos canónicos, el exilio de Israel, de Jerusalén, se considera el fin de la "historia" como un fenómeno significativo.<sup>161</sup> Cada comunidad exílica podría tener su propia historia, tradición local e identidad local, pero no en el marco de una historia global.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>162</sup> VALENSI, Lucette; " De la historia sagrada a la memoria histórica: el pasado judío" Historia y antropología 2.2 (1986): 283-305.

El exilio de los judíos y su significado histórico-teológico fue una cuestión de importancia central en el proceso de autodefinición de los judíos y cristianos por igual. El cristianismo vio el período después de la crucifixión como una Edad de Gracia (subgratia, según se define por San Agustín), y consideró la destrucción del templo como prueba de ello. Los judíos rechazaron este punto de vista, afirmando que el mundo estaba en el exilio, y que su situación existencial era evidencia de esto. En consecuencia, los autores cristianos desarrollaron una noción de progreso histórico desde el Antiguo hacia el Nuevo Testamento.

A este respecto, el concepto de exilio implicaba un rechazo definitivo de la "historia" como contexto de salvación. En su análisis sobre la interpretación tipológica de Nahmánides, Amos Funkenstein señaló:

*“Las tipologías y, por lo tanto, todas las formas de especulaciones históricas en el cristianismo, expresan un sentido distinto de progreso constante dentro de la historia: progreso de la antigua a la nueva dispensación, progreso dentro de la historia ulterior de la iglesia militante y el triunfo de la Misión), así como el progreso intensivo (articulación de la fe y el dogma). Los judíos carecían de ese sentido de progreso y, por lo tanto, del deseo de mostrar cómo las cosas se repiten periódicamente en un nivel superior”.*<sup>163</sup>

Si bien Yerushalmi no rechaza el enfoque histórico-crítico para entender el judaísmo y la vida judía (de hecho, nunca niega que es un historiador que emplea el método moderno), Zakhor refleja la lucha existencial y profesional del autor para encontrar un lugar significativo para el estudio académico de la vida intelectual, religiosa y social de la judería moderna

Para Pierre Nora, determinar un “lugar” es un acto subjetivo, aunque no especifica quién quiere, quién actuará en este deseo. Sin este acto imaginativo

---

<sup>163</sup> FUNKESTEIN, Amos; Op. Cit.; Id.

(sin agente), *“nos adentraríamos rápidamente en admitir prácticamente todo como digno de recordar” o cometer el error histórico y preservador de asumir que cualquier cosa podría valer la pena salvarse.*<sup>164</sup>

Este pesimismo sobre la memoria histórica y los temores por la pérdida de una memoria colectiva culturalmente única es compartido por un contemporáneo de Nora, Yerushalmi.

Éste último argumenta que la "historia" ha suplantado a la tradición de la memoria y el ritual judíos como un registro del pasado en lugar de una reinvocación y repetición de él en el presente. Afectado por la secularización implícita en este cambio en la conciencia histórica, Yerushalmi se preocupa de que se hubiese producido una división entre la tradición judía y la identidad judía. La provocadora tesis de Yerushalmi fue disputada por varios estudiosos del pensamiento judío, especialmente por Amos Funkestein.<sup>165</sup>

Como Nora, Yerushalmi ve la forma de la representación histórica como destructiva de la experiencia vivida: ambos son escépticos sobre el valor de la forma sustituta y la compulsión que acompaña a considerar este sustituto mediocre como históricamente valioso: reacciona de manera similar a éste al criticar el impulso de considerar a todo como potencialmente "valioso" en un sentido histórico. La memoria colectiva, según él, es necesariamente selectiva en lo que conserva:

*“Ciertos recuerdos viven, los demás son vaciados, reprimidos o simplemente descartados por un proceso de selección natural que el historiador, sin ser invitado, afecta e invierte”.*<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> NORA, Pierre, Op. Cit.; pág. 19.

<sup>165</sup> FUNKESTEIN, Amos; Op. Cit.; pp. 12 – 19.

<sup>166</sup> NORA, Pierre; Op. Cit.; pág. 44.

El proceso de memoria colectiva no es benigno, sin embargo: para Yerushalmi, el valor de esta "selección natural" se basa en la preservación de una poderosa fuerza de guía, una "fe mesiánica" de la tradición judía, que proporciona el principio de coherencia y continuidad. De hecho, ve la producción de la historia y la reificación de la preservación como una meta en sí misma, como marcadores de una era histórica que no profesa creencias y crea un valor de fragmentación y pérdida preservando todos los fragmentos.

Al igual que Halbwachs, Yerushalmi distingue la memoria (colectiva) del recuerdo (histórico): la memoria es continua, ininterrumpida y perpetuamente disponible, mientras que el recuerdo es el acto de recuperar lo que ha sido olvidado y es la base de todo conocimiento y aprendizaje verdadero".<sup>167</sup>

Si bien siempre hay un papel para la memoria histórica, éste no debe suplantar la continuidad del colectivo, que es exactamente lo que Yerushalmi teme que ha sucedido en la tradición judía. De hecho, la historia debe salvar algo de su propia "dignidad" y luchar contra el abuso de la memoria: porque el mundo en el que vivimos ya no es simplemente una cuestión de la decadencia de la memoria colectiva y de la conciencia declinante del pasado, la violación agresiva de cualquier recuerdo, la distorsión deliberada del registro histórico y la invención de pasados mitológicos.<sup>168</sup>

Yerushalmi, Nora y Halbwachs reconocen que la memoria histórica se encuentra en el presente, y que forma parte de la memoria colectiva y es moldeada por ella. Pero también ven a la historia como una fuerza destructiva, porque el historiador no es lo suficientemente fuerte como para ser el proveedor de la "ley" o fe mesiánica que determina, según Yerushalmi, lo que se puede olvidar, ni es representante de ninguna conexión orgánica con un pueblo.

---

<sup>167</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim; Op. Cit.; pp. 197 - 198.

<sup>168</sup> Id.; Id.; pág. 116

El argumento principal de Zakhor es que existe una ruptura entre "historia" y "memoria" entre los judíos en la época moderna. Utilizando una dicotomía originalmente ideada por Maurice Halbwachs, Yerushalmi sostiene que:

*"Aunque [la historiografía judía] constituye el esfuerzo intelectual judío más sostenido de los tiempos modernos, ha afectado muy poco al pensamiento y la percepción judía moderna".<sup>169</sup>*

La memoria judía incorporada en el mandato de "zakhor" en la Biblia hebrea – la comprensión judía "sagrada" del pasado a través de la tradición, el ritual, el Exilio y Redención - no ha sido suplantada por el entendimiento de los historiadores judíos modernos.

La memoria judía ha sido erosionada o permanece triunfante entre la mayoría de los judíos. Yerushalmi reconoce:

*"El abismo que separa la historiografía judía moderna de todas las formas en que los judíos alguna vez se han preocupado por su pasado".<sup>170</sup>*

Postula, y lamenta, una dicotomía entre lo que se describe como la memoria colectiva judía (selectiva, mitológica, ahistórica y decadente) y la secular, la historiografía judía moderna (que nunca encontró atractivo entre los judíos modernos y postmodernos):

*"La historiografía moderna... no es ni memoria colectiva ni recuerdo en ninguno de sus sentidos previos, sino básicamente una nueva aventura", escribe en un postscript. "El pasado que recrea constantemente es a menudo apenas reconocible de lo que queda de la*

---

<sup>169</sup> Id.; Id.; pág. 93

<sup>170</sup> Id.; Id.; Id.

*memoria colectiva; El pasado que se recupera es de hecho un pasado perdido, pero no es el que sentimos que hemos perdido".<sup>171</sup>*

Tal vez la dicotomía de Yerushalmi entre la historiografía judía y la "memoria colectiva" sea inevitable. El imperativo mítico de recordar el pasado debe estar ligado con la historiografía, para que la historia pueda dar sus verdades multidimensionales. La vida judía podría haber exigido una síntesis creativa de lo secular y lo sagrado: una adhesión a la historiografía junto con un mayor aprecio por el significado de la historia - el aspecto sagrado- que se extrae de los patrones históricos y de cada momento a lo largo de la línea de tiempo de la historia.

Esta integración de la historia judía y la memoria de grupo (expresada en el texto y los ritual) es un desarrollo de la experiencia colectiva vivida por el pueblo judío en el tiempo (es decir, todos los aspectos recuperables de la historia judía cuyas historias han sido descuidadas o invisibilizadas por los historiadores).

Según Yerushalmi *"si Heródoto fue el padre de la historia, los padres del significado en la historia fueron los judíos"*. Las implicaciones de esta observación, cuando se aplican al análisis de Historiografía judía moderna, son fundamentales para comprender el concepto de "historiografía judía".<sup>172</sup> Como ha señalado, el primero en tratar la "historia judía" como un tema separado y en escribir la historia de los judíos como una narrativa homogénea, fue el exiliado hugonote Jacques Basnage de Beauval.<sup>173</sup>

Basnage describió la historia judía como una historia de sufrimiento causada por la opresión de la Iglesia Católica, y en el último capítulo de su libro planteó la idea del retorno de los judíos a la historia, es decir, su conversión como conclusión de la historia: creía que la conversión de los judíos estaba cerca, pero rechazó

---

<sup>171</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>172</sup> Id.; Id.; pág. 155.

<sup>173</sup> Nacido el 8 agosto 1653, fallecido el 22 diciembre de 1723, fue un predicador protestante francés, adivino, lingüista y escritor; escribió la *Historia de la Iglesia Reformada* y de *Antigüedades judías*.



totalmente cualquier intento de imponerles el cristianismo. En consecuencia, dio a la existencia judía una posición autónoma y allanó el camino para la entrada de los judíos en el nuevo universo cultural. Yerushalmi considera que la composición de Basnage "está lejos de nuestra noción de historia crítica".<sup>174</sup>

En consecuencia, se debe insertar la noción de exilio en la historia y entender "la historiografía judía" no sólo como narración del pasado judío, sino como una escritura de la historia desde una perspectiva judía, exilista, desafiando la noción de progreso: Zakhor, el mandato "recuerda", impone la conciencia de la tensión resultante entre la asimilación y su rechazo.

Distingue entre el olvido y el recuerdo, entre la memoria (mnemne) y la reminiscencia (anamnesis):

*"Llamaré memoria a aquello que permanece esencialmente ininterrumpido, continuo. La anamnesis designará la reminiscencia de lo que se olvidó."*<sup>175</sup>

Es de inmensa relevancia el valor del recuerdo frente al olvido en la memoria judía:

*"En toda la Biblia sólo se hace oír el terror al olvido. El olvido, reverso de la memoria, es siempre negativo: es el pecado cardinal del que se derivarán todos los demás. El locus classicus se encuentra quizá en el Deuteronomio: "Guárdate bien de olvidarte de Yavé, tu Dios, dejando de observar sus mandamientos, sus leyes y sus preceptos, que hoy te prescribo yo...(No sea que...) te ensoberbezcas en tu corazón y te olvides de Yavé, tu Dios, que te sacó de la tierra de Egipto, de la casa de la servidumbre...Si olvidándote de Yavé te llegaras a ir tras otros*

---

<sup>174</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim; Op. Cit.; pág. 81.

<sup>175</sup> Id.; Id.; pág. 14

*dioses y les sirvieras y te prosternaras ante ellos, yo soy testimonio hoy contra vosotros de que con toda certeza pereceréis (Deuteronomio, VIII, 11, 14, 19).<sup>176</sup>*

No es únicamente el pueblo judío exhortado a recordar sino que es también responsable por el olvido.

Al término de su libro, Yerushalmi se preguntaba: *“Ignoro si la vasta empresa de la búsqueda histórica contemporánea resulte duradera para los judíos y no judíos. Un joyero que había fabricado un anillo para el rey Salomón —cuya virtud era la de hacerle feliz cuando estaba triste, y triste cuando estaba feliz— talló en él la siguiente inscripción: ‘Esto será breve también’. Vendrá tal vez un tiempo en el que reine una conciencia nueva, asombrada por todos aquellos que nos sumergimos en la historia. Al menos que este hecho ni siquiera la inmute”*.<sup>177</sup>

---

<sup>176</sup> Id.; Id.; pp. 22-23.

<sup>177</sup> Id.; Id.; pág. 119.

## Comunidades mnemotécnicas y lugares de la memoria

Un aspecto crucial de la teoría de Halbwach, que manifiesta la influencia de su profesor Durkheim, fue la externalidad de la memoria colectiva, presuponiendo la pertenencia a un grupo que nos permitiría recordar el pasado: "es en la sociedad que la gente suele adquirir sus recuerdos. Es también en la sociedad que recuerda, reconoce y localiza sus recuerdos".<sup>178</sup>

Siempre es el individuo el que recuerda, pero el proceso de reconstrucción del pasado depende de colocar el pensamiento individual dentro de un marco social de la memoria de un determinado grupo y de adoptar su perspectiva sobre el pasado. Se debe distinguir, incluso, entre las memorias individuales socialmente enmarcadas y las representaciones de los recuerdos por las instituciones, los medios de comunicación o los diferentes grupos sociales, aunque estos dos tipos de memoria colectiva son altamente interdependientes.

Como resultado, el recuerdo colectivo implica numerosos recuerdos, marcos sociales de recolección, así como representaciones colectivas del pasado, lo que lo convierte en un proceso altamente complejo y segmentado.

Por tanto, debemos considerar las "comunidades mnemónicas" y transferirla la comprensión de Halbwachs y sus seguidores sobre el impacto de la memoria social en el sostenimiento de la identidad grupal adoptando la perspectiva del grupo sobre el pasado; se revela el vínculo entre identidad y memoria mostrando cómo el proceso de recordar de un cierto grupo desempeña la función de ser una "comunidad de la memoria". Las memorias enlazan a los individuos con una variedad de entornos de recuerdos diferentes que conforman nuestro recuerdo y percepción del pasado.

---

<sup>178</sup> HALBWACHS, Maurice; "La memoria colectiva"; pág. 38

Como indica Pierre Nora, "la memoria es un elemento esencial de lo que hoy se estila llamar "identidad", individual o colectiva, cuya búsqueda es una de las actividades fundamentales de los individuos y de las sociedades de hoy, en la fiebre y en la angustia".<sup>179</sup>

Eviatar Zerubavel define estos ambientes de recuerdo como "comunidades mnemotécnicas", que incorporan nuevos miembros esencialmente familiarizándolos con el pasado de la comunidad, que los nuevos miembros no tuvieron que experimentar personalmente para recordarlo:

*"ser social presupone la capacidad de experimentar acontecimientos sucedidos a grupos y comunidades a los que pertenecemos mucho antes de que nos uniéramos a ellos como si fueran parte de nuestro propio pasado".<sup>180</sup>*

El ejemplo más típico de esa socialización mnemónica es la educación de la historia nacional en las escuelas, que pretende enseñar un cierto relato del pasado, hecho universal dentro de los límites de una comunidad nacional por medio de un plan nacional unificado y coherente administrado por el estado.

De todas las múltiples comunidades de la memoria, sin embargo, la familia constituye el ambiente primario de la socialización mnemónica que más influye en nuestros recuerdos del pasado, incluso después de haber entrado en nuevas comunidades mnemónicas y adoptado sus tradiciones mnemónicas.<sup>181</sup>

Por otra parte, las memorias colectivas no necesitan necesariamente experimentarse personalmente y pueden transmitirse a las nuevas generaciones como parte de las memorias de un grupo social. Sin embargo, el aspecto crucial

---

<sup>179</sup> LE GOFF, Jacques; "El orden de la memoria. El tiempo como imaginario"; pág. 182

<sup>180</sup> ZERUBAVEL, Eviatar, "Memorias sociales: Pasos para una sociología del pasado". Sociología Cualitativa, Vol. 19, N ° 3, 1996, págs. 283-300, pág. 290.

<sup>181</sup> Id.; Id.; pág. 286.

del rastreo de tales recuerdos colectivos no es tanto el hecho del recuerdo mismo, sino el significado subjetivo adscrito al acontecimiento recordado, ya que es probable que éste sea el factor que podría modelar e instruir el comportamiento presente.<sup>182</sup>

Una herramienta conceptual útil para el análisis de los procesos a través de los cuales la memoria colectiva, con sus símbolos, narraciones y significados peculiares, se transmite dentro de una comunidad intergeneracional, son los lugares de memoria de Pierre Nora.

Su obra proporciona una visión de la vasta y diversa gama de prácticas, rituales, tradiciones, símbolos públicamente disponibles, narraciones y otras representaciones de la memoria colectiva francesa. Como resultado, “los lieux de mémoire” podrían ser constituidos por museos, monumentos conmemorativos, cementerios, aniversarios concretamente experimentados y, de igual modo, por conceptos más vagos referidos a la memoria local, los linajes, las generaciones o el paisaje.<sup>183</sup>

Para organizar la multitud de sitios de memoria, Nora sugiere distinguir entre los aspectos materiales, funcionales y simbólicos de los diferentes lieux de mémoire<sup>184</sup>. Entre los sitios simbólicos de la memoria se pueden identificar ceremonias nacionales oficiales, rituales de peregrinación, lugares de entierro o santuarios. En última instancia, los lugares de la memoria abarcan todas estas prácticas mnemónicas, rituales, símbolos, imágenes y narraciones que sirven al papel de mantener y revivir identidades. Los sitios de memoria y los significados que se les atribuyen, tanto si reflejan las formas originales de memoria como si son revividos y reinterpretados en los ciclos recurrentes de la memoria colectiva, son inherentes a la identidad grupal.

---

<sup>182</sup> Id.; Id.; pág. 290.

<sup>183</sup> NORA, Pierre; “Entre la memoria y la historia: los lugares de la memoria”; pp. 7 – 24.

<sup>184</sup> Id.; Id.; pág. 13.

El discurso subjetivo almacenado en los recuerdos, se posesiona de señales, tanto orales como escritas, para descartar que “la memoria transmitida por las palabras de los antepasados contribuye con la constitución de un “*tiempo anónimo*” a mitad de camino entre el tiempo privado (el tiempo vivido por el sujeto) y el tiempo público (el pasado histórico)”.<sup>185</sup>

No es sino, en la relación que se logra mediante la persistencia de esa memoria rescatada, donde esta se forja como factor de la individualidad, al alcanzar niveles de multiplicidad. De la misma manera que la palabra se concibe como el corpus de una rememoración del pasado, la construcción de la memoria es exteriorizada por configuraciones. Cada persona interactúa en condiciones macro-sociales, al construir a su paso ideas, generalizaciones y recuerdos compartidos.

Para Candau, la memoria colectiva es “el producto de un apilamiento de estratos de memoria muy diferentes; estas capas sedimentarias pueden sufrir cambios importantes si se producen temblores de memoria”.<sup>186</sup> De manera que los procesos por los que atraviesa el acto del recuerdo no funcionan como resultado de entes aislados sino que se deben a la voluntariedad de los grupos en mantener y conformar sus identidades: “lo que observamos en cada ocasión no es el trabajo de una memoria sino la obra de memorias múltiples, a veces convergentes, con frecuencia divergentes e incluso antagónicas. Por consiguiente, la memoria colectiva no es unívoca.”<sup>187</sup>

Hechas las consideraciones anteriores, el discurso de la otredad, resulta necesario para una concepción teórica en torno a la memoria colectiva. En este orden de ideas, se declara como unión de un proceso donde intervienen actitudes compartidas. Las mismas, deben establecerse con el propósito de instaurar un recuerdo, con la pretensión de preservar la memoria colectiva del grupo.

---

<sup>185</sup> CANDAU, Joel; Op. Cit.; pág. 39.

<sup>186</sup> Id.; Id.; pág. 62.

<sup>187</sup> Id.; Id.; pp. 62 – 63.

En tiempos de crisis y por medio de analogías históricas, los mitos pueden ser recuperados y reinterpretados, ajustados para explicar la situación actual y guiar la acción colectiva. Zerubavel identifica múltiples mecanismos de puenteo que relacionan las experiencias en el pasado con las circunstancias presentes. Ceremonias en los mismos lugares del sacrificio percibido de la guerra, visitas a las reliquias o recuerdos de guerra, imitación y reproducción de héroes y tradiciones marciales, recreación de batallas, analogías históricas referidas a experiencias traumáticas pasadas y continuidad discursiva entre el presente y el presente. Las experiencias pasadas – constituyen prácticas mnemotécnicas nacionales que reiteran el importante mensaje moral transmitido por los significados asignados a las experiencias pasadas.<sup>188</sup>

Como resultado, los lugares y paisajes, como geografías culturalmente cargadas, se convierten en construcciones mitológicas de la memoria colectiva, evocan un fuerte apego emocional y se convierten en parte de nuestra identidad y memoria.<sup>189</sup>

---

<sup>188</sup> ZERUBAVEL, Eviatar, Op. Cit.; pág. 42.

<sup>189</sup> TRAVERSO, Enzo. “Historiar la memoria”; pág. 80

## La Historia de Vida

El procedimiento metodológico fundamental para alcanzar la memoria colectiva es la historia de vida. El relato debido a estas historias no serán consideradas en forma individual: aunque lo individual tiene gran importancia, debemos llevarlo a lo grupal, para que ese discurso se articule con lo colectivo. Es en lo colectivo que el discurso adquiere un significado más “jugoso”: en él que adquiere una dimensión más relevante.

Carlos Piña define esta técnica de recolección de información como “...la versión (oral o escrita) que un individuo da de su propia vida”<sup>190</sup>. En este relato, según establece Chirico (1989), la persona es protagonista, autor y narrador, productor de conocimiento. Bourdieu (1966) añade, además, que el informante, como eje productor de conocimientos, va a organizar los sucesos, los acontecimientos, en un orden cronológico que le es propio.

Laura Bermúdez (s/d), nos define la autobiografía como “Un discurso específico, de carácter interpretativo, que se define por construir y sostener una imagen particular de sí mismo y tal construcción se realiza en términos de un personaje.” Langness (1974) con su “Usos Potenciales de la Historia de Vida en Antropología”, establece qué posibilidades tiene uno de desviarse de su propia cultura, o al menos cuáles son los márgenes de desviación que dicha cultura posibilita.

Es una herramienta importante para conocer la estructura cultural de una sociedad determinada considerando interdependencias de difícil comprensión para el antropólogo; también es “...un elemento fundamental para comprender los fenómenos de cambio cultural considerando rasgos de personalidad, sentimientos y actitudes hacia el ser foráneo en este caso el investigador.” Finalmente, como de alguna manera haciéndose eco de una interrogante planteada en líneas

---

190 PIÑA, C.; “La reconstrucción de sí mismo en el relato biográfico”; pág. 52.



previas, es de gran importancia para el "...análisis de roles, de cómo se aceptan algunos roles rechazándose otros, quedan al descubierto, muchas veces, con el análisis de las historias de vida".<sup>191</sup>

Finalmente, debemos considerar la noción de "espacio biográfico", la que refiere a la multiplicidad de textualidades que caracteriza la cultura contemporánea donde la "propia" experiencia es un valor privilegiado. Leonor Arfuch en este abanico conceptual incluye la biografía, la autobiografía, la historia de vida, el diario íntimo y las memorias. El espacio biográfico según Arfuch refiere a la acuñación de hábitos, sentimientos y prácticas que son constitutivos del orden social.<sup>192</sup>

---

191 LANGNESS, L; "Usos Potenciales de la Historia de Vida en Antropología"; pp. 154-164.

192 ARFUCH, L.; El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea; pág. 34.

## Etnia, Inmigración y adaptación

Se presentan algunas contribuciones teóricas relevantes desde el campo de las ciencias sociales y humanas en vínculo a la inmigración con conceptualizaciones trabajadas en esta tesis.

Los grupos étnicos según Federick Barth *"son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos."* Barth indica que la noción de etnia designa un grupo humano que se reconoce diferente de los demás, pero enfatiza en que la *"identidad étnica no se define por la posesión compartida de un conjunto estable de rasgos objetivos sino por una dinámica de interrelaciones y correlaciones donde en última instancia "sólo la conciencia subjetiva de ser diferente es un elemento insustituible"*.<sup>193</sup>

El autor profundiza en una noción más colectivista e intersubjetivo de etnia al destacar que *"...esta conciencia no corresponde a ningún contenido, sino a un conjunto de ilusiones (o elementos subjetivos) sancionadas socialmente como verdades incuestionables (...)"*. Completa esta idea aclarando que *"no es que no haya diferencias "objetivas" entre grupos humanos diferenciados, sino que estas diferencias han resultado significativas para alimentar la dicotomía nosotros-ellos."*<sup>194</sup>

En síntesis, desde la perspectiva de Barth, sólo hay grupos étnicos o identitarios en situaciones de contraste con otras comunidades: es precisamente la oposición con la alteridad, con el "otro", lo que define la etnicidad. Por lo tanto, los integrantes de una etnia se identifican a sí mismos y son identificados por los demás como tales, reconociéndose en una serie de valores, comportamientos y hábitos de vida que les diferencia de los otros grupos.

---

<sup>193</sup> BARTH, F.; "Los grupos étnicos y sus fronteras", pág. 15.

<sup>194</sup> Id.; Id.; Id.

José Pérez Tapia, en su "Filosofía y Crítica de la Cultura", señala precisamente que *"la identidad étnica se afianza en un movimiento reflexivo del Yo al Otro, al contraponerse dialécticamente un Nosotros frente a un Ellos. Un sentimiento de identidad colectiva se construye, mediante manipulaciones ideológicas, simbólicas y rituales; aunque no cabe duda que tales ideologías y simbología gravitan sobre realidades sociológicas y culturales previas, las cuales tenderán a ser realizadas, reafirmadas y recreadas."*<sup>195</sup>

Por otra parte, Bonfil, "Implicaciones étnicas del sistema de Control cultural", amplía las características que desarrolla la identidad étnica: *"La identidad conjuga la dimensión genealógica parenteral, la cultural y la histórica política. La dimensión territorial, que vincula la comunidad al suelo o a la patria, no necesariamente está presente, sobre todo en los eventos de desterritorialización, producto por lo general de fenómenos expansionistas - colonialistas de grupos extraños a las comunidades nativas. La identidad está íntimamente en relación con la autonomía, este esfuerzo descansa en otro juicio de valor y ese juicio es el de que todas las culturas son legítimas, todos tienen el derecho y deben tener la oportunidad de plantear y contra su propio destino a partir del ejercicio libre de sus decisiones y del empleo también libre de su patrimonio cultural que está siempre en constante actualización"*.<sup>196</sup>

La etnicidad e identidad étnica se han definido de diversa forma. El origen étnico es a menudo definido haciendo referencia a la especificidad social y cultural de ciertos grupos o culturas.<sup>197</sup> Esta diferenciación entre distintos grupos étnicos estimula y conforma la identidad: el origen étnico tiene un sentido de continuidad con el pasado.<sup>198</sup>

---

<sup>195</sup> PÉREZ TAPIAS, José Antonio; "Filosofía y Crítica de la Cultura"; pág., 71.

<sup>196</sup> BONFIL Batalla, Guillermo; "Implicaciones étnicas del sistema de Control cultural"; pág. 41.

<sup>197</sup> HICKS, G. L (ed.); "Ethnic Encounters", pág. 53.

<sup>198</sup> DI CRISTOFARO LONGO, Gioia; "Identità e cultura, Roma: Edizioni Studium", pág 101.

Los grupos étnicos se definen según límites sociales: aunque existan límites territoriales éstos se utiliza “fronteras” para definir el origen étnico.<sup>199</sup> La red social étnica desempeña un papel fundamental en el mantenimiento de la identidad étnica: la frecuencia de contactos en esta red tiende a clarificar los límites que se asocian e identifican con un grupo étnico particular, tradición y condición social.<sup>200</sup> De acuerdo a Reminick, la cultura étnica comprende los valores que preservan y mantienen las ideas, sentimientos, y los códigos de acción social y la conducta individual, el contenido simbólico y significados. Cuando cambia el entorno social y cultural, sobre todo cuando diferentes contactos culturales tienen lugar, por ejemplo entre judíos de distinto origen, o entre éstos y la población mayor, los sentimientos de parentesco, raza, ascendencia, cuna, idioma y origen territorial común se convierten en más relevantes.<sup>201</sup>

Los inmigrantes pueden utilizar asistencia étnica a adaptarse al nuevo entorno. Esto se denomina "movilización étnica": un proceso por el cual individuos y grupos se organizan en torno a alguna característica de la identidad étnica, tales como el idioma o las costumbres para conseguir beneficios colectivos.<sup>202</sup> La movilización étnica a menudo crea solidaridad que permite a determinados grupos competir por escasos recursos. Los grupos étnicos pueden organizarse para alcanzar ciertas metas o para enfrentar un entorno desfavorable.

La etnicidad *“es un estrategia adaptativa por el cual individuos y grupos se definen y son definidos por otros en relaciones situacionales dentro de un contexto de una estructura de dependencia y desigualdad”*.<sup>203</sup> La identidad desarrollada por los hijos de los inmigrantes transnacionales está determinada por la complejidad social y por las dificultades de la construcción de una identidad en un contexto social y cultural en el que el grupo de origen es una minoría.

---

<sup>199</sup> LAPIERRE, J.W.; “L’Identité collective, objet paradoxal: d’où nous vient-il?”, pp. 195-206.

<sup>200</sup> REMINICK, R.A.; “Theory of Ethnicity; pág. 22

<sup>201</sup> Id.; Id.; pp. 24-25

<sup>202</sup> ADAM, Hubert, “Rational Choice in Ethnic Mobilization”, pp. 377-381.

<sup>203</sup> GOLD, Steven J.; “Refugee Communities: A Comparative Field Study”; pág. 37.

En la mayoría de los estudios sobre los procesos identitarios de "segunda y tercera generación", existe una clara aculturación en valores, una "movilidad" en la identidad e incluso una cierta tensión entre los jóvenes y sus padres, en particular la preocupación por prevenir una completa asimilación.<sup>204</sup>

Este estudio refiere a la primera y segunda generación de inmigrantes, teniendo en cuenta los términos establecidos por la Escuela de Chicago en la década de 1920, para designar a las generaciones de hijos, nietos y bisnietos de inmigrantes a Estados Unidos, llamadas también con el término general de "segundas generaciones". Dichos términos se siguen empleando habitualmente para analizar los procesos de integración económica, social y cultural de los descendientes de inmigrantes a la sociedad donde nacieron, y los grados de conservación y recreación de la cultura e identidad de origen.<sup>205</sup>

Precisa Gilberto Giménez que cuanto más amplia sea la red de pertenencias sociales de un individuo, mayor será su especificidad identitaria (los individuos pertenecen a una familia, un grupo étnico, una nación, una clase social, una profesión, una categoría de género y ocupación o un partido político, por ejemplo):

*"La pertenencia social implica la inclusión de la personalidad individual en una colectividad hacia la cual experimenta un sentimiento de lealtad. Esta inclusión se realiza generalmente mediante la asunción de algún rol dentro de la colectividad considerada [...] pero sobre todo, mediante la apropiación e interiorización al menos parcial del complejo simbólico cultural que funge como emblema de la colectividad en cuestión".*<sup>206</sup>

Las aportaciones hechas por Erik Erikson en su "Identidad. Juventud y crisis", son de importancia particular para el análisis de la identidad étnica de los hijos de

---

<sup>204</sup> ERIKSEN, Rik, "Ethnicity and Nationalism", pág. 63.

<sup>205</sup> PÉREZ RUIZ, Maya; "La identidad entre fronteras", en Guillermo Bonfil (coord.), "Nuevas identidades culturales en México", pág. 32

<sup>206</sup> GIMÉNEZ, Gilberto, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", pág. 13.

inmigrantes por dos razones: por un lado, este autor centra su atención en la formación y la problemática identitaria de la juventud y, por otro, es el primero en analizar las crisis de la identidad cultural con base en sus estudios sobre los procesos identitarios en grupos sociales minoritarios o dominados. Dichos estudios le permiten elaborar el concepto de crisis de la identidad cultural y crear bases para el análisis de los conflictos suscitados por las contradicciones de un doble referente cultural y por el tipo de relaciones asimétricas entre los grupos en contacto.<sup>207</sup>

Las presiones culturales se ejercen en particular sobre los adolescentes (edad en la que se define su identidad) y pueden ser fuente de conflictos y contradicciones que lleven a la adopción de diferentes estrategias, desde la desvalorización de la cultura y renuncia de la identidad étnica (la asimilación completa) hasta la aceptación pasiva del estatus de inferioridad, aunque también pueden buscar la valorización y la reivindicación de la diferencia o la integración en ambas culturas.<sup>208</sup>

El análisis de la problemática identitaria en situación migratoria plantea el problema de la relación de los migrantes con los lugares de origen y de destino. El territorio o espacio físico que dejan atrás está lleno de significados propios de las culturas del grupo, muchos de ellos difíciles o imposibles de ser trasladados o reproducidos en el nuevo medio. Por otra parte, se están integrando al espacio urbano e incorporando formas de vida y costumbres urbanas, esto es, el proceso de aculturación tiene como consecuencia determinados grados de asimilación a la cultura nacional y urbana, lo que a su vez supone una reorganización o reacomodo de la cultura original. En algunos casos el proceso de aculturación puede desembocar, debido a la separación de la comunidad, en una pérdida de la identidad étnica por medio de la asimilación total (por la vía de la incorporación) a la sociedad dominante, según el modelo propuesto por Donald Horowitz.<sup>209</sup>

---

<sup>207</sup> ERIKSON, Erik, "Identidad. Juventud y crisis", pág. 133.

<sup>208</sup> MALEWSKA-PEYRE, "Les enjeux de la socialisation", pág. 61.

<sup>209</sup> HOROWITZ Donald, "Ethnic identity", pág. 47

## **Aculturación, asimilación e integración**

Sociólogos, antropólogos y psicólogos sociales han estado muy interesados en estudiar cómo afecta la cultura a la inmigración. Una corriente de pensamiento favorece la asimilación pues considera que tan pronto los inmigrantes y sus hijos aprenden los caminos de la nueva sociedad y dejan de seguir los dictados de su cultura, el conflicto cultural desaparecería automáticamente.<sup>210</sup> En contraste, los que abogan por el pluralismo, argumentan que ningún conflicto podría surgir si los miembros de la mayoría aceptan a las personas de otras tierras en su cultura como iguales.<sup>211</sup>

De acuerdo a Marvin Harris, *“la etnicidad es un fenómeno emergente o situacional que se cristaliza sólo bajo condiciones específicas”*.<sup>212</sup> Por esta razón, no todas las personas con el mismo origen nacional poseen el mismo grado de identificación étnica. La cultura es muy importante en la formación de nuestro sentido de identidad. Una faceta clave de las personas es pertenecer a una determinada cultura.

Cuando la gente se desplaza de una cultura a otra, muchos aspectos de la identidad cultural se modifican para adaptarse a la nueva cultura. Este proceso se conoce generalmente como aculturación. Así la aculturación es un proceso de cambio de identidad en la que las personas se incorporan a otra cultura y durante el cual muchas características de la identidad cambian cultura.<sup>213</sup> Tales cambios pueden observarse en muchos aspectos: actitudes, comportamiento, valores, y en el sentido de identidad cultural. La aculturación tiene lugar como resultado de la continua exposición y contacto con la cultura local y los individuos.<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> LAPIERRE, J.W.; Op. Cit.; Id.

<sup>211</sup> Id.; id.; Id.

<sup>212</sup> HARRIS, Marvin; "Antropología Cultural"; pág. 102.

<sup>213</sup> PÉREZ RUIZ, Maya; "La identidad entre fronteras", pág. 32

<sup>214</sup> HARRIS, Marvin; Id.; Id.

Hay dos modelos de aculturación: unidimensional y bidimensional. El unidimensional se basa en el supuesto de que la inmigración es un proceso por el que se renuncia a la herencia cultural propia. Desde esta perspectiva la asimilación sería el proceso por el cual los inmigrantes son absorbidos por la sociedad de acogida. En ese sentido considera que el éxito en la penetración de las instituciones socioculturales de la sociedad de acogida requiere un proceso de la *"desaparición de la etnia como una entidad separada y la evaporación de sus valores distintivos"*.<sup>215</sup>

La teoría de la asimilación se basa en el supuesto de que los individuos expuestos por un tiempo mayor a la sociedad de acogida se habrán adaptado más a ella. Las variables demográficas, como la generación, la edad de inmigración, o años de estadía en el país anfitrión se utilizan como indicadores. La desventaja de la perspectiva de la asimilación es que no puede dar cuenta de las diferencias individuales y otros factores que afectan la velocidad de adaptación a la nueva cultura: la residencia en un barrio, el aprendizaje del idioma y la frecuencia de contacto con la sociedad de acogida.

El modelo bidimensional sostiene que los inmigrantes pueden adoptar muchos de los valores y comportamientos de la nueva cultura manteniendo algunas facetas de su identidad cultural de origen. En una modelo bidimensional los individuos son capaces de tener múltiples identidades culturales. La gente puede aceptar dos o más culturas con sus valores y actitudes existentes, separar los componentes o integrarlos para formar uno nuevo fusionados con su identidad cultural.<sup>216</sup>

En el proceso de aprendizaje de la nueva cultura, los miembros del grupo minoritario rara vez pierden su cultura nativa.<sup>217</sup> Hay varias etapas de aculturación: asimilación, integración, separación, y marginación. La asimilación implica

---

<sup>215</sup> PÉREZ-AGOTE, Alfonso; "La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología", pp. 76-90.

<sup>216</sup> GALLISSOT, René, "Sous l'identité, la procès d'identification", pp. 12-27.

<sup>217</sup> KIEFER, C.; "Changing cultures, changing lives"; pp. 15-20



renunciar al patrimonio cultural y la adopción de las creencias y comportamientos de la nueva cultura; la separación implica mantener la cultura de origen sin establecer vínculo con la nueva cultura; y la marginación implica la falta de incorporación a cualquier cultura, antigua o nueva.<sup>218</sup>

En cuanto a las identidades colectivas, se puede distinguir dos modalidades básicas de alteración de una unidad identitaria: la mutación por asimilación y la mutación por diferenciación. Según Horowitz la asimilación comporta, a su vez, dos figuras básicas: la amalgama (dos o más grupos se unen para formar un nuevo grupo con una nueva identidad), y la incorporación (un grupo asume la identidad de otro). La diferenciación, por su parte, también asume dos figuras: la división (un grupo se escinde en dos o más de sus componentes) y la proliferación (uno o más grupos generan grupos adicionales diferenciados).<sup>219</sup>

---

<sup>218</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>219</sup> HOROWITZ Donald, Op. Cit.; pág. 47-48

## Familia y parentesco

La familia y el parentesco son un recurso muy importante para facilitar la adaptación de nuevos inmigrantes. Muchos estudios antropológicos demuestran que los inmigrantes utilizan estrategias de adaptación basadas principalmente en los lazos de parentesco.<sup>220</sup>

Los factores familiares pueden afectar la decisión inicial de migrar, así como facilitar el posterior proceso de adaptación de inmigrantes. La emigración, en general se produce a regiones donde se ha establecido una red de parentesco y pertenencia étnica que forma un puente entre los inmigrantes y su país de origen. Estas redes proporcionan información a los inmigrantes potenciales y facilitan el proceso de ajuste en la sociedad de acogida.

Por otra parte, el género es una institución social que establece patrones en las expectativas de los individuos y ordena los procesos sociales de la vida cotidiana.<sup>221</sup> La identidad de género se adquiere a través del proceso de socialización: la familia y el parentesco, los medios de comunicación y las instituciones educativas desempeñan papeles importantes en la conformación de la identidad de género.<sup>222</sup>

En la reconstrucción de la experiencia de la inmigración, hombres y mujeres “negociarán” entre sí para ajustarse a las experiencias concretas que enfrentan como inmigrantes. Procurarán reconstruir la familia, y el parentesco le proporcionará apoyo económico y social durante la transición a una nueva comunidad en el país de destino.<sup>223</sup>

---

<sup>220</sup> GOLD, Steven J.; “Refugee Communities: A Comparative Field Study”; pág. 83.

<sup>221</sup> LORBER, J. & FARRELL, S.A. (eds.), “The Social Construction of Gender”; pág. 28.

<sup>222</sup> ROSSI, Alice S.; “Gender and the Life Course”; pág. 14.

<sup>223</sup> THORNE, Barrie; “Rethinking the Family: Some Feminist Questions”; pág. 39.

# El Estudio de las Causas y la Perdurabilidad de las Migraciones

## Leyes de Ravenstein

Los primeros intentos de comprensión teórica de las migraciones provienen de E. G. Ravenstein, autor de "Las leyes de la migración" (1885 - 1889); las leyes buscaban determinar hasta que punto los traslados de población se producían cíclicamente a través de la historia. En este sentido Ravenstein señalaba que "las leyes malas u opresivas, los impuestos elevados un clima poco atractivo, un entorno social desagradable e incluso la coacción (comercio de esclavos, deportación) han producido y siguen produciendo corrientes migratorias, pero ninguna de estas corrientes puede comparar en volumen con las que surgen del deseo inherente de la mayoría de los hombres de prosperar en el aspecto material".<sup>224</sup>

El factor económico sería considerado como causa fundamental para abandonar el lugar de origen: "la principal, aunque no la única, causa de las migraciones hay que buscarla en la sobre población de una parte del país, mientras en otras partes existen recursos infra utilizados que contienen una promesa mayor de trabajo remunerado", agrega: "los nativos de las ciudades tienen menos propensión a emigrar que los de las zonas rurales del país".<sup>225</sup>

Con respecto a las leyes en sí, éstas refieren a lo siguiente<sup>226</sup>:

- Habría una relación entre migración y distancia recorrida: a mayor distancia menor el volumen de desplazamientos efectuados. La mayoría de las migraciones corresponderían a desplazamientos cortos, a mayor distancia

---

<sup>224</sup> ARANGO, Joaquín; "La explicación Teórica de las migraciones: luz y sombra"; pág. 6.

<sup>225</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>226</sup> BLANCO, Cristina; Op. Cit.; pág. 62.

menor cantidad de migraciones; los migrantes que recorren largas distancias lo hacen atraídos por los grandes centros industriales y comerciales.

- Los movimientos migratorios hacia los centros industriales y comerciales se hacen por etapas cuando la distancia es muy grande.
- Cada migración produce una contracorriente compensatoria.
- El medio rural emigraría más que el urbano.
- Los hombres migran más que las mujeres, estas, en todo caso, recorrerían distancias cortas.

### **La Teoría pull – push y de las redes sociales**

Con el transcurrir del tiempo se fue reconociendo que los movimientos migratorios no se generan únicamente en los protagonistas individuales sino que tienen un carácter profundamente social.

La inmigración sefardí al Uruguay se ajusta a la teoría socio – antropológica del “Push – Pull”: la primera explica cómo el fenómeno perdura en el tiempo, la segunda se expresa en vínculo a la “teoría de las redes sociales”.

La teoría del pull – push vincula países emisores con receptores: *“el modelo se basa en una serie de elementos asociados al lugar de origen que impelen (push) a abandonarlo al compararlos con las condiciones más ventajosas que existen en otros lugares (factores pull asociados al posible destino)”*.<sup>227</sup>

Cabe destacar que la teoría considera como uno de los factores de expulsión de mayor fuerza a lo económico (falta de oportunidades laborales, la pobreza, etc.), dificultades políticas, sociales y religiosas. Los factores de atracción se

---

<sup>227</sup> BLANCO, Cristina; "Las migraciones contemporáneas"; pág. 64.

vinculan mayormente a las expectativas de oportunidades de trabajo y mejora en la calidad de vida en el lugar de recepción.<sup>228</sup>

Esta teoría vincula a los países emisores y receptores: las migraciones surgen como resultado de problemáticas de índole económico y demográfico que fuerzan a las personas a dejar un contexto empobrecido y con exceso poblacional yendo a otro con más expectativas económicas y con déficits demográficos, tratando, individualmente, de optimizar el bienestar. Las explicaciones, por tanto, se articulan en términos de "expulsión - atracción": "el modelo se basa en una serie de elementos asociados al lugar de origen que impelen (push) a abandonarlo al compararlos con las condiciones más ventajosas que existen en otros lugares (factores pull asociados al posible destino)."

De los factores de expulsión se considera como de mayor "peso" al económico: situación de pobreza y la falta de oportunidades para sobrevivir, junto con dificultades políticas, sociales e incluso religiosas. Entre los más importantes factores de atracción se incluyen las expectativas de mayores oportunidades de trabajo y calidad de vida en el lugar de recepción. La teoría push pull *"se basa en una imagen del mundo dividido por fronteras nacionales y por inmigrantes como un evento que toma lugar entre diversas entidades políticas."*<sup>229</sup>

Este modelo recibe como crítica de que acentúa el carácter psicologizante e idealista: la teoría atribuye al inmigrante estados emocionales y sentimentales que de hecho no se han estudiado. Si esta teoría funcionara con la correspondiente exactitud, deja sin explicar las razones por las que las personas que viven en peores condiciones (materiales, de expectativas de futuro, etc.), no abandonan en primer término su lugar de origen, la investigación demuestra lo contrario. El enfoque es coherente con una visión del mundo que concibe lo social como un agregado de acciones individuales, *"el modelos, se dice, es demasiado simplista y*

---

<sup>228</sup> PORTES, Alejandro; BOROCZ, József; "Contemporary immigration: theoretical perspectives on its determinants and modes of incorporation"; pág. 625.

<sup>229</sup> Id.; Id.; Id.

*no tiene en cuenta que las migraciones no son fenómenos individuales, sino sociales.*"<sup>230</sup>

Las redes sociales serían "conjuntos de vínculos interpersonales (parentesco, amistad, comunidad) que conectan a los migrantes, los primeros migrantes y los no- migrantes con el país de origen."<sup>231</sup>

Las redes de migrantes son definidas como una forma de capital social: son conjuntos de vínculos inter personales (parentesco, amistad, comunidad) que conectan a los migrantes, los primeros migrantes y los no- migrantes en el país de origen. La migración sería un proceso de difusión auto sostenida: los diferenciales de trabajo y las tasas de empleo son opacadas progresivamente por el funcionamiento de las redes en el tiempo. Todo este proceso está condicionado por la consolidación de un nuevo estatus en destino y por la existencia o no de familiares que quieran quedarse (o desplazarse hacia allí): el re- agrupamiento familiar confirmaría la voluntad expresa de emprender una nueva vida.

En la teoría de las redes sociales, éstas jugarían un papel primordial en el intercambio de información sobre el país de destino, en los trámites y apoyos para el traslado y para la posterior integración en el mercado laboral formal o informal. Sólo si se tienen en cuenta dichas redes resulta comprensible la formación de comunidades étnicas o de sectores profesionales ocupados preferentemente por grupos de inmigrantes. Dichas redes reducen también los costos psicosociales de la entrada en un país extraño, porque al recrear el ambiente de origen suavizan el sentimiento de vulnerabilidad de los recién llegados: "*... una red de migrantes difiere de un grupo social (aunque una familia puede substancialmente superponerse con una red de migrantes), y es potencialmente variable en forma y función.*"<sup>232</sup>

---

<sup>230</sup> BLANCO, Cristina; Op. Cit. pág. 64

<sup>231</sup> Id.; Id.; pág. 73.

<sup>232</sup> Id.; Id.; Id.

Por todas estas razones, las redes migratorias, en la medida que vinculan a inmigrantes y no inmigrantes y facilitan a los segundos su cambio de *status*, se convierten en un factor de perpetuación de las migraciones más allá de la persistencia de los factores de naturaleza económica que las desencadenaron o de los cambios negativos en el mercado de trabajo o las políticas migratorias del país de destino. Las redes tendrán una profunda incidencia en el proyecto de migración: *"al igual que en la comunidad de origen, en la de destino los inmigrantes acceden a determinadas redes sociales que, en buen medida, influirán en su decisión de retornar o permanecer, haya o no alcanzado los objetivos prefijados de antemano."*<sup>233</sup>

Asociado a este planteo, nos encontramos en los últimos tiempos con los conceptos de espacios e identidades transnacionales. A tales efectos mencionaré el trabajo de Ludger Pries sobre las migraciones internacionales: para el autor las migraciones internacionales son cada vez menos unidireccionales y por única vez, sino que por el contrario son procesos continuos que dan lugar a nuevas realidades sociales.

## **Otras Teorías referidas a la migración**

### **a. Teoría del Mercado de Trabajo**

Esta corriente teórica, elaborada por Michael Todaro y George Borjas, parte de considerar que las migraciones obedecen a un desequilibrio entre espacios donde se produce un exceso de mano de obra y otros espacios donde la carencia de la misma obliga a contratar población inmigrada. "Los movimientos se producirán desde donde existe un exceso de mano de obra hacia donde se produce falta de la misma"<sup>234</sup>.

---

<sup>233</sup> TODARO, M. P.; MARUSZKO, L.; "Migraciones internacionales"; pág. 52.

<sup>234</sup> Id.; Id.; pág. 65.

Las migraciones beneficiarían el sistema económico mundial pues beneficia a países receptores y emisores: equilibra los desajustes en el mercado de trabajo y significa para los migrantes un mejoramiento de las condiciones de vida. Recibe como crítica, que el mercado de trabajo internacional no tiene tanta libertad como para admitir una total movilidad de los trabajadores; por otra parte, los trabajadores extranjeros no se incorporan al mercado de trabajo en el país de destino en las mismas condiciones que los trabajadores locales.<sup>235</sup>

### **b. Nueva economía de la migración**

La nueva economía de la migración, desarrollada por Oded Stark, establece que las decisiones de migrar no serían individuales, sino que se toman en unidades mayores de gente relacionada - típicamente familias o unidades domésticas de producción- en las cuales los miembros actúan no solamente por las expectativas de ingresos, sino también para minimizar riesgos:

*"Una clave en este nuevo acercamiento es que las decisiones de migración no son hechas en forma aislada por actores individuales, sino por grandes unidades de gente vinculada - típicamente familias - en el que la gente actúa colectivamente no solo para maximizar el ingreso esperado sino también para minimizar los riesgos y pérdidas asociadas con una gran variedad de fallas del mercado..."*<sup>236</sup>

Stark aclara cual es el papel de la familia en la decisión de emigrar: "el hecho de que la unidad modal (voluntaria) de migración internacional es el individuo no necesariamente implica que la decisión del individuo cuenta en su migración. Una

---

<sup>235</sup> Id.; Id.; pág. 66.

<sup>236</sup> MASSEY, Douglas S.; Arango, Joaquín; Hugo, Graeme; Kouaouci, ali; "Theories of international migration: a review and appraisal"; pçag. 436.



mayor entidad, la familia, es muy a menudo la que toma la decisión efectiva (de emigrar)."<sup>237</sup>

Con respecto a los aportes que efectúa esta teoría, Joaquín Arango señala que ésta,

*"...supone una serie de mejoras con respecto a la teoría neoclásica y corrige algunas de sus limitaciones. Un primer mérito reside en reducir la importancia preeminente otorgada a las diferencias salariales, que no constituyen los determinantes decisivos de la migración. Esta puede producirse por motivos distintos a aquellos y, por el contrario, la existencia de aquéllos no asegura la existencia de las migraciones. El reconocimiento del papel decisivo - que frecuentemente desempeñan familias y hogares en las estrategias migratorias - y la atención prestada a las remesas, a la información y a las complejas interdependencias entre los migrantes y el contexto en que se produce la migración, constituyen otros méritos de la teoría."*<sup>238</sup>

### **c. Teoría del Mercado Dual**

Según esta teoría, desarrollada por Michael Piore, las migraciones internacionales obedecen a una demanda intrínseca de las sociedades industriales modernas. A partir de un análisis de los mercados de trabajo de los países receptores, se explica la dualización de la fuerza de trabajo entre trabajadores autóctonos y extranjeros, los últimos se incorporarían a los segmentos secundarios del mercado de trabajo, tradicionalmente ocupados por mujeres y jóvenes. Las migraciones se deberían mayormente a factores de atracción pues las sociedades más desarrolladas tendrían una demanda de mano de obra crónica e inevitable:

---

<sup>237</sup> STARK, Oded; "Discontinuity and the theory of international migration" en "Theories of migration"; pág. 220.

<sup>238</sup> ARANGO, Joaquín; Op. Cit.; pág. 11.

*"...las inmigraciones internacionales son causadas por una demanda permanente de trabajo inmigrante que es inherente a la estructura económica de los países desarrollados."*<sup>239</sup>

Las migraciones no equilibrarían dos sistemas sino que perpetuarían desequilibrios existentes entre países emisores y países receptores: los mercados de trabajo nacionales *"...no conforman una unidad igual para todos los trabajadores, sino que están compuestos por dos niveles: uno inferior para los trabajadores foráneos y otro superior para los trabajadores nativos."*<sup>240</sup>

Esta demanda aprovecha la disposición de los emigrantes a aceptar, al menos transitoriamente, las condiciones del mercado de trabajo secundario (peores condiciones de trabajo, mayor inestabilidad, salarios más bajos y escaso prestigio social) existente en los países industrializados. Dicha demanda es generada por la tendencia de los nativos a evitar los puestos de trabajo con los niveles de salario más bajo y con menos posibilidades de ascenso en la jerarquía del mercado laboral lo cual produce una escasez de fuerza de trabajo en los segmentos más bajos, incluso aunque exista paro o se mejoren las condiciones laborales y salariales generales.

Desde esta perspectiva lo más interesante sería que los movimientos migratorios no serían *"...mecanismos tendentes a mitigar los desequilibrios de la economía mundial, sino más bien un elemento que tiende a perpetuarlos."*<sup>241</sup>

---

<sup>239</sup> MASSEY, Douglas S.; Arango, Joaquín; Hugo, Graeme; Kouaouci, ali; Op. Cit.; pág. 440.

<sup>240</sup> BLANCO, Cristina; Op. Cit.; pág. 69.

<sup>241</sup> Id.; Id.; Id.

#### **d. Teorías de Orientación Marxista**

La idea es que el mercado de trabajo demanda mano de obra no cualificada nutriéndose de población extranjera dispuesta a trabajar en inferioridad de condiciones que los trabajadores nacionales. Desde esta perspectiva se crea, entonces, un mercado dual que "...debilita la clase obrera al dividirla en dos substratos: el de los nativos y el de los foráneos, lo cual reporta beneficios al sistema capitalista mundial."<sup>242</sup>. Estos puestos de trabajo, en la agricultura, construcción y servicios, principalmente, actuarían como fuerza de atracción para nuevos inmigrantes extranjeros.

#### **e. Teoría del Sistema Global**

Joaquín Arango define la característica básica de esta teoría: "...la idea de que las economías altamente desarrolladas necesitan insoslayablemente, de mano de obra foránea para ocupar puestos de trabajo mal pagados en determinados sectores productivos."<sup>243</sup> La base de esta teoría la encontramos en el historiador y sociólogo Immanuel Wallerstein, quien refiere un sistema mundial de predominio europeo compuesto por tres esferas concéntricas: centro, periferia y semi- periferia.

La migración internacional es una consecuencia "natural" de la formación del mercado capitalista en la parte del mundo "en desarrollo", generándose de la misma forma que los flujos de bienes y capital, pero en dirección contraria, favorecido por las transnacionales. Los desplazamientos serían consecuencia de los desequilibrios económicos mundiales,

*"...fruto de la división internacional del trabajo que mantiene a una parte del planeta en el subdesarrollo y sometida*

---

<sup>242</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>243</sup> ARANGO, Joaquín; Op. Cit.; pág. 13.

*funcionalmente a la parte más poderosa que conforma el primer mundo.*"<sup>244</sup>

La unidad de análisis no serían los individuos, las clases sociales o los estados - nación, sino todo el planeta interconectado por la lógica del capitalismo mundial. Cabe destacar como Wallerstein relaciona las tensiones dialécticas entre autóctonos y extranjeros, lo que se traduce en actitudes racistas de los primeros hacia los segundos, con respecto a componentes estructurales dentro de ese sistema económico.<sup>245</sup>

#### **f. Teoría del Sistema- Mundo**

Heredera de la anterior, la migración sería un subsistema del mercado mundial: a causa de la naturaleza expansiva del proceso de acumulación capitalista y del deseo de reducir los costes del factor trabajo, la evolución del sistema económico capitalista ha ido acompañada siempre de una demanda de fuerza de trabajo. Cuando ésta no está suficientemente disponible o no lo está en las condiciones de flexibilidad, bajo coste, etc. deseadas, se busca salida en los trabajadores más o menos libremente captados en el exterior. De hecho la expansión del capitalismo ha estado unida de modo inseparable a la renovación permanente de los potenciales migratorios a través de la incorporación a la división internacional del trabajo de nuevas zonas, convertidas de este modo en periferias del sistema. Se ha tratado por regla general de una dinámica que une a la desventajosa integración en el sistema - mundo la desintegración de las formas tradicionales de reproducción de la vida y la generación de potenciales migratorios.<sup>246</sup>

---

<sup>244</sup> BLANCO, Cristina; Op. Cit.; pág. 70.

<sup>245</sup> WALLERSTEIN, Immanuel; BALIBAR, Etienne; "Raza, nación y clase"; pág. 83.

<sup>246</sup> BLANCO, Cristina; Op. Cit.; pág. 70.

### **g. Con respecto a la perdurabilidad: Teoría Institucional**

Esta teoría, desarrollada por Douglas Massey, *"...recalca el papel de las organizaciones voluntarias y de las instituciones privadas orientadas al apoyo de la población migrante en el mantenimiento de los flujos migratorios."*<sup>247</sup>

Con el incremento de la población migrante en un país determinado surgen cada vez más diversas organizaciones humanitarias con el propósito de ayudar a los inmigrantes en la integración social, cuestiones sanitarias, etc.

Asimismo, se presenta la forma en que se mantendrían los flujos migratorios: "una vez que la migración internacional ha comenzado, las instituciones privadas y las organizaciones voluntarias surgen para satisfacer la demanda creada por un desbalance entre el gran número de personas que buscan entrar dentro de los países desarrollados y el número limitado de visas para los inmigrantes que estos países típicamente ofrecen. Este desbalance y las barreras que los países centrales erigen para mantener lejos a los migrantes, crean un nicho económicamente atractivo para empresarios e instituciones dedicadas a promover el movimiento internacional por beneficios, constituyéndose un mercado negro en migración."<sup>248</sup>

### **e. Con respecto a la perdurabilidad: Teoría de la Causación Acumulativa**

Joaquín Arango nos indica que "la idea de causación acumulativa fue propuesta por primera vez, hace algunos decenios por Gunnar Myrdal, en el contexto de los "efectos de rechazo" desencadenados por el desarrollo desigual en zonas subdesarrolladas."<sup>249</sup>

---

<sup>247</sup> Id.; Id.; pág. 73.

<sup>248</sup> MASSEY, Douglas S.; Arango, Joaquín; Hugo, Graeme; Kouaouci, ali; Op. Cit.; pág. 450.

<sup>249</sup> ARANGO, Joaquín; Op. Cit.; pp. 16 – 17.

La migración alteraría el contexto social originario en el que las decisiones posteriores de migrar se toman:

*"La causación es acumulativa en cada acto de la migración alterando el contexto social en el que subsecuentes decisiones de migrar son hechas..."<sup>250</sup>*

La migración modificaría los siguientes factores de índole socio económico: la distribución del ingreso, distribución de la tierra, organización de la agricultura, cultura, distribución regional del capital humano y el significado social del trabajo<sup>251</sup>. Los cambios socio económicos y culturales producto de los proceso migratorios confieren un "...poder interno al movimiento que incrementa la resistencia a toda tentativa de regulación y control."<sup>252</sup> De hecho, los gobiernos de los países receptores tendrían dificultades en reclutar mano de obra nativa para realizar trabajos que normalmente realizaban los inmigrantes (de hecho, ese tipo de trabajo es etiquetado por los nativos como "trabajo de inmigrantes").

#### **h. Con respecto a la perdurabilidad: Teoría de los sistemas migratorios**

La teoría de la interdependencia mundial, la de las redes sociales, la de las instituciones y la de la causación acumulativa son unidas por Hania Zlotnik con el nombre de Teoría de los Sistemas Migratorios: si los movimientos migratorios adquieren estabilidad y estructura a lo largo del tiempo y del espacio, generan sistemas que se pueden identificar con cierta claridad: cada sistema migratorio a nivel internacional tendría su núcleo receptor (que puede coincidir con un país o con un conjunto de ellos) y espacios emisores que se conectarían con ese centro mediante la afluencia constante de emigrantes.

---

<sup>250</sup> MASSEY, Douglas S.; Arango, Joaquín; Hugo, Graeme; Kouaouci, ali; Op. Cit.; pág. 451.

<sup>251</sup> BLANCO, Cristina; Op. Cit.; pág. 74.

<sup>252</sup> Id.; Id.; Id.

De hecho, *"en el mundo de hoy día, ningún país puede operar aisladamente y las interacciones en un dominio a menudo afectan y son afectadas por interacciones en otro dominio."*<sup>253</sup>

Cristina Blanco, en su libro "Las Migraciones Contemporáneas", señala que todo lo anterior puede derivar en diversas hipótesis y conclusiones<sup>254</sup>:

- "La formación de un sistema o red migratorio no se deriva tanto de la proximidad geográfica entre países emisores y núcleo receptor como de las relaciones políticas y económicas existentes entre esos países."
- "Cada país puede formar parte de más de un sistema o red migratoria."
- "La estabilidad de los sistemas migratorios no implica una estructura rígida e inamovible. En función de los cambios económicos y/o políticos, los países pueden generar nuevos sistemas, incorporarse a otros existentes o abandonar aquellos en los que se encontraban en otros momentos históricos."

---

<sup>253</sup> ZLOTNIK, Hania; "Empirical identification of international migration systems"; pág. 19

<sup>254</sup> BLANCO, Cristina; Op. Cit.; pág. 75.

### 3. El espacio social transnacionalizado

Pries define los "espacios sociales transnacionales": *"...aquellas realidades de la vida cotidiana que surgen esencialmente en el contexto de los procesos migratorios internacionales, que son geográfica y espacialmente difusas o "des-territorializadas" que, al mismo tiempo, constituyen un espacio social que, lejos de ser puramente transitorio, constituye una importante estructura de referencia para las posiciones y posicionamientos sociales, que determina la praxis de la vida cotidiana, las identidades y los proyectos biográficos (laborales) y que simultáneamente, trasciende el contexto social de las sociedades nacionales"*.

El concepto de "espacio social transnacionalizado" no se refiere únicamente a los vínculos o "puentes" entre las sociedades de procedencia y de recepción, intensificados a raíz de la expansión cuantitativa de la migración de trabajadores, sino que designa al nuevo espacio social que se construye sobre ellos, y que llega a constituir un nuevo marco de referencia económico, político y cultural en las actividades cotidianas de los emigrantes. Es resultado de reconocer que las nuevas corrientes migratorias presentaban modelos de migración cualitativamente diferentes. Frente a este concepto, el estudio de los movimientos migratorios únicos y unidireccionales se mostró cada vez más insuficiente para explicar el acrecentado desplazamiento pendular de los emigrantes.

De acuerdo a Pries, los espacios sociales transnacionales pueden estudiarse según cuatro dimensiones analíticas.

- Marco político legal: se refiere a las políticas y los regímenes migratorios en la región de procedencia y en la región de llegada.
  
- La infraestructura material: superar las fronteras de los Estados nacionales gracias a los avances de los medios de comunicación (teléfono /fax, telégrafo, audio-video, radio y televisión), así como nuevas formas de



transporte que aseguran el traslado rápido y eficaz de personas, dinero y de mercancías.

- Las estructuras e instituciones sociales: “configuran un sistema autónomo de posicionamientos sociales que trasciende los marcos de referencia, tanto de la sociedad (o comunidad) de origen y de llegada, como de las “minorías étnicas”. Los emigrantes se posicionan a si mismos simultáneamente en el sistema de desigualdad social de su comunidad de origen y en la estructura social de su comunidad de llegada.

- Las identidades y los proyectos de vida: tiene que ver con la desarticulación cultural de los emigrantes y de las generaciones subsiguientes: “Las “identidades segmentadas” de carácter duradero representan un importante elemento de los espacios sociales transnacionales”.

Con respecto a esto último cabe destacar que la transnacionalización del espacio social también produce un cambio en la identidad cultural, poniendo al descubierto la vivencia de una dualidad existencial con modificación de pautas de conducta y cambio de valores. Tanto la existencia y el crecimiento de las redes de solidaridad entre los emigrantes, como la transnacionalización del espacio social, contribuyen a que el proceso migratorio se perpetúe: “*Las migraciones internacionales configuran un complejo sistema de redes de intercambio y circulación de gente, dinero, bienes e información que tiende a transformar los asentamientos de emigrantes en una sola gran comunidad dispersa en una multitud de localizaciones (se conforman comunidades transnacionales)*”.<sup>255</sup>

---

<sup>255</sup> GURAK, Douglas T.; Caces, Fe; "Migration networks and the shaping of migration systems"; pág. 116.



## **CAPÍTULO 2**



## CAPÍTULO 2

Sefarad es una palabra hebrea que significa España, así pues, en el sentido más estricto de la palabra los sefardíes (plural de sefardí) son los judíos que provienen de la península ibérica. Actualmente, sin embargo, el término “sefardíes” ha tomado un significado mucho más amplio e incluye las comunidades judías en el norte de África, Irak (Babilonia), Siria, Grecia y Turquía.<sup>256</sup>

Se propone efectuar un breve acercamiento a los sefardíes, su historia y diáspora para poder adentrarse con sustento suficiente al siguiente capítulo referido a la llegada y conformación de instituciones de los sefardíes en el Uruguay.<sup>257</sup>

### **Breve historia de los sefardíes**

#### **Presencia judía en la Península Ibérica**

La historia de los judíos que vivían en la península Ibérica se remonta, según algunas leyendas, al exilio de Judea en el 586 a.C. En cualquier caso, la presencia judía en este territorio es muy antigua, y data por lo menos de la época romana.<sup>258</sup>

El historiador Eliyahu Ashtor describe la vida de los judíos durante la época romana y, posteriormente, bajo normas visigodas de la siguiente manera:

*“El asentamiento judío en la Península Ibérica era uno de los más antiguos y en sus etapas iniciales había prosperado. Incluso después de que los visigodos establecieron su dominio sobre la tierra, las*

---

<sup>256</sup> CANTERA ORTIZ DE URBINA, J.; “Los sefardíes”; pág. 10.

<sup>257</sup> Un interés mayor referido a los sefardíes, su historia y cultura puede saciarse en la abundante bibliografía ampliatoria que se indica para este capítulo.

<sup>258</sup> CANTERA ORTIZ DE URBINA, J.; Op. Cit.; pág. 31.

*condiciones de las comunidades judías se mantuvieron favorables por un largo tiempo. Se ganaban la vida con dignidad, y cumplían las leyes de la Torá (o Pentateuco) y observaban sus mandamientos sin obstáculos.*<sup>259</sup>

Los primeros asentamientos judíos se establecieron en la costa mediterránea, Ampurias, Mataró, Tarragona, Málaga, para de allí distribuirse por el resto de Hispania. La lápida judía más antigua con una inscripción en latín, descubierta en España, en Adra, es de una niña judía, y se remonta al siglo III d.C. Los judíos se extendieron rápidamente por la península y fueron bien tratados bajo la soberanía de los visigodos arrianos: vivían en igualdad de condiciones con los demás habitantes, dedicados al comercio y la agricultura, y con frecuencia encomendados a las oficinas judiciales.

---

<sup>259</sup> ASHTOR, Eliyahu; “The Jews of Muslim Spain”; pág. 11

## Los judíos en el reino visigodo arriano y luego visigodo católico

A finales del siglo VI, el régimen visigodo adoptó el catolicismo romano y los clérigos católicos, reunidos en sínodos, aprobaron la legislación anti-judía, que hizo que la vida de los judíos españoles fuera insoportable.<sup>260</sup>

El primer intento de perturbar las relaciones de amistad que existían entre judíos y cristianos se originó con el Concilio de Elvira (Illiberis, años 303-304), encuentro de presbíteros y obispos elegidos de Córdoba, Sevilla, Toledo, Zaragoza, y otras ciudades habitadas por judíos. Este Consejo bajo pena de excomunión prohibió a los cristianos vivir con judíos o comer en su compañía; también prohibió la bendición de los frutos de los campos judíos *“con el fin de que la bendición eclesiástica no parezca inútil y vana”*. Estas medidas estaban encaminadas a separar a la población cristiana de la judía y de esta manera evitar un posible proselitismo por parte hebrea”:

*“Canon L. “De los cristianos que comen con los judíos. Si algún clérigo o fiel comiere con los judíos, sea privado de la comunión con objeto de que se enmiende”<sup>261</sup>*

En la *Lex Romana Visigothorum* del año 506, Alarico II (484-507) excluía a los judíos de los cargos públicos; proscribía los matrimonios entre éstos y los cristianos, y se les prohibía la construcción de nuevas sinagogas, tampoco podían disponer de esclavos cristianos. Podría afirmarse que la monarquía arriana fue tolerante con sus súbditos judíos, quizás la propia tensión existente entre católicos y arrianos ayudara a esta complacencia de los monarcas arrianos.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> VIVES, José; “Concilios visigóticos e hispano-romanos”; pp. 25-40.

<sup>261</sup> Id.; Id.; pág. 114.

<sup>262</sup> Id, Id; pág. 120.

La conversión al catolicismo de Recaredo (586-601) en el III Concilio de Toledo marca el inicio de las persecuciones a los judíos. Dentro de los monarcas católicos destacan por su intransigencia: Sisebuto (612-621); Recesvinto (649-672) y Égica (687-702). La posición de los judíos se hizo aún menos favorable cuando el rey Recaredo (586-589), por razones políticas, abjuró de la fe arriana antes del tercer concilio de Toledo e ingresó a la Iglesia Católica. Con el fin de confirmar a los arrianos convertidos en la fe católica y para ganar al clero, se esforzó por evitar que los cristianos se asociaran con los judíos, peligrosos oponentes de sus planes religiosos.<sup>263</sup>

Los arrianos, recientemente convertido a la fe católica, eran verdaderos aliados de los judíos, que eran oprimidos como ellos; y los judíos fueron, por lo tanto, protegidos por los obispos arrianos y por la nobleza visigoda independiente.

Antes de la conversión de Recaredo los concilios se limitaban a tratar cuestiones espirituales y eclesiásticas; tras su conversión, en los concilios participaron directamente el rey los nobles; desde ese momento los concilios pasan a convertirse en parlamentos que legislaban tanto en lo eclesiástico como en lo civil. Las limitaciones a las actividades de los judíos y el vínculo con la sociedad en general se establecieron por medio de los Concilios, como por ejemplo el Concilio de Toledo III del año 589.<sup>264</sup>

### **Presencia judía en Al- Andalus: la “era dorada”**

Cuando los musulmanes cruzaron el estrecho de Gibraltar desde el norte de África en el año 711 d.C. e invadieron la Península Ibérica, los judíos les dieron la bienvenida como libertadores de la persecución cristiana.<sup>265</sup>

---

<sup>263</sup> KEDOURIE, Elie. (Ed.); “Los judíos de España”; pp. 10-12.

<sup>264</sup> VIVES, José; Op. Cit.; pág. 120

<sup>265</sup> ASHTOR, Eliyahu; Op. Cit.; pág. 32.



El grupo relativamente pequeño de conquistadores musulmanes confió a su vez en los judíos para vigilar las ciudades, a medida que continuaban su marcha través de España. También eran naturalmente más recelosos de los cristianos, contra quienes estaban luchando. Posteriormente se concedió a los judíos posiciones de preeminencia en la vida cívica y, en algunos casos raros, altos cargos en el ejército. Los relativamente tolerantes gobernantes musulmanes, acogieron y estimaron a los judíos sefardíes que fueron hábiles asesores políticos, administradores financieros cualificados, escritores de talento, dotados intelectuales y científicos pioneros.

La invasión y conquista musulmana de la península también permitió la creación de una estrecha vinculación política y lingüística entre los judíos de España, situados en el corazón de una tierra musulmana recién formada, y los judíos de Babilonia, la morada de muchas de las autoridades espirituales judías en ese momento. Esta asociación dio a la comunidad de Babilonia la oportunidad de transmitir sus tradiciones a la judería Ibérica y ayudar a los sefardíes a asumir el liderazgo de la mayoría de la comunidad judía mundial poco después del cambio de milenio.<sup>266</sup>

En esta época de dominio islámico, se desarrolla la edad de oro del judaísmo español (circa los años 900-1200 d.C.) la que produjo luminarias tales como el estadista y diplomático Hasdai Ibn Shaprut, visir y comandante del Ejército, Shmuel ha-Naguid, poetas y filósofos como Salomón Ibn Gabirol y Judá Halevi, Moisés ibn Ezra, Ibn Gabirol, y por encima de todos ellos, Moisés Ben Maimón, conocido también entre los españoles como Maimónides.<sup>267</sup>

Mark R. Cohen examina cuidadosamente las características políticas y culturales de la experiencia judía bajo el Islam para comprender mejor el carácter especial de los judíos sefardíes. Observa muchas de sus características

---

<sup>266</sup> Id.; Id.; pp. 36-38.

<sup>267</sup> ESTRUGO, José M.; “Los sefardíes”; pp. 25-29.

distintivas: “su sentido de ascendencia noble; tradición de servicio al gentil gobernante; la experiencia de alto logro cultural en la filosofía y la poesía; un sentimiento de superioridad respecto al judaísmo Ashkenazi; y la historia de cripto-judaísmo, la práctica del judaísmo en secreto después de la conversión al cristianismo bajo coacción.”.

Al tiempo que rechaza el "mito de la utopía interreligiosa" y “el mito de la supremacía sefardí” propuesto por algunos historiadores judíos del siglo XIX, sin embargo, constata que la vida judía medieval en el mundo árabe, especialmente en contraste con la vida judía bajo la cristiandad durante ese mismo tiempo, era mucho más favorable y segura.

Con el tiempo, los judíos dejaron la islámica Al-Ándalus para vivir en la España cristiana debido a persecuciones o cayeron bajo el dominio cristiano con el avance de la “Reconquista”. De hecho, social y políticamente, con la transición del régimen islámico al régimen cristiano, las semillas de la destrucción de la comunidad judía en España habían sido plantadas.<sup>268</sup>

Durante un tiempo, los sefardíes fueron capaces de sostener sus nuevas formas de creatividad en el norte cristiano. Fuera del ambiente especial y la alquimia humana del Al-Ándalus, sin embargo, la simbiosis única de la cultura judía y musulmana no sobrevivió mucho tiempo, y una nueva era en la vida sefardí comenzó a desarrollarse en la España cristiana. Allí, los herederos intelectuales de la época de oro, ya sea filósofo o traductor en el sur de Francia, o poetas, matemáticos y científicos de Castilla y Aragón, se vieron obligados a lidiar con fuerzas desconocidas de reacción y represión. Muy pronto su legado de sintetizar el aprendizaje secular y religioso ya no sería considerado apropiado o aceptable.<sup>269</sup>

---

<sup>268</sup> Id.; Id.; pág. 39.

<sup>269</sup> BELMONTE Díaz, José y LESEDUARTE GIL, Pilar; “La expulsión de los judíos: Auge y ocaso del judaísmo en Sefarad”; pág. 215.

Los judíos fueron tratados como “dhimmis”, “Pueblo del Libro” (también los cristianos), protegidos bajo la ley islámica: no disponían de una autonomía completa y debían pagar un impuesto especial, el “jizha” para practicar libremente su religión.<sup>270</sup>

Después de la batalla de Jerez en el año 711, en la que los judíos africanos lucharon con valor bajo Kaula al-Yahudi, y en el que el último rey goda, Rodrigo, y sus nobles fueron muertos, los conquistadores Musa ibn Nusair y Táriq ibn Ziyad fueron victoriosos haciéndose con las ciudades de Córdoba, Málaga, Granada, Sevilla, Toledo.<sup>271</sup>

Los vencedores cesaron la opresión sobre los judíos y se les otorgó plena libertad religiosa pero debían pagar el tributo de un dinar de oro per cápita. Una nueva era se iniciaba para los judíos de la península, cuyo número había sido aumentada considerablemente por aquellos que habían seguido los conquistadores árabes, así como por los inmigrantes posteriores procedentes de África. Los judíos se dedicaron al servicio del califato, al estudio de las ciencias, el comercio y la industria, especialmente para el comercio de la seda y esclavos, promoviendo de esta manera la prosperidad del país. El sur de España se convirtió en un asilo para los judíos oprimidos de otras partes

---

<sup>270</sup> Id.; Id.; pág. 237.

<sup>271</sup> MENÉNDEZ PIDAL, Ramón; “Historia de España”; pág. 149.

## Los judíos en los Estados cristianos medievales peninsulares

Los príncipes cristianos, los condes de Castilla y los primeros reyes de León, trataron a los judíos tan despiadadamente como lo hicieron los Almohades. En sus operaciones contra los moros no tuvieron piedad para con los judíos, destruyendo sus sinagogas y matando a sus profesores y académicos. Gradualmente estos gobernantes verificaron que rodeados como estaban por enemigos poderosos no podían permitirse el lujo de tener a los judíos en contra de ellos.<sup>272</sup>

A manera de ejemplo, Alfonso VI, el conquistador de Toledo (1085), fue tolerante y benévolo en su actitud hacia los judíos, por lo que recibió el elogio del Papa Alejandro II. Para alejar a los judíos ricos e industriosos de los moros les ofreció los antiguos privilegios. El fuero de Nájera Sepúlveda, en el año 1076, no sólo concedió a los judíos plena igualdad con los cristianos, sino que incluso les otorgó los derechos de que gozaba la nobleza; este fuero se aplicó también en otras ciudades, como Toledo, en 1085, León en 1090, Miranda de Ebro en el año 1099, entre otras.<sup>273</sup>

Para mostrar su agradecimiento al rey por los derechos que se les concedía, los judíos de buen grado se ponían al servicio de él y del país. Alfonso empleó a los judíos para las diligencias diplomáticas, como, por ejemplo, al erudito Amram ben Isaac Ibn Shalbib, a quien el rey envió en delegación a Mohammed al-Mutamid de Sevilla (1082).<sup>274</sup>

Posteriormente, Fernando III (1199-1252) unió de forma permanente los reinos de León y Castilla y Jaime I (1208–1276), el gobernante contemporáneo de Aragón, a un mismo tiempo los esfuerzos del clero dirigidos contra los judíos se hicieron cada vez más pronunciados.

---

<sup>272</sup> BELMONTE Díaz, José y LESEDUARTE GIL, Pilar; “La expulsión de los judíos: Auge y ocaso del judaísmo en Sefarad”; pág. 182.

<sup>273</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>274</sup> CONDE Y DELGADO DE MOLINA, Rafael; “La Expulsión de los Judíos de la Corona de Aragón”; pp. 74-76.

Los judíos españoles de ambos sexos, al igual que en Francia, se vieron obligados a distinguirse de los cristianos con el uso de una insignia amarilla en su ropa; esta orden fue emitida para evitar su asociación con los cristianos, aunque la razón dada fue que era por su propia seguridad. A pesar de las bulas papales y reales decretos, los judíos fueron a menudo liberados de esta degradación: Pedro III de Aragón concedió a algunos judíos en Valencia, Tarragona, Barcelona y otras ciudades la exención de llevar la insignia, este privilegio se extendió sobre todo a los médicos.<sup>275</sup>

Fernando III y Jaime hicieron uso de los judíos en tiempo de guerra, y fueron premiados por sus servicios como cobradores de impuestos y recaudadores de impuestos. En las ciudades conquistadas por Ferdinando confirmó, a los judíos en sus derechos y privilegios, y después de la conquista de Sevilla repartió tierra entre ellos; por otra parte, a pesar de las objeciones del clero que permitió a los judíos de Córdoba erigir una nueva y magnífica sinagoga, Jaime actuó de manera similar después de su conquista de Valencia.<sup>276</sup>

Hijo de Fernando, Alfonso X (el Sabio), era un amante de las ciencias, mantuvo un vínculo profundo con los judíos, incluso antes de su ascensión al trono en el año 1252. Tenía escritos astronómicos y astrológicos traducidas del árabe al español por Judah ben Moses (Mosca) Kohen, un médico de Toledo, y por los médicos Abraham y Samuel Levi. Zag (Isaac) Ibn Sid, El Azan de Toledo, fue el editor de las famosas tablas astronómicas llamados, en nombre del rey, las Tablas Alfonsinas

El Código de las Siete Partidas es el texto que mejor y más profusamente recoge el tema judío y sus consecuencias sociales, religiosas y políticas en el siglo XIII. La Séptima Partida es la que de forma específica analiza y regula la conducta

---

<sup>275</sup> Id.; Id.; pp. 145-147.

<sup>276</sup> Id.; Id.; Id.

del judío en el plano religioso y social: empleo de ellos en cargos públicos, celebración del Shabbat, conversión al cristianismo, uniones prohibidas, proselitismo, los distintivos en su vestimenta, el problema de los siervos cristianos, etc.<sup>277</sup>

La bula de Inocencio IV de abril de 1250 indicaba que los judíos no podían construir una nueva sinagoga sin un permiso especial; no podían asociarse con los cristianos, vivir bajo el mismo techo con ellos, comer y beber o usar el mismo baño; ni podría un Cristiano participar de un vino preparado por un judío.

Los judíos no podían emplear enfermeras o sirvientes cristianos, y los cristianos podían usar sólo remedios medicinales preparados por boticarios cristianos competentes. Cada judío debía llevar una insignia, aunque el rey se reservó el derecho de eximir a algunos de esta obligación. Cualquier judío aprehendido sin la insignia era sancionado con una multa de diez maravedís de oro; también se les prohibió aparecer en público el Viernes Santo.<sup>278</sup>

En un clima de creciente persecución, hostigamiento y muerte de judíos se llega a la masacre de 1391. Hacia finales del siglo XIV, un cambio radical tuvo lugar en la política y en la vida religiosa de los judíos que vivían en la península Ibérica. En 1391, estallaron severas persecuciones, esta vez provocadas por la prédica de los frailes dominicos lo cual llevó a muchos judíos a convertirse para salvar sus vidas. Muchos de estos “nuevos cristianos”, o “conversos” (que eran conocidos despectivamente como “marranos”, es decir “cerdos”, pero se llamaban a sí mismos “anusim”, que significa “los que se vieron obligados”) aceptaron el cristianismo, pero continuaron practicando el judaísmo en secreto y enseñaron a sus hijos a hacer lo mismo.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> SACHAR, Howard M.; “Adiós España: historia de los sefardíes”; pág. 89.

<sup>278</sup> KEDOURIE, Elie; “Los judíos de España”; pág. 216-218.

<sup>279</sup> ALCALÁ, Ángel. (Ed.); “Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias”; pág. 59.

Una revuelta estalló en Sevilla en 1391. Juan Alfonso de Guzmán, gobernador de la ciudad, y su pariente, el “alguacil mayor” Alvar Pérez de Guzmán, habían ordenado, el miércoles de Ceniza, 15 de marzo, la detención de dos de los líderes de la turba fanática. En vano emitió la regencia órdenes inmediatas: Ferrando Martínez continuó sin obstáculos sus apelaciones inflamatorias a la chusma para matar a los judíos o bautizarlos. El 6 de junio, la turba atacó la judería de Sevilla asesinando 4.000 judíos; el resto fue sometido al bautismo como único medio de escapar de la muerte.<sup>280</sup>

En Córdoba la carnicería se repitió siendo toda la judería incendiada; las casas fueron destruidas por las llamas. Antes de que las autoridades pudieran acudir, niños, mujeres jóvenes, y los hombres de edad habían sido brutalmente asesinados: 2.000 cadáveres yacían en las calles, en las casas, y en las sinagogas destrozadas.<sup>281</sup> De Córdoba los asesinatos se extendieron a Jaén. Una horrible carnicería tuvo lugar en Toledo el 20 de junio. La mayor parte de las comunidades castellanas sufrieron de persecución; tampoco se salvaron los judíos de Aragón, Cataluña, o Mallorca. El 9 de julio se produjo otro brote en Valencia: más de 200 personas murieron, y la mayoría de los judíos de esa ciudad fueron bautizados por el fraile Vicente Ferrer, cuya presencia en la ciudad no fue probablemente accidental.<sup>282</sup>

## **Los “cristianos nuevos”. Persecución y tolerancia**

El año 1391 forma un punto de inflexión en la historia de los judíos españoles. Después de los excesos sangrientos de 1391 el odio popular de los judíos continuó sin cesar. Las Cortes de Madrid y la de Valladolid (1405) se ocuparon principalmente de las quejas contra los Judíos, por lo que Enrique III consideró necesario prohibir la práctica de la usura y limitar el intercambio comercial entre judíos y los cristianos. Muchos judíos abandonaron la región

---

<sup>280</sup> Id.; Id.; pág. 63.

<sup>281</sup> Id.; Id.; pág. 134.

<sup>282</sup> Id.; Id.; pág. 138.

cristiana y se instalaron en Málaga, Almería y Granada, donde fueron bien tratados por los árabes. La Inquisición fue en consecuencia establecida por la Iglesia para descubrir a estos judíos secretos (o “criptojudíos”) e impedir que volvieran a “caer” en el judaísmo.<sup>283</sup>

La persecución fue el precursor inmediato de la Inquisición, que, noventa años después, se introdujo como medio de observación de los judíos convertidos al cristianismo. El número de los que habían pretendido abrazar el cristianismo con el fin de escapar de la muerte era muy grande: judíos de Baena, Monbula, Baeza, Úbeda, Andújar, Talavera, Maqueda, Huete, y Molina, y en especial de Zaragoza, Barbastro, Calatayud, Huesca, y Manresa, se habían presentado al bautismo.<sup>284</sup>

Las persecuciones, las leyes de exclusión, la humillación y las muchas conversiones dañaron considerablemente la comunidad judía hispánica. En Aragón, como en Barcelona, Lérida y Valencia, las comunidades enteras habían sido destruidas, muchas habían sido reducidas a la pobreza y habían perdido más de la mitad de sus miembros. Con el fin de restablecer el comercio y la industria, la reina María, consorte de Alfonso V y regente temporal, procuró ofrecer privilegios a los judíos, mientras a un mismo tiempo se establecían impuestos cada vez más altos. Después de las persecuciones de 1391 hubo en Aragón y Castilla, “infides judíos” (“conversos”), o neo-cristianos. A causa de su talento y la riqueza, y a través del matrimonio con las familias nobles, los conversos ganaron influencia considerable y ocuparon importantes oficinas del gobierno.<sup>285</sup>

Es importante considerar el tópico de la convivencia de la “tolerancia”: “no se tolera y sufre sino aquello que es malo y, por lo tanto, deseable que desapareciera. El judaísmo en esta línea era entendido por la población como un

---

<sup>283</sup> Id.; id.; pág. 212.

<sup>284</sup> ALCALÁ, Ángel; Op. Cit.; pág. 189.

<sup>285</sup> Id.; Id.; Id.



mal que había que soportar, pero sin duda sería bueno librarse de él cuanto antes”.<sup>286</sup>

## **La posición social de los sefardíes. La vida en las Aljamas**

Los judíos en España eran propietarios de bienes raíces, y cultivaban la tierra con sus propias manos; se ubicaban en oficinas públicas, sus conocimientos y capacidad les ganó el respeto y la influencia. Los reyes, especialmente los de Aragón, consideraron a los judíos como su propiedad; hablaban de “sus” judíos, “sus” juderías, y en su propio interés que los protegían de la violencia.<sup>287</sup>

Las aljamas de Cataluña, Aragón y Valencia, por ejemplo, en 1281 debieron, por orden del rey Pedro III, suministrar 185.000 sueldos para los subsidios, y, tres años más tarde, una suma adicional de 130.000 sueldos. Además de estos desembolsos extraordinarios, los judíos de Aragón y Castilla tuvieron que pagar grandes impuestos, el dinero así obtenido a menudo era utilizado por los reyes en regalos a reinas, infantes, caballeros y obispos, así como a las iglesias y claustros.<sup>288</sup>

Las congregaciones judías más grandes se encontraban en Tortosa, Gerona, Barcelona y Valencia; a continuación, seguido Zaragoza, Calatayud, Monzón, Lérida, Teruel, Jaca, Fraga, Huesca y Barbastro. Congregaciones más pequeñas existían en Exea de los Caballeros, Tauste, Besalú, Cervera, Tarragona, Ruesca, Manresa y Villafranca.

Los judíos de veinte años, e inclusive dieciséis o catorce años, debían pagar un impuesto de treinta dineros para hacerles recordar las “treinta piezas de plata” que habrían sido pagados por sus antepasados para lograr la muerte de Jesús. Los impuestos eran tan opresivos que en 1354 los representantes de las

---

<sup>286</sup> SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis; “Los Judíos”; pág. 411.

<sup>287</sup> ROMANO, David; “Aljama frente a judería, call y sus sinónimos”, pág. 89.

<sup>288</sup> Id.; Id.; pág. 93.

comunidades judías de Aragón resolvieron presentar una petición al rey para aliviarlos de esta carga.<sup>289</sup>

Susana Likerman en sus trabajos referidos a la judería española distingue los términos judería y aljama:

*“Creemos necesario aclarar que los términos "Judería" y "Aljama" no son sinónimos, las fuentes documentales consultadas los diferencian. Se denomina "Judería" al barrio o espacio físico habitado por judíos. La "aljama" -palabra de origen árabe que significa "reunión"- era la institución jurídico-comunitaria que aglutinaba a los judíos de un lugar o zona y regía la vida de éstos, siendo similar al municipio cristiano. Cuando se aplica el término "aljama" para designar una zona específica, urbana o rural, se trata de una utilización inexacta. Ocasionalmente, una gran "judería" podía coincidir con una "aljama".<sup>290</sup>*

En los momentos de riesgo o peligro, los judíos *“cuando huían, lo hacían a las aljamas más próximas y parecidas a la que abandonaban y si fundaban nuevas, procuraban asemejarlas a la anterior. A menudo, una pequeña se unía a su vecina más importante para compartir proporcionalmente el pago de impuestos y cumplir las Taqanot (ordenanzas). Asentados en ciudades y pueblos, constituían una comunidad cerrada. Dependían del rey, los municipios no tenían poder sobre ellos.”<sup>291</sup>*

Con respecto a su organización, *“las aljamas judías trataban de imitar en su organización al municipio cristiano pero, a causa de condiciones de vida más limitadas por las restricciones religiosas, su progreso fue más lento. En Castilla surgió el "rab de la Corte", funcionario del gobierno, nombrado directamente por el*

---

<sup>289</sup> Id.; Id.; pág. 110.

<sup>290</sup> LIKERMAN DE PORTNOY, Susana; “El mundo íntimo de los sefardíes en las aljamas castellanas, siglos XIV-XV: encuentros y desencuentros intracomunitarios”; pág. 77.

<sup>291</sup> Id.; Id.; pág. 76.

*rey -éstos fueron muchas veces físicos de la Corte- sin que importara su saber rabínico. Tenían poder para supervisar las aljamas y actuar de enlace entre el monarca y las comunidades.*<sup>292</sup>

## **La Expulsión de los judíos de España**

Tan pronto como los Reyes Católicos, Fernando e Isabel subieron a sus respectivos tronos tomaron medidas para segregar a los judíos, tanto de los conversos como del resto de la población. En 1480 se estableció la Inquisición en España, su objetivo principal era “ocuparse” de los conversos. Aunque ambos monarcas fueron rodeados por neo-cristianos, como Pedro de Caballería y Luis de Santángel, y aunque Fernando era el nieto de una judía, mostró la mayor intolerancia a los judíos, ya sea convertidos o no, ordenando a todos los conversos reconciliarse a sí mismos con la Inquisición a finales de 1484.<sup>293</sup>

Una de las razones del aumento de rigor de los Reyes Católicos fue la desaparición del miedo de cualquier acción unida forjada por judíos y árabes: el reino de Granada había caído derrotado. Sin embargo, estos gobernantes mantenían la duplicidad de prometer que los judíos del reino moro mantendrían todos los derechos que poseían para así derrocar a los árabes; esta promesa es de fecha 11 de febrero de 1490, sólo dos años antes de que fuera expresado públicamente el decreto de expulsión.<sup>294</sup>

Con el avance progresivo de la conquista de los territorios musulmanes por los reinos cristianos empiezan a proliferar los movimientos contra los judíos, sobre todo en las épocas de mayores tensiones sociales, como por ejemplo después de las guerras castellanas de los Trastámara. La época final de la presencia de judíos en la península se puede caracterizar como una época llena de altibajos: por una parte los reyes en general velaban por el bienestar de los judíos pero por otra

---

<sup>292</sup> ROMANO, David; “Aljama frente a judería, call y sus sinónimos”; pág. 82.

<sup>293</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>294</sup> BEL BRAVO, María Antonia; Op. Cit.; pág. 175.

parte siguieron sucediendo hechos muy dañinos para el judaísmo en la península.<sup>295</sup>

Las Cortes de Toledo de 1480 deciden obligar a los judíos a vivir en barrios separados, de donde no podrían salir salvo de día para realizar sus ocupaciones profesionales. Desde ese momento las juderías quedaron cercadas por muros y los judíos fueron recluidos en ellos para evitar "*confusión y daño de nuestra santa fe*":

*"E mandamos a las aljamas de los dichos judíos e moros que cada uno dellos que pongan en el dicho apartamiento tal diligencia e den tal orden como dentro del dicho término de los dichos dos annos tengan fechas las dichas casas de su apartamiento, e vivan e moren en ellas, e dende en adelante non tengan sus moradas entre los christianos ni en otra parte fuera de los circuitos e lugares que les fueren deputados para las dichas judería e morería"*<sup>296</sup>

Los judíos ya habían sido confinados en algunas localidades castellanas como Cáceres o Soria: con la aprobación de los reyes "*por evitar los dapnos [sic] que por causa de bevir e morar e estar los judíos entre los christianos se seguían*".<sup>297</sup>

Meses después de la caída de Granada, y bajo la fuerte presión de los dominicanos, se dictó un edicto de expulsión contra los judíos de España, emanado de los Reyes Católicos (31 de marzo de 1492). Se ordenó a todos los judíos y judías cualquiera edad a abandonar el reino el último día del mes de julio o aceptar el cristianismo.<sup>298</sup>

---

<sup>295</sup> DÍAZ-Mas, Paloma. Op. cit., pág. 20

<sup>296</sup> MARCU, V.; Op. Cit.; pág. 110.

<sup>297</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>298</sup> Id.; Id.; pág. 120

La razón alegada para esta acción en el preámbulo del edicto fue la “recaída” de conversos debido a la proximidad con los judíos no convertidos, que los sedujeran hacia el judaísmo y mantuvieran en ellos vivas el conocimiento y la práctica de esta religión.

La expulsión de los judíos de España era definitiva: *“acordamos de mandar salir todos los judíos y judías de nuestros reinos y que jamás tornen ni vuelvan a ellos ni alguno de ellos”*; no había excepción alguna, por edad, residencia o lugar de nacimiento y se debía cumplir en un plazo de cuatro meses (debían vender sus bienes, podían llevar mercaderías pero no armas o caballos).<sup>299</sup>

Transcurrido ese lapso de tiempo el castigo era la muerte y la confiscación de sus bienes. Los que auxiliaran a los judíos o los ocultaran se exponían a perder “todos sus bienes, vasallos y fortalezas y otros heredamientos”.

---

<sup>299</sup> Id.; Id.; pág. 115.

## La Diáspora Sefardí

La expulsión de los judíos del Reino de España se continuó en la conversión forzosa de éstos en Portugal, así como su posterior expulsión en 1496 y 1497: don Manuel I de Portugal casado con la infanta Isabel de Castilla, hija de los Reyes Católicos, en 1496 decretó la expulsión de los judíos de Portugal pero ésta se concretó en una masiva conversión forzosa en 1497. Muchos de los convertidos (*cristãos novos* o *cristianos nuevos*) mantuvieron a escondidas la práctica del judaísmo, cosa que fue posible en gran medida porque en Portugal no actuó la Inquisición hasta 1540:

*“Precisamente algunos de esos criptojudíos portugueses — muchos de ellos dedicados al comercio internacional en una época de expansión marítima de Portugal— se asentaron en calidad de hombres de negocios portugueses (la nación portuguesa) en el extranjero, donde volvieron abiertamente al judaísmo y constituyeron el germen de comunidades sefardíes en ciudades de Europa Occidental (Amberes, Ámsterdam, Bayona, Burdeos, Hamburgo, Ferrara, Ancona, etc.) o se integraron en las comunidades sefarditas del Norte de África o del Mediterráneo Oriental, constituidas por exiliados de la primera oleada de expulsiones. El imperio otomano —que desde finales del siglo XV hasta el XIX abarcaba Turquía, los países balcánicos, buena parte de Oriente Medio y casi todo el Norte de África hasta los actuales Argel y Túnez— fue un destino preferente tanto para los judíos expulsados como para los conversos que volvían al judaísmo, ya que en el imperio regía el régimen político de millet, por el cual cada minoría religiosa mantenía su propio sistema organizativo en múltiples aspectos (desde la práctica de la religión hasta la legislación para asuntos internos), a condición de reconocer la autoridad del sultán, pagar los elevados impuestos que les correspondían y no usurpar determinados privilegios de la minoría musulmana dominante. Ello propició el desarrollo de una*

*cultura sefardí diaspórica, que tenía como marcas específicas el judaísmo y los orígenes hispánicos.”<sup>300</sup>*

El edicto de expulsión de 1492 de ninguna manera puso fin al judío sefardí pero las acciones que condujeron a la expulsión finalizaron una época importante en la historia judía. En la España medieval, una rica y secular sagrada creatividad, influenciada por las interacciones únicas de judíos, cristianos y musulmanes había florecido. Las sagas, relatos y lengua así como los modos de expresión religiosa y cultural de los exiliados y sus descendientes representan una gran diversidad, lo que refleja tanto la herencia española que llevaron con ellos como las culturas de las tierras en las que establecieron residencia.<sup>301</sup>

Esta tradición cultural perduraría en la diáspora: en términos muy generales, la emigración sefardí de España se orientó en dos direcciones geográficas, al norte y al oeste a Europa y el continente americano, o al este y al sur de la cuenca del Mediterráneo y del norte de África (en particular Marruecos). En el noroeste de Europa, Holanda, Francia, Inglaterra, y, en última instancia, por extensión, las Américas, los judíos sefarditas, con el tiempo, se incorporaron a las culturas locales.<sup>302</sup>

Los judíos emigrados hacia el Este, se establecieron principalmente en zonas que pronto serían parte del Imperio Otomano donde los judíos fueron bien recibidos. Debido a su gran número establecieron comunidades donde la cultura judía ibérica no sólo se conservó sino que también prosperó. A pesar del descenso económico e intelectual que tuvo lugar en el siglo XVIII y parte del XIX, la cultura sefardí otomana sobrevivió hasta la víspera del Holocausto.<sup>303</sup>

---

<sup>300</sup> ALCALÁ, Ángel, Op. Cit.; pág. 210,

<sup>301</sup> SACHAR, Howard M.; “Adiós España: historia de los sefardíes”; pág. 210-212.

<sup>302</sup> Id.: Id.; Id.

<sup>303</sup> ALCALÁ, Ángel, Op. Cit.; pág. 217.

## Sefardíes en el Imperio Turco: migración al Río de la Plata

La diáspora sefardí propició el desarrollo de una cultura específica con rasgos distintivos judíos e hispánicos. El judaísmo distinguía a los sefardíes en vínculo respecto a los musulmanes y a otras minorías de distintas confesiones (ortodoxos griegos, bizantinos, serbios, búlgaros o rumanos; católicos croatas; armenios; maronitas; etc.). Sus orígenes hispánicos los diferenciaban tanto de otras minorías no judías como de los judíos de otros orígenes que también vivían en el imperio otomano, como los romaniotas o los askenazíes.<sup>304</sup>

Los orígenes hispánicos daban cuenta de otros rasgos distintivos:

*“...una tradición religiosa heredera de la cultura judía de la Sefarad medieval; y una lengua propia (el sefardí, judeoespañol o ladino), que los diferenciaba de todos los grupos de su entorno. En esas circunstancias se fueron constituyendo comunidades sefardíes en distintas localidades grandes y pequeñas del imperio otomano. En ellas se desarrollaron, desde finales del siglo XV hasta el XIX, una cultura y una forma de vida sefardíes basadas en la tradición judía, bajo la dirección de unas élites con formación rabínica, y fueron surgiendo distintos focos de influencia religiosa y cultural: Estambul, Esmirna, Safed y Jerusalén, El Cairo, Salónica, Sarajevo, Sofía, Bucarest, etc.”*

Los judíos, teniendo en cuenta el sistema de justicia del Imperio Otomano, se incorporaron bajo la “Sharia”, ley musulmana en la cual judíos y los cristianos estaban bajo la protección del Islam.: siempre que reconocieron la superioridad de la religión musulmana se les permitía practicar su religión, a cambio debían pagar los correspondientes impuestos.

---

<sup>304</sup> SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis; “Los Judíos”; pág. 39.



Las comunidades religiosas disfrutaban de autonomía interna: podían administrar y organizar sus propios asuntos, especialmente lo religioso y social, dirigían sus propios tribunales, escuelas, instituciones de caridad, hospitales y elegían sus líderes religiosos. Las comunidades debían cuidar de ellas mismas, de mantener la paz y armonía a su interior y pagar sus impuestos. Esto significaba, de hecho, que los miembros de la comunidad no tienen contacto directo con el resto de la institucionalidad otomana.<sup>305</sup>

Cuando los sefardíes llegaron a los territorios otomanos se encontraron con numerosas comunidades de judíos que se instalaron en el Imperio desde el Estado Selyúcida conocido por sus políticas de tolerancia:

*“Los judíos disfrutaban de muchos privilegios, como, por ejemplo, impuestos más bajos, y se permitían construir nuevas sinagogas. La fama de las buenas condiciones de vida en el Imperio se extendió muy rápido a otras partes de Europa, tanto es así que muchos judíos del centro de Europa emigraron hacia los territorios ya conquistados por los otomanos en los Balcanes: a ciudades como Sofía, Plevén, o Salónica.”<sup>306</sup>*

Las circunstancias sociales, políticas y económicas de Turquía contribuyeron a fines del siglo XIX y comienzos del XX al progresivo desmembramiento del mundo sefardí oriental: la rígida censura ideológica impuesta en el imperio turco en los años previos a la caída del último sultán (Abdul Hamid) impulsaron a algunos intelectuales sefardíes a exiliarse a Egipto o a países occidentales.<sup>307</sup>

Durante el sultanato del Mahmud II (1808 – 1839) se empezó con las políticas reformistas que iban a conducir al país a la modernidad y acercarlo al occidente. Finalmente, se aseguró la igualdad total de todos los habitantes del

---

<sup>305</sup> Id.; Id.; pág. 41.

<sup>306</sup> MOLHO, Michael; “Usos y costumbres de los Sefardíes de Salónica”; pág. 72.

<sup>307</sup> DÍAZ-MAS, Paloma; “Los sefardíes: una cultura del exilio”; pag. 21.

Imperio por medio de dos edictos: en 1839 el Edicto de Gülhane y en el año 1856 el Edicto Imperial, reafirmando el edicto anterior.<sup>308</sup>

Desde fines de siglo XIX y hasta comienzos del siglo XX se produce una continua fragmentación del imperio turco lo cual afecta decididamente la vida de sus Comunidades<sup>309</sup>:

- las “operaciones” que efectúa Turquía con los variados grupos étnicos que habitaban su superficie en las últimas décadas del siglo pasado y las primeras de este siglo.
- las reformas de corte occidentalista que impondría Mustafá Kemal en la sociedad turca, y por ende en los grupos étnicos que albergaba Turquía.

Las “operaciones” comprendían la asimilación del grupo étnico (no reconocer su existencia), los traslados de grupos de un lugar a otro del territorio o su expulsión del país, el etnocidio (destrucción de la cultura de un grupo étnico) y, finalmente, el genocidio (la destrucción completa y total de un grupo étnico con la desaparición física de sus miembros).

Estos movimientos de carácter xenofóbico deben comprenderse en la filosofía “panturquista” (en todo lugar donde viviera un turco se estaría en Turquía) con gran vigor en la última década del siglo XIX y su transformación lenta en la filosofía del “otomanismo”: el turco era “superior” en todo sentido a cualquier miembro de otro grupo étnico, estos pueblos debían ser separados, por ejemplo los eslavos, o exterminados, en particular los armenios, barrera entre los turcos otomanos y los tártaros de Azerbaiján.<sup>310</sup>

Se debe recordar que en las tierras ahora habitadas por los turcos vivían armenios, griegos, árabes, judíos, circasianos, gitanos y kurdos. Los griegos

---

<sup>308</sup> Id.; Id.; pág. 22

<sup>309</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>310</sup> Id.; Id.; Id.

fueron deportados en masa (1921-1922), aunque sus familias hubieran vivido en Turquía por siglos. Otra cuestión que afectó profundamente la vida de las Comunidades o grupos étnicos que poblaban Turquía, fue el empleo común de éstos como medio por los cuales se podía destruir otros grupos o como receptores de todo tipo de rumores infundados que llevaban a la generación y desarrollo del odio de unos hacia otros. Constituye un desgraciado ejemplo de lo anterior las relaciones inter-étnicas que se desarrollaron, básicamente, entre tres grupos: armenios, kurdos y judíos sefarditas.<sup>311</sup>

Se introdujo el servicio militar obligatorio, aun para las minorías étnicas judías y cristianas, hasta ese entonces exentas por el pago de un impuesto especial. Servir en el ejército fragmentaba las familias, dificultaba la consolidación de una economía doméstica e interfería con la observación religiosa rigurosa. El servicio militar obligatorio podía durar de quince a veinte años.<sup>312</sup>

Posteriormente se difundió, mediante la educación y muchas de las costumbres europeas. Se prohibió a los hombres usar el antiguo turbante turco o el familiar fez rojo. Se abolió la poligamia. Las mujeres no estuvieron ya obligadas a cubrirse el rostro con un velo para salir en público, lograron el derecho para votar y para ser elegidas. Se adoptó el calendario gregoriano y los caracteres arábigos que se empleaban siempre para escribir la lengua turca fueron sustituidos por el alfabeto latino y se ordenó a todos los turcos que adoptaran un apellido. Estas reformas incidirían profundamente la vida de las comunidades o grupos étnicos que habitaban Turquía.<sup>313</sup>

A mediados del siglo XIX una red de escuelas judías se establece en el Imperio: la Alianza Israelita Universal. Cubre las ciudades donde residían las comunidades sefardíes procurando mejorar el nivel cultural de éstos a través de la educación. El judeo-español o ladino se ve perturbado por el uso cada vez mayor

---

<sup>311</sup> Id.; Id.; pág. 211.

<sup>312</sup> Id.; Id.; pág. 213.

<sup>313</sup> BENBASSA, E.; “Historia de los judíos sefardíes: de Toledo a Salónica”; pág. 182.

del francés: aparecen incluso periódicos sefardíes en este idioma. Desde su fundación en 1860 la Alianza llega a abrir unos ciento cincuenta centros, inicialmente con el rechazo del sistema tradicional religioso de educación primordialmente de corte masculino, incluso más cercano a los grupos sefardíes de menores ingresos:

*“Es entonces cuando se inicia el enfrentamiento entre el sector conservador de la comunidad sefardí partidario y defensor del uso de judeoespañol y el sector progresista que se muestra contrario al uso de judeoespañol. A lo largo de varias décadas se producirán numerosas polémicas que se prolongarán hasta la década de los años 20 del siglo XX”<sup>314</sup>*

La modernización, occidentalización, y cambios en la vida cotidiana afectan en forma definitiva la cultura y costumbres en general de los sefardíes. Cambian las relaciones sociales, los vínculos de género, las estructuras económico-laborales abandonándose las profesiones tradicionales, incluso se incrementa la producción de nuevos géneros literarios tales como la novela, el teatro, o el drama, introduciéndose la literatura europea.<sup>315</sup>

Como resultado de las reformas, y de las guerras turco - balcánicas de 1912, se produce la emigración hacia Francia o hacia América de judíos que hasta entonces habían estado exentos del servicio militar mediante el pago de un tributo.<sup>316</sup>

El servicio militar, muy prolongado, dejaba sin sustento a familias enteras; se utilizaba a los grupos judíos para el asesinato o masacre de otros grupos étnicos.

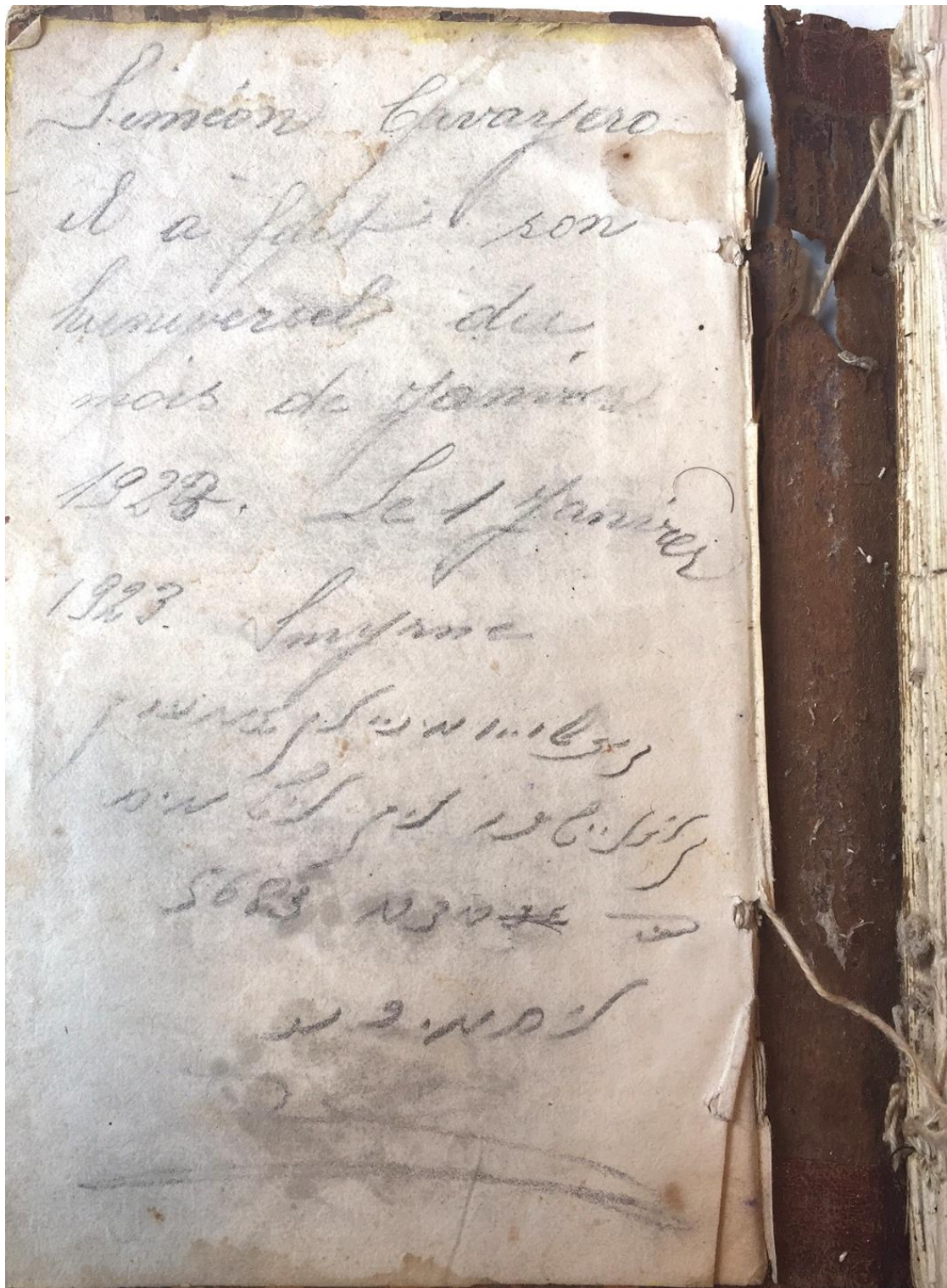
---

<sup>314</sup> DÍAZ MAS, Paloma; “Los sefardíes: historia, legado y cultura”; pág. 66.

<sup>315</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>316</sup> Id.; Id.; pág. 68.

Se agrega a lo anteriormente dicho los cambios socio-económicos y políticos en el Imperio, las guerras, los cambios en la familia y en las propias comunidades judías, más la llegada de inmigrantes sefardíes desde América que propicia un proceso migratorio masivo y que entre fines del siglo XIX y comienzos del XX tiene como destino el Río de la Plata.



Libro de texto perteneciente a Simón Caballero, luego inmigrante al Uruguay. De la Alianza Israelita Universal, escrito en francés y en turco indica que Simón habría hecho su trabajo a domicilio de forma adecuada, en ese año lejano de 1923, un primero de enero.

## **CAPÍTULO 3**





## **CAPÍTULO 3**

### **Uruguay, tierra de acogida**

El batllismo como corriente ideológica impregnó (y sigue presente en el país de uno u otro modo) el Uruguay de comienzos de siglo XX, de la mano de su fundador, Don José Batlle y Ordóñez. Esta es la época en que los distintos grupos judíos, y en particular el sefardí, inmigra al país: durante la primera presidencia de Batlle se produce el movimiento migratorio con fuerza cada mayor, y en la presidencia del Dr. Williman y segundo gobierno de Batlle se inicia el proceso de institucionalización.

La inmigración judía al Uruguay tuvo diversas peculiaridades, algunas compartidas con otros grupos étnicos migrantes al país (como por ejemplo los armenios). La salida del país de origen no se produce como parte de una elección voluntaria sino ante el peligro inminente de la desaparición física del grupo por persecución, matanza u hostigamiento, sumado a las hambrunas, falta de empleo y servicio militar obligatorio que se extendía por muchos años.

Se procura observar si existieron grupos judíos en la época colonial para tratar posteriormente a las migraciones judías de comienzos del siglo XX, coincidentes las mismas de los dos grupos principales judíos representados en el país: los ashkenazíes y sefardíes.

La temática del judío sefardí pasa a primer lugar y es enfatizada en sus características destacándose los aspectos asociacionistas e institucional de los mismos. Se cierra el capítulo con un breve detalle de las diversas instituciones sefardíes fundadas en el Uruguay a comienzos del siglo XX: de educación, de religión, ayuda-mutua, cajas de ayuda mutua y de asistencia sanitaria.

## **Antecedentes: presencia de judíos en Montevideo en la época colonial**

Pocas son las menciones sobre la existencia de judíos o cripto- judíos (“judíos secretos”) que existen de la época de la colonia. Una de dichas menciones aparece en el acta de la fundación jurídica de la ciudad de Montevideo, con fecha de 20 de diciembre de 1729. Don Bruno Mauricio de Zabala especifica cómo se seleccionaron los miembros del ayuntamiento de Montevideo: “...procurando siempre elegir las personas beneméritas, de buenas costumbres, opinión y fama, de manera que no sean inferiores ni tengan raza alguna de morisco, judío ni mulato, para que así se mantengan en paz y quietud en sus ayuntamientos y lugares de actos públicos...”.<sup>317</sup>

Este tipo de acta fundacional debe ser enmarcada en un estándar que se cumplía en cualquier ciudad que fundara la Corona, el contenido del acta es pues una formalidad que se expresaba al fundar una ciudad colonial. Por tanto, el acta y su contenido, no significaría, necesariamente, que hubiera judíos entre las filas de los primeros pobladores de Montevideo.

Hacia el año 1760 aparece otro documento interesante: es escrito por Pedro Lagu clérigo de Colonia de Sacramento, quien eleva un informe a la Inquisición expresando sus sospechas de que en dicha ciudad habrían elementos para suponer la existencia de vida judía.<sup>318</sup> No se sabe cual fue la respuesta de la Inquisición, si es que la hubo, al Sr. Lagu: este tipo de documento no tenía por qué pasar por la Iglesia de Montevideo o Buenos Aires, iba “directamente” del informante a España o a la sede correspondiente de la Inquisición en América (por ejemplo, Lima).

---

<sup>317</sup> AZAROLA GIL, Luis Enrique; Los Orígenes de Montevideo. 1607 – 1749; pág. 259

<sup>318</sup> RAICHER, Rosa Perla; Encyclopaedia Judaica; pág. 10.

Finalmente, en la ciudad de Montevideo, ya a fines del siglo dieciocho, la gente denominaba a la calle de San Fernando (Cámaras, luego Juan Carlos Gómez), como la “calle de los judíos”; era una calle llena de comerciantes que según relata el historiador Isidoro de María, preferían dejar estropear su mercadería por no rebajar el precio de las mismas.<sup>319</sup>

No se puede dejar de considerar la presencia lusitana en el Río del Plata, que alcanzaba a la ciudad de Colonia del Sacramento, devuelta a la corona española en 1683<sup>320</sup>: es posible que luego de haber ocupado las tierras, los españoles se preocuparan por la “pureza o limpieza de la sangre” ante la posibilidad de que hubiera nuevos portugueses (cripto-judíos) entre ellos. Por tanto, el acta de fundación de Montevideo, así como la carta de Pedro Lagu pueden indicar una preocupación, al menos inicial, de que hubiera judíos en el territorio oriental.

Pero más interesante aun es la existencia de un pensamiento colectivo en el cual la posibilidad de que hubiera judíos en el territorio conformaba el imaginario de las personas: gente que difícilmente hubiera podido ver un judío en su vida (expulsados de España en 1492 con prohibición de volver o de ingresar a las Colonias so pena de muerte) utiliza estereotipos desarrollados básicamente en Europa.

A partir de la fundación del Estado uruguayo surgen algunas primeras informaciones sobre la existencia de judíos en el país: el diario “Ecos del Progreso” de Salto (septiembre de 1878) informa sobre un grupo de personas de Montevideo que busca abrir una Sinagoga, con el respaldo de la Sinagoga de la ciudad de Buenos Aires<sup>321</sup>

---

<sup>319</sup> DE MARIA, Isidoro; Montevideo Antiguo; Parte III; pág. 78.

<sup>320</sup> AZAROLA GIL, Luis Enrique, op. cit.; pág. 52.

<sup>321</sup> PORZECANSKI, Teresa; “El Universo Cultural del Idisch”; pág. 30.

De todos modos, es necesario señalar una cuestión fundamental: tanto los cripto- judíos como aquellos inmigrantes que hubieran llegado a nuestras costas antes de 1904 no formaron organizaciones, y si lo hicieron, ellas no nos son conocidas.

La presencia de judíos en Uruguay es reconocida como un hecho desde el comienzo del siglo veinte: por ejemplo, las familias Galemire o Macadar llegan al país entre 1900 y 1903; al mismo tiempo que ellos, e incluso poco antes, llegarían al Uruguay, provenientes de Argentina, los primeros inmigrantes ashkenazies.



**Vendedor de prendas y género sefardí, inicios de la década del 20, Ciudad Vieja, Montevideo. Revista América, sefardíta, diciembre 20, 1948.**

## Judíos en el Uruguay batllista

La llegada de los judíos al Uruguay coincide con el surgimiento y desarrollo del Batllismo. Los primeros treinta años del siglo XX (1903-1933) son donde se inicia y se desarrolla predominantemente el período batllista: se distingue un primer batllismo entre los años 1903 y 1916 y un segundo “impulso” batllista entre 1928 y el año 1933. Nacido en el seno *del partido del gobierno*, el Partido Colorado, y liderado por su fundador José Batlle y Ordóñez, el batllismo se puede identificar con un impulso reformista del orden político y socioeconómico imperante.

José Batlle y Ordóñez, electo presidente para el período 1903-1907, nació en Montevideo en mayo de 1856. De gran relevancia para el Uruguay, fue un racionalista espiritualista influido por el filósofo alemán Carlos Federico Krause en el campo de la filosofía del Estado, del derecho y de la sociedad.<sup>322</sup>

Por su carácter transformador, el movimiento batllista es caracterizado como “*reformista*” por los historiadores José Pedro Barrán y Benjamin Nahum<sup>323</sup>: en el periodo 1903-1910, el Batllismo no era un partido político organizado, lo que si aconteció al final del segundo gobierno de Batlle (1914-1916).

Con la expresión “*Pequeño país modelo*”, Batlle y Ordóñez aludía a su voluntad de hacer del Uruguay un país que, por sus virtudes, se volvería punto de referencia, y ejemplo a seguir por otros: Batlle y Ordóñez daba cuenta de un cierto “modelo de país”:

---

<sup>322</sup> PIFFARETTI, Daniel; “Ideología Batllista: componentes y modelo”; pág. 62

<sup>323</sup> BARRÁN, José Pedro y NAHUM, Benjamín; “Batlle, los estancieros y el imperio británico”; tomo II; pp. 13-15

*“[...] yo pienso aquí en lo que podríamos hacer para construir un pequeño país modelo [...]”* Frase tomada de una carta de José Batlle y Ordóñez enviada *“desde París en 1908 [...] a sus colaboradores políticos más íntimos”*.<sup>324</sup>

El batllismo se auto reconocía como “fuerza ideológica, una tendencia nacional, una bandera militante”<sup>325</sup>; se presentaba como “proyector - sintetizador que como fundador”<sup>326</sup>, destacándose la determinación particular en la consolidación de una nueva matriz de la ciudadanía caracterizada por el acento “republicanista”, así como la forja de una alternativa «secular» a la moral católica.

El historiador Milton Vanger señala que hacia 1908, en privado con su círculo político cercano, Batlle había expuesto las líneas definitorias del país al que aspiraba y se empeñaría por concretar a su regreso:

*“Desde Europa había escrito a sus confidentes que intentaba hacer del Uruguay un país modelo, transformar y ampliar su economía, reducir el control extranjero sobre la riqueza nacional; Batlle quería redimir a las «clases desheredadas». Pero no se presenta con este programa.”*<sup>327</sup>

Cuando desde su segundo mandato presidencial se pusiera en marcha y se fundamentara un amplio plan de reformas, quedarían claramente definidos todos los componentes del modelo. Siguiendo a Vanger en la reconstrucción del itinerario de definición del modelo de país a partir de la explicitación del mismo por la dirigencia batllista, hacia 1913, encontrándose en el medio de ese segundo período presidencial,

---

<sup>324</sup> VANGER, Milton; “Batlle y Ordóñez, el país modelo. 1907-1915”; pag. 9

<sup>325</sup> EL DÍA, 30 de setiembre de 1916.

<sup>326</sup> CAETANO, Gerardo; “La República Batllista”. Tomo I; pág. 16.

<sup>327</sup> VANGER, Milton; Op. Cit.; pág. 118

*“[...] aunque Batlle retenía algunas de sus más radicales propuestas hasta después de que se estableciera el Colegiado, las líneas generales de su visión del Uruguay –país modelo eran ahora más definidas y más conocidas de lo que lo habían sido cuando su elección basada en la imagen de un Batlle «maduro». Estaba utilizando la prosperidad de la nación para impulsar la transformación económica, rural y urbana. La estancia se tornaría intensiva, la agricultura se expandiría; la industria crecería, la sustitutiva de importaciones y la nueva como la pesca, el alcohol industrial, la minería. Nuevas y ampliadas empresas del Estado detendrían el drenaje del oro a la vez que reducirían los costos para los consumidores. El Estado, «dueño de todas las fortunas o de gran parte de ellas», por medio de los impuestos estaría capacitado para proporcionar a todos una vida decorosa. La educación y la cultura también estarían al alcance de todos [...] Las mujeres serían liberadas de la Iglesia y de las constricciones de la dominación masculina. El proceso hacia el país modelo continuaría, bajo una creciente democracia, dirigido por el Partido colorado y asegurado por el Colegiado”.*<sup>328</sup>

Según indican Barran y Nahum<sup>329</sup>, el elemento más original de la ideología batllista que diferenciaba el movimiento de reforma a cualquier otro similar en América Latina, fue su componente jacobino-libertario estuvo marcado por la creencia en el progreso indefinido a través de la ciencia y la difusión de la educación, el rechazo de la "religión" como factor explicativo del mundo y del hombre.

A manera de ejemplo y en referencia a la propiedad de bienes, Batlle pensaba que,

---

<sup>328</sup> Id.; Id.; pág. 212.

<sup>329</sup> BARRÁN, José Pedro y NAHUM, Benjamín; Op. Cit.; pág. 18



*“La propiedad, en realidad, no debe ser de nadie, o más bien dicho, debe ser de todos: y la entidad que representa a todos es la sociedad. Hay un escaso número de personas que son dueñas de tierras, y hay una multitud infinita que no posee un metro cuadrado de ella. ¿Podría la sociedad decirles: “bueno, ahora pienso de otra manera y les quito a ustedes la tierra”? No se podría hacer eso, no sería justo, la que tiene que responder de eso es la sociedad misma. Todos tienen que contribuir con su pequeño sacrificio a que la tierra no sea un privilegio. (...) Yo no sostengo que lo que digo debe aplicarse de inmediato, sino que debe ir aplicándose paulatinamente para no producir situaciones catastróficas, para no producir el hambre, la guerra y toda clase de calamidades...”*<sup>330</sup>

El Estado, asimismo, sería el instrumento de nivelación que establecería la igualdad "natural" entre los hombres: sería entendido como el representante de la sociedad en su totalidad. Debía ser el principal agente contra la injusticia y abandonar su antiguo papel de "juez y policía": intervenir directamente en la economía y la sociedad. El Estado propuesto por los ideales reformistas no tenía intención de cambiar el sistema sino controlar sus excesos.

La lucha de clases se podría eliminar sin modificaciones en la propiedad privada de los medios de producción: el Estado debía neutralizar el potencial revolucionario de la clase trabajadora que comenzaba a organizarse comandada por la inmigración - fundamentalmente anarquista- generando lo que puede llamarse un mecanismo anticipatorio de concesiones.<sup>331</sup>

Por lo tanto, las políticas económicas y sociales perseguidos por el Estado reformista conduciría a *“...un Estado de bienestar en el que todos ayudarán para*

---

<sup>330</sup> José Batlle y Ordóñez. Discurso ante la Convención batllista, 1925, en CAETANO, G. y RILLA, J., Historia Contemporánea del Uruguay, p. 133

<sup>331</sup> ACOSTA, L.; “O processo de renovação o profissional do serviço social no Uruguai”; pág. 31.

*el mismo fin, el capital y el trabajo unido se dedicaba al aumento de la producción, cuanto mayor era el capital, mayor sería el salario...".*<sup>332</sup>

El primer gobierno de Batlle (1903-1907) se inicia con la derrota y muerte de Aparicio Saravia, el último caudillo lo cual permitió avanzar en la consolidación definitiva del Estado Nación: el caudillismo representaba una suerte de dualidad de poderes en el Estado Nación, su derrota remarca también la supremacía de la ciudad sobre el campo.<sup>333</sup>

A partir de este instante se consolidan las bases que permiten a Batlle estructurar un Estado Social, parte fundamental de la ideología batllista. Las demandas obreras, sea por razones de carácter ético o moral, son incorporadas y modelan el Estado social uruguayo:

*“Negando que la violencia de las luchas sociales que había visto en la vieja Europa tuviera que reproducirse en el joven Uruguay, creyó que había que anticiparse a su estallido mediante la intervención del Estado, árbitro y componedor de las disputas sociales. Pero un Estado como juez inclinado hacia los más débiles: el obrero (jornada de 8 horas); el anciano (pensiones a la vejez); el niño (educación extendida); el enfermo (asistencia pública gratuita y laica); la mujer (divorcio por su sola voluntad). En suma, hacia los oprimidos del taller o del hogar”.*<sup>334</sup>

La industrialización sería considerada esencial para la construcción del Estado Social:

---

<sup>332</sup>EL DÍA. *Las sociedades de resistencia*. Editorial. Montevideo, 23 de junio de 1905.

<sup>333</sup> La derrota de Saravia se efectúa mediante el uso de un ejército profesional gubernamental: “Disponiendo de los recursos financieros del Estado, reclutó hombres (un ejército de 30.000 personas), compró armas modernas (cañones Krupp, ametralladoras Maxim), empleó el telégrafo y el ferrocarril para enviar órdenes y tropas donde fuera necesario, y puso la técnica moderna y la capacidad administrativa del Estado al servicio de la legalidad” (BARRÁN y NAHUM; Op. Cit.; pág. 81)

<sup>334</sup> NAHUM, Benjamín: *Manual de Historia del Uruguay 1830-1903*, tomo I; pág. 85

*“Para Batlle y Ordóñez la industria era fundamental en la tarea de disminuir la dependencia del comercio exterior del país, mitigando los lazos que ataban al Uruguay principalmente a Gran Bretaña. Pero también cumplía una función de estabilidad social, creando las fuentes de ocupación e ingresos para los habitantes del país, que emigraban del medio rural como consecuencia de los avances en la modernización.”<sup>335</sup>*

Sus convicciones afectaron claramente a la iglesia donde se valoraba más la comunidad sobre la sociedad:

*“Los católicos hacen limosna a los que son católicos, a los de su grey, a los que se arrodillan ante sus ídolos. Para ellos, el que no es católico no merece protección. Para nosotros, en cambio, la protección social debe alcanzar a todos los que la requieren o necesitan (...) Por eso propiciamos la ley de ocho horas y las pensiones a la vejez, no con palabras, sino con leyes sociales eficaces y prácticas. Y por eso mismo, los católicos se oponen a estas leyes humanitarias y justicieras.” (José Batlle y Ordóñez).<sup>336</sup> También incidía en distintos grupos afectados por los mecanismos de protección a la industria: “Asimismo, los hacendados, no demandaban de fuerza de trabajo calificada en abundancia; aún más, en su mayoría fueron opositores firmes (a partir de la fundación de la Asociación Rural del Uruguay) respecto a empresas de solidaridad social desmesuradas. Máxime cuando eran ellos quienes -en buena medida- pagarían sus costos financieros.”<sup>337</sup>*

De acuerdo con Carlos Filgueira, el proceso de consolidación de los derechos sociales se basó en cuatro pilares que modelaron todo el desarrollo del Estado social: creación de la Asistencia Pública en 1919, la profundización de la Instrucción Pública, orientada por los principios de laicidad, gratuidad y

---

<sup>335</sup> JACOB, Raúl; “Modelo batllista ¿Variación sobre un viejo tema?”; pág. 80

<sup>336</sup> VANGER, Milton; Op. Cit.; pág. 96.

<sup>337</sup> MORAS, L. E.; “De la tierra purpúrea al laboratorio social”; pág. 11.

obligatoriedad (se creó una enseñanza secundaria pública, laica, y se reformuló la enseñanza universitaria; asimismo se crearon liceos en las 18 capitales departamentales del interior y la Universidad de Mujeres):

*“La educación se orientaba en varios sentidos: contar con mano de obra instruida mínimamente; buscar la integración social, sobre todo de los inmigrantes; desarrollar mecanismos de control social; eliminar la barbarie para llegar a la civilización (impulsados por Varela y Sarmiento); crear las bases para la ciudadanía en un futuro estado liberal”.*<sup>338</sup>

La propuesta se complementaba con las llamadas leyes obreras que incluían la jornada laboral de ocho horas, la semana laboral de seis días en la industria y de cinco y medio en el comercio, la regulación del trabajo femenino e infantil. Finalmente, se desarrolló la Seguridad Social: en 1904 se creó la Caja Civil para los funcionarios públicos, la universalización de los Seguros Sociales en 1919, creación de la Caja de Industria, Comercio y Servicios y aprobación de las concesiones de pensiones a la vejez al alcanzar los 70 años de edad y no disponer de medios para la subsistencia. En 1919 se establece por ley la obligación de la cobertura estatal por causa de vejez, invalidez y muerte a la categoría de indigentes”.<sup>339</sup>

La elevación cultural, si bien implicaba un conjunto más amplio de medidas que podrían considerarse parte de un verdadero plan de reforma cultural o “moral”<sup>340</sup>, tenía su base en la difusión de la educación pública.

La transformación económica y el desarrollo sociocultural se vinculan al último gran aspecto del modelo batllista: la transformación económica, el bienestar

---

<sup>338</sup> FILGUEIRA, C. y FILGUEIRA, F.; “El largo adiós al país modelo: políticas sociales y pobreza en el Uruguay”; pág. 82.

<sup>339</sup> VANGER, Milton; Op. Cit.; pág 105

<sup>340</sup> BARRÁN, José Pedro y NAHUM, Benjamín; Op. Cit., pág. 166-167

social y el desarrollo cultural sólo podían alcanzarse mediante la activa participación del Estado. La visión batllista suponía una redefinición del rol del Estado, la reformulación de sus relaciones con la economía y la sociedad, en términos de un marcado intervencionismo.

El Estado tendría una gran presencia en la actividad económica, como productor y como regulador, era la garantía para impulsar y alcanzar la transformación modernizadora de la economía y la nacionalización del control de la riqueza nacional: el Estado debía abandonar su tradicional alianza implícita con los sectores patronales y ubicarse en una actitud arbitral aunque no necesariamente neutral sino más bien volcada hacia la defensa de los más débiles. Se trataba de un Estado “*deliberadamente interventor y popular*”.<sup>341</sup>

Benjamín Nahum ha señalado que las ideas batllistas acerca de los fines del Estado,

*“formaron parte de una convincente [...] postura filosófica sobre el ser humano y sus derechos, que enfatizó la solidaridad social y la igualdad de los ciudadanos con independencia de su origen (social, nacional, étnico) [...] deriva [esta concepción del Estado] de [una] postura filosófica sobre la sociedad y el hombre, que pudo llamarse «solidarismo social» o «socialismo de Estado» en Europa y que en el país se llamó «batllismo» (incluyendo en esta corriente los aportes de muchos no colorados: blancos, socialistas, anarquistas, católicos).”*<sup>342</sup>

En materia religiosa Batlle fue un anticlerical y en eso los espiritualistas coincidían con los positivistas.<sup>343</sup> Durante la presidencia del Doctor Claudio Williman (1907 – 1911), del sector político y con el apoyo de Batlle, se frenaron las políticas económicas y sociales insinuadas en el período del gobierno batllista. En

---

<sup>341</sup> Id.; Id.; pág. 27

<sup>342</sup> NAHUM, Benjamín; Op. Cit.; pp- 67-69

<sup>343</sup> BARRÁN, José Pedro; Op. Cit.; pag. 9

1909 quedó suprimida la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, con penas que podían llegar a la suspensión y a la destitución para los maestros que violaran el principio de laicidad.<sup>344</sup>

Fueron varios los artículos escritos por el propio Batlle dedicados a defender la huelga como herramienta de resistencia del movimiento trabajador siempre que fuera de "manera reflexiva, con probabilidades de éxito [...] he ahí los débiles que se hacen fuertes y que, después de haber implorado justicia, la exigen".<sup>345</sup>

El proyecto batllista fue innovador en relación con el contexto regional (Brasil y Argentina) y pretendía avanzar en problemas ya conocidos de los países avanzados de Europa. Batlle fue observado y criticado por las Cámaras, Batlle sostuvo,

*“Nuestra República debe aprovechar estos tempos de formación que corren para ella, en que es fácil corregir vicios y defectos incipientes, así como implantar instituciones nuevas, y prepararse para ocupar puesto distinguido entre las naciones civilizadas, no por la prepotencia de la fuerza, a la que no debe ni tampoco podría aspirar por la pequeñez de su territorio, sino por lo racional y avanzado de sus leyes, por su amplio espíritu de justicia, y por el vigor físico, moral e intelectual de sus hijos.”*<sup>346</sup>

La condición de "pueblo nuevo" no sería una desventaja sino todo lo contrario: se trataba de un poder que permitía actuar de manera de prevenir y corregir. Batlle señalaba: *“El hecho de que una reforma no se haya todavía realizado en otro país o no sea generalmente aceptada, alegado con frecuencia en el seno de V. H. para rechazar ideas avanzadas, no debe ser invocado sino con mucha parsimonia, pues nuestra condición de pueblo nuevo nos permite realizar*

---

<sup>344</sup> PIFFARETTI, Alfredo; “Op. Cit.”; pág. 22

<sup>345</sup> EL DÍA, “Las últimas huelgas”, 3 de enero de 1896.

<sup>346</sup> VANGER, Milton; Op. Cit.; pág. 268

ideales de gobierno y organización social, que en otros países de vieja organización no podrían hacerse efectivos sin vencer enormes y tenaces resistencias”.<sup>347</sup> La nueva legislación de la jornada laboral fue aprobada a finales del segundo período presidencial de Batlle, el 17 de noviembre de 1915, y entró en vigor seis meses después de su sanción.

La siguiente es una descripción de Don José Batlle y Ordóñez de acuerdo a como era visto por la sociedad de su tiempo:

*“Batlle, Obrero, socialista y ‘comunista’ al entender de las clases conservadoras nativas y el capital británico; admirador de las grandes revoluciones, la francesa de 1789 y la rusa de 1917; furibundo anticlerical por considerar que la religión católica servía para ‘nublar la conciencia del pueblo’, irrespetuoso de las convenciones sociales al grado de vivir junto a su compañera antes de concurrir al Registro Civil en 1894; defensor del ‘matrimonio libre’, el divorcio por sola voluntad de cualquiera de los cónyuges y ‘la liberación de la mujer’; si, todo ello fue Batlle. Y fue también; colorado recalcitrante y caudillo de uno de los bandos tradicionales que ametralló al otro y a sus ‘masas campesinas’ en 1904, según se lo reprochaba La Democracia en 1915; admirador de la intervención norteamericana en el México de 1914 gobernando por el dictador Huerta; partidario del voto secreto antes de su derrota del 30 de julio de 1916 y contrario al voto secreto luego de ella, porque se presentaba a ‘la corrupción política’ y facilitaba ‘la traición’, al decir de 46 de sus legisladores; intolerante, al grado de negarle honores y el Panteón Nacional a Julio Herrera y Obes y José Pedro Ramírez, sus enemigos políticos, pero tolerante con el riverismo, su enemigo social dentro del Partido Colorado, al grado de ofrecerle la presidencia de la República a Juan Campisteguy con tal de evitar el triunfo del ‘oribismo’ blanco. Y, por fin, para terminar con este recuento de ambivalencias,*

---

<sup>347</sup> Id.; Id.; pp. 244-245

*culpable o causante, como se prefiera, de la modernización de los dos partidos tradicionales al haber incorporado la temática económica y social a la vida política, así como culpable o causante, él, los partidos y la sociedad que los escuchó, de ese rasgo de larga duración del siglo XX uruguayo que es la creencia en la democracia política como único medio legítimo para dirimir la contienda entre los proyectos de país que se disputan siempre el futuro”.*<sup>348</sup>

Durante la primera presidencia de Batlle (1903 – 1907) procuró organizar la forma de provisión de las jefaturas de policía de todo el país. Al ascender a la presidencia, Batlle que había declarado que observaría la política de coparticipación, resolvió mantener la proporción nacionalista al proveer esas jefaturas.

El problema se complicaba por la escisión interna que se había producido en el Partido Nacional, a la misma elección de Batlle, determinando que el grupo de Acevedo Díaz no mereciera la confianza del Directorio del Partido.

De las seis jefaturas confiadas anteriormente a los nacionalistas, cuatro fueron ofrecidas a éstos, adictos al Directorio y al caudillo Aparicio Saravia, y dos a los nacionalistas de la minoría. El Ministerio de Relaciones Exteriores fue confiado a su vez a otro miembro de la minoría nacionalista, al Dr. José Romeu.

La obra de gobierno de este primer período incluye<sup>349</sup>:

- a) Ley electoral del 27 de diciembre de 1904 fijando un representante cada 12.000 habitantes o fracción no menor de 8.000.
- b) La construcción de carreteras paralelas a los ferrocarriles extranjeros con el fin de hacerles competencia.

---

<sup>348</sup> BARRÁN, José Pedro; Op. Cit.; pág. 9

<sup>349</sup> VÁZQUEZ ROMERO, Andrés y REYES ABADIE, Washington; “Crónica General del Uruguay”. Vol. IV: El Uruguay del Siglo XX. Tomo I; pp. 288-290.



c) Se procuró estimular la producción de remolacha azucarera dando el estado varias primas anuales, semillas, exoneración de impuestos a la importación de maquinaria y una política proteccionista contra el azúcar del exterior.

d) En la educación superior se abrieron nuevas Facultades con el fin de crear técnicos para el área agrícola. Es así que se crearon la Facultad de Veterinaria (1905) y Agronomía (1906). En este último año también se creó la Facultad de Ingeniería. Ya en 1904 se había creado la Facultad de Comercio.

e) Se ve una preocupación por el obrero tanto el residente como los representantes nacionalistas Carlos Roxlo y Luis Alberto de Herrera que propusieron un proyecto de ley para reducir las horas de trabajo (1905).

En noviembre de 1903 en El Día, Domingo Arena publica, por orden de Batlle, una serie de artículos en vínculo al trabajo y la huelga,

*“... es por eso que somos contrarios a cualesquiera leyes represivas. La incitación a la huelga, el derecho del trabajo a la resistencia, la propaganda para establecer y afirmar los vínculos de solidaridad de los trabajadores en huelga, son los derechos tan legítimos y tan aceptables como los más aceptables y legítimos... La libertad de trabajo trae como correlativo necesario el derecho a la huelga, completamente indiscutible, y en consecuencia, la libre acción de los promotores o iniciadores que las originan, mientras no atentan contra el derecho ajeno”.*<sup>350</sup>

Según Vanger: “A mediados de 1905 en una atmósfera de varias huelgas entre la de los ferroviarios y portuarios y tras las duras críticas de los diputados Herrera y Roxlo, que habían presentado un segundo proyecto de reducción de la jornada

---

<sup>350</sup> EL DÍA. *Alrededor de las Huellas*. Editorial. Montevideo: 21 de noviembre de 1903.

laboral, Batlle consideró que nuevamente Domingo Arena publicara una serie de artículos sin firma, en donde fundamentara que,

*“Las huelgas son, sencillamente, fruto de lo mal que se paga el trabajo del obrero”, quien “se gasta físicamente, da todo lo que puede dar, por una mala comida, por una mala vivienda, por mucho menos de lo que necesita para mantener a su mujer y a sus hijos”. “...no debe verse una verdadera lucha de clases”, ya que “no es raro que un obrero, por su esfuerzo constante y ayudado por la fortuna se transforme en patrón y tenga que seguir la corriente de todos los patrones, ni es imposible que un patrón o alguno de sus hijos, concluya por ser obrero”, en virtud de lo cual, “en el fondo, no hay razón alguna para que patrones y obreros se traten como adversarios y mucho menos como adversarios irreconciliables”. La Democracia se argumentaba que en presencia de los “agitadores” era necesario para evitar la lucha de clases un marco legal: “(...) Porque por regla general, todas las ideas nuevas de todos los tiempos, han sido lanzadas a la vida y han sido propagadas por agitadores. El gran Sócrates pareció, sin duda, para los griegos, un terrible agitador... El mismo Jesús que después fue un Dios y que todavía sigue siéndolo para una buena parte de la gente, no fue en su tiempo más que un atrevido agitador. (...) Y agitadores son y serán en todas partes los que se levantan contra el criterio dominante para señalar rumbos nuevos. (...) Recordemos que el socialismo, por ejemplo, sean cuales fueren sus errores y las utopías que encarne, encierra una grande e incontestable verdad, cuando no dice que hay multitudes con el más perfecto derecho a la vida, que languidecen de hambre; cuando nos recuerda que las tres cuartas partes de la humanidad trabaja sin descanso, afanosamente, sin más recompensa y sin otra esperanza que una lenta y dolorosa consunción; cuando nos hace sentir a todos los hombres de corazón, sin distinción de doctrinas, que dentro del régimen social vigente se desarrollan graves males*

*crónicos que es preciso aliviar si no curar, buscando el remedio donde quiera que se encuentre!*".<sup>351</sup>

En 1905, Batlle realizaba los siguientes apuntes referidos a la lucha de clases,

*“Conviene hacer notar que en esta lucha entre obreros y patrones no debe verse una verdadera lucha de clases, como algunos parecen entenderlo, examinando superficialmente las cosas. No es raro que un obrero, por su esfuerzo constante y ayudado por la fortuna se transforme en patrón y tenga que seguir la corriente de todos los patrones, ni es imposible que un patrón o alguno de sus hijos, concluya por ser obrero. De manera que en el fondo, no hay razón alguna para que patrones y obreros se traten como adversarios y mucho menos como adversarios irreconciliables. Todos deberían esforzarse por arreglar un mal que viene de muy lejos y en el cual no sería muy fácil descubrir al culpable”*.<sup>352</sup>

En 1905 se crea el Diario Oficial y en 1906 una ley reorganiza la actividad diplomática y consular de la República.

Con respecto al divorcio y al casamiento, Batlle señalaba: (“la moral social”),

*“... los partidarios del matrimonio indisoluble parten de un profundo error. Ellos parecen entender que la moralidad y la felicidad de un pueblo están en los esposos, que sólo encuentran en el trato diario motivos de sinsabores y de riñas. Nada bueno puede esperar la moral social, pues lo natural es que esos esposos busquen afuera las satisfacciones que no pueden encontrar en el hogar y sin las cuales la*

---

<sup>351</sup>VANGER, Milton; *“Batlle y Ordóñez, el creador de su época”*; pag.102

<sup>352</sup> El Día; “La razón de la huelgas”; 16 de Junio de 1905.

*vida humana se vuelven inferior a la vida de los brutos”.*<sup>353</sup> Y en vínculo a la Iglesia, complementa: “que la ley de divorcio no sólo es la consecuencia necesaria del matrimonio, sino que representa una evidente necesidad social, desde que viene a reparar errores e injusticias que se traducen en graves perturbaciones para la familia... es una ley eminentemente protectora de los derechos e intereses de la mujer y de los niños y que las resistencias que provoca su sanción en ciertas clases sociales, no pueden tener otros fundamentos que los emanados de los prejuicios religiosos. No hay una sola razón seria para oponerla al establecimiento del divorcio, dice Naquet, y agrega, que sólo el dogma católico ha constituido en todos los tiempos el obstáculo irreductible contra la aceptación de ese principio humano y moralizador”.<sup>354</sup>

Estas ideas suscitaron varias reacciones:

*“Que la mujer hastiada del marido, pueda deslizarse definitivamente de él, es siempre censurable (...). Pero el divorcio no limita sus efectos a la situación de las personas, afecta la situación de los bienes y la educación y el provenir de los hijos. Ahora bien, con el objeto de que la mujer persiga el ideal sentimental o corra tras su ideal de la ‘verdadera vida’, como las heroínas de Ibsen, ¿se ha de permitirle que, al disolver el vínculo conyugal, liquide la sociedad de bienes y trastorne la existencia de los hijos? Supóngase este caso que tan fácil es que ocurra bajo el imperio de nuestra ley. Un matrimonio en que la mujer experimenta inclinaciones culpables y que posee bienes gananciales considerables, acumulados por el trabajo del esposo... ¿Qué hará la mujer bajo la instigación de sus pasiones o de las exigencias del amante? La ley la favorece y puede utilizarla: puede pedir*

---

<sup>353</sup> El Día. Setiembre, 24 de 1905

<sup>354</sup> El Día; “El divorcio y la libertad de conciencia”; 12 de octubre de 1905

*la disolución del vínculo conyugal por su sola voluntad y al mismo tiempo que se le entregue la mitad de los bienes gananciales adquiridos penosamente por el marido...*<sup>355</sup>

En el año 1907, durante la presidencia de Claudio Williman, queda abolida la pena de muerte,

*“Esta pena, que en su ejecución tiene que ocultarse cada día más en el fondo de las penitenciarías, porque repugna al sentimiento público... Es verdad que para ciertos autores la pena es un castigo, una expiación que se sufre aquí, en la tierra, como medio de atemperar el castigo que se debe recibir en el cielo... Pero la ley positiva no puede tener por objetivo el arreglo de los asuntos religiosos, sino el bien común, y no se podrían imponer penas más o menos terribles por razones teológicas. Pero restablecido el orden... ninguna sociedad civilizadora tiene necesidad de suprimir al delincuente para ponerse a cubierto de sus ataques... Más que todas las medidas preventivas y que todas las represiones, ha detenido y detendrá siempre al que va a delinquir, el poderoso instinto que se resiste en nuestro organismo a que se inflija un mal físico a un semejante, y más violentamente aún a que se derrame su sangre... La pena de muerte conspira contra ese sentimiento protector y tiende a debilitarlo y extinguirlo. El prolongado suplicio a que es sometido el reo y la frialdad reflexiva con que se le enjuicia, se le condena y se le ejecuta, no puede menos que familiarizarnos con hechos de esa naturaleza; hacernos cada vez más insensibles al dolor ajeno y amortiguar el horror que nos produce la supresión de la vida humana por la violencia”.*<sup>356</sup>

---

<sup>355</sup> Periódico La Democracia, en 1914. Citado en BARRÁN, J. P. y NAHUM, B., “*El Uruguay del 900*”; pág. 89.

<sup>356</sup> VÁZQUEZ ROMERO y REYES ABADIE; Op. Cit.; p.236

El Estado se encargó de comprar, en 1907, la red telegráfica que pertenecía a la compañía Platino Brasileña. Se analizó la posibilidad de implementar la telegrafía sin hilo. Williman enfrentó la problemática obrera, en particular con la huelga ferroviaria de 1908. Se dieron enfrentamientos violentos. El 20 de febrero el gobierno decretó la prohibición de las reuniones de los huelguistas, la clausura de sus locales sindicales y el arresto de sus principales dirigentes.<sup>357</sup>

Los conflictos obreros continuaron y en cierta medida estuvieron relacionados con los hechos ocurridos en Buenos Aires. Allí las huelgas produjeron jornadas sangrientas del anarquismo. Los expulsados de la República Argentina procuraron establecer en Montevideo un centro de acción pero no lo lograron debido a la policía. Pero, a esa altura de las cosas, la autoridad de Batlle era tal y la idea de que volvería a ser presidente tan afirmada que la convención partidaria proclamó al candidato oficial sin problema.<sup>358</sup>

En 1909 quedó suprimida la enseñanza religiosa en las escuelas públicas, con penas que podían llegar a la suspensión y a la destitución para los maestros que violaran el principio de laicidad. Pocos meses después de comenzar la Presidencia del Dr. Williman se planteó un incidente jurisdiccional sobre el Río de la Plata con la República Argentina. El problema se manifestó ante la actitud de algunas empresas argentinas de pesca que operaban en la jurisdicción uruguaya, y se solucionó con un protocolo, el Ramírez-Sáenz Peña, de enero de 1910, que dejó sin modificar la situación del Río de la Plata, manteniéndose su status quo: el río pertenecía a ambos países pero no se fijaban sus límites.<sup>359</sup>

Batlle fue proclamado candidato a un segundo periodo presidencial por la Convención del Partido Colorado cuando todavía estaba en Europa, y los restos de antiguas oposiciones carecían ya de fuerza ante la evidencia de los hechos. En

---

<sup>357</sup> REAL DE AZÚA, Carlos; “El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya”; pág. 81

<sup>358</sup> Id.; Id.; pág. 88

<sup>359</sup> PIFFARETTI, Alfredo; “Op. Cit.”; pág. 22

el Partido Nacional la situación seguía siendo de desorientación, ya que mientras que algunos luchaban y lograban ingresar a bancas parlamentarias, otros, siguiendo una opinión difusa pero muy viva en el Partido Nacional, pensaban volver a las cuchillas.<sup>360</sup>

La segunda presidencia de Batlle, que abarcó de 1911 a 1915, consolidó un período de profundas transformaciones en el país, llevándolo de pleno al siglo XX y dándole algunas de las características que todavía hacen al Uruguay de hoy.<sup>361</sup>

El 1º de marzo de 1911 fue elegido Presidente por 95 votos. Realizado el juramento oficial como lo establecía la Constitución de 1830, en el que se mencionaba a Dios y a los Santos Evangelios, realizaría a continuación otro juramento:

*“Permitidme que, llenado el requisito constitucional, para mi sin valor, a que acabo de dar cumplimiento, exprese en otra forma el compromiso solemne que contraigo en este momento: Juro por mi honor de hombre y ciudadano, que la justicia, el progreso y el bien de la República, realizados dentro de un estricto cumplimiento de la ley, inspirarán mis más grande y perenne anhelo de gobernante”.*

A partir de entonces, reanudó el ciclo reformista. En 1912 la Asamblea General eligió, entre las soluciones propuestas, una que adoptaban un procedimiento de reforma y declaró la necesidad de la misma por 2/3 con lo que se complementaron los trámites legales para iniciarla. Dos legislaturas anteriores habían aprobado, en primer lugar la necesidad de la reforma y en segundo lugar las formulas concretas de reforma que debía votar la tercera legislatura.<sup>362</sup>

---

<sup>360</sup> LACALLE, Luis Alberto; “Herrera, un caudillo oriental”; pp. 22-23

<sup>361</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>362</sup> VÁZQUEZ FRANCO, Guillermo; “El País que Batlle Heredó”; pág. 32

Con respecto a las empresas del Estado señalaba que,

*“La gran ventaja de las empresas del Estado y lo que debe asegurar su marcha triunfal, es que no tienen que entregar sus utilidades a los capitalistas, como las empresas particulares, y como pueden aplicar cuanto producen a su perfeccionamiento, baratura de sus servicios y mejor retribución de quienes las sirven; pero si el Estado se sustituye al capitalista, para aplicar a otros fines las utilidades, apropiándose las con tanta avidez como éste, y con un interés menos vivo y previsor que el que asegura a las empresas particulares su marchar regular, esa ventaja desaparece y quedan sólo para aquellas empresas los peligros que llevan consigo las conductas más altruistas, de ser arrastradas a la ruina en su oposición con la mas de los intereses amorales.”<sup>363</sup>*

Con respecto a las clases sociales, Batlle proponía,

*“Lo que hemos afirmado y demostrado es que las sociedades no se dividen en dos clases enemigas, perfectamente definidas y separadas, entre las cuales no pueda haber más relación de sentimiento que el odio, ya que la una sólo se preocuparía de explotar a la otra. Largamente expusimos algunas de las razones que hay que afirmar que si la actual organización social no da a cada cual lo que le corresponde, ello débese atribuir al atraso de las ideas y a la dificultad de determinar lo que es de cada una y no a una voluntad general injusta. Hicimos notar además que, entre el extremo de la clase capitalista y el de la obrera, hay una escala casi infinita de posiciones ocupadas por personas que no se consideran explotadoras ni explotadas. Lo que se quería es que entre la clase capitalista y la obrera hay una escala de*

---

<sup>363</sup> Diario “El Día”; Montevideo; 6 de septiembre de 1919.



*situaciones por personas de las que no se podría decir que pertenecer a una u otra clase”.*<sup>364</sup>

Agregaba,

*“¡No es la injusticia social la obra de la perversidad humana! El egoísmo y la mala voluntad nacen más bien de esa injusticia. He ahí unas declaraciones preciosas. La injusticia social es el resultado de los hechos, de los errores, de la ciega combinación de los acontecimientos. La mala voluntad de los hombres nace a su calor pero no la produce. Luego, es mala voluntad no tiene un carácter general y no hay que entablar la lucha contra ella. Luego, lo que hay que combatir es el hecho de su injusticia, el error de las ideas, las circunstancias creadas por ese error, y por fuerzas, también, que le son extraños. Luego, no hay motivo para esa terrible enemistad de los hombres. ¿Qué ciertos hombres son beneficiados por la situación creada y otros perjudicados? Pero, no siendo esto la obra de su mala voluntad reconozcamos que todos pueden colaborar en la obra de la justicia, con la excepción de los realmente injustos. ¿Qué hay que suprimir una clase? Reconozcamos que lo que es necesario suprimir son las relaciones viciosas de derecho que lo constituyen y no las personas mismas. Reconozcamos que esta supresión puede ser también una modificación, que haga encajar todo en una organización de justicia”.*<sup>365</sup>

En mayo de 1911 se produce la huelga tranviaria:

*“Luego de votada la huelga general en la sede de la Federación –el Centro Internacional de Estudios Sociales, en la calle Río Negro N<sup>o</sup> 274–, la multitud salió en manifestación hacia la Avenida 18 de julio. Al llegar allí varios guardias civiles quisieron disolverla, pero fueron “arrollados”,*

---

<sup>364</sup> El Día; “La Cuestión social”; 2 de junio de 1917.

<sup>365</sup> El Día; “Cuestiones Sociales. No hay huelga para el odio”; 5 de junio de 1917.

*continuamente por la Avenida a los gritos de “Viva la huelga general” y “Viva Batlle”. En la esquina de 18 y Andes un grupo de policías a caballo intentó de nuevo dispersarla. “Vano esfuerzo”. La numerosa columna, formada por “más de mil personas”, rompió el cordón policial, “haciendo irrupción frente a la casa del Presidente de la República al que vivaban entusiastamente, pidiéndole que saliera al balcón. Pocos minutos después apareció Batlle, rodeado de sus secretarios...y de algunos de sus hijos. Su aparición fue saludada “por una salva atronadora de aplausos .. Ángel Falco se subió a un árbol para hablar. El poeta anarquista dijo dirigiéndose al Presidente: “Ciudadano Batlle y Ordóñez: El pueblo, que os conoce, espera de vos que sabréis mantener la actitud de siempre en esta emergencia, ante la batalla que se está librando entre los huelguistas y las empresas; de Vos, que habéis guiado al país por sendas de libertad...en la conquista de los derechos universales y de justicia social: Vos no podés permanecer extraño a este movimiento...”(...) “la Federación Obrera...ha decretado la huelga general, no como en otros países, contra el Gobierno...que ha sabido mantener la neutralidad, sino contra las empresas que no han respetado las condiciones pactadas con los obreros. Así esta manifestación se despide de Vos...gritando ¡Viva Batlle y Ordóñez! Vivas que la multitud repitió. Al pedido insistente de los manifestantes de que hablase, Batlle se adelantó al antepecho del balcón y después de “un breve momento de meditación”, dijo: “Las leyes y el orden que estoy obligado a mantener por deber de mi cargo, no me permiten tomar una participación activa en vuestra contienda. Soy el encargado de hacer cumplir el orden y los derechos de todos los ciudadanos...y por lo tanto, el Gobierno garantizará vuestros derechos mientras os mantengáis dentro del terreno de la legalidad. Organizaos, uníos y tratad de conquistar el mejoramiento de vuestras condiciones económicas, que podéis estar seguros que en el Gobierno no tendréis nunca un enemigo, mientras respetéis el orden y las leyes”. Los manifestantes*

*“prorrumpieron en aplausos y vivas estruendosas al Primer Magistrado y a la huelga general”.*<sup>366</sup>

A un mismo tiempo Batlle ejecuta una política de estatismo y nacionalización: nacionalización del Banco de la República (año 1911), nacionalización del Banco Hipotecario (1911), y creación del Banco de Seguros (1911). El Estado a partir de este momento monopoliza los seguros, siendo un hecho revolucionario porque en ningún país del mundo se había aplicado este sistema; los seguros, en su gran mayoría, estaban en mano de ingleses. Se crea la Administración de Ferrocarriles del estado en 1915 (período de Viera) y se fracasa con la creación de una marina mercante nacional (1911). Se monopolizó la energía eléctrica en 1912 y se crean las Usinas Eléctricas del estado. Los entes autónomos como se denominarían en la nueva constitución, fueron creados de acuerdo con la concepción intervencionista de Batlle. La finalidad que persiguen estos entes tiende a producir mejoras sociales que no se consiguen con las empresas privadas y a favorecer la independencia económica y el acrecentamiento de la riqueza nacional.<sup>367</sup>

Con respecto a la iglesia Batlle mantenía su anticlericalismo: Se aproxima la fecha de la solemnidad del Corpus Chisti, en que el ejército, de acuerdo con el Código Militar, tendrá que rendir honores y abatir sus banderas ante el símbolo supremo de la religión oficial, hiriendo el libre pensamiento de sus componentes. El Poder Ejecutivo no desea imponerse, ni imponer esas violencias.”<sup>368</sup> Cabe señalar que en el año 1906 se prohíben las imágenes religiosas en las dependencias de la Comisión de la Caridad.

---

<sup>366</sup> J.P. BARRÁN y B. NAHUM, “Batlle, los estancieros y el imperio británico”; pp. 58-59

<sup>367</sup> FILGUEIRA , C. y FILGUEIRA, F.; “El largo adiós al país modelo: políticas sociales y pobreza en el Uruguay

<sup>368</sup> NAHUM, Benjamín, “La época batllista”; pág.59

Indica Nahum que,

*“en 1909 quedó suprimida la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. En 1911 se procedió a la secularización del juramento en la toma de cargos de los ediles..., también se eliminó la prestación de honores militares en actos religiosos de la Iglesia Católica y se ordenó que la bandera nacional no saludara a personas ni a símbolos religiosos. Se prohíbe la presencia de cruces en hospitales públicos; elementos que preceden a la definitiva separación del Estado y la Iglesia Católica que se plasmará en la Constitución de 1917.”<sup>369</sup>*

Para nadie fue una sorpresa, pues, que Batlle fuese proclamado, aún antes de su regreso, como nuevo candidato presidencial de Partido Colorado. Su segunda presidencia, que abarcó de 1911 a 19156, consolidó un período de profundas transformaciones en el país, llevándolo de pleno al siglo XX y dándole algunas de las características que todavía hacen al Uruguay de hoy.<sup>370</sup>

Indica Nahum que *“en 1909 quedó suprimida la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. En 1911 se procedió a la secularización del juramento en la toma de cargos de los ediles..., también se eliminó la prestación de honores militares en actos religiosos de la Iglesia Católica y se ordenó que la bandera nacional no saludara a personas ni a símbolos religiosos. Se prohíbe la presencia de cruces en hospitales públicos; elementos que preceden a la definitiva separación del Estado y la Iglesia Católica que se plasmará en la Constitución de 1917.”<sup>371</sup>*

---

<sup>369</sup> NAHUM, B.; Ob. Cit; pág. 62

<sup>370</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>371</sup> NAHUM, B.; Ob. Cit; pág. 62

## Las Primeras Organizaciones Judías Uruguayas

Se puede hacer una primera gran división entre las distintas organizaciones judías que existen y han existido en Uruguay: organizaciones de carácter fundamentalmente laico, por un lado, y organizaciones de carácter esencialmente religioso, por otro.<sup>372</sup> Un ejemplo de las primeras son las organizaciones progresistas, los partidos políticos, cajas, clubes, etc., y de las segundas, las sinagogas (templos) y la actividad en torno a ellas vinculadas al cumplimiento de los preceptos mosaicos (solidaridad, educación, entierro adecuado de los difuntos, etc.).

Todo lo cual no ha impedido que ambos grupos contengan elementos uno del otro: las organizaciones de índole religiosa podían trabajar en forma paralela con organizaciones socio - culturales que fueran afines, así como las organizaciones laicas tenían elementos de identificación con el judaísmo.

Se produce la conformación y desarrollo de las Comunidades judías en el país, es decir el agrupamiento de inmigrantes con un mismo origen o con una misma afinidad cultural:

- Por medio de un mecanismo por el cual se fusionan, en forma voluntaria distintas organizaciones sefardíes se forma en 1932 la Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay. Sus miembros provienen de la cuenca del Mediterráneo.<sup>373</sup>
- A través de un movimiento en espiral que absorbe distintas organizaciones menores, se forma en 1932 la Comunidad Israelita de

---

<sup>372</sup> Porzecanski señala, precisamente, que las primeras formas de organización judeo uruguaya respondían al sistema de las Kheilot de Europa oriental, por provenir de ella el mayor contingente de inmigrantes (Ashkenazíes). PORZECANSKI, T.; “Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay”; pág. 24.

<sup>373</sup> Id.; Id.; pág. 11.

Montevideo (luego del Uruguay). Estaría integrada por inmigrantes de Europa Oriental.<sup>374</sup>

- En 1932, y con inmigrantes israelitas húngaro hablantes, se forma la Comunidad Israelita de Habla Húngara de Uruguay.<sup>375</sup>

- En 1936 se organiza la Nueva Congregación Israelita de Montevideo; estaría integrada por judíos que escapaban de la Alemania nazi.<sup>376</sup>

Por lo tanto, la realidad judía uruguaya es muy compleja pues está conformada por grupos judíos provenientes Rusia, Turquía, Francia, Polonia, Hungría, Rumania, Estonia, Alemania, Lituania, etc. Es por eso que hablo de grupos judíos uruguayos, y no de los judíos uruguayos, pues de esta manera valorizamos los valores culturales, el ethos, las vivencias, etc., que portaban al llegar al país.

Una primera aproximación a estos inmigrantes nos daría la edad al inmigrar, oficios, lugar de origen:

|             | Edad al inmigrar | Años Picos de Inmigración | Oficios  |
|-------------|------------------|---------------------------|--|
| Sefardíes   | 16 a 18 años     | 1910- 1930                | Sastres, comerciantes, ambulantes, artesanos, modistas, sastres.         |
| Ashkenazíes | 16 a 24 años     | 1910 - 1930               | Carpinteros, colchoneros, obreros, textiles, empleados de comercio, etc. |
| Húngaros    | 22 a 30 años     | 1926 - 1936               | Modistas, comerciantes, motorman de tranvía, oficinistas                 |
| Alemanes    | Mayor de 20      | 1934 - 1939               | Contadores, abogados, oficinistas, comerciantes                          |

<sup>374</sup> Id.; Id.; pp. 14–16.

<sup>375</sup> GROSZ, V.; “La Colectividad Judía de Habla Húngara en el Uruguay”; en “Judíos en el Uruguay”; pág. 76.

<sup>376</sup> FIEDLER, E., “60 años de la NCI”; pp. 16-20.

Este pequeño cuadro nos estaría indicando la complejidad que tuvo el proceso de integración de los grupos judíos uruguayos entre si para conformar un cuerpo unido (Colectividad judeo uruguaya), y la posible dificultad o facilidad de cada uno de estos grupos para integrarse a la sociedad uruguaya de acuerdo a la edad al inmigrar, la época en que llega al país, el oficio, el idioma que habla, etc.

**Carta del Gran Rabino de la Congregación Israelita Argentina, Samuel Halphon, a la Jewish Colonization Association, abril de 1910:**

*“En la Capital de la República Oriental del Uruguay hay una colonia israelita cuya población llega más o menos a 150 almas. Esta población está compuesta por... judíos rusos, griegos, franceses – alsacianos y rumanos. El número de los niños en edad escolar es 25... La familia más antigua ha llegado hace 15 años (1895). En fin: la mayoría de las familias israelitas que viven en Montevideo han venido de Buenos Aires... Los oficios y negocios que ejercen nuestros correligionarios son varios... Señalaremos también un nuevo oficio o bien una nueva carrera que los judíos rusos han escogido aquí –la de soldado. Dado que el ejército en la República del Uruguay emplea mercenarios, diez jóvenes rusos que no han encontrado otra ocupación, se han enlistado como soldados ... Tres de entre ellos ya han alcanzado el grado de Sargento ...*

*Los israelitas de Montevideo no tienen ninguna organización Comunitaria. Apenas se reúnen una vez por año en el “Día del Perdón” para formar un “mínyan” Algunos de ellos vienen para esta fiesta a Buenos Aires y es también de Buenos Aires que ellos traen las “matzot” para Pesa y el “mole” cuando tienen una circuncisión. Entierran sus muertos en el cementerio de los Disidentes ingleses. En cuanto a la instrucción religiosa de sus hijos –nadie se ocupa de ella...hace algunos meses, los israelitas (siguiendo el ejemplo de las demás colectividades) formaron una Sociedad de Beneficencia bajo el nombre de “Ezrah”, integrada por 25 miembros que pagan 50 centavos mensuales. Pero esta sociedad... está ya al punto de desaparecer...”<sup>377</sup>*

---

<sup>377</sup> AVNI, Haim; “El Judaísmo Uruguayo”; en “Memorias del Uruguay: Holocausto y lucha por la fundación del Estado de Israel”, páginas v y vi.



Documento de Sanidad de la República de Turquía donde se expone el correcto estado de salud de Chimon Cavajero (Simón Caballero), habilitandolo para poder gestionar su pasaporte. Se expone en francés y en caracteres arabigo-turcos.



## Sefardíes al Uruguay: sociabilidad y asociacionismo

Javier Navarro considera la sociabilidad como un término de dos caras: “por un lado, como noción con un origen histórico, como categoría normativa, usada por actores del pasado (y que nos sitúa en los orígenes de la modernidad) y, por otro, su utilización en el siglo XX como categoría analítica por parte de las ciencias sociales: en primer lugar, por parte de la sociología o la antropología y, por último, y a través sobre todo de la primera, por la historia”.

De allí es que podemos ubicar el origen del término, su genealogía: “(...) la palabra aparece ya en Francia en el siglo XVII. Será, no obstante, en el siglo siguiente cuando se difunda definitivamente su uso en diversos idiomas (entre ellos, el español), en el contexto, como subraya Pilar González, de una expansión del campo semántico de lo social (con términos como sociedad, social, sociable o sociabilidad). (...) Se ha recogido en este sentido la definición de “sociabilidad” aparecida en el Diccionario de Autoridades (1739) como “tratamiento y correspondencia de unas personas con otras”, o en el Diccionario castellano con las voces de Ciencias y Artes y sus correspondientes en las tres lenguas, francesa, latina e italiana (1793), de Esteban de Terreros y Pando, como “sociedad, trato de unas personas con otras”.<sup>378</sup>

Acota Sandra Fernández que “desde el siglo XVIII la sociabilidad es un instrumento de la vida social: la amistad y la cortesía aparecen como constituyentes de un modelo de vínculo que era patrimonio casi exclusivo de la nobleza. La sociabilidad se constituye en una práctica y un principio, designa un atributo (la tendencia de los individuos a agruparse y colaborar) que se considera innato y propio de las “gentes civilizadas”.<sup>379</sup>

---

<sup>378</sup> NAVARRO, Javier; “Sociabilidad e historiografía: trayectorias, perspectivas y retos”; pág. 104

<sup>379</sup> FERNÁNDEZ, Sandra; “Simplemente amigos. Breve recorrido por las tradiciones, alcances e instrumentación de un concepto sugerente para el análisis de las relaciones sociales”; pág. 49.

Retomo a Navarro para ubicar el concepto de sociabilidad en vínculo al siglo XVIII y al siglo XIX: “los actores utilizan el concepto de sociabilidad para dar cuenta no tanto de las relaciones cotidianas sino del objetivo que ellas deben perseguir: la compañía o la convivencia con otros. La sociabilidad es el fundamento de la vida común; el lazo racional y la cortesía aparecen así como constituyentes del vínculo social”. Como ya indicaba Fernández, “la Ilustración insistirá en la sociabilidad natural del hombre, y en ésta como fundamento de una comunidad, de una agrupación natural o pactada. Este discurso estimularía en la nueva sociedad burguesa y liberal del XIX el desarrollo de nuevas formas asociativas que se consideraba que respondían a los valores que se atribuía a la sociabilidad. Por tanto, encontramos una “sociabilidad” que ya remite a prácticas concretas, además de a un discurso. El modelo en este sentido lo constituirán sin duda las sociedades filosóficas o científicas, espacio de sociabilidad por excelencia en la que se produce un ensamblaje entre prácticas y discurso.”<sup>380</sup>

Hay antecedentes muy importantes en las ciencias sociales o humanas, tanto en sociología como en antropología socio-cultural, en vínculo a este concepto, en particular de autores como Weber, Simmel, Gurvitch o Goffman.

Javier Escalera identifica en la conceptualización de Georg Simmel un hito en el inicio del desarrollo académico de este término, con una propuesta esquematizadora. El autor considera la “...sociabilidad como la expresión de una supuesta tendencia natural del individuo humano a relacionarse con otros, a satisfacer una necesidad innata de expresar su afectividad, sus emociones, junto a otros por encima de intereses económicos, profesionales, de prestigio, de poder, objetivos instrumentales que serían la finalidad de las instituciones y organizaciones “fundamentales de la sociedad: familias, grupos de parentesco, departamentos administrativos, empresas, sindicatos, partidos, iglesias.” Se trata de una concepción psicologista e individualista: no considera el ámbito social, los

---

<sup>380</sup> NAVARRO NAVARRO, Javier; Op. Cit.; pág. 104

lugares de interacción y de que manera éstos se construyen.<sup>381</sup> Con respecto a los trabajos en antropología social y cultural, particularmente de naturaleza etnográfica, no logran, al menos en la primera parte del siglo XX, alejarse de un determinado grupo humano al punto de extender conclusiones más allá de determinadas culturas o de un momento concreto.

Pilar González Bernaldo de Quirós en “La «sociabilidad» y la historia política” expone a Norberto Elías (de particular relevancia la obra de este último, “El Proceso de Civilización”) quien complejiza el concepto de sociabilidad a la interiorización de ciertos códigos y reglas de conducta que predisponen el comercio amable: “hablaba con mucha justeza de economía pulsional-, como condición de la comunicación, pero no podemos necesariamente deducir de ella el proceso de civilización. En otros términos, Elías sigue siendo útil no tanto para dar cuenta de un proceso histórico sino para analizar cómo la idea de proceso es en parte producto de una serie de nociones a partir de las cuales los individuos daban sentido a sus relaciones cotidianas.”<sup>382</sup>

El “concepto moderno” de sociabilidad, categoría analítica de amplio desarrollo, tuvo que esperar un considerable lapso de tiempo para ser finalmente acuñado por Maurice Agulhon, en particular como “...una de las herramientas fundamentales para comprender e interpretar la representatividad de los vínculos relacionales entre los sujetos.”<sup>383</sup>

Según Agulhon: “...la sociabilidad refiere a los sistemas de relaciones cuya naturaleza, nivel de sujeción de los miembros, número de integrantes, estabilidad, no se hallan estrictamente pautadas, pero que a su vez provocan, gestan sentimientos de pertenencia-solidaridad.” Posteriormente, el concepto es modificado por el propio autor para definirlo con mayor concreción, entendiendo la sociabilidad como “...una aptitud humana que provoca la asociación voluntaria.

---

<sup>381</sup> ESCALERA, Javier; “Sociabilidad y Relaciones de Poder”; pág. 2.

<sup>382</sup> GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar; “La « sociabilidad » y la historia política”; pág. 19

<sup>383</sup> SIERRA, María, PRO, Juan Pro y Diego Mauro; “Desde la Historia”; pág 260

Mientras que, en el primer caso, la estructura prevalece, en el segundo lo hacen los sujetos colectivos entonces, las preguntas y las fuentes donde pensar la problemática redefinidas ampliando el arco temas posibles de abordaje.”<sup>384</sup> Agulhón luego complejizaría su concepto definiendo sociabilidad como “...la aptitud de vivir en grupos y consolidar los grupos mediante la constitución de asociaciones voluntarias”.<sup>385</sup>

El termino sería capaz de mostrar “...prácticas y nudos problemáticos en el campo historiográfico pero también sociológico, antropológico, pedagógico, sin dudas es uno de esos conceptos mestizos que transita e interpenetra cada uno de los campos de las Ciencias Sociales.”<sup>386</sup>

Jordi Canal incorpora al concepto de manera de ampliar su capacidad como categoría analítica, involucrando las diversas formas de sociabilidad institucionalizada.<sup>387</sup> Sandra Fernández aclara que sociabilidad abarcaba tanto las “... experiencias de sociabilidad recreadas en asociaciones formales – con estatutos, comisiones directivas, locales fijos de reunión, etc.– como así también situaciones de agrupamiento informal como los cafés, las tabernas, los paseos públicos, etc.”<sup>388</sup>

González Bernaldo de Quirós, citando la obra “Sociabilité” de Agulhon indica que “en efecto, la noción de sociabilidad como “principio de las relaciones entre las personas” o “aptitud de los hombres para vivir en sociedad” designa, para M. Agulhon, a cualquier relación humana: “El hombre nace y muere, come y bebe, se lanza al amor o el combate, trabaja o sueña y -de una manera tan esencial como lo son las funciones mayores- no deja de toparse con sus semejantes, de

---

<sup>384</sup> AGULHON, Maurice; “Historia Vagabunda...”; pág 31

<sup>385</sup> Id.; Id.; pág. 56

<sup>386</sup> FERNÁNDEZ, Sandra; Op. Cit.; pp. 47-48.

<sup>387</sup> CANAL, Jordi; “Maurice Agulhon: historia y compromiso republicano”; pág. 52.

<sup>388</sup> FERNÁNDEZ, Sandra; Op. Cit.; pág. 50.

hablarles, de acercarse a ellos o huirles; en síntesis, de entablar relaciones con ellos”.<sup>389</sup>

De acuerdo a John Jaime Bustamante Arango, en el “...trabajo de Agulhon influyeron dos sociólogos como Armand Cuvillier y Georges Gurvitch. Del primero reconoció que “la creación de asociaciones es un proceso de compilación social que permite al individuo ser nos solo el hombre de su grupo natural único, sino un hombre ubicado en el cruce de círculos sociales diversos (...) mientras que del segundo le reconoció una mayor claridad del panorama cuando estableció que “la (macro) sociología, (...), tiene por objeto las ‘sociedades globales’ y las ‘agrupaciones’”.<sup>390</sup>

El concepto de sociabilidad de Agulhon ha evolucionado hacia “...una acepción más extensa y abierta, que llega a asimilar la historia de la sociabilidad a la de la vida cotidiana.<sup>391</sup> La sociabilidad, es decir la calidad de ser sociable, equivaldría a “les systèmes de relations qui confrontent les individus entre eux ou qui les rassemblent en groupes, plus ou moins naturels, plus ou moins contraignants, plus ou moins stables, plus ou moins nombr eux”.<sup>392</sup> Incluye la sociabilidad como una expresión de espacios de interacción tanto formales como informales: “...la sociabilidad informal complementa la vida asociativa: entre los temas abordados se encuentran los cafés y las tabernas, la vida familiar y las plazas, las asociaciones obreras y militares, el termalismo y la vida de salón, las agrupaciones políticas y las logias masónicas, los orfeones y el deporte.”<sup>393</sup>

El análisis del concepto de sociabilidad queda eventualmente imbricado en el de “asociacionismo”, Josepa Cucó i Giner, en sus “Sociabilidades Urbanas”, indica al respecto que “a nivel local, las relaciones y prácticas de sociabilidad conforman

---

<sup>389</sup> GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar; “La « sociabilidad » y la historia Política”; pág. 4.

<sup>390</sup> BUSTAMANTE ARANGO, John Jaime; “Anotaciones descriptivas: entre hechos sociales, el poder, la sociabilidad”; pág 12.

<sup>391</sup> PECOUT, G. y otros; “Sociabilidad en torno a Agulhon”; Agulhon”; pág. 20.

<sup>392</sup> AGULHON, Maurice; “Les associations depuis le début du XIXe siècle”; pág. 11.

<sup>393</sup> PECOUT, G.; Op. Cit.; Pág. 20.

redes y grupos sociales que son dinámicos y variables y se hallan inscritos en las formas de vida cotidiana. En este nivel el peso de la sociabilidad es notorio: dota de especificidad y sentido la trama organizativa de cada sociedad concreta; ordena parcialmente lo que ocurre en los contextos de copresencia y de interacción cara a cara; canaliza y modula el resultado de los factores y tendencias sociales estructurales; favorece tanto la pervivencia de las formas culturales aceptadas como el surgimiento y consolidación de otras emergentes y nuevas. Los principales actores de esta esfera –redes y agrupaciones de todo tipo– son regularmente percibidos como entidades solidificadas y exentas, dotadas con frecuencia de algún tipo de sede.”<sup>394</sup>

Sociabilidad no es asociatividad, así lo explica Eduardo Valenzuela y Carlos Cousiño: “la sociabilidad, tanto como la asociatividad, son por ello modos de resolver y enfrentar el problema de la extrañeza: en un caso, dicha condición de extrañeza se mantiene y los vínculos se sostienen en la confianza; en otro, es imperioso disolver esa condición para sostener un vínculo aceptable, cosa que se consigue mediante el recurso de la familiaridad. La asociatividad, en cambio, es capaz de sortear con mayor éxito los límites de la escala doméstica puesto que produce vínculos de menor intensidad, vale decir, que comprometen menos a las personas.”<sup>395</sup>

Agrega Sandra Gayol, que el concepto puede ser ampliado: retomando Agulhon, “...las asociaciones no pueden definirse sólo por una única función social -a la manera de la sociología-sino que “hay que adoptar otros principios de clasificación de las asociaciones más acordes con las épocas consideradas, es decir, más históricos, sin que dejen de ser, por supuesto, sociológicos por naturaleza.”<sup>396</sup>

---

<sup>394</sup> CUCÓ I GINER, Josepa; “Sociabilidades urbanas”; pág. 66.

<sup>395</sup> VALENZUELA, Eduardo, Cousiño, Carlos; “Sociabilidad y asociatividad. Un ensayo de sociología comparada”; pág. 318.

<sup>396</sup> GAYOL, Sandra; “Sociabilidad en Buenos Aires”; pp. 14 y 15

Sociabilidad y asociacionismo quedan enlazados: “cuando nuestro historiador (se refiere a Agulhón) afirma que la sociabilidad refiere a la aptitud que lleva a los sujetos a agruparse de manera voluntaria en asociaciones, sin dudas está estrechando el vínculo entre sociabilidad y asociacionismo. Vínculo que se estrecha y se concentra al diferenciar con claridad tanto los niveles de formalidad/informalidad de las prácticas como el carácter claramente institucionalizado de tales relaciones.”<sup>397</sup>

En este sentido Fernández cita a Agulhon: “Sin embargo existen diferencias entre la sociabilidad de las clases superiores y la de la clase obrera –o popular en general –. No existe asociación, ya sea informal (simple reunión de parroquianos) o formal (con estatutos o reglas escritas), sin que exista un lugar de reunión estable. Ese lugar es un bien material, un capital. Para el rico, la dificultad no es grande. La sociabilidad informal transcurre en los salones de las residencias aristocráticas o burguesas. La asociación formal de los varones transcurre en el salón comprado o alquilado para tal fin. En cambio, el obrero es pobre y vive en la estrechez. En el estudio de la sociabilidad obrera corresponde que nos preguntemos antes dónde se ejercía”.<sup>398</sup>

Juan Andrés Blanco Rodríguez remarca los aspectos que tienen que ver con lo institucional y lo asociativo, las asociaciones y la memoria: “Las asociaciones son la memoria institucional de la emigración y la parte más visible de ella”.<sup>399</sup>

Para Moisés Llordén el asociacionismo es “una de las características de la emigración masiva y se puede observar en todos los países que reciben un flujo migratorio significativo, si bien también es visible la tendencia distinta a asociarse según la pertenencia a un país u otro, incluso a una región u otra región de origen

---

<sup>397</sup> FERNÁNDEZ, Sandra, CALDO, Paula; “Asociaciones: actores sociales, prácticas y vínculos con el Estado”; pág. 12

<sup>398</sup> AGULHON, Maurice; “Historia Vagabunda...”; pp. 56-57

<sup>399</sup> BLANCO RODRÍGUEZ, Juan Andrés; “Emigración y Asociacionismo Español en Brasil”; pág 5.

y el desempeño de determinadas ocupaciones”<sup>400</sup>. Indica Llordén que “el asociacionismo puede responder a prácticas conocidas en los lugares de origen de los emigrantes, pero también puede ser consecuencia de la posible ruptura parcial del universo cultural y de las redes de sociabilidad y subordinación en las que el inmigrante estaba inserto en su lugar de origen.”<sup>401</sup>

Ciertamente, es posible visualizar una tendencia asociativa mayor entre inmigrantes que entre los que permanecen en su país de origen, lo cual puede obedecer a la posible “ruptura parcial del universo cultural y las redes de sociabilidad y subordinación en las que el emigrante estaba inserto en su lugar de origen”.<sup>402</sup>

Blanco Rodríguez se adentra en el concepto de asociación, en particular de lo que el asociacionismo significa para el emigrante: son “...fundamentales en la integración de los emigrantes, dado que tienen estrecha relación con la decisión, más o menos consciente, de asentarse en el nuevo destino, hacerse un espacio y construir, expresar y mantener una nueva identidad colectiva. Una de las preocupaciones y retos de todo grupo inmigrante se centra en conseguir mantener y hacer compatibles su identidad primigenia con las señas de identidad de la sociedad en la que se insertan.”<sup>403</sup>

Según. Consuelo Naranjo, “estas asociaciones actuaron de amortiguador del choque cultural a la llegada del individuo al posibilitar su incorporación- adaptación al nuevo país. Ellas proporcionaron al recién llegado la seguridad frente a un medio desconocido, le cubrían las necesidades afectivas, económicas y culturales en un primer momento”.<sup>404</sup>

---

400 LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés; “O asociacionismo dos emigrantes españois en América (1840-1930) unha explicación histórica do feito”; pág. 52.

<sup>401</sup> Id.; Id.; pág. 60

<sup>402</sup> DEVOTO, Fernando, (1992); “La experiencia mutualista italiana en la Argentina: un debate”, pág. 174.

<sup>403</sup> BLANCO RODRÍGUEZ, Juan Andrés; Op. Cit.; pág. 191.

<sup>404</sup> NARANJO, Consuelo; “Del campo a la bodega: recuerdos de gallegos en Cuba”; pág. 96.



No obstante, la inmigración hace uso de las redes sociales (y de intermediarios y de otros “personajes” como se verá más adelante en este escrito): en vínculo a las redes sociales, Massey define a las asociaciones como “conjuntos de vínculos interpersonales que conectan a migrantes, antiguos migrantes y no migrantes en su área de origen y de destino a través de los lazos de parentesco, amistad, comunidad de origen compartida”<sup>405</sup>.

Las redes sociales fueron elementos relevantes en la generación de espacios sociales que ayudaron a la generación de procesos identitarios e incluso de recreación de identidades: el grupo se puede autodefinir y ser definido por los otros. Se trata de ver al inmigrante como un “sujeto colectivo” con redes y lazos sociales, en el que están involucrados la familia, el parentesco simbólico (compadrazgo o padrinzago, entre otros), y la amistad.

Muchos de los inmigrantes que llegaron a Uruguay entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX lo hicieron a través de redes sociales. La metáfora de las redes sociales considera a los emigrantes como actores racionales que persiguen objetivos y movilizan para tales fines los recursos que tienen a su disposición. Estos han sido considerados, a menudo, como recursos relacionales, es decir aquellas relaciones personales que sirven para conseguir información, elegir destino, insertarse en el mercado de trabajo de la sociedad receptora, etc.

Es de esta manera, como muchos inmigrantes, y entre ellos los judíos sefardíes, eligieron como país de destino a Uruguay, gracias a la información que les brindaron familiares o amigos ya instalados con anterioridad allí.

Las redes fueron un “tejido conectivo” a través del cual se podían satisfacer las necesidades del inmigrante como la solidaridad, pertenencia, identidad, empleo, afecto y relaciones amorosas, lo recreativo, entre otras:

---

405 MASSEY, D.S., Arango, J., Hugo, y otros; “Una evaluación de la teoría de la migración internacional: el caso de América del Norte”; pág. 201

“Si las nuevas asociaciones fueron un factor de integración a esa sociedad, un medio para preservar las identidades originarias o un mecanismo para la creación de nuevas formas identitarias es materia de discusión. Lo cierto es que muchos inmigrantes buscaron allí protección contra la enfermedad, la vejez y el desempleo, y seguramente un espacio de sociabilidad cultural y recreativa para ellos y sus familias”.<sup>406</sup>

Asociado a este planteo, nos encontramos en los últimos tiempos con los conceptos de espacios e identidades transnacionales. A tales efectos mencionaré el trabajo de Ludger Pries sobre las migraciones internacionales: para el autor las migraciones internacionales son cada vez menos unidireccionales y por única vez, sino que por el contrario son procesos continuos que dan lugar a nuevas realidades sociales.

Pries define los “espacios sociales transnacionales”: “...aquellas realidades de la vida cotidiana que surgen esencialmente en el contexto de los procesos migratorios internacionales, que son geográfica y espacialmente difusas o “des-territorializadas” que, al mismo tiempo, constituyen un espacio social que, lejos de ser puramente transitorio, constituye una importante estructura de referencia para las posiciones y posicionamientos sociales, que determina la praxis de la vida cotidiana, las identidades y los proyectos biográficos (laborales) y que simultáneamente, trasciende el contexto social de las sociedades nacionales”<sup>407</sup>.

El concepto "espacio social transnacionalizado" no se refiere únicamente a los vínculos o "puentes" entre las sociedades de procedencia y de recepción, intensificados a raíz de la expansión cuantitativa de la migración de trabajadores, sino que designa al nuevo espacio social que se construye sobre ellos, y que llega a constituir un nuevo marco de referencia económico, político y cultural en las

---

<sup>406</sup> SABATO, Hilda; “Estado y sociedad civil”; pág. 160 (en referencia particular a la inmigración de italianos a la Argentina y el desarrollo del mutualismo).

<sup>407</sup> PRIES, Ludger. “Migración laboral internacional y espacios transnacionales: Bosquejo teórico-empírico”; pág 16.

actividades cotidianas de los emigrantes. Es resultado de reconocer que las nuevas corrientes migratorias presentaban modelos de migración cualitativamente diferentes. Frente a esto, el estudio de los movimientos migratorios únicos y unidireccionales se mostró cada vez más insuficiente para explicar el acrecentado desplazamiento pendular de los emigrantes.

De acuerdo a Pries, los espacios sociales transnacionales pueden estudiarse según cuatro dimensiones analíticas.

- Marco político legal: se refiere a las políticas y los regímenes migratorios en la región de procedencia y en la región de llegada.
  
- La infraestructura material: superar las fronteras de los Estados nacionales gracias a los avances de los medios de comunicación (teléfono /fax, telégrafo, audio-video, radio y televisión), así como nuevas formas de transporte que aseguran el traslado rápido y eficaz de personas, dinero y de mercancías.
  
- Las estructuras e instituciones sociales: “configuran un sistema autónomo de posicionamientos sociales que trasciende los marcos de referencia, tanto de la sociedad (o comunidad) de origen y de llegada, como de las “minorías étnicas”. Los emigrantes se posicionan a si mismos simultáneamente en el sistema de desigualdad social de su comunidad de origen y en la estructura social de su comunidad de llegada.
  
- Las identidades y los proyectos de vida: tiene que ver con la desarticulación cultural de los emigrantes y de las generaciones subsiguientes: “Las “identidades segmentadas” de carácter duradero representan un importante elemento de los espacios sociales transnacionales”.

Con respecto a esto último cabe destacar que la transnacionalización del espacio social también produce un cambio en la identidad cultural, poniendo al descubierto la vivencia de una dualidad existencial con modificación de pautas de conducta y cambio de valores. Tanto la existencia y el crecimiento de las redes de solidaridad entre los emigrantes, como la transnacionalización del espacio social, contribuyen a que el proceso migratorio se perpetúe. Las migraciones internacionales configuran un complejo sistema de redes de intercambio y circulación de gente, dinero, bienes e información que tiende a transformar los asentamientos de emigrantes en una sola gran comunidad dispersa en una multitud de localizaciones (se conforman comunidades transnacionales).

## **La inmigración Sefardí al país. Institucionalización**

*“En 1932, luego de haber tomado la decisión (de realizar elecciones), se distribuyeron los candidatos que habían y de esa manera se llegaron a formar cuatro listas, a diferencia de los años posteriores en los que solamente habrían dos listas... Lo que más recuerdo de esas elecciones fue la calle Colón toda pintada con propaganda de las listas y carteles; era realmente emocionante, todo eso fue un gran acontecimiento.”*

**Primeras elecciones en la Comunidad Israelita Sefardí, año 1932.  
Sr. León Margounato, Tesorero de la primera Comisión Directiva de dicha Comunidad.<sup>408</sup>**

El ser judío no se puede comprender sin estructuras organizativas: ser judío requiere cumplir con determinadas preceptos, entre otros, culto y educación, solidaridad y beneficencia, pautas dietéticas (kosher), preparación y entierro de los

---

<sup>408</sup> Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay; “50 Aniversario”; pág. 11.

fallecidos, etc.<sup>409</sup> Las asociaciones judías en Uruguay tomaron dos formas determinadas: por un lado las Comunidades, cuya esencia es y fue de índole sacra (la sinagoga y la actividad en torno a ellas<sup>410</sup>), y por otro, diversas instituciones, clubes sociales, bibliotecas, teatro, partidos políticos, clubes, cajas, cooperativas, y el mutualismo, cuya características y desarrollo tienen que ver con lo laico.<sup>411</sup> Las asociaciones actuaron no solo como lugar de recepción del inmigrante sino también como elemento articulador con la sociedad uruguaya.

Las primeras décadas del siglo XX contemplan la conformación de las primeras organizaciones judías uruguayas, tanto laicas como religiosas:

- Primer Sinagoga Sefardí: Kheilá Shalom 1908
- Primer Sinagoga Ashkenazít: Bet Hakneset Harishona 1913
- Primera Institución Laica (ayuda mutua): Ezra 1909
- Organización Fúnebre Sefardí: Hessed Shel Emet 1916
- Organización Fúnebre Ashkenazít: Chevra Kedusha Ashkenazít 1916
- Cementerio Ashkenazít: 1917
- Cementerio Sefardí: 1921
- Primer Partido Político: Poalei Zión 1917
- Primera Organización Sionista: Dorshei Zión 1911
- Primera Org. Progresista: Kultur Center Morris Winchewsky 1917
- Primera Escuela Judía: Sholem Aleijem 1917
- Primeras Publicaciones Español: Mundo Israelita; Voz Hebrea 1921
- Primera Publicación en Idisch: Unzer Lebn (Nuestra Vida) 1924

Con respecto a los Sefardíes, la caída del Sultanato Turco, la inseguridad política de la primera guerra mundial, el reclutamiento obligatorio con un servicio militar con una duración de, normalmente, quince años de duración, una crisis

---

<sup>409</sup> BEN SASSON, H.; “Historia del Pueblo Judío”; pág. 23.

<sup>410</sup> PORZECANSKI, Teresa; “Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguayo”; pág. 25.

<sup>411</sup> Porzecanski señala, precisamente, que las primeras formas de organización judeo uruguaya respondían al sistema de las Kheilot de Europa oriental, por provenir de ella el mayor contingente de inmigrantes (Ashkenazíes); Id.; pág. 24.

económica cada vez mayor y olas de antisemitismo, se produce la inmigración judeo sefardí a nuestro país, generalmente desde el Imperio Turco Otomano (primero de Aidýn, luego de la ciudad de Esmirna).<sup>412</sup>

En 1904 llegará David Morón, en 1907 Samuel Gaón, en 1910 Isaac Cohen, primeros sefardíes en Uruguay, todos provenientes de Turquía; normalmente eran gente joven, hombres solteros (en el entorno de los 17 años), que trabajaban como sastres, carpinteros, cargando cestos como vendedores ambulantes, rentando casa en la Ciudad Vieja. Es en este barrio donde la vida judía sefardí tendrá mayor fuerza, donde se desarrollarán las diversas actividades (comercio, recreación), y donde se instalarán las primeras instituciones, tanto civiles como religiosas (no debe dejarse de remarcar la similitud entre la Ciudad Vieja y la ciudad costera de Esmirna, puerto turco de gran importancia).<sup>413</sup>

Con la llegada de un número suficiente de hombres para constituir minian, los sefardíes comienzan a organizarse preocupándose, en primer lugar, de las cuestiones litúrgicas: en 1908 se crea el Templo Shalom, en la calle Alzaibar 1233 (era una casa de familia cuyo propietario era el Sr. Acher Soriano), las actividades se efectuaban en dos habitaciones de dicha casa. Los fundadores fueron los señores Baruj Isaac, Alejandro Junio, Isaac Campeas, José Nachajon, Acher Soriano, Jaci Junio, Nissin Telias, Jacobo Benaderet, Elías Cohen, Chilibi Barqui.<sup>414</sup>

En 1909, se funda en el mismo edificio el primer Talmud Torá, para niños y jóvenes, donde la enseñanza de hebreo, historia y Biblia jugaron un importante papel, al año siguiente se funda la Sinagoga de los Forasteros.

---

<sup>412</sup> Se deben agregar, asimismo, grupos provenientes de Siria, Egipto, Rodas, Grecia. PORZECANSKI, T.; "Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay"; Op. cit.; pág. 13.

<sup>413</sup> KLEIN CABALLERO, F.; "Inmigración Sefardí en Uruguay"; en Revista "Panorama"; pp. 25 y 26.

<sup>414</sup> COMUNIDAD ISRAELITA SEFARDÍ; op. cit.; pág. 27.

En 1915 se crean dos sociedades de beneficencia y ayuda económica: la "Ozer Dalim" (Presidente: Ramón Galante) y la "Bikur Jolim" (Presidente Alberto Tubi), ambas organizaciones se funden en una sola, en el año 1916, para dar lugar a la Sociedad Israelita de Beneficencia (con una importante labor del Sr. Jacobo Mizraji).<sup>415</sup>

Crece la preocupación por los problemas referidas a los entierros, en ese sentido se crea, en 1916 (calle Reconquista 327), la "Hessed Shel Emet", cuya función básica era la de encargarse de la parte fúnebre (su primer presidente fue el Sr. David Moron).<sup>416</sup> La misma se preocuparía, también, de la concreción de un cementerio propio (al parecer surgen problemas con la Iglesia anglicana en relación a los entierros en el Cementerio Inglés del Buceo que esboza como excusa el espacio reducido en su cementerio para enterrar difuntos que no fueran de origen protestante sajón).

La compra del Cementerio Israelita Sefardí se materializa el día 26 de agosto de 1921 (con una ampliación en mayo de 1926), inaugurándose el 24 de mayo de 1922, de acuerdo a los ritos de la religión judía. Previamente, se había autorizado a los sefardíes a enterrar sus difuntos en el cementerio ashkenazít hasta que dispusieran de un camposanto propio (de hecho entre 1917 y 1921 son enterrados en dicho cementerio 16 sefarditas).<sup>417</sup>

Las corrientes de pensamiento sionista tuvieron siempre gran importancia dentro de la Comunidad Sefardí: el 12 de mayo de 1918 dan comienzo las actividades de la "Organización Sionista Dr. Teodoro Herzl", apoyando al Keren Kayemet (plantación de árboles y adquisición de tierras en Israel) y el Keren Hayesod (fondo para ayuda de inmigrantes a Israel). Este grupo organiza la

---

<sup>415</sup> Id.; Id.; pág. 9.

<sup>416</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>417</sup> NEMIROVSKY, I.; op. cit.; pág. 95.

primera manifestación judía en el Uruguay en apoyo a la Declaración Balfour (por la avenida 18 de julio y la Ciudad Vieja). <sup>418</sup>

**Rabino Isaac Algaze, dirigente espiritual de la Comunidad Israelita Sefardí en el período 1935 – 1950 (se puede escuchar una grabación de este Rabino que fue cargada por el suscrito a youtube: <https://m.youtube.com/watch?v=liUs7BW-R7s>). <sup>419</sup>**



---

<sup>418</sup> COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ; Op. cit.; pág. 9.

<sup>419</sup> La Voz Hebrea, marzo de 1935.





Ejecutivo y Asamblea Representativa de la Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay. Sentado, primero desde la derecha, el Rabino Isaac Algazi (mediados de 1940).

A fines de la década del veinte crece la preocupación en torno a las cuestiones culturales; en 1925 se crea el Centro Juvenil Sefardí, con funciones recreativas y culturales; en 1926 se funda la Comisión de Damas Sefardíes, que se amplía en 1928 tomando el nombre de Comisión de Damas Judías Sefardíes, tendrá como funciones proporcionar ropa y alimentos a desamparados, ancianos, visita de asilos, etc. En setiembre de 1931 comienza a funcionar el Círculo Social, con reuniones sociales, actividades culturales de importancia y práctica de deportes.

A partir de la década de 1920, se consolida la vida cultural y recreativa de la Comunidad Sefardí: se funda el Centro Social Israelita (calle Bs. As. y P. Castellanos, donde se hacían reuniones), el primer club Sefardí (Rincón y Zabala,

donde las fiestas lujosamente se desarrollaban); también se genera una cultura recreativa donde el cine y el café tienen marcada presencia (son recordables el café de "Batino", en Colón esquina Sarandí, con música oriental, "tañidores" (músicos que tocan, tañen, instrumentos de cuerda orientales) y a veces odaliscas (bailarinas), o la confitería de Nissim, en Colón esquina Buenos Aires).

En 1932 se funda la Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay, unificando las sociedades que trabajaban en forma paralela: "Hesed Shel Emet", "Kheila Shalom", Forasteros, "Soc. de Beneficencia", "Soc. de Damas". Se presentan cuatro listas buscando disputar los cargos del Consejo Directivo. El rabino Mazaltov había confeccionado una lista con todos los sefardíes de la ciudad y en un clima de gran algarabía la calle Colón se llenó de carteles y propaganda electoral. El día 3 de diciembre de 1932 se elige la Asamblea Representativa, distribuyéndose los cargos; la Directiva comienza su funcionamiento el día 7 de diciembre de 1932.<sup>420</sup>

El reglamento es encomendado a los Sres. Jacobo Hazán (hijo), y José Sassón (hijo de Tufic Sassón), ambos estudiantes de facultad, que toman como ejemplo el reglamento de la Cámara de Diputados. Finalmente los socios se agrupan en cuatro grupos de acuerdo a sus posibilidades económicas, siendo uno de ellos los no pudientes, quienes no abonaban cuota alguna.

El día 14 de julio de 1935 se funda una Policlínica Médica cuyo primer Director sería el Dr. Víctor Soriano, luego el Dr. Jacobo Hazán, cesando en sus funciones en 1973, cuando se asocia a estas personas a una mutualista médica.

Dos fechas son de gran importancia para la Comunidad Sefardí, una de ellas, el 31 de marzo de 1938 (se dispone de local propio en la calle Buenos Aires 329), y la otra el 4 de julio de 1954 donde, bajo la presidencia del Sr. Alegre Sassón, se

---

<sup>420</sup> Id.; Id.; pág. 11.

coloca la piedra fundamental del templo de la calle Buenos Aires (se entierra un pergamino y un libro).

La construcción de este templo se efectúa con una campaña de financiación con bonos amortizables, y la labor y esfuerzos de muchas personas entre las que toma gran relieve la figura del Sr. Sassón, de los señores Jacobo Benaderet, Bernard Saúl, Salvador Abud, León Margounato, y Jacques Petcho. Los planos son del Arquitecto Revello, la fuente de inspiración es la Sinagoga Portuguesa de Nueva York (que a su vez emula a la portuguesa de Amsterdam); se logra la exoneración de impuestos, pudiendo importarse la madera desde Yugoslavia y los mármoles de Italia

En abril de 1962 se crea la AJCISU, Agrupación Juvenil de la Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay (calle Juan D. Jackson 1122) desarrollándose en ella actividades, recreativas, culturales, deportivas y sociales para y por la juventud judía.

Es importante mencionar la fundación de la Federación Sefardita Latinoamericana en el año 1972 en Lima, Perú; ese mismo año se efectúa el primer encuentro de Instituciones Sefardíes en la ciudad de Montevideo. Bajo la presidencia del Sr. Alejandro Halegua se compra la casa de 21 de Setiembre 3111, "Centro Maimónides" de la Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay, iniciando su actividad en setiembre de 1990; a partir de 1995 se trasladan allí las actividades administrativas, la Comisión Directiva y la Asamblea Representativa.

Son varios los rabinos que han prestado servicio en la Comunidad Sefardí: Jacobo Mazaltov, Isaac Algaze, Matzliaj Melamed, Shalom Edery, Dr. Mordejai Maarabi, José Gabay e Isaac Sakkal. De todos ellos, cabe destacar la figura de Mazaltov, autor de libros de Rosh Hashaná y Yom Kippur en hebreo y castellano, de Isaac Algaze, Rabino de la Comunidad desde 1935 (que cumple funciones en Esmirna, Estambul y París, autor de libros como "El Judaísmo una Religión de

Amor" y "Sabiduría Hebrea", incorporando el uso alternado del español en la liturgia), y del Rabino Shalom Edery (quien nació y estudió en Tanger, Marruecos), todos ellos muy queridos por la Comunidad. Entre los oficiantes y cantores que han actuado en la Comunidad Sefardí, se destacan las figuras de los señores Jacobo Hazán (padre), David Amón, Jasday Junio, Joseph Gateño, Jacobo Melamed, Isaac Acher, Jacobo Dueñas, Perahía Hougrou, Ruben Beitler y Santos Sabah.<sup>421</sup>

## **Publicaciones sefardíes en Uruguay**

Casi todos los órganos de prensa que existieron en la colectividad, judía tuvieron efímera vida; algunos no pasaban de los primeros dos o tres números. Si una "...publicación (o audición radial) que lograra existir un par de años, significaba todo un acontecimiento y siempre, la falta de medios materiales, decretaba el cese del medio de prensa...Casi todos subsistían sin avisos comerciales , sin propaganda que resultare una entrada significativa de dinero...".<sup>422</sup>

Las temáticas de las publicaciones sefardíes tienen que ver particularmente con las costumbres y con lo litúrgico, a veces acompañado por breves noticias del Uruguay o de la diáspora judía. Al inicio tenía mayor presencia el idioma ladino pero en pocos años el español reemplazo por completo la lengua de las publicaciones.

En diciembre de 1920, aparece en español "Voz Hebrea", publicación mensual israelita dirigida por Isaac Malinoff (el número 2 luce fecha Montevideo, enero 1921, llega hasta el número 4 de marzo de 1921).

En 1934 se conoció el boletín "Nuestra Vida", dirigido por Alfredo Junio y también "Sión".

---

<sup>421</sup> Id.; Id.; pág. 31.

<sup>422</sup> JEROZOLIMSKI, José; "Apuntes para la historia de la prensa, la radio y el libro judíos en el Uruguay"; pág. 247.

En mayo de 1942 inicia sus transmisiones por CX 32 Radio Águila, una audición radial sefardí a cargo de Nessim Isaac, colaborando Abraham Grunberg y Samuel Schwartzman.

La Comunidad Israelita Sefardí edita en abril de 1942 el mensuario "Amanecer", dirigido por la Dra. Lea Sestieri de Scazzochio, secundada por el Rabino Isaac Algazi, Jacobo e Isaac Hazan, Máximo Nachumov, Leon Halpern, Rosseta S. de Castelnuovo y otros.

En 1944 la Organización Sionista Sefaradi "Dr. Teodoro Hertzl" publica "Sion", bajo la dirección de Jacobo Behar, la publicación tuvo larga vida.

Aliá ("En Marcha") aparece en agosto de 1945 en formato revista, pertenecía a la Federación Juvenil Sionista dirigida por el Dr. Jacobo Hazán (hijo), con la colaboración de Daniel Aljanati, Nessim Isaac y Manuel Blustein. Cesó su publicación en 1951.



**La Voz Hebrea, órgano de la comunidad Sefardí, enero de 1923.**



## ASPIRACION INMEDIATA

Además de otros múltiples cometidos que tiene VOZ HEBREA, hay uno de un significado muy especial.

Se trata de una "judaización" de nuestros elementos judío-criollos en el sentido de interesarlos en los problemas del judaísmo y en las iniciativas de nuestra colectividad.

Porque es evidente que en la actualidad nuestra colonia va contando con un número respetable de universitarios y de intelectuales que pueden y deben tomar parte activa en las manifestaciones de nuestra vida colectiva.

Y de seguro que lo harían con brillo.

VOZ HEBREA les brinda ahora una tribuna para expresar sus ideas y sus iniciativas, y debido a la facilidad que les representa el estar escrito en castellano, les brinda la oportunidad de conocer en todos sus detalles las actividades de nuestra colectividad, sus necesidades y sus aspiraciones.

Una verdadera envidia, sana envidia, nos da cuando observamos el panorama del Judaísmo argentino, en el sentido de que venimos ocupándonos.

Fuerzas jóvenes, y fuerzas maduras, potencias intelectuales, todos unánimes en su acción y el resultado son sus brillantes Instituciones, que hacen honor a la Colectividad y provocan la admiración y el respeto de todo el mundo intelectual argentino.

Ya habéis oído, hace pocos días, en el SODRE, al Dr. Salvador Kibrik.

Ya habéis palpado y sentido su entusiasmo vibrante y su devoción a la causa judía. Dejamos completamente a un lado su tendencia. Es su entusiasmo intrínseco que queremos dar como ejemplo.

Pues, así, hay allí centenares de judíos que en todas las esferas de la actividad ponen su entusiasmo al servicio del engrandecimiento judío, quienes con su elocuencia arrebatadora quienes con su labor paciente tal vez menos brillante, pero de riquísimos frutos, quienes con su ayuda material generosa, todos en fin, concurren y el resultado es una colectividad respetable y grandiosa como lo es la del judaísmo argentino.

Aquí en nuestro medio, todo esto está por hacer; es un campo casi virgen. Hay esfuerzos aislados, pero que no han tenido el vuelo necesario para imponerse a toda la colectividad sin discusión.

¡Aprovechad, elementos fuertes y disciplinados este campo casi virgen para hacer obra grande y efectiva!

¡Uníos a nuestra legión naciente y veréis que todos juntos haremos cristalizar nuestros ideales!

Y engarzaremos un brillante, pequeño tal vez, pero de vivos destellos en el joyel de la cultura judía universal!

## ¿Es Hitler Judío?

El pueblo judío, por una de esas predisposiciones del destino (si es que existe destino), ha sido y es uno de los pueblos más infelices de la Tierra. Destino doloroso que toma cuerpo en la voluntad de los demás para amargarle la vida a cualquier precio y por cualquier motivo.

Tenemos un ejemplo de ello en la condenación eterna del judío como capitalista por excelencia, banquero, industrial o comerciante, con la palabra clásica de usurero, como lo vemos en la falsa interpretación de Shylock, dada por tantos y tan celebrados autores. Pero cuando aparece el judío Carlos Marx, con su teoría de igualdad entre los hombres, teoría de lucha contra el Capital y en defensa del Trabajo, sufren los judíos las consecuencias de la reacción por haber dado al mundo a este hombre de ideas avanzadas.

En la época actual, de transición entre las dos tendencias en pugna y de la que es difícil prever el resultado, es también el judaísmo el que lleva la peor parte.

Es atacado y perseguido desde los dos sectores: Alemania los maltrata cruelmente con la excusa de que son comunistas y la clase trabajadora los odia y odia como los que concentran el Capital, como los señores del Comercio y de la Industria.

¿A quién asiste la razón?

Creo que a ambos.

El secreto está en que el judío es un pueblo como todos los demás y como tal siente las palpitaciones de todas las tendencias.

¿Pero, por qué el odio?

Porque el judío es inteligente; le han obligado a serlo las circunstancias en que ha debido vivir y su instinto de conservación. Es por ello que se destaca, según su instrucción y sus actividades, en cualquier campo de acción y se atrae y concentra el odio de los que perjudica.

Hoy se nos presenta un nuevo ejemplo en la persona de Hitler: Este se caracteriza por sus persecuciones inhumanas a los judíos, les quita los bienes y ame-

naza sus vidas, y cuando el odio mundial condena su obscura personalidad, aparecen investigadores que quieren, a él también, hacerlo descender de judíos, para poner en ridículo sus propios registros genealógicos y sus nuevas y burdas teorías sobre la herencia.

Si los judíos fueron odiados por Hitler y sus secuaces, hoy se hallará un nuevo motivo de odio también desde el otro extremo, por haberle dado nacimiento y aunque el ser descendiente de judíos daría en tierra con el prestigio de Hitler ante sus actuales partidarios y constituiría quizás una parte de la venganza a que se ha hecho acreedor, no podemos menos que desear de todo corazón que no resulte descendiente de nuestro pueblo.

Sería doloroso que el judaísmo, que ha dado al mundo tan grandes genios, el pueblo de pacifistas por excelencia, hubiera dado nacimiento al símbolo de la guerra y de la corrupción.

Gama.

## Derecho de Asesinar

de Argentinisches Tageblatt. En el "Deutsche Juristenzeitung" (Diario de los juristas alemanes) publica el presidente de la Alta Corte doctor Dietrich Hoehningen un artículo, en que justifica el derecho que asiste a sus partidarios al matar sin contemplaciones a sus adversarios políticos. La teoría expuesta es la siguiente, que exponemos, literalmente para repudio del mundo civilizado.

"...El interés nacional puede determinar una serie de acciones como: lesiones corporales, privación de la libertad, etc., pero es el homicidio como acción de lucha a que me voy a referir principalmente. Jamás ha pensado nadie que el soldado en la guerra sea susceptible de la aplicación de penas por lesiones corporales, homicidios, deterioros y actos similares ordinariamente punibles.

Lo admitido contra el enemigo externo, lo debe ser también contra el interno. Con este criterio el juez que se atreve a interpretar libremente la ley, puede encontrar desde luego el camino recto en tan importante materia. Este camino también coincide con la vieja práctica germana. El ene-

migo interno, en tiempo de nuestros antepasados, fué proscripto, declarado infame, sin derecho, sin paz fuera de la ley; todo ciudadano podía matarlo siempre que no se encontrara en lugar sagrado. El exterminio del enemigo interno forma parte del restablecimiento del honor alemán. En él puede participar hoy el juez alemán, interpretando libremente el Código Penal. En la futura reorganización del derecho penal se regulará seguramente la cuestión aquí tratada, ya que con ello se eliminarían algunas incertidumbres y algunas conciencias tímidas serían eximidas de interpretar la ley de una manera demasiado libre de acuerdo con su modo de pensar..."

Este modo de interpretar la legislación penal, que deja a criterio del juez la absolución de asesinos políticos siempre que éstos fueran partidarios del nuevo régimen, significa una verdadera incitación a una repetición frecuente de asesinatos abominables, pero lo que es el colmo de la desvergüenza es que juristas competentes tratan de justificar científicamente estas bestialida-

## Opiniones autorizadas sobre la campaña antisemita LA OPINION RELIGIOSA

DEL CARDENAL VERDIER —

En las provincias de Francia fueron repartidas en las puertas de las iglesias católicas volantes en que se invitaba a los fieles a participar en la protesta contra las persecuciones antisemitas en Alemania: "El Antiguo y el Nuevo Testamento deben unirse en la lucha contra ese delito, indigno de la civilización actual".

El cardenal Verdier, arzobispo de París, dirigió una carta abierta al gran rabino Israel Levi, en la que se decía: "Se invita al clero y a todos los creyentes de Francia, a pedir, en nombre del cristianismo, amor al prójimo, que cese la desgracia de que son ahora víctimas los judíos. Estos ruegos por nuestros desdichados hermanos constituyen una verdadera protesta humana contra las manifestaciones de barbarie y contra las luchas religiosas destructoras de la humanidad".

des, haciéndolas derivar del antiguo Derecho Germano; es una vil mistificación, ya que aun entre los antiguos germanos jamás se mataba a una persona sin previo juicio.

Creemos que todo otro comentario es superfluo, las razones expuestas por el jurista alemán, lo definen como mentalidad depravada.

H. B.

DEL ARZOBISPO DOWNEY.

DE LA DIOCESIS CATOLICA DE LIVERPOOL

"Deploro lo que ocurre en Alemania, y haré todo lo que esté en mi poder para combatir contra esa exagerado pseudo nacionalismo".

DEL REVERENDO SPENCER CARPENTER,

Capellán del Palacio de Londres

"Todos sabemos de la indignación de que somos capaces cuando se nos hace objeto de alguna actitud injusta o humillante. Nadie dejará de convenir, sin embargo, que la indignación más admirable y justiciera es la que provocan los impulsos generosos que mueven a defender con ansiedad y celo las libertades de otros. En la hora presente el pueblo británico es puesto a prueba en su capacidad para esas reacciones generosas que el espectáculo que ofrecen, allende el mar, hombres y mujeres de una gran nación antigua, dedicados a desenvolverse con respeto y lealtad al medio social que los circunda, sin otras intenciones que no sean las de seguir tranquilamente el curso de sus vidas, de sus vocaciones intelectuales o sus actividades en el intercambio de la actividad mer-

cantil o industrial, colocados de la noche a la mañana en el trance escandaloso de ser privados de las libertades elementales que la civilización moderna ha consagrado como un derecho natural.

"De ahí que, en lo que me toca a mí personalmente, no puedo ocultar la dicha que me proporciona el poder asociarme a las protestas del pueblo inglés contra los hechos acaecidos de unos días a esta parte en territorio alemán. Confiemos en que este espíritu de solidaridad que anima a asambleas como esta nos unirá, sin ningún pensamiento de odio o rencor, en una gran voz de protesta y de alarma que, con ayuda de Dios y del en todas las almas, terminará por poner fin a las deplorables espíritu de justicia que palpita persecuciones de que son objeto los judíos en Alemania".

DE LA FEDERACION PROTESTANTE DE FRANCIA

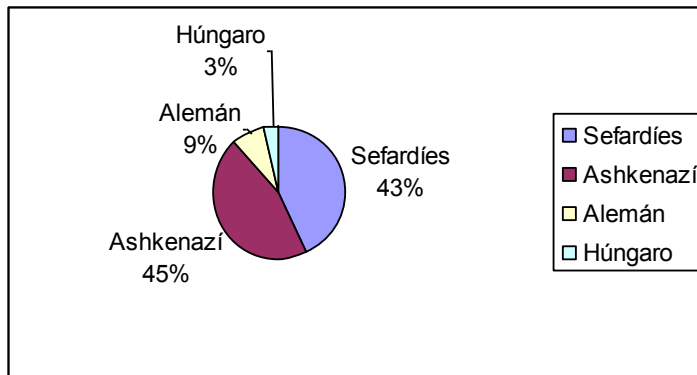
En nombre de la Federación Protestante de Francia, el pastor señor Marc Boequer, ha hecho llegar la siguiente carta al gran rabino de Francia:

"París, abril 4 de 1933—

Al Gran Rabino:

"El Consejo de la Federación Protestante de Francia, reunido hoy por primera vez desde que

**La Comunidad judía uruguaya según origen étnico en el año 1940<sup>423</sup>:**



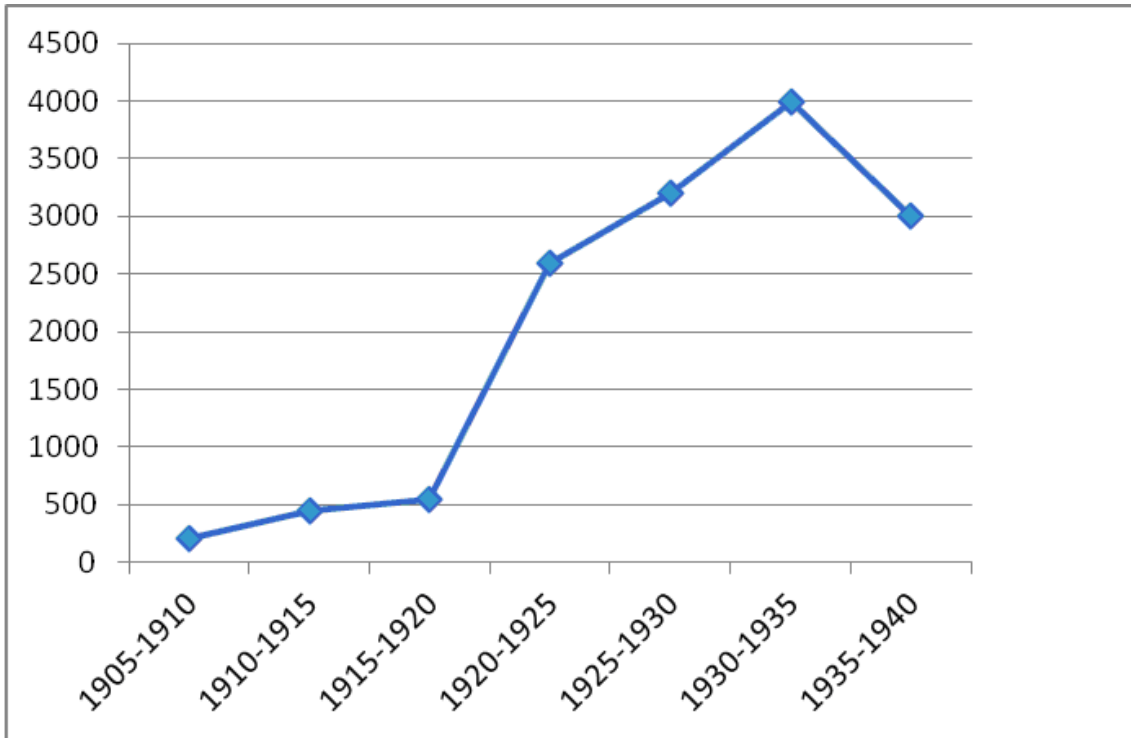
|                  |              |
|------------------|--------------|
| <b>Sefardíes</b> | <b>14000</b> |
| <b>Ashkenazi</b> | <b>15000</b> |
| <b>Alemán</b>    | <b>2800</b>  |
| <b>Húngaro</b>   | <b>1000</b>  |

**Evolución de la Comunidad Israelita Sefardí de acuerdo al año y número de socios<sup>424</sup>:**

|                  |             |
|------------------|-------------|
| <b>1905-1910</b> | <b>200</b>  |
| <b>1910-1915</b> | <b>450</b>  |
| <b>1915-1920</b> | <b>550</b>  |
| <b>1920-1925</b> | <b>2600</b> |
| <b>1925-1930</b> | <b>3200</b> |
| <b>1930-1935</b> | <b>4000</b> |
| <b>1935-1940</b> | <b>3000</b> |

<sup>423</sup> CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; “Judíos en el Uruguay”; pág. 46.

<sup>424</sup> COMUNIDAD ISRAELITA DEL URUGUAY: “88 Años de presencia judeo-sefardita en el Uruguay, 1908- 1996”; pág. 73.





## Algunas asociaciones y emprendimiento sefarditas en Uruguay<sup>425</sup>

### Asociaciones socioculturales y de ayuda social

|  |      |
|--|------|
| Asociación de Amigos del “Vaad Ashem”                            |      |
| Asociación Israelita Cultural del Uruguay                        | 1933 |
| Centro de Estudios Sefardíes                                     |      |
| Círculo Social Israelita   | 1932 |
| Círculo Social Sefardí   | 1931 |
| Comisión de Ayuda a los Perseguidos Europeos                     | 1933 |
| Comisión de Damas Judías Sefardíes                               | 1928 |
| Comisión de Damas Sefardíes                                      | 1926 |
| Comité Central Israelita   | 1940 |
| Comité Central Israelita Femenino de Ayuda a los Aliados         |      |
| Comité Sefardí Pro Ayuda al estado de Israel                     | 1948 |
| Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay                          | 1932 |
| Federación Sefardí Latinoamericana (FeSeLa)                      | 1972 |
| Fundación Cultural Hebreo Uruguaya                               |      |
| Liga Israelita de Mujeres de Montevideo                          |      |
| Organización Israelita Anti – Nazi de Ayuda a los Pueblos Libres |      |
| OZE (ayuda social para niños de familias modestas)               |      |
| Ozer Dalim (Beneficencia y Ayuda Económica Sefardí)              | 1915 |
| Primera Cocina Obrera para Inmigrantes                           | 1925 |
| Sociedad de Escuelas Israelitas en el Uruguay                    | 1939 |
| Sociedad Israelita de Beneficencia                               | 1916 |
| Unión Central Israelita de Ayuda a las Víctimas de la Guerra     |      |

---

<sup>425</sup> Se indican las fechas que se disponen. El listado es producto de una investigación propia publicada en la B'nai B'rith del Uruguay, “La Inmigración Sefardí al Uruguay”, datos en la bibliografía. Se indica lo más relevante y se recorta únicamente al mundo sefardí dejando las otras asociaciones y publicaciones de la colectividad judía uruguaya fuera.

## **Organizaciones Sionistas**

|  |      |
|--|------|
| Centro Kinereth de la Wizo   | 1942 |
| Centro Yarden  | 1955 |
| Comité Sionista Unificado  |      |
| Consejo Central Sionista del Uruguay (anteriormente C. Sionista Unificado) |      |
| Organización Femenina de Pioners   |      |
| Organización Femenina Sionista General                                     | 1956 |
| Organización Sionista Dr. Herzl  | 1917 |
| Sociedad Sionista  | 1925 |
| WIZO Federación Sionista Femenina  | 1933 |

## **Asistencia Médica**

|   |           |
|---|-----------|
| Centro Médico Israelita                   | 1953-1957 |
| Mutualista Israelita del Uruguay M.I.D.U. | 1941      |
| Policlínica Médica Sefardí                | 1935-1973 |

## **Sinagogas**

|   |      |
|---|------|
| Templo de Forasteros (sefardí)          | 1909 |
| Templo Shalom (primer sinagoga sefardí) | 1908 |

## **Organizaciones Juveniles**

|  |      |
|--|------|
| AJCISU, Agrupación Juvenil de la Comunidad Sefardí | 1962 |
| Centro Juvenil Sefardí                             | 1925 |
| Círculo Social Sefardí Juvenil                     |      |
| Juventud Unida Contra el Antisemitismo             | 1939 |
| Kinereth Joven                                     | 1960 |
| Unión Universitaria "Kadima"                       | 1940 |

## **Cooperativas y Cajas de Ayuda Económica**

|  |      |
|--|------|
| Cooperativa Comercial "La Amistad"                     |      |
| Cooperativa Mutual Israelita                           | 1936 |
| Corporación Comercial S.A. (pro- sionista)             | 1930 |
| Primera Cooperativa Mutua Israelita S.A. de Montevideo | 1933 |

## **Instituciones de Enseñanza**

|                                     |      |
|-------------------------------------|------|
| Escuela "Alex Barmaimon"            | 1984 |
| Sociedad de Instrucción Talmud Torá | 1923 |
| Talmud Torah Eliézer Ben Yehuda     | 1928 |

## **Publicaciones: Diarios, Semanarios, Quincenales, y Boletines**

|                     |      |
|---------------------|------|
| Adelante            | 1957 |
| Aliá / En Marcha    | 1945 |
| Alón Pedagogui      | 1980 |
| Amanecer            | 1942 |
| Amanecer Sefardí    | 2000 |
| América             | 1944 |
| Contacto / Keshet   | 1986 |
| Contextos           | 1988 |
| Educación Judía, La | 1939 |
| Gaceta Israelita    | 1953 |
| Gaviotas, Las       | 1992 |
| Menorah             | 1975 |
| Menorah             | 1954 |
| Mundo Israelita     | 1921 |
| Noticiero Israelita | 1976 |

|                            |      |
|----------------------------|------|
| Boletín: “Nuestra Escuela” | 1952 |
| Boletín                    | 1934 |
| Revista Familiar Israelita | 1941 |
| Revista Informativa        | 1955 |
| Revista Kadimáh            | 1940 |
| Semanario Hebreo           | 1954 |
| Semanario Hebreo           | 1960 |
| Semanario Israelita        | 1957 |
| Sendero                    | 1987 |
| Shajar                     | 1990 |
| Sión Sefardí               | 1934 |
| Tejezakna                  | 1950 |
| Tribuna Cultural           | 1936 |
| Tribuna Sionista, La       | 1946 |
| Tribuna Sionista, La       | 1957 |
| Vida Nuestra               | 1934 |
| Voz de Israel, La          | 1950 |
| Voz Hebrea                 | 1921 |
| Voz Hebrea, La             | 1933 |

Libro de Actas de la Comisión Directiva, de la Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay, iniciado el 7 de Diciembre de 1932. -

Acta 1<sup>a</sup>, En Montevideo, a los siete días del mes de Diciembre de mil novecientos treinta y dos, se reunió la Comisión Directiva electa por la Asamblea Representativa, con fecha 3 del corriente, compuesta de los Sres. Elías Skouris presidente, David Jacobson, Abraham D. Jacovil, Morris Esquenazi, Salvador Piniñas, Aion Jerusalem, Ben Hargoumats, ~~Alberto~~ Morris Abudara y Haim Curiquez Sarauo.

Empieza el acto a las 18<sup>30</sup> horas.

Distribución de los cargos

De acuerdo con lo que establece el proyecto de estatutos de la Comunidad, se procede a la distribución de los cargos, reayendo los nombramientos como sigue:

Vice-presidente, el Sr. Haim Curiquez Sarauo

Secretario, " " Aion Jerusalem

Tesoro, " " Ben Hargoumats

Vocales: " " Abraham D. Jacovil

" " David Jacobson

" " Morris Abudara

" " Morris Esquenazi

" " Salvador J. Piniñas.

Fixación del día y horario de las sesiones

Se acuerda que mientras las necesidades de la Comunidad lo requieran, la Comisión Directiva sesionará ordinariamente los días domingo de 9<sup>30</sup> a 12 horas; si tuviera necesidad de reunirse extraordinariamente, lo hará sin fijar de antemano día ni hora.

Primer folio del libro de actas de la Comunidad Israelita Sefardí. Montevideo, 7 de diciembre de 1932.

**Primera sede del templo y escuela sefardí en el barrio de la Ciudad Vieja, Montevideo. Demolida en la década de 1930 (se indica la vivienda particular con línea roja).**



**particular con línea roja).**

**Templo principal de la Comunidad sefardí del Uruguay, hoy prácticamente abandonado (1958-1991).**



יצחק ש. אלגאזי  
Rabino ISAAC ALGAZI  
Jefe Espiritual de la  
Comunidad Israelita Sefaradi  
CALLE BUENOS AIRES 329  
MONTEVIDEO

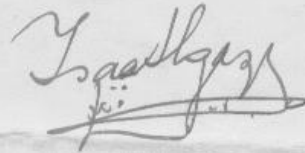
Montevideo, Mayo 23 de 1944

ACTA DE NACIMIENTO

NOMBRE: SIMON  
APELLIDO: CABALLERO  
PADRE: YUDA LEON CABALLERO  
MADRE: LUNA  
NACIDO EN ESMIRNA (TURQUIA)  
FECHA: 1 DE ENERO DE 1911  
EXTENDIDO POR EL JEFE DEL REGISTRO CIVIL DE LA  
MENCIONADA CIUDAD DE ESMIRNA CON FECHA 13 de ABRIL  
de 1915 (1331)  
FIRMADO POR EL JEFE DEL SERVICIO DE REGISTRO CIVIL DE  
ESMIRNA.-FIRMA ILEGIBLE.

Esta es la traducción exacta del acta de nacimiento que posee el Sr. SIMON CABELLERO, oriundo de Esmirna, y que le fué extendida por el Registro Civil de su ciudad natal reconociendo estar inscripto como súbdito de la República de Turquía.

Montevideo, Mayo 23 de 1944



**La Comunidad Israelita Sefardí como medio para alcanzar la ciudadanía uruguaya: el rabino traduce y da fe de Simón Caballero con miras a la gestión de la ciudadanía legal uruguaya.**





## **CAPÍTULO 4**



## **CAPÍTULO 4**

Un punto clave, tratado en forma específica en este capítulo, es la necesidad de un cementerio propio, lo cual enfrenta a la Colectividad judía uruguaya con el propio presidente Batlle: el Campo Santo es finalmente autorizado por un rival de su propio partido político (Colorado) Don Tomás Berreta, hombre fuerte del Departamento de Canelones, figura ascendente del partido de gobierno (sería presidente del Uruguay en la década de 1940) y con discrepancias ideológicas con el propio “Pepé Batlle”.

Se indica, asimismo, las diferencias y semejanzas entre los grupos sefardí-ashkenazí y el progresivo acercamiento comunitario.

### **Los principales grupos judíos**

En general los judíos se dividen en tres grandes grupos: orientales, askenazíes y sefardíes. Precisar cuándo cada uno de estos tres grupos se originó, es una interrogante no del todo clara, sin embargo, hablando en términos generales, los judíos orientales (Mizrahi) pueden rastrear sus orígenes en el exilio forzado de la tierra de Israel a Babilonia (actual Irak) en el año 586 a.C.

Por lo tanto, la comunidad judía iraquí puede presumir de ser una de las comunidades más antiguas de la diáspora del mundo judío. Con el éxodo masivo de la mayoría de los judíos de Irak en la era moderna (en el año 1950) y la continua emigración a partir de entonces, la comunidad ya no existe, aparte de unos pocos individuos que suman menos de un centenar de almas.

En el siglo VI a.C., aproximadamente, los judíos huyeron a Egipto donde se establecieron tras el asesinato del gobernador militar de Gedalías: los líderes judíos exiliados huyeron a Egipto junto al profeta Jeremías, quien informa de estos

eventos en detalle.<sup>426</sup> En los siglos posteriores, la comunidad judía de Egipto crecería, fundando comunidades en lugares tan diversos como Elefantina, cerca de la moderna ciudad de Asuán, y en el puerto de la ciudad multiétnica de Alejandría. Además, durante los cinco siglos anteriores a la era común, otras comunidades judías orientales crecieron en la diáspora, tales como la de Grecia, Siria, Asia Menor (actual Turquía), Chipre y Creta, entre otras islas en el Mediterráneo, así como la Cirenaica (actual Libia).<sup>427</sup>

Durante el período que se extiende desde la destrucción del Segundo Templo, en el año 70 d.C., hasta el surgimiento del Islam (a principios del siglo VII d.C.), un gran número de acontecimientos tuvieron lugar en la historia de los judíos orientales. Por ejemplo, al principio de este período, la mayoría de los judíos vivían dentro del Imperio Romano, aunque una minoría significativa aún residía en Babilonia y sus alrededores.

Hacia el final de esta era, la mayor parte de la población judía en todo el mundo y todos sus centros importantes habían pasado a residir bajo dominio musulmán.<sup>428</sup> Desde el punto de vista cultural, los judíos que vivían en Roma fueron naturalmente formados por la civilización helenística-romana predominante de su entorno, mientras que los que vivían en el área de Babilonia formaron sus propios patrones de vida, fuera de la esfera de influencia helenística y romana.<sup>429</sup>

Estos acontecimientos, como se hará evidente a continuación, influyeron en la creación natural de dos subgrupos judíos separados: los askenazíes y los sefardíes.

Tras la gran revuelta contra los romanos (años 66 a 70 d.C.), así como otras insurrecciones judías posteriores, la situación de los Judíos en el Imperio Romano

---

<sup>426</sup> BIBLIA REINA VALERA. Libro del profeta Jeremías. 40-44

<sup>427</sup> DUBNOW, Simon; "Historia Universal del Pueblo Judío"; pág. 56.

<sup>428</sup> Id.; Id.; pág. 124-126

<sup>429</sup> SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis; "Los Judíos"; pp. 138-139.

comenzó a declinar, situación que se intensificó con la conversión del emperador Constantino del paganismo al cristianismo en el año 313 d.C.: los territorios de Israel perdería su lugar de preeminencia entre los judíos de la diáspora. Como resultado, aproximadamente entre el cuarto y el décimo siglo, un nuevo centro principal de la vida judía surgiría en Babilonia a lo largo del Tigris y Éufrates. Fue aquí que el Talmud<sup>430</sup> babilónico, el más sagrado y más respetado de los textos judíos después de la Biblia, fue finalizado a fines del siglo VI d.C.

Después de la conquista musulmana, la gran mayoría de los judíos orientales vivieron bajo el Islam, estableciéndose en la mayoría de los países musulmanes y árabes.

Así, mientras que los subgrupos sefardíes y askenazíes nacieron y vivieron en mayor o menor medida bajo regímenes cristianos, los judíos orientales, aunque más antiguos que el propio Islam, alcanzaron su madurez y carácter particular bajo el Islam, con la excepción de la mayoría de los Judíos de la India y Lejano Oriente.<sup>431</sup>

Los Askenazíes son los descendientes de los judíos que se establecieron en el Valle del río Rhin (Alemania) y en el norte de Francia durante la época del imperio romano y a lo largo de los siglos posteriores. Muchos de ellos emigraron más tarde al Este, hacia Polonia y Lituania así como a otras zonas de Europa Oriental, debido a las expulsiones forzadas decretadas por los monarcas europeos occidentales y a las persecuciones que acompañaron a las cruzadas (siglos XI a XIII). En los siglos XVII y XVIII, la marcha inexorable de los askenazíes hacia el Este se revierte y se observa un retorno a Europa Occidental para escapar de los pogromos y la pobreza.<sup>432</sup>

---

<sup>430</sup> “El Talmud refiere a un corpus narrativo y legislativo en el que no es raro encontrarse con inverosimilitudes y anacronismos”, en JAFFÉ, Dan; “El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica”; pág. 128.

<sup>431</sup> Id.; Id.; pp. 35-37.

<sup>432</sup> Id.; Id.; pp. 43-44

A pesar del camino que llevó a la comunidad judía ashkenazi de un país y de una región a otra, su movimiento siempre se produjo dentro de la cristiandad. Por lo tanto, la comunidad judía ashkenazi se desarrolló y maduró en un contexto casi exclusivamente de cultura mayoritariamente cristiana.

Mark R. Cohen sugiere que los judíos del mundo se pueden dividir en dos grupos principales, aquellos que vivieron “bajo la media luna” (en tierras del Islam) y los que vivieron “bajo la cruz” (en regiones donde dominaba el cristianismo). Los judíos orientales, como hemos señalado, vivieron casi exclusivamente bajo la “media luna”.<sup>433</sup>

Los Sefardíes son los descendientes de los judíos que vivieron en la Península Ibérica (España y Portugal). Los judíos se establecieron inicialmente en España durante la época romana y luego durante el dominio cristiano. La cultura sefardí alcanza su pleno florecimiento después de la conquista musulmana de la península ibérica en el año 711 d.C., y en los siguientes siglos, bajo el Islam.

La reconquista cristiana de España, realizada durante el siglo XII, llevó a los judíos una vez más al dominio cristiano, hasta que fueron expulsados por la fuerza de la península a fines del siglo XV d.C., aunque algunos optaron por practicar el judaísmo en secreto.<sup>434</sup>

Los que eligieron abandonar la península emigraron al Imperio Otomano<sup>435</sup> en grandes cantidades así como al Magreb (norte de África), partes de Italia, y a la ciudad de Ámsterdam en Holanda. Con el tiempo, muchos de los judíos secretos, conocidos como “marranos” o cripto-judíos, también viajaron al extranjero, a colonias españolas y portuguesas en América del Norte y del Sur.

---

<sup>433</sup> COHEN, Mark; “Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages”; pp. 21-23.

<sup>434</sup> ALCALÁ, Ángel. (Ed.); “Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias”; pág. 91.

<sup>435</sup> Id.; Id.; pág. 93.

## **Diferencias entre sefardíes y ashkenazíes**

Una de las principales diferencias históricas entre los sefardíes y askenazíes<sup>436</sup> ha sido la exposición de los primeros a una cultura relativamente más tolerante y más acogedora bajo dominio musulmán. Durante la Edad de Oro de España (siglos X al XII d.C.), los gobernantes musulmanes alentaron un legado cultural sofisticado que era distintivo del Islam, permitiendo a los judíos y a otras minorías participar en este legado cultural sin que sintieran la presión de tener que convertirse.

En consecuencia, los sefardíes históricamente se han distinguido por varias características: a) su deseo y logro de posiciones políticas seculares; b) su capacidad para apreciar y armonizar la religión con los aspectos seculares de la cultura; c) su habilidad en el dominio de las dos obras religiosas (como el estudio de la Biblia y el Talmud) y temas más seculares (como la poesía y la filosofía); y d) su competencia multicultural, lo que les permitió publicar en hebreo y árabe. Debido a su aceptación en la sociedad y la cultura musulmana, los sefardíes eran más abiertos a las influencias externas y más tolerantes con respecto a las diferencias culturales y religiosas.

Por el contrario, la comunidad judía ashkenazi se originó primero en una cultura helenístico-romana y, posteriormente, bajo la hegemonía católica: ambas culturas eran menos tolerantes que la cultura babilónica que nutre la judería Oriental o la islámica que dio origen a la Edad de Oro sefardí.

Después de siglos de vivir en condiciones de opresión en los países católicos donde la alta cultura se definía y era dictada principalmente por la Iglesia, los judíos ashkenazi se cerraron intencionalmente en sí mismos ante cualquier cultura exterior e influencias intelectuales. En cambio se sumergieron casi exclusivamente

---

<sup>436</sup>COHEN, Mark; Op. Cit.; pág. 52.

en las ideas y costumbres judías por temor a que una exposición más profunda a la cultura cristiana pudiera sacudir los cimientos de su fe.

Como resultado, la esfera media de interés de los rabinos Ashkenazi estuvo en general circunscripta al estudio de la Biblia y el Talmud y la exclusión casi total de otras fuentes de sabiduría. Además, los rabinos askenazíes eran mucho más estrictos en materia de recopilación e interpretación de leyes judías o “halajá”. Por ejemplo, el rabino Asher ben Jehiel, nacido y educado en Alemania, escribió, después de establecerse en Toledo, España: “no sé nada de su sabiduría secular”, refiriéndose a aquellos que sostenían puntos de vista racionales entre la política sefardí y el liderazgo rabínico: “bendito sea el Dios misericordioso que me salvó de ella.”<sup>437</sup>

Hubo momentos en los que los sefardíes también debatieron internamente si la exposición y la asimilación de otras culturas significaban una evolución positiva, especialmente cuando estuvieron expuestos a la persecución cristiana antes de la expulsión de España en 1492.

Aunque los sefardíes y askenazíes no difieren entre sí respecto a los principios básicos del judaísmo (por ejemplo, ambos grupos consideran el Talmud como la máxima autoridad en creencias y prácticas), hay muchas diferencias en materia de visiones y costumbres. Los sefardíes siguen las reglas del rabino Joseph Caro, un judío español, de su libro el *Shuljan Aruj*<sup>438</sup>, código aceptado de la ley judía, mientras que los ashkenazíes se adhieren a las tradiciones particulares que se describen en la obra del rabino Moisés Isserles, un judío polaco.

---

<sup>437</sup> FRANK, Daniel; “The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity”; pág. 122.

<sup>438</sup> Yosef Ben Efraím Caro (1488-1575). Toledo-Lisboa-Andrinópolis-Safed; desarrolló y compaginó el derecho judaico en su magna obra Bet Yosef y su compendio, el sulhán 'Arúk, fue talmudista y místico o cabalista. SABAN, Mario; “El misterio de la creación y el árbol de la vida en la mística judía: una interpretación del maasé bereshit”; pág. 123.



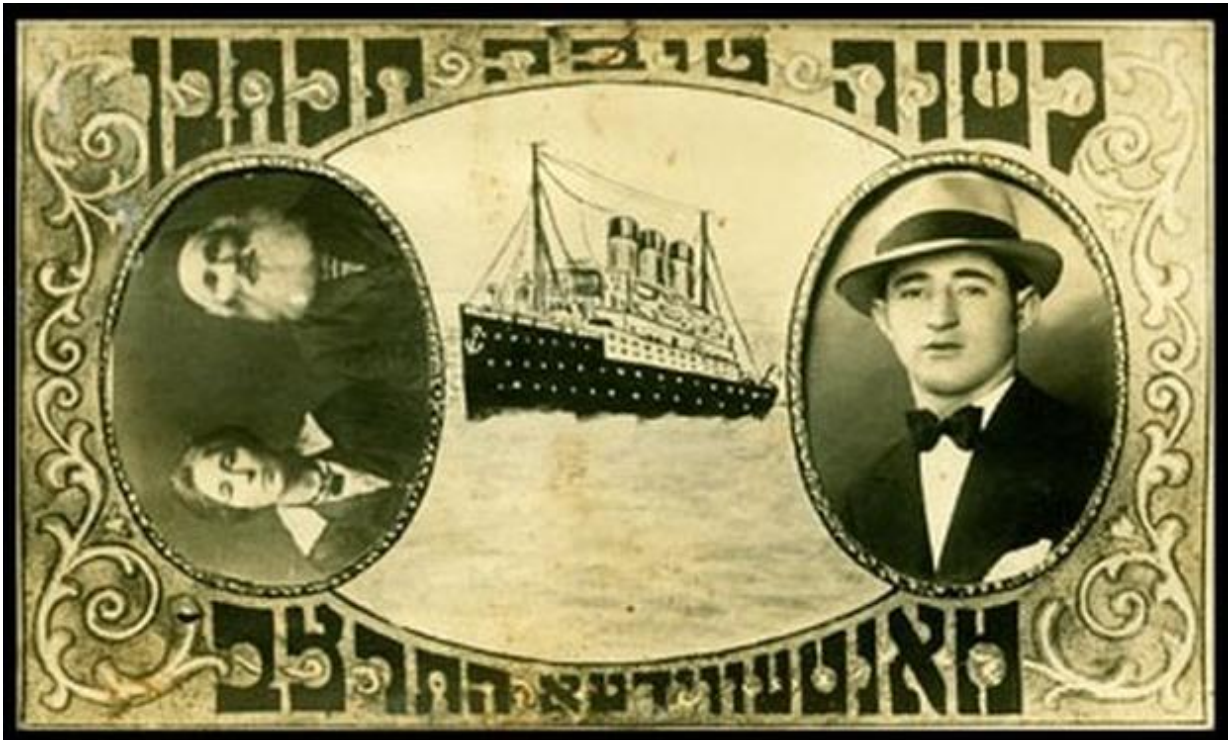
En general, la perspectiva del rabino Caro representa una tendencia más liberal y permisiva que la que se observa en autoridades religiosas ashkenazi como Isserles. Desarrolladas de esta manera, ambas comunidades judías, ashkenazi y sefardí, establecieron gradualmente diferentes costumbres, normas y características lo que llevó a diferencias en lo ritual, la pronunciación de Hebreo, y los ritos litúrgicos, entre otras diferencias.

### **Otros grupos judíos<sup>439</sup>**

- Bani/Beni/Bnei Israel: judíos de la India y sus descendientes.
- Falashá/Beta Israel: judíos de Etiopía y descendientes.
- Italkianos: judíos de Italia, incluidos los italo parlantes de Suecia, Eslovenia, Malta, sur de Francia, y Córcega.
- Maaravicos: judíos del noroeste de África y descendientes
- Sabra: judíos nacidos en Israel.
- Temanicos: judíos del sur de Arabia
- Yevanico: judíos de las regiones greco parlantes del antiguo Mediterráneo y de los Balcanes.
- Zarfaticos: judíos del norte de Francia y descendientes.

---

<sup>439</sup> AVRUM EHRLICH, Mark; “Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture”; pp. 32.41.



Tarjeta de salutación para Rosh Hashaná (año nuevo Judío), Montevideo, 1932. Inscripción en caracteres hebreos: *LeShaná Tová Tikatevu* (significando en hebreo: "Para un buen año sean [ustedes] inscriptos"); Montevideo (según la sintáxis yidis), y el año (en caracteres hebreos).

La audición "Hora Polaco Israelita", que se transmitía por la radio CW 47, de Moisés Valtuch, de fines de 1938.



## Ashkenazíes en el Uruguay

### Comunidad Israelita del Uruguay

El surgimiento de la Comunidad Israelita del Uruguay tiene mucho que ver con la "Ezra", primera institución judía uruguaya, y con la "Bet Hakneset Harishona", primera Kheilá Ashkenazi.<sup>440</sup>

La "Ezra" es, a saber, la primera institución judía laica en el Uruguay; fundada en setiembre de 1909 estaba dedicada a la ayuda mutua. Sus estatutos fueron publicados en la prensa bonaerense en 1912, apuntando a "ayudar moral y materialmente a los miembros; elevar el nivel cultural de los asociados por medio de conferencias y lecturas adecuadas; crear una biblioteca y una escuela nocturna para adultos; auxiliar a los correligionarios recién llegados al país...".<sup>441</sup> Varios elementos interesantes se desprenden del estudio de los 85 artículos del estatuto de la "Ezra", cuya personería jurídica fue concedida por el Sr. José Batlle y Ordoñez el 13 de setiembre de 1911: quedaba vedado el ingreso a aquellos de ideología anarquista, su carácter estatutario y organizativo podría indicar que sus integrantes conformaran previamente otras organizaciones de carácter similar (al menos en Argentina), finalmente, no hay una preocupación por la educación de los niños o mujeres (tal parecería el reducido número de estas últimas en el país). En 1913, se separa de la "Ezra" un grupo de personas que conformarían el "minyan" de la calle Rivadavia.

Estos serían los antecedentes de la "Bet Hakneset Harishona", primera Kheilá ashkenazi, su historia se vincula profundamente a la labor de Don Najman Itzjak Nemirovsky, Schojét (persona encargada del sacrificio de los animales de

---

<sup>440</sup> La Comunidad Israelita del Uruguay se integró, básicamente, por judíos provenientes de Rusia, Polonia, Lituania, Rumania, Letonia, Estonia y Checoslovaquia. El antisemitismo, la miseria, y el servicio militar prolongado llevaron a que se produjera esta inmigración. PORZECANSKI, T.; "Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay"; op. cit.; pp. 14 – 16.

<sup>441</sup> VERBLUM, E.; "La Primera Institución Israelita en Montevideo"; en "Judíos en el Uruguay"; pp. 48- 50

acuerdo a la leyes mosaicas) y Mohel (encargado de efectuar la circuncisión), quien llega en julio de 1914 desde Buenos Aires. El primer minyan ashkenazit ocupó una habitación en la casa de Nemirovsky, en la calle Benito Chaim 1945. El primer Sefer Torá fue adquirido en la ciudad de Buenos Aires por cincuenta pesos oro: "era un rollo sagrado de pequeñas dimensiones, de unos cincuenta centímetros de longitud y que contaba con hermosas asideras ("Etz Hajaims") de bronce para facilitar su lectura, traslado y manipulación". <sup>442</sup> Con el tiempo, el "minian" ashkenazít se trasladó a una casa ubicada en la calle Rivadavia 1833 (donde se fundaría la biblioteca "Scholem Aleijem"), allí tomaría el nombre de "Bet Hakneset Harishona", Primera Sinagoga, trasladándose luego, a la calle Inca 2287.

Establecidos los antecedentes en la institución "Ezra" y en la "Bet Hakneset Harishona", se puede indicar los orígenes de la "Chevra Keduscha Ashkenazít", organización previa a la Comunidad Israelita de Montevideo, luego Comunidad Israelita del Uruguay.

La Comunidad judía ashkenazi presentaba importantes carencias en cuestiones fúnebres (agravada por la imposibilidad de proseguir los entierros en el Cementerio Británico; la religión anglicana como la judía requieren que el fallecido deba ser enterrado, y de ésta no ser removido jamás), surge la "Chevra Keduscha Ashkenazít", con la figura central de Nemirovsky como persona que se preocupa por la recaudación de fondos y por la toma de conciencia por el problema del cementerio y el entierro de acuerdo a las normas mosaicas.

El 18 de julio de 1916, en el local del Centro Asturiano, en la calle Río Branco 1265, con la asistencia de 58 personas se constituye la primera Comisión Directiva de la "Chevra Keduscha Ashkenazít": Presidente, Naum Rosenblat, Vicepresidente, Gregorio Manevitch, Secretario, Moisés Blugerman, Prosecretario, Moisés Milies, Tesorero, José Bauman (Vocales, Bernardo

---

<sup>442</sup> NEMIROVSKY, I.; op. cit.; pág. 38.

Manevitch, Abraham Boksar, Bernardo Kohen y Mauricio Veiroj; Fiscales: Adolfo Sapiro, Adolfo Bresler y Mauricio Goldman). En esta Asamblea se aprobó el proyecto de Estatutos integrado por 15 artículos y el Reglamento Interno de 31 artículos. Se analizaba mucho la integración de una nueva persona a esta Sociedad pues estaba la preocupación de que se infiltrara algún miembro de la agrupación argentina de tratantes de blancas "Zvi Migdal", desbaratada en ese entonces en Argentina. Los objetivos de la Sociedad eran los de ocuparse del entierro de los judíos de acuerdo a las leyes y tradiciones de la ley mosaica y la ayuda a las personas necesitadas. <sup>443</sup>

Los judíos de Montevideo no estaban, en su gran mayoría, posibilitados de dar donaciones, pero se logra juntar la suma de dinero necesaria, agregándose donaciones de la institución "Ezra" y de la Sociedad Israelita de Damas de Beneficencia (con cuya participación monetaria se instala el portón en julio de 1918, y una placa recordatoria). Como abogado para obtener la autorización del Cementerio y la personería jurídica (lograda el 17 de enero de 1917) se contratan los servicios del Dr. Domingo Arena. Este último renuncia al cobro de cualquier honorario por lo cual se le envía una carta de agradecimiento. Otra persona de gran importancia en estos primeros pasos fue el Sr. Moisés Blugerman, Secretario de la Comisión Directiva, nombrado socio honorario de la Institución.

La inauguración del Cementerio Israelita de La Paz tuvo lugar el día 28 de noviembre de 1917, con el sepelio de una hermana y un hermano, Berta y Bernardo Bresler, ambos de trece años de edad, no fallecidos en un mismo día pues Bernardo habría fallecido ocho años antes en un accidente marítimo en el puerto de Montevideo. Ambas tumbas fueron orientadas hacia el oriente, hacia Jerusalén, de acuerdo a las tradiciones del judaísmo. <sup>444</sup>

---

<sup>443</sup> Id.; Id.; pp. 15-17.

<sup>444</sup> Id.; Id.; pp. 11-14.

En setiembre de 1923 se traslada la Chevra a la casa de Durazno 1160, creándose, ese mismo año, la escuela "Sociedad de Instrucción Talmud Torá", con autonomía económica y administrativa. Por iniciativa de la Chevra Kedescha, se reúnen el 17 de noviembre de 1925 delegados de la Talmud Torá , de la Sociedad de Damas Ezra, de la Cooperativa Israelita de Ahorros, de la Organización Sionista Círculo de Juventud Hebrea, y de la Sinagoga Schomré Schabat, para conformar una comisión cuyo objetivo era construir una sede: la idea no tendría andamio. En 1927, finalmente, se adquiere la sede de la calle Durazno número 1118, la que dejaría paso a la sede actual de la calle Canelones esquina Paraguay (desde el año 1981).

A partir de estas raíces, surge en 1932 la Comunidad Israelita de Montevideo, a lo largo de su historia ha sido un punto de referencia constante en cuestiones culturales, educativas y de asistencia social en el judaísmo local.<sup>445</sup> A modo de ejemplo, a partir de 1952 solventará la escuela Dr. T. Herzl, reuniendo en esta a las escuelas Mosenson, Dubnof y Ajad Haam, centralizando, de este modo, la red de enseñanza. La escuela Herzl tuvo una gran importancia para toda la Colectividad, en ella se formaron muchos de los primeros profesionales judíos, y en sus aulas estudiaron dos héroes de la Guerra de Liberación de Israel, los señores Abraham Geller y Samuel losicky. La escuela Herzl funcionaba desde 1927 en la calle Blandengues 1775, habiendo sido fundada por el Rabino Jaime Spector, Beniamin Berland, e Itzjak Place.

---

<sup>445</sup> HENDEL, S.; "Los Orígenes de la Comunidad Israelita del Uruguay"; en "Judíos en el Uruguay"; pp. 62 y 63.

## **Nueva Congregación Israelita de Montevideo (NCI): los judíos alemanes**

La inmigración del judío centroeuropeo, al igual que la del judío español y la del judío europeo oriental, no es voluntaria sino forzada: en ella se ponen en juego las condiciones de vida y la integridad física, no solo de las comunidades sino también los individuos. Porzecanski acertadamente nos comenta que la figura del inmigrante judío es más cercano a la figura de un refugiado: las personas abandonan su país de origen dejando atrás sus familiares, conscientes de que probablemente no volverían a verlos por el resto de su vida.<sup>446</sup>

La historia de los judíos de Europa Central se inscribe en un proceso liberal en el que poco a poco dejarían los guetos integrándose a la cultura y la estructura de las sociedades nacionales. Frente a este proceso que se desarrolla en Alemania y Austria, por ejemplo, se observan reacciones marcadamente nacionalistas en las cuales enraizarán movimientos antisemitas, como el partido nacional socialista alemán. A partir de 1933, se procede a la quita de los derechos civiles, las deportaciones, asesinatos en masa, y finalmente el Holocausto. Frente a esta situación, algunos afortunados logran salvar su vida y la de su familia, saliendo de Alemania, inmigrando a distintos países, entre ellos Uruguay.<sup>447</sup>

Distintas organizaciones a nivel internacional se fueron conformando, muchas de ellas trabajaron en Uruguay para ayudar a estos inmigrantes, encontrarles trabajo, darles vivienda, comida, ropa, y luego juntarlos con los familiares sobrevivientes. De estas organizaciones destaco la American Joint Distribution Committee, la Hebrew Inmigrant Aid Society, y muchas veces la Cruz Roja internacional. También hubo una importante respuesta de las Colectividades judías uruguayas que rápidamente se movilizaron para ayudar a los hermanos judíos que llegaban al país: ya existía un Comité de Ayuda para los Judíos de

---

<sup>446</sup> PORZECANSKI, T.; op. cit.; pág. 10.

<sup>447</sup> FIEDLER, E.; op. cit.; pp.16-20.

Habla Alemana, o las gestiones que realiza el rabino Isaac Algaze (Comunidad Sefardí) ante el presidente de la República, Dr. Baldomir, para permitir la entrada de refugiados, o la creación del Comité Central Israelita en 1940, apoyando la lucha contra el nazismo, antisemitismo, etc.

El período de entrada de los inmigrantes alemanes no está signado por la facilidad sino por la dificultad, básicamente a niveles legislativos y por la oposición de algunos medios de prensa a la inmigración judía (en una época signada por la intolerancia hacia los inmigrantes vistos como “diferentes”, a lo que se debe sumar los problemas socio – económicos producto de la caída de Wall Street en el año 1929, y el surgimiento de grupos de ideología totalitaria también en Uruguay).<sup>448</sup>

### **Características de la inmigración ashkenazi al Uruguay:**

- **Edad al inmigrar:** mayor a la de cualquier otro grupo (por ejemplo, frente a un Sefardí que inmigra normalmente a los 17 años), los grupos eran familiares, o al menos había un balance entre la cantidad de hombres y de mujeres. No había tiempo para que el jefe de familia probara suerte en el nuevo país, se trataba de salir lo antes posible de Alemania para poder salvar sus vidas.

- **Demografía:** la llegada se produce en grandes números y en forma abrupta, de 1935 a 1939 entraban alrededor de dos mil inmigrantes al año. En 1940 hay un corte en la inmigración, solo entran trescientos setenta y tres. Finalmente, de 1945 a 1954 llegarían los sobrevivientes del Holocausto, en este grupo se incluye a algunos judíos polacos (debido a la selección de los campos de exterminio que asesinó a mujeres

---

<sup>448</sup> FELDMAN, M.; “El caso del Conte Grande y la política inmigratoria uruguaya”; en Revista “Hoy es Historia”; pp. 35-44.



embarazadas, ancianos y niños, dejando solo a los hombres con posibilidad de trabajar).<sup>449</sup>

• **Labores y Oficios:** industriales, profesionales, técnicos, algunos artesanos especializados, empleados en general, muchos de ellos con grandes dificultades para la inserción en el medio laboral uruguayo (al intentar la revalida de títulos, por ejemplo), por tanto, muchos se emplearon como vendedores y pequeños comerciantes (normalmente en almacenes y lecherías). El nivel educativo era generalmente alto y el económico correspondía a la clase media y clase media baja. Se debe recordar la importancia que tuvieron, décadas después, las reparaciones económicas de Alemania Occidental ("Widergutmachung"), que permitieron a muchos llevar una vida un poco más cómoda y una vejez más segura.<sup>450</sup>

### **Desarrollo Orgánico e Institucional de la NCI**

Con un núcleo de inmigrantes inicial surge la necesidad de organizarse en torno a una estructura que diera cuenta de sus características culturales: la Nueva Congregación Israelita de Montevideo (primero Comunidad Sinagoga de Montevideo, "Synagogen Gemeinde Montevideo", luego Comunidad Israelita de habla Alemana en el Uruguay, tomando finalmente el nombre actual) fue fundada el siete de junio de 1936 por los señores Moritz Speyer, Hermann Less, Siegfried Hirschler, Siegfried Pfiffenberg, Dr. Siegfried Kahane, Adolf Lehmeier, Fritz Emsheimer, Max Freudenberg, Isidor Weissbraun, Willy Mayer, Karl Kahn, Dr. Paul Leopold, Ricardo Horowitz y Alejandro Beil. La Asamblea de Representantes contaba con 21 miembros que regulaban el Consejo Directivo (Vorstand) de siete personas.

---

<sup>449</sup> PORZECANSKI, T.; op. cit.; pp. 16-17.

<sup>450</sup> FIEDLER, E.; op. cit.; 23-26.

El once de junio de 1936 se presta el primer servicio religioso el cual queda a cargo del Sr. Moritz Speyer con un rollo de la Torá prestado de la Comunidad Israelita Sefardí. En marzo de 1937 comienza a funcionar la "Jevra Kadisha" la cual se encargaría de los entierros de acuerdo a los ritos judíos.<sup>451</sup>

Rápidamente, se organizarían distintas comisiones buscando dar respuesta a inquietudes de índole cultural, educativo y caritativo, se crea, pues, una Comisión Filantrópica (en particular la "Ajim Rajmonim", una institución paralela a la NCI, organizada para la ayuda a indigentes, recolección de ropas para inmigrantes, etc.), luego una Comisión de Arbitraje (Schiedsgericht), una escuela con cursos de historia bíblica, hebreo y Bar Mitzva, una Bolsa de Trabajo para Inmigrantes y la Asociación de Damas Israelitas (Jüridischer Frauenverein).

En un comienzo, la Comunidad compartió su sede en la calle Convención 1382 con el Hilfsverein Für Deutschsprende Juden ("Comité de Ayuda para los Judíos de Habla Alemana", fundado en 1934 por Fritz Rawak y Karl Weissbraun), pero el incremento en el número de asociados llevó a cambios de sede, construcción de nuevos locales y alquiler de cines como lugar de reunión: en 1937 ocupa una casa en la calle Maldonado 1030, se requirió del alquiler del Cine Mitre en varias ocasiones y del Centro Gallego; para 1939 se construye la sinagoga de la calle San Salvador (la cual cerraría a fines de los ochenta), con un público más ortodoxo y con gente que vivía en la cercanía.<sup>452</sup>

Desde julio de 1937 que contaba con 167 asociados, pasa a tener en menos de tres años 1241 socios; en fiestas como la de Rosh Hashaná se llegaron a juntar 450 feligreses en 1937, en el Centro Gallego, y solo un año después se requirió el alquiler del cine Mitre, habían concurrido más del doble: unas mil personas. Mucho camino se recorrió antes y después de la construcción de la sede y sinagoga de la calle Río Branco 1168, este proyecto del arquitecto Enrique Pscherhof, comenzó a

---

<sup>451</sup> Id.; Id.; pp. 22-23.

<sup>452</sup> Id.; Id.; pág. 35.

edificarse el 23 de setiembre de 1951 cuando se coloca la piedra fundamental, inaugurándose el dos de agosto de 1953; esta obra, hecha en tiempo récord, da respuesta eficaz a las necesidades administrativas, litúrgicas, culturales y recreativas de esta Comunidad.

### **Vida Comunitaria**

La actividad de los judíos alemanes se ha caracterizado por una presencia indiscutible que se expresa a través de la difusión oral y escrita de su cultura, de las actividades de los jóvenes, de la gente de la "tercera edad", etc. Trataré de reseñar algunos puntos que son de gran importancia:

- **Boletines Comunitarios:** prácticamente desde su fundación la Comunidad ha contado con un boletín que diera cuenta de las actividades sociales, culturales (escritores, músicos, noticias de la II Guerra Mundial) y religiosas de la NCI. Fue de gran relevancia el "Gemeindeblatt", editado con ese nombre desde marzo de 1938 hasta 1967, su primer Director sería el presidente de la NCI, Mauricio Speyer. Como Director responsable actuó, por muchos años, el Sr. Fritz Marburg. A partir de 1967 cambia su nombre a "La Voz Semanal", la mitad de los artículos serían escritos en idioma español (desde 1983 se escribiría completamente en español). Hoy en día se sigue publicando un boletín heredero de los anteriores, "Carta de la Voz", que informa en forma concreta sobre las actividades comunitarias dando información de tipo sociocultural.<sup>453</sup>

- **Audiciones Radiales y Teatro:** unos meses después de la salida del primer boletín comunitario se escucharía por radio, el programa "La Voz del Día"; sus transmisiones en idioma alemán se prolongaron hasta el año 1993. Primero por radio El Mundo y luego por radio Clarín, se proporcionaba información sobre deportes, música, reportajes a distintas

---

<sup>453</sup> Id.; Id.; pp. 38-42.

figuras terminando con la audición del Dr. Gebhardt "El Mundo de Hoy" (Director de la Audición), que sintetizaba los acontecimientos de mayor relevancia en ese entonces. Otra audición de gran importancia fue "El Puente" ("Die Brucke"), también en alemán, que nace en 1958 y cierra su ciclo en 1987 (dirigida por Melitta Stingl); en esta audición se hacían charlas, conciertos, se daban conferencias, llevando a la NCI importantes figuras. De 1941 a 1952 funcionó el grupo de teatro "La Comedia" ("Die Komodie"), estos grupos inauguraron su actividad con "El Proceso de Mary Dugan", bajo la dirección de Albert Maurer y Fred Heller. El teatro fue una forma de expresar las vivencias del inmigrante, fue, pues, un importante agente de catarsis y un gran difusor cultural.<sup>454</sup>

• **Infancia:** aun de mayor importancia que los temas de índole cultural fue el de la infancia huérfana, a esos efectos se inaugura en 1939 el Hogar Infantil (Kinderheim) Israelita de Montevideo con el apoyo del Joint; primeramente atendía huérfanos, luego niños en general de las distintas colectividades, enseñándose valores éticos y judíos, constituyéndose, muchas veces, en segundos padres para estos niños. El Hogar pasa por distintas sedes hasta llegar en marzo de 1960 a la calle Cipriano Payán 3030 en el cual funciona hasta noviembre de 1975.

• **Juventud:** en 1951 se forma la Agrupación Juvenil de la NCI, la misma realizaba con campamentos, deportes, juegos, seminarios; también ocupó varias sedes hasta que en 1968 se construyó el edificio propio de la calle Rivera. En 1959 toma el nombre de Jazit Hanoar Drom Americait (promovido por CENTRA), afiliándose en 1960 a la Federación Juvenil Sionista del Uruguay.<sup>455</sup>

---

<sup>454</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>455</sup> Id.; Id.; pp. 56 y 57.

• **Tercera Edad:** con ayuda del "Joint" y la "Claims Conference" se inaugura el Hogar de Padres en el año 1961 (primer Director Sr. Fritz Ochs), dando respuesta a las necesidades vinculadas a dar un trato respetuoso y digno a la gente de la tercera edad. En 1985 se completa una reforma que agrega un pabellón de impedidos disponiendo de una totalidad de 60 cuartos. En el Hogar de Padres se cumplen con servicios religiosos regulares, iniciados por el rabino Dr. Fritz Winter que hoy continúa el Rabino Daniel Kripper. Se dispone de una atención médico geriátrica distinguida en medios internacionales, amén de una biblioteca, salón de música, sala para charlas, etc.<sup>456</sup>

• **Educación:** este tópico siempre tuvo un importante lugar dentro de la Comunidad judeo alemana, desde un comienzo ya existía una escuela de historia judía, hebreo y de preparación de Bar Mitzvá. En 1942 se inaugura el "Forum de la Juventud", en él que se imparte cultura general (filosofía, música, literatura, matemática, etc.). En el campo de la educación judía, tuvo gran relevancia la Escuela Complementaria "Ivria" (en la calle Ellauri, con personería jurídica propia a partir de 1959), con ella se moderniza la educación judía, dictándose las clases en idioma hebreo. Siendo en 1976 un instituto de enseñanza primaria y secundaria, se fusionaría con el Scholem Aleijem, mudándose en 1978 al local de la calle 21 de Setiembre con el nombre de Instituto Ariel - Hebreo Uruguayo. Por otra parte, en 1984 se crea una escuela de tradición judía con pautas pedagógicas modernas, que en 1986 toma el nombre de "Alex Barmaimon", la curricula incluía cantos, bailes, expresión plástica, etc. A partir de un convenio de mayo de 1996 con la Fundación Alianza Cultural Hebrea, pasa a funcionar en la calle Cipriano Payan 3030.<sup>457</sup>

---

<sup>456</sup> Id.; Id.; pág. 50.

<sup>457</sup> Id.; Id.; 66-72.

• **CENTRA:** con esta sigla se conoció la entidad que desde 1956 hasta 1980 agrupó a las comunidades judeo - alemanas de América Latina; funcionando con una subvención de la Claims Conference por intermedio del Council of Jews from Germany, promovió el intercambio de dirigentes a nivel continental, la conservación de la cultura judeo - alemana y su difusión, creación del Consejo Rabínico, creación del Jazit Hanoar, finalmente, fue cofundadora del Seminario Rabínico de Buenos Aires.<sup>458</sup>

• **Actividad Deportiva:** dos instituciones a nivel deportivo tuvieron gran actividad dentro de la Comunidad, ellas son la Macabí, por un lado, y el Itus, por otro. La Macabí fue fundada el 9 de junio de 1939 en ella se practicaban deportes de todo índole con la participación de miembros de las distintas colectividades, finalmente se fusiona con la Asociación Hebraica dando lugar a la Hebraica Macabí. En 1938 surge el Club Deportivo Itus (Juedischer Turn und Sportverein), el cual tuvo una afluencia mayor de los centroeuropeos, su máximo vigor se centró en las décadas del cuarenta y cincuenta, decayó luego por representar, básicamente, a judíos de origen centroeuropeo.<sup>459</sup>

---

<sup>458</sup> Id.; Id.; pág. 77.

<sup>459</sup> Id.; Id.; pp. 43-46.

En Montevideo a veintidós días de Diciembre de mil novecientos treinta y dos, estando reunida la colectividad israelita-húngara del Uruguay, con el fin de dar una forma orgánica a los esfuerzos que un núcleo de miembros de la colectividad han realizado en pro de la misma, se constituyen en Asamblea General a objeto de cumplir con el fin expresado.

Al efecto el acto por el señor Elías Hofstadter quien explica el objeto de la reunión, o sea el de fundar una institución que los representará, se procedió al nombramiento de Presidente de la asamblea que recae en el señor Elías Hofstadter.

Haciendo este uso de la palabra propuso que la nueva institución se llame "Sociedad Israelita-Húngara del Uruguay" y que se anulasen los estatutos redactados al efecto por los <sup>señores</sup> Luis Alberto Fraire y Abelguel Faureguiberry Lowry. Procediéndose a la votación fueron aprobados por unanimidad y son los que a continuación se expresan:

Estatutos de la "Sociedad Israelita Húngara del Uruguay"

#### Capítulo I

Denominación, objeto y domicilio.

Art. 1.° Bajo la denominación de Sociedad Israelita Húngara instituyese una Asociación con los siguientes fines:

Primer folio del libro de actas de la Comunidad Israelita Húngara.  
Montevideo, 22 de diciembre de 1932.

## Comunidad Israelita Húngara del Uruguay

Crecientes oleadas de antisemitismo en la Hungría de la década del veinte, condiciones de vida insoportables y una situación económica extremadamente difícil llevan a que se produzca la inmigración judía húngara al Uruguay. Se incluye a todos aquellos judíos provenientes de Hungría, y regiones que antes pertenecían a dicho país, como por ejemplo, Eslovaquia y Transilvania.

Los inmigrantes comienzan a llegar a nuestro país desde 1926. en pequeño número, pero en forma sostenida, a partir de 1926, y desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta prácticamente 1957. La primera inmigración estaba conformada por gente de 18 a 25 años de edad; la segunda inmigración, se constituía por gente de edad madura y con una formación determinada. Muchos eran empleados de comercio, oficinistas y artesanos; algunos conservarían sus oficios en el Uruguay, otros serían empleados de la Compañía de Tranvías, policías, peones en la construcción y comerciantes de pequeña envergadura.<sup>460</sup>

A fines de la década del veinte ya se observan algunos clubes juveniles y asociaciones que incluían inmigrantes húngaros de todos los credos, especialmente el grupo "Avance" (presidido por el Sr. Barsony de origen judío), que luego devendría en el "Círculo Húngaro" que organizaba distintos eventos culturales (estaba presidido por el Sr. Alfredo Grunwald , también de origen judío).<sup>461</sup>

La Sociedad Israelita Húngara nace el 22 de diciembre de 1932. Ese día se reúne una Asamblea General que define el nombre de la Organización, sus estatutos y objetivos. Pude observar en el libro de actas los objetivos que se establecen (fojas 1 y 2, artículo primero): "bajo la denominación de Sociedad Israelita Húngara instituyese una Asociación con los siguientes fines: a) Difundir y

---

<sup>460</sup> GROSZ, V.; Op. cit.; pág. 76.

<sup>461</sup> REHBERG, B. Y GRUMBAUM, E.; "Historia de la Comunidad Israelita Húngara"; pág. 1.



fomentar el culto de la religión hebrea y de sus imperecederos valores. b) Promover la asistencia recíproca entre los asociados y realizar obras benéficas. c) Propender al desarrollo de las formas de instrucción y su cultura entre sus miembros". El acta fundacional está firmada por los señores Elías Hofstaedter y Abraham Teverholz, de la Comisión directiva; los estatutos estaban redactados por los Drs. Luis Alberto Brause y Miguel Lowy.<sup>462</sup>

La Sinagoga ("Anshé Ilesherún") funcionaba en el cuarto de una casa ubicada en la calle Maldonado, alquilándose para los Yamim Noraim (ver Glosario) el Teatro Victoria Hall, en la Av. Agraciada esquina Colonia. En 1933 la Sociedad Israelita Húngara se une con la Asociación Israelita Cultural del Uruguay, surgiendo un cuadro dramático, realizándose bailes y reuniones de carácter laico.

La Sociedad compra su sede el trece de marzo de 1938, sita hasta el día de hoy en la calle Durazno: fue financiada por varios donantes de la Comunidad y con el respaldo de la Sociedad de Beneficencia de Damas Israelitas Húngaras, el Asilo Israelita de Ancianos y Huérfanos, y por el Verein Deutschprechender Juden in Uruguay, por lo que se desprende de las actas y las lozas de mármol blanco que ornamentan la entrada de la Institución (previamente estaba ubicada en la calle Misiones frente al edificio de Correos). Para ese entonces se convierte en Comunidad con una nómina de trescientos socios. En esa casa funcionaba una escuela que impartía educación a unos cincuenta alumnos, todos hijos de socios.

En 1949 se construye la sede actual en el mismo predio que ocupaba la Comunidad hasta ese momento; la obra se efectuó por medio de diversas formas de recaudación, desde los llamados bonos "ladrillo " hasta donaciones. Los servicios religiosos se efectuaban con la labor del Rabino Carlos Wiesel , muy querido por la Comunidad, quien luego emigraría al Estado de Israel.<sup>463</sup>

---

<sup>462</sup> GROSZ, V.; op. cit.; pág. 78.

<sup>463</sup> REHBERG, B. Y GRUMBAUM, E.; op. cit.; pág. 2.

De 1933 a 1973 funcionó en la Comunidad la denominada "Sociedad de Damas Israelitas Húngaras de Beneficencia del Uruguay", una entidad autónoma compuesta por un núcleo de quince socias. Entre sus tareas se destacaba la ayuda a los inmigrantes (en forma de ropas, alimentos, etc.); la ayuda material, en 1948, al Estado de Israel; a posteriori de la Segunda Guerra Mundial, donaciones a hospitales y sanatorios de Europa; y , finalmente, "regalos de bodas": se cocinaba la comida para la noche de bodas y muchas veces se confeccionaba el vestido de la novia. Para subsistir requerían de donaciones del medio y de E.E.U.U. y organizaban tardes de té por las que se cobraba entrada. Casi todas las socias pertenecían, al mismo tiempo, al centro "Jana Szenes" de habla húngara de la Wizo.<sup>464</sup>

A partir de 1942, y en forma ininterrumpida desde mayo de 1945, se transmite la Hora Judía Húngara, fundada por el Dr. José Singer quien la dirige hasta el primero de enero de 1957, cuando lo sustituye el Dr. Gezza Kopfe. Desde entonces, y hasta la actualidad, este programa radial se ha dedicado a difundir la cultura húngara y los eventos del acontecer nacional y del Estado de Israel.<sup>465</sup> En su historia de la Comunidad Israelita de Habla Húngara se suceden distintos acontecimientos que siempre han calado hondo en los miembros de la Organización, desde la forma en que ésta surge, los programas de radio, los grupos juveniles y los campamentos del año 1955, hasta el boletín Comunitario "Iniciativa", que se edita desde el año 1994. La comunidad húngara ha compartido su espacio cultural con grupos de origen húngaro pero con otras convicciones (como los "progresistas"), con otros credos (como los húngaros cristianos), e incluso con grupos húngaros cuya observancia era más rígida y exacerbada, como sucedió con la llamada Unión Israelita Ortodoxa "Sherith Hapleitah" (los "sobrevivientes", bajo la guía espiritual de los Rabinos Samuel Berfeld y Simón Deutsch).<sup>466</sup>

---

<sup>464</sup> GROSZ, V.; op. cit.; pág. 80.

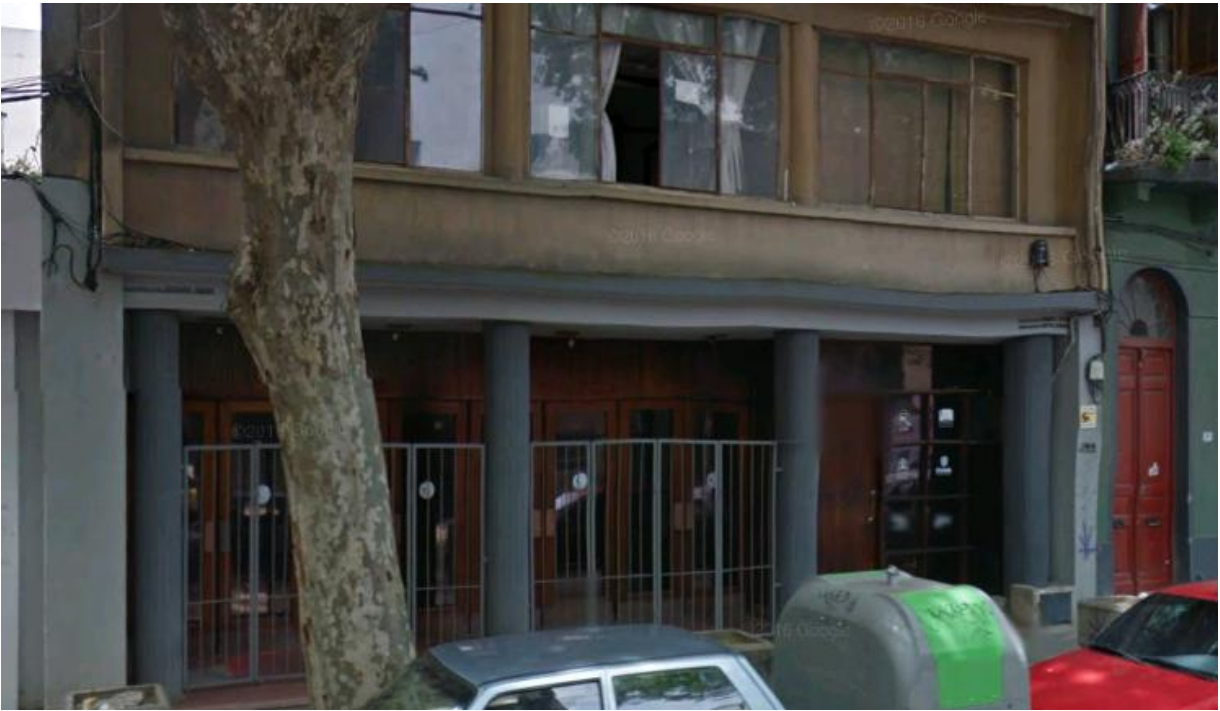
<sup>465</sup> Id.; Id.; pág. 81.

<sup>466</sup> "La vida religiosa en nuestro medio"; en "Judíos en el Uruguay"; pág. 88.



**Templo inicial de la Comunidad judía ashkenazi de Montevideo, aun en funcionamiento en el llamado “barrio de los judíos”. Exterior e interior.**





**Antiguo templo judeo húngaro de Montevideo. La disminución del número de socios de la Comunidad húngara a que la Comunidad Israelita del Uruguay absorbería la institución. Actualmente el edificio es sede del gremio de imprentas y gráficos del Uruguay. Fachada y detalle.**



**Antigua sede y templo de la comunidad judía alemana del Uruguay: Nueva Congregación Israelita (NCI).**

**Debajo se expone el dibujo de un niño judío alemán inmigrando al Uruguay: Fritz Freudenheim, llegó a Montevideo en 1938 en viaje desde Berlín a Montevideo, de 11 años de edad realizó el siguiente dibujó documentando su odisea traumática. “Von der alten Heimat zu der neuen Heimat!” (“Desde el antiguo hogar a la nueva casa!”). La familia estaba radicada en Berlín de donde inmigra (en la calle Levetzowstrasse, señalada con una flechita, lugar de saqueo y de reclusión a los campos de concentración por parte de los nazis): remarca el niño lugares o ciudades como Antwerp (Bélgica), El Havre (Francia), Lisboa (Portugal), Casablanca (Marruecos), el 26 de noviembre, después de cruzar el Atlántico, llegan a Río de Janeiro, luego Santos y finalmente Montevideo (el niño muestra su casa en la calle “Sotelo 3918”).**





## El relacionamiento intercomunitario

La llegada de inmigrantes judíos de diversa procedencia no lleva a la conformación de una única asociación judía que los concentre. De hecho, los primeros treinta años de vida judía organizada en el Uruguay muestra una separación de la Colectividad judía en dos grandes grupos: los Sefardíes, ya mencionados y los Ashkenazíes: provenientes en su gran mayoría de Rusia, Rumania y Polonia. Los segundos, inicialmente, provenían de Buenos Aires y recién de allí vendrían a Montevideo: dieron sus primeros pasos en los barrios de Villa Muñoz (barrio “Reus al Norte”) y Goes.<sup>467</sup>

Ambos grupos tenían entre si diferencias culturales y socio - históricas tan amplias y diversas que la “distancia cultural” entre los barrios de Ciudad Vieja y Goes puede ser considerada tan grande como la distancia entre Rusia y el Imperio Turco Otomano (desde la lengua –idisch y ladino, respectivamente- hasta la alimentación y las relaciones y vínculos entre las personas al interior de cada uno de estos grupos). De todos modos las necesidades eran similares y tenían que ver con el cumplimiento de la ley mosaica: educación, solidaridad y beneficencia, entierro adecuado para los difuntos, etc.

La necesidad de un cementerio propio (año 1917) unió las labores de ambos grupos habilitando el surgimiento de instituciones comunes. Los sefardíes con su “Hessed Shel Emet”, y los ashkenazíes con su “Chevra Keduscha Ashkenazit” (ambas organizaciones destinadas explícitamente al entierro de los difuntos) no se ponen de acuerdo para tener una organización común: los ashkenazíes adquieren los solares para su cementerio en el año 1917, los sefardíes, adquieren los terrenos (separados del ashkenazíes) en 1921, inaugurándolo al año siguiente.<sup>468</sup>

---

<sup>467</sup> Id.; Id.; pp. 14-16.

<sup>468</sup> Nemirovsky, Israel.; Op. Cit.; pág. 95.

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

La asociación sefardí (la Comunidad) cumpliría una función fundamental otorgando documentos por medio del rabinato para la ciudadanía legal uruguaya. La Comunidad cumplió un papel muy importante para que los emigrantes que llegaban al Uruguay reencontraran familiares y amigos, empleo, y en general las “reglas del juego” del país: qué documentos gestionar, cómo “moverse”, etc. Esa labor fue esencial para traer nuevos inmigrantes, ya no de Turquía sino en desde Europa.

Es importante no perder de vista otras perspectivas novedosas referidas al proceso migratorio, la existencia de personajes que compran bienes de los migrantes, los intermediarios, el prestigio étnico, la regulación de la familia para conservar la unidad productiva, la formación de matrimonios en el lugar de recepción (muchos de ellos ya “prometidos”), en fin, las tensiones y los “negocios” al interior de la propia inmigración. Desde esta perspectiva es que quiero mencionar los trabajos de Samuel Bailly quien estudia la “cadena migratoria”, avanzando en los mecanismos personales que hicieron posible la inmigración al país.<sup>469</sup> De hecho, y en el caso Sefardí se observan “excepciones” a la regla del inmigrante: hubo personas que inmigraron conservando sus estatus, muchas de las cuales fueron activas tanto en Turquía como en Uruguay para traer o “atraer” inmigrantes.

El aumento de leyes de inmigración restrictiva en el país culminó en la promulgación de la ley bautizada con el nombre de “ley de indeseables”, la cual permitía, en ciertos casos, la expulsión del país de extranjeros aunque fueran

---

<sup>469</sup> BAILLY, Samuel; “Cadenas migratorias de italianos a la Argentina”; pág. 62



ciudadanos legales. Durante el año 1933 se dictan nuevas normas que se ajustan a la ley mencionada: el Ministerio del Interior consideraría “maleantes” a los extranjeros, ciudadanos legales, que no desarrollaran una profesión, oficio o empleo lícito.<sup>470</sup> El Ministerio de Industrias, por su parte, había prohibido por decreto y hasta el 30 de agosto de 1933, la entrada al país de extranjeros que carecieran de recursos para subsistir por el término de un año<sup>471</sup>, fijando en la abultada cifra de \$ 600.00 el monto exigido.<sup>472</sup> El 23 de noviembre de 1937, un decreto firmado por el presidente (dictador) Gabriel Terra y los ministros Raúl Jude (Interior), José Espalter (Relaciones Exteriores) y Domingo Mendivil (Defensa Nacional) unificó todas las normas reglamentarias existentes sobre inmigración. La fundamentación del decreto hacía referencia a la urgencia en evitar la incorporación al país de “extranjeros calificados como indeseables o que aún cuando (sic) elementos honestos, no tengan una industria, profesión arte o recursos que le permitan conjuntamente con sus familiares vivir en el país por sus propios medios, sin constituir una carga social, realizándose así la legítima defensa del trabajo nacional”.

El acercamiento entre los grupos judíos de diverso origen estuvo inicialmente marcado por la necesidad de dar protección y hogar a los refugiados y sobrevivientes del Holocausto, en particular frente a una legislación represiva de la inmigración. Se debe destacar los esfuerzos que efectúa en ese sentido el American Jewish Joint Distribution Committee desde el comienzo de la década del cuarenta.<sup>473</sup> También, la creación del Estado de Israel y las organizaciones sionistas modifican las prácticas comunitarias y generan nuevas asociaciones.

Definitivamente, desde el año 1945 el trabajo y esfuerzo de estas asociaciones en las cuales se cultiva y desarrolla el relacionamiento entre los judíos de las distintas colectividades se incrementa originando, por un lado una

---

<sup>470</sup> Artículo 2 del decreto de 17 de setiembre de 1932.

<sup>471</sup> Artículo 1º del decreto de 6 de setiembre de 1932.

<sup>472</sup> Decreto del 9 de setiembre de 1932.

<sup>473</sup> FIEDLER, Egon; Op. Cit.; pág. 35.

nueva asociación sionista, la Organización Sionista del Uruguay, fusión de las que hasta ese entonces existían<sup>474</sup> (año 1960), y por otro, de un órgano, del Comité Central Israelita, asociación de carácter horizontal con una presidencia rotativa compuesto por los presidentes de las Comunidades, colegios, organizaciones sionistas: es el intermediario entre la Colectividad judía del Uruguay en su conjunto con el Estado y sociedad uruguaya.

Hacia el presente, se observa un declinar de las actividades comunitarias, al punto de la desaparición física de muchas asociaciones. La incorporación plena a la sociedad uruguaya tuvo su “impacto”, limando diferencias y produciéndose otras identidades (“ser uruguayo”) que a la postre dejaron instituciones “disfuncionales”; también el número de interesados en integrar las antiguas asociaciones había mermado.

No se debe dejar de considerar diversos procesos de transformación cultural referidos a la inserción del inmigrante en la sociedad uruguaya, hibridación, sincretismo y transformación cultural, de la manera que es estudiado, por ejemplo, por Néstor García Canclini, se crean identidades cruzadas o anfibia por la relación entre la suya primigenia y la que surge en la sociedad de acogida:

*“ [...] mestizaje, sincretismo, transculturación, criollización, siguen usándose en buena parte de la bibliografía antropológica y etnohistórica para especificar formas particulares de hibridación más o menos tradicionales. Pero, ¿cómo designar a las fusiones entre culturas barriales y mediáticas, entre estilos de consumo de generaciones diferentes, entre músicas locales y transnacionales, que ocurren en las fronteras y en las grandes ciudades ([y] no sólo allí)? La palabra hibridación aparece más dúctil para nombrar esas mezclas en las que no sólo se combinan elementos étnicos o religiosos, sino que se entrelazan con*

---

<sup>474</sup> En mayo de 1948 los judíos celebran en forma conjunta el surgimiento del Estado de Israel en las calles de Montevideo.

*productos de las tecnologías avanzadas y con procesos sociales modernos o posmodernos.”*<sup>475</sup>

De haber tenido los sefarditas más de cincuenta asociaciones y aun de más de cien publicaciones en un tiempo determinado, ese número se ha reducido de forma dramática. Hoy existe la fusión<sup>476</sup>, y los procesos de “incorporación” institucional (por ejemplo la Comunidad Húngara cuenta con 150 socios, fue “incorporada” por la Comunidad Israelita del Uruguay). La Comunidad Sefardí aun “sobrevive” pero reducido su padrón de socios a su mínima expresión, con acentuado envejecimiento de sus miembros, manteniendo la liturgia general pero habiendo muy pocos casamientos u otras expresiones de la liturgia mosaica de índole doméstico-familia y que refieren a familia socias de mayor juventud (circuncisiones, 13 y 15 años son casi inexistentes a lo largo del año, por el contrario, las ceremonias y rituales en vínculo al fallecimiento son comunes).

---

475 GARCÍA CANCLINI, Néstor; “Culturas híbridas”; pág. 29.

<sup>476</sup> La más reciente es del Colegio Ariel con el Integral, uno más liberal que el otro y de origen completamente diverso, que deja en solo dos colegios judíos los actuales en Montevideo, el nuevo y el Yavne de carácter ortodoxo radical.

**Cena conjunta de las distintas comunidades judías uruguayas celebrando el nacimiento del Estado de Israel**



**Manifestación obrera judía por las calles de Montevideo, año 1927, de la organización Zhitlovsky.-**

## Batllismo, laicidad y el problema del cementerio propio

La comunidad judía ashkenazi así como la sefardí presentaba importantes carencias en cuestiones fúnebres (agravada por la imposibilidad de proseguir los entierros en el Cementerio Británico; la religión anglicana como la judía requieren que el fallecido deba ser enterrado, y de ésta no ser removido jamás: precisamente, dos pilares de la religión judía son la consagración de un camposanto (Beth Kvarot, Bet Elmin, Beth ha-Jaim, etc) y el entierro de los difuntos en tierra<sup>477</sup>: “No dejarás de enterrarlo (Deuteronomio 21-23) "..."...pues polvo eres y al polvo volverás...” (Génesis 3:19)

El Israel Nemirovsky proporciona esta crónica de la inauguración del cementerio israelita de La Paz, noviembre de 1917: <sup>478</sup>

*“En aquella época no se utilizaban aún automóviles, en tales ocasiones, por lo que el traslado hasta La Paz fue hecha en carruajes a caballo. Al arribar al terreno destinado a cementerio, se efectuó primeramente la ceremonia de consagración o de inauguración del mismo. Mi difunto padre, “Reb Najman Schojét” como se llamó durante toda su vida, ayuno aquel día y con seguridad pidió hacer lo mismo a los principales dirigentes judíos de la Capital. Acompañado por todos los israelitas que se encontraban en el lugar, hizo mi padre siete “Hakafót” (es decir siete vueltas alrededor del campo). En cada una de las cuatro esquinas del terreno se hacía una detención, durante la cual mi padre recitó, en cada una de las “Hakafot”, los capítulos de las santas escrituras prescritos para tales casos por las leyes y tradiciones judías, o sea los capítulos 102, 103 y 104 de los Salmos, y el capítulo apropiado del profeta Isaías, el número 42.”*

---

<sup>477</sup> MACIAS KAPON, Uriel; “El Judaísmo, uno y diverso”; pág. 48.

<sup>478</sup> NEMIROVSKY, Israel; “Albores del Judaísmo en el Uruguay”; pág. 26.





**Inauguración del cementerio judío sefardí, ciudad de La Paz,  
Departamento de Canelones. Año 1921<sup>479</sup>**

---

<sup>479</sup> COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ DEL URUGUAY; “50 aniversario, 1932-1982”; pág. 36.

Hasta el inicio de la Primera Guerra Mundial, los judíos sepultaban a sus difuntos en el Cementerio de los Disidentes en el Cementerio Inglés de Montevideo: los restos permanecían allí enterrados de acuerdo a las normas religiosas.<sup>480</sup>

El enfrentamiento entre Gran Bretaña con Alemania y Turquía en la Primera Guerra decidió a las autoridades del Cementerio Británico a negar sepultura a los nacidos en países enemigos: judíos del Este de Europa y sefardíes. Probablemente este fue el primer encuentro formal entre la Comunidad Sefardí y Ashkenazi en Montevideo: en 1916 se fundaron las primeras sociedades dedicadas a los entierros en ambos grupos, las “Jevrot Kedushá”: la ashkenazi en el mes de julio, presidida por Naum Rosenblat y la sefardí (Jesed shel Emet) en octubre, siendo su presidente David Moron<sup>481</sup>.

Sus objetivos eran similares: poder ofrecer los servicios de funerales y de inhumación. Teniendo en cuenta esta meta se estableció como de carácter urgente la adquisición de un terreno en el cual se establecería un cementerio, bajo las normas de la religión judía.<sup>482</sup>

Durante la presidencia de Don José Batlle y Ordóñez, se negó a la Colectividad judía tener un cementerio propio:

*“Se dice que una delegación de prestigiosos militantes comunitarios visitó en su chacra de Piedras Blancas al ex Presidente José Batlle y Ordóñez, líder del partido de gobierno, a efectos de obtener el permiso del Estado para la instalación de un cementerio israelita. El político reformista se horrorizó frente a la propuesta que recibía. ¡Los judíos, discriminados en otros países, ciudadanos con*

---

<sup>480</sup> AROCENA, Felipe; "Multiculturalismo en Uruguay: ensayo y entrevista a once comunidades culturales"; pág. 7.

<sup>481</sup> NEMIROVSKY, Israel; “Albores del judaísmo en el Uruguay”, pág. 35

<sup>482</sup> Id.; Id.; Id.

*todos los derechos en el nuestro, no aceptaban ser enterrados juntos a los demás!”<sup>483</sup>*

Para entender la postura de Batlle se debe comprender la ideología batllista en torno a las religiones en general. En este sentido es que el problema del cementerio judío propio nos remite al laicismo que el batllismo impulsó, la definición ideológica, sus orígenes y sus objetivos, los cuales son de difícil encuadre teórico.

José Batlle y Ordóñez se expresa a partir de una formación intelectual que mayormente se inclina por el krausismo espiritualista del último tercio del siglo XIX, en palabras de Arturo Ardao:

*“En el terreno práctico de la acción política, la ideología de José Batlle y Ordóñez, en sus tres aspectos fundamentales de racionalismo religioso, liberalismo político y reformismo social, recibió sin dificultad alguna el concurso de elementos de formación positivista (y con el andar del tiempo –bajo el influjo del marxismo heterodoxo- hasta de inspiración materialista) [...] Por otra parte no puede considerarse a Batlle y al batllismo ajenos a lo que del espíritu del positivismo y del evolucionismo se convierten en patrimonio de una época impregnando aún las mentalidades más antipositivistas en otros planos, como pueden ser las teológicas: el culto de la ciencia, el criterio evolutivo, el sentido sociológico, la preocupación realista [...] Pero todo esto, tan genérico, vale igualmente [...] al propio catolicismo.”<sup>484</sup>*

Por eso el modelo batllista, además de su papel fundacional de una matriz nacional, fue también, particularmente “sobre todo su líder epónimo, (un) hábil

---

<sup>483</sup> Id.; Id.; pág. 38.

<sup>484</sup> ARDAO, Arturo; “Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico; pp. 212-213.



sintetizador de dinámicas sociales que venían de antes o que marcaban su presente. Más que construir su tiempo, alojó en su seno lo que este le ofrecía”<sup>485</sup>

Los orígenes del laicismo batllismo requieren análisis sobre las bases del pensamiento del propio José Batlle y Ordóñez, el cual casi concluyendo sus estudios en abogacía, partió de viaje en el año 1879, llegando con 23 años a París. Este viaje (ineludible para la clase media letrada montevideana) reforzó el error de su base positivista ya que en París

*“Escuchó a Renán, conoció a Flammarion, y asistió a un curso positivista dictado por Pierre Laffite en la casa que fue de Comte. Tuvo de compañero en el curso a quien iba a ser uno de los principales representantes del positivismo comtiano, bajo su forma religiosa, en la América Latina: el brasileño Miguel Lemos, célebre fundador en su país del culto religioso positivista, subsistente todavía. Por rara coincidencia había sido de niño su condiscípulo en un colegio montevideano, en circunstancia en que su padre era cónsul del Brasil entre nosotros.”<sup>486</sup>*

Retornando a Montevideo, en mayo de 1881, ese viaje y esos cortos encuentros personales, bastaron para surgir alrededor de su pensamiento la leyenda de un supuesto credo positivista que Batlle nunca afirmó tener y *“siguió siendo un firme adicto del espiritualismo. Su libro favorito en filosofía del Derecho fue el Curso de Derecho Natural del krausista Ahrens [...]”<sup>487</sup>*

Para afirmar y respaldar esa presencia krausista en el pensamiento de José Batlle y Ordóñez, Ardao se basa decisivamente en un escrito firmado por el mismo Batlle, durante su segunda presidencia. En la primera página del libro Curso de Derecho Natural de Ahrens, está escrito:

---

<sup>485</sup> CAETANO, Gerardo, RILLA, José; “Los batllismos y su peripecia”; pág. 26

<sup>486</sup> ARDAO, Arturo; “Espiritualismo y positivismo en el Uruguay”; pág. 11.

<sup>487</sup> ARDAO, Arturo; “Espiritualismo y positivismo en el Uruguay”; pág. 29.

*“Este ejemplar de la obra de Ahrens me ha sido regalado por Areco. Es un obsequio que aprecio mucho, porque en esta gran obra he formado mi criterio sobre el derecho y ella me ha servido de guía en mi vida pública.”<sup>488</sup>*

Así, la idea y la militancia en defensa de la necesaria separación entre el Estado y la Iglesia católica, con fuerte presencia del libre pensamiento y el anticlericalismo, estaban presentes en el escenario del pensamiento uruguayo a partir del racionalismo pre-positivista y de la "escuela del espiritualismo metafísico, años antes de conocer aquí el positivismo"<sup>489</sup>

Y fue en esa atmósfera intelectual que Batlle y Ordóñez generó su entusiasmo laico, distante y anterior del positivismo comtiano (mucho más aún del positivismo de iglesia) en el caso uruguayo el espiritualismo con la preocupación por la reflexión sobre lo inmaterial tuvo su llegada en el país por medio del pensamiento de Víctor Cousin, difundido en las cátedras mediante los manuales universitarios de Jules Simon y Eugène Geruzez.

Es importante destacar el fuerte vínculo con el racionalismo para pensar las cuestiones religiosas que este espiritualismo manifestó en sus preocupaciones con la reflexión sobre lo inmaterial:

*“Desde el punto de vista religioso, el espiritualismo ecléctico se vinculo con el racionalismo, el cual fue origen del librepensamiento y la tendencia antidogmática característica de la filosofía posterior. Esto generó un espíritu cristiano que negó la preponderancia de la Iglesia Católica como versión hegemónica de la espiritualidad. Fue el racionalismo metafísico su bandera contra la Iglesia. Esto influyó, asimismo, en el laicismo, que si bien tuvo como protagonistas a la*

---

<sup>488</sup> ARDAO, Arturo; “Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico; pág. 166

<sup>489</sup> Id.; Id.; Id.

*Sociedad de Amigos de la Educación Popular, tuvo como antecedentes el Club Universitario, de tendencia espiritualista”.*<sup>490</sup>

Es el propio Batlle quien establece el momento de su alejamiento con el catolicismo:

*“A los 19 años yo era católico, esto es, no había abandonado la religión en que se me había criado. Mis padres eran católicos; pero con un catolicismo que no iba a la Iglesia con curas. A mí se me había enseñado el Padre Nuestro, que aún recuerdo, y llegué a saberlo en inglés, aprendido en una escuela protestante, el Credo, que no recuerdo bien, y nada más. Se trató de hacerme confesar cuando tenía ocho o diez años; pero el poco empeño de mis padres en que lo hiciera y el mío en no hacerlo, dieron por resultado el que no se realizara nunca aquel acto. No recuerdo haber hablado en mi niñez, con más cura que el Padre Estrázulas, muy conocido entonces, pues administraba la homeopatía y algunos otros remedios, y solía asistirme cuando yo estaba enfermo.*

*Con estos antecedentes católicos empecé a cursar el bachillerato en la Universidad, donde la muchachada era casi toda liberal. Mi catolicismo fue pronto conocido, porque yo me quitaba el sombrero al pasar, a la vuelta de la Universidad, frente al Cristo de la Iglesia de los Ejercicios, afrontando las burlas de unos y los argumentos de otros y sintiéndome más impresionado por los argumentos que por las burlas.*

*Se me aproximó entonces a mí Augusto Serralta, fallecido aún joven, católico militante y estudiante distinguido, con quien trabé amistad. No sé si fui socio del Club Católico y creo probable que lo haya sido. Mi amigo Serralta, debió, sin duda, incluirme en las listas de los*

---

<sup>490</sup> BERISSO, Lía; BERNARDO, Horacio; “Introducción al pensamiento uruguayo”; pág. 85.

*miembros de aquel Club que concurrían a sus sostenimientos. Ese Club ha de deberme, pues, algunos pesos con sus intereses que yo debía darle sin saber lo que hacía, y creyendo que allí, como se me decía, se veneraba a un Dios infinitamente poderoso, inteligente y justo. Pero, de lo que estoy seguro, es de que jamás puse los pies en su local por aquel tiempo, aun cuando, si hubiese autorizado mi enrolamiento como socio, no hubiese tenido nada de extraño que concurriera a alguna sesión o fiesta. Estoy cierto de que en los diarios de la época no ha de encontrarse nada que me contradiga.*

*A los veinte años o entre los veinte y los veintiuno yo había dejado de ser católico. Por primera vez, en aquel tiempo, examiné mi religión; y la reputé absurda y grotesca. Y entonces, sí, fui alguna vez al Club Católico; pero lo hice formando parte de una banda de juventud que, encabezada por Vázquez y Vega, con cuya amistad me honraba y cuya memoria venero, solía ir al Club Católico, creado por Mariano Soler, el que fue Obispo, que era estudioso, dado a la filosofía y tenía gusto en discutir de viva voz con los incrédulos del Club Uruguay (debe de decir Club Universitario), hoy Ateneo, a quienes invitaba a controvertir con él sobre las verdades de la fe”.<sup>491</sup>*

Un joven Batlle que integraba esta generación de universitarios y cultores de las ciencias filosóficas se encuentra consustanciado con tales ideas, manifestando su pensamiento en esta primera etapa a través de la poesía y de numerosos artículos. En este período no aparecerán grandes escritos de corte político pero sí nutrida fundamentación para marcar su distanciamiento con el positivismo y su ruptura con el catolicismo. De ese entonces son sus creaciones “Mi Religión” y “Como se adora a Dios”:

---

<sup>491</sup> ARDAO, Arturo; Op. Cit.; pp. 31-32.

## **Mi religión**

*“Mi Dios, que es más sublime que los dioses  
Humanos del Calvario  
es aquel, cuya imagen llevo impresa  
con rasgos imborrables, para siempre,  
del alma en el santuario.*

*Mi verdad revelada, más fecunda  
que la verdad mentida  
de la leyenda bíblica, está escrita  
en el libro sagrado de la ciencia,  
que es el libro de la vida.*

*Mi ley, mi única ley, la que me obliga  
cual mandato divino  
es aquella que dice al hombre honrado:  
"Haz el bien sin temor, sin esperanzas;  
realiza tu destino".*

*Mi templo, que es más bello que los templos  
de mármol y granito  
tiene por pedestal la tierra entera  
y por inmensa bóveda, los astros  
y el espacio infinito.*

*Mi altar es más hermoso que los ricos  
altares de oro y seda  
es el nido de flores, cuyo aroma  
es el incienso del jardín poético  
en la mañana leda.*

*Mis reliquias sagradas, las que adora  
con efusión el alma,  
duermen bajo la losa funeraria  
el sueño misterioso de la muerte  
en triste y honda calma.*

*Y mi bella esperanza, mi ideal bello  
es siempre ver cumplida  
la dulce aspiración del sentimiento,  
el profético ensueño de la mente  
en una eterna vida.<sup>492</sup>*

### **Como se adora a Dios**

*“¡Oh!... No se adora a Dios como el prescito  
traficante del templo  
con palabras vacías de sentido  
y con gestos extraños, que provocan  
la risa y el desprecio.*

*Se adora a Dios en la abstracción profunda  
que aclara el pensamiento;  
siguiendo en su carrera al infusorio  
o pesando los mundos admirables  
que ruedan en el cielo.*

*Se adora a Dios como el cincel de Fidias  
que admira el Universo  
con la brocha inmortal de Miguel Ángel*

---

<sup>492</sup> Batlle y Ordóñez, José; Mi religión. La Razón. Octubre, 27 de 1878.

*con las sublimes notas de Rossini,  
con los cantos de Homero.*

*Se adora a Dios en el hogar modesto  
de la austera familia;  
en el beso de amor de los esposos  
y, de la madre que columpia al hijo  
en las tiernas caricias.*

*Se adora a Dios al inclinar la frente  
sobre la tierra inculta,  
rasgando sus entrañas tibias  
la semilla fecunda.*

*Se adora a Dios viviendo en los hospicios  
consolando al enfermo;  
o difundiendo la salud del alma  
en los pueblos remotos, como el noble,  
el gran misionero.*

*Se adora a Dios bebiendo la cicuta  
como el sabio de Atenas,  
o ascendiendo a la cumbre del Calvario  
para rendir la vida en holocausto  
al triunfo de una idea.*

*Se adora a Dios con la cabeza erguida,  
En medio del combate  
despreciando las iras del protervo  
y hundiendo a los imperios en el polvo  
con su hueste execrable!*

*¡Oh!... No se adora a Dios como el prescito  
traficante del templo  
con palabras vacías de sentido  
y con gestos extraños que provocan  
la risa y el desprecio... ”<sup>493</sup>*

En su artículo "*La pluralidad de los mundos habitados*" Batlle demuestra su deísmo:

*"...Y en esos mundos la organización, la vida, la inteligencia, la belleza y el amor retratan también la omnipotencia de Dios.*

*Casi podría explicarse ahora esa ternura misteriosa que embarga nuestras almas en las despejadas noches del estío, en las que halagados por la tristeza regeneradora del ambiente, nos entregamos a la contemplación de los astros solitarios a través del azulado cristal de la bóveda del cielo!*

*Tal vez allá alejados, a distancias desconsoladoras, hay seres semejantes a nosotros que también se inundan de un sentimiento secreto en la calmosa contemplación de los astros habitados.*

*Tal vez allá con una sonrisa de felicidad nos esperan los que ligaron al pasado nuestra existencia, para que llevándonos juntos en la escala de los mundos infinitos, lleguemos al final oasis que nos promete la filosofía del espíritu... " <sup>494</sup>*

---

<sup>493</sup> Batlle y Ordóñez, José; Cómo se adora a dios. *Espíritu Nuevo*. Febrero, 16 de 1879.

<sup>494</sup> Batlle y Ordóñez, José; La pluralidad de mundos habitados. *El Espíritu Nuevo*. Noviembre, 24 de 1878.



**Cómo se adora á Dios**

za, el odio, el crimen,  
la tierra espantan!  
fe, sin esperanza,  
ambre embravecida,  
do rompe sus barreras,  
se precipita.  
enerla? - Nada cree,  
era: es su tirano  
Dios que veneraba,  
ilo de palo!  
ber? - freno irrisorio  
o como hambrienta fiera,  
zon las mordeduras  
o y la miseria!  
de lágrimas el mundo,  
la existencia humana?  
sollozomos,  
do herida el alma!  
que lloran, Jesús dijo:  
hambre seran hartos:  
a el cielo, y su justicia  
en todos. Resignados  
vida: los primeros  
n: el mas potente  
ta más estrecha rinda:  
na el jasto adquiere.»  
a palabra era el aliento,  
fuerza del que sólo,  
epulero, halló en la vida  
r, miseria, oprobio!  
valor al noble apóstol  
r al suplicio, iba sereno  
anquilo á sus verdugos  
no Tribunal eterno!  
le la ciencia y el progreso,  
pone pleito y te condena,  
e el hombre miserable,  
egue de tu herencia.  
aso sea tosco, ¿es ménos puro  
ntiene? - Porque envuelto  
esté el oro, y el brillante  
iedra, ¿valen ménos?  
os, Redentor, Mártir sublime,  
uriendo, y contemplaste  
eve siglos, de rodillas,  
a cruz el mundo alzarse!  
nces, despues de la tormenta  
negado parecia,  
iris, en la altura  
lglurar la cruz bendita.  
sacerdote, y la extraviada  
á matarlos llegó atea,  
en el polvo, a te tu efigie,  
el perdón de su demencia!  
c! cuantas veces los sofistas  
sterrarte en su delirio,  
cozados tus altares,  
el infierno ha aparecido.  
on radiosa que coronas  
ica libre el firmamento,  
simbólico que guardas  
cristiana el grau misterio:  
ambre verted y vuestro aroma

Oh! - no se adora á Dios, como el precito  
Traficante del templo,  
Con palabras vacías de sentido  
Y con gestos extraños, que provocan  
La risa y el desprecio.  
Se adora á Dios en la abstracción profunda,  
Que aclara el pensamiento;  
Siguiendo en su carrera al infusorio,  
O pesando los mundos admirables,  
Que ruedan en el cielo.  
Se adora á Dios con el cincel de Fidias,  
Que admira al Universo;  
Con la brocha inmortal de Miguel Angel,  
Con las sublimes notas de Rossini,  
Con los cantos de Homero.  
Se adora á Dios al inclinar la frente  
S bía la tierra inculta,  
Rasgando sus ropages de esmeralda,  
Para incubar en sus entrañas tibias  
La semilla fecunda.  
Se adora á Dios en el hogar modesto  
De la austera familia;  
En el beso de amor de los esposos,  
Y de la madre que columpia al hijo,  
En las tiernas caricias.  
Se adora á Dios, viviendo en los hospicios  
Consolando al enfermo,  
O difundiendo la salud del alma  
En los pueblos remotos como el noble,  
El grande misionero.  
Se adora á Dios bebiendo la cicuta  
Como el sabio de Aténas,  
O ascendiendo á la cumbre del Calvario,  
Para rendir la vida en holocausto  
Al triunfo de una idea.  
Se adora á Dios con la cabeza erguida,  
En medio del combate,  
Despreciando las iras del protervo  
Y hundiendo á los tiranos en el polvo  
Con su hueste execrable!-----

Oh! - no se adora á Dios, como el precito  
Traficante del templo,  
Con palabras vacías de sentido  
Y con gestos extraños, que provocan  
La risa y el desprecio.

J. B. y O.

**En la muerte de un ángel**

( A mi amigo José G. Busto )

Qué oscura noche tu existencia aflije!  
Cómo azota tu hogar la tempestad! -  
Deja correr las lágrimas. --- el llanto,  
Calma el dolor que el infortunio da.

Así como la luz que brilla, y luego  
Va á perder en las sombras su claror,  
La blanca virgen, que inspiró tus cantos,  
Por este mundo de pesar cruzó!

El raudal que á tu oído dialogaba  
Dulces endechas de inocente amor,  
En eterno remanso, adormecido,  
Ya no entona las músicas de Dios.

Es dejar con fuego impresa  
En nuestra ardiente memoria,  
Lo más fiera y triste historia,  
Sin Leteo en que olvidar.

Yo que tambien he sufrido  
Tan malhadado quebranto,  
Y que con acerbo llanto  
Regué mi primer amor,

Comprender puedo tus penas,  
Ver el siuo doloroso  
Que en su libro misterioso  
Te reserva el porvenir.

-----  
Qué oscura noche tu existencia  
Cómo azota tu hogar la tempestad!  
Deja correr las lágrimas. --- el  
Calma el dolor que el infortunio da.

Ruperto Per

**Maria**

Ayer la vi pasar; un año ha  
Que de la luna el argentado  
Iluminó el semblante de Mar  
Dormida en melancólico des

Saludo más galante nunca  
El apuesto doncel á su seño  
Como aquel ademan con qu  
Mirándola pasar, fascinada

Tiempos que no quisiera  
Bulleron en mi mente, y su  
Deseos me inspiraron de b  
De sepultar mis lágrimas.

No irradiaron jamás los  
Del sol de la victoria, con  
La luz de aquellos ojos se  
De aquella campesina de

Una historia de amor.  
Cruzó por mi corebro de  
Y palpó mi corazon he  
Y se apagó la risa en su

A orillas de la mar d  
Sobre las olas indecisa  
La vi por vez primera  
Como el patrio oriflame

Las olas en la playa  
Cadencioso y suavísim  
Y unidas nuestras al  
Un poema purísimo d

Despues. --- á tier  
La nave de mi suerte  
En busca de otro mu  
Jamás del pensamier

Ayer la vi cruzar  
De un astro en los e  
Ebrio de amor en el  
Fijé un instante mi

Rayo de luz, em  
Del halito de Dios,  
Verdadero ideal de  
Que el pensamient

Así eres tú, com  
Como la mente qu  
Forjara ensueños  
Angel del corazon

JBO: José Batlle y Ordóñez escribiendo sobre sus creencias en "El Espíritu Nuevo"

Finalizando esta serie de artículos sobre los mundos habitados el último de ellos Batlle lo cierra en forma de prosa:

*“¡Noche espléndida! ¡Cielo misterioso! ¡Vosotros habláis a mi alma con el lenguaje del infinito. Yo sospecho el hondo significado de vuestros jeroglíficos! ¿No es verdad que Dios ha escrito en el cielo con esos caracteres indelebles el oculto destino de los hombres? ... ¿No es verdad, también, que los hombres mismos han principiado a descifrarlos?”*<sup>495</sup>

Por su parte Domingo Arena en las conversaciones que tenía con Batlle, tocaban estos temas:

*“Hablabamos mucho, con frecuencia, del misterio de la creación y de las causas primeras, en el conocimiento de las cuales, según él, la Humanidad no había avanzado un paso desde que hablaron los grandes filósofos griegos. La vida era para él, sustancialmente, incomprensible, algo así como un azaroso y estrecho puente tendido sobre el abismo insondable y entre dos misterios, el nacimiento y la muerte que nos obligaban a atravesar a ciegas y sin ningún objetivo satisfactorio... La armoniosa inmensidad del mundo lo desconcertaba. Pensar, decía, que si se recorren en el espacio, miles y miles de leguas sembradas de astros, quedan todavía por recorrer miles y miles de leguas totalmente llenas de soles. Ese prodigio, casi inconcebible, ¿puede ser obra de la casualidad? ¿Cómo han podido surgir tantos millones de animales distintos y perfectamente organizados, tantas plantas, chicas y grandes, con formas tan precisas e inconfundibles? Su raciocinio simplista pero preciso, lo inclinaban a admitir la existencia de una fuerza creadora, todopoderosa y supremamente inteligente. Pero entonces se le ocurría observar que, por las apariencias al menos, el*

---

<sup>495</sup> Id.; La pluralidad de mundos habitados. *El Espíritu Nuevo*. Diciembre, 8 de 1878.

*Creador, en vez de mostrarse como suprema bondad en movimiento, aparecía como un diablo omnipotente empeñado en desconcertar a sus criaturas, confundiéndolas en las angustias de sus imperfecciones y con la tragedia constante de la lucha por la vida. ¿Por qué, pudiendo tanto, le dio tanta preponderancia al dolor?*

*¿Qué necesidad tenía de rodearnos de fieras y de animales ponzoñosos y de microbios asesinos? Y sobre todo, ¿por qué hacer aparecer con tanta frecuencia la fiera en el hombre mismo? ¿Por qué ha hecho que no se pueda dar un paso, ni hacer un gesto, sin destruir alguna cosa?, o por lo menos ¿por qué, ya que sentía la necesidad de hacer de la vida la gran usina abastecedora de la muerte, no hizo de ésta una fuente de placer, en vez de ser siempre la suprema manifestación del dolor? ¿Por qué, por lo menos, no nos constituyó mejor, librándonos de prosaísmos que nos empequeñecen y dotándonos de órganos más puros y mejor ubicados para satisfacer las supremas necesidades que nos impuso? Pero como nada de lo que se ve se entiende y todo puede ser distinto de lo que parece, Batlle admitía el sentimiento religioso como manifestación superior abstracta, dirigida hacia lo desconocido”.*<sup>496</sup>

Por eso no sorprende que Batlle antes de viajar a Europa ya era parte de la “juventud racionalista”, en Montevideo de la que surgiría el “Club Racionalista” de duración fugaz (sólo duró un año, 1872).

A pesar de su fugacidad temporal, este Club formuló una "Declaración de Fe" que tuvo una fuerte repercusión, generando intensos debates en el pensamiento uruguayo de la época. Con respecto a tales Declaración es importante señalar que rechazaba los dogmas del catolicismo, pero no desde el positivismo o del

---

<sup>496</sup> ANDREON, Roberto; “Humanismo batllista”; pp. 24 - 25.

materialismo, sino desde una metafísica, que cree en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.

Sin embargo, eran anticlericales y anticatólicos y se declaraban a favor de la libertad de pensamiento:

*“Trabado en recia lucha con la iglesia católica en la segunda mitad del siglo pasado, el librepensamiento recibió un gran impulso con la introducción el país de las ideas positivistas y en particular del darwinismo. Pero su origen es, en rigor, en varios años a tales ideas, surgiendo como un movimiento religioso independiente basado en la metafísica espiritualista y propiciado por adictos a la filosofía universitaria del eclecticismo. Cuando la Universidad se instaló la tradición dogmática era todavía incontrastable en la cultura uruguaya. La enseñanza pública preuniversitaria había estado siempre, antes y después de la emancipación, bajo el patronato espiritual de la iglesia, y católicas habían sido sin mengua de su liberalismo político y jurídico, todas las generaciones intelectuales que hasta entonces había tenido el país. La nueva institución fue igualmente puesta bajo el mismo patronato, siendo de teología una de sus cuatro facultades y su primer rector un sacerdote, el Dr. Lorenzo Fernández, entonces Vicaria Apostólico y por tanto jefe de la iglesia uruguaya. En sus aulas, sin embargo, se operó lentamente una evolución que condujo a buena parte del pensamiento nacional –por vez primera en su historia a la ruptura con la tradición católica. Tardó esa ruptura en producirse, acaso, porque la Iglesia no tuvo en el Uruguay, por el órgano de su clero... ni el oscurantismo doctrinario ni las implicaciones económico-sociales que en otras regiones del continente.”<sup>497</sup>*

---

<sup>497</sup> ARDAO, Arturo; Op. Cit.; pág. 54.

Para comprender el pensamiento de José Batlle y Ordóñez, esta afirmación resulta trascendental porque participa como uno de los líderes, el pensador Prudencio Vázquez y Vega, que representaba para Batlle "[...] Y Su íntimo y admirado amigo, su verdadero maestro".<sup>498</sup> En ella consta, también, una síntesis de los esquemas más típicos de los procesos secularizadores de otros países latinoamericanos, ya que podía definirse al mismo tiempo como "el anticatólico número uno a la vez que el antipositivista número uno".<sup>499</sup>

Es justamente ese racionalismo, que se opone tanto al catolicismo y al protestantismo, como al positivismo y al marxismo y que tiene como base la Escuela Deísta y metafísica de la religión natural, fue el racionalismo por excelencia o propiamente dicho, en Uruguay que determinó la mayor influencia en la construcción del proceso secularizador uruguayo, el cual, como veremos, surge antes que el batllismo.

Lo que supo hacer ese movimiento fue sumar todas las vertientes anticlericales y libres pensadoras, construyendo un movimiento híbrido, poco lógico, desde el punto de vista teórico, pero muy eficiente desde el punto de vista de la disputa política:

*“En un alcance más amplio, el término ha significado y significa, en materia religiosa, la negación de toda revelación sobrenatural, cualquiera sea el punto de vista desde el cual se haga esta negación. Tanto como el deísmo y el panteísmo, incluye entonces el agnosticismo y el ateísmo de las tendencias positivistas y materialistas”.*<sup>500</sup>

El batllismo, es un híbrido ideológico, Yamandú Acosta es quien mejor desarrolla la cuestión:

---

<sup>498</sup> ARDAO, Arturo; “Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico; pág. 30.

<sup>499</sup> Id.; Id.; id.

<sup>500</sup> ARDAO, Arturo; “Racionalismo y liberalismo en el Uruguay”; pág. 11.

*“El nuevo paradigma ideológico resultante, no pudiendo ser explicado como síntesis, puede tal vez ser entendido como producto de una hibridación. El ser un híbrido en lugar de una síntesis, implica ventajas comparativas. La síntesis, de acuerdo a la más socorrida y vulgar caracterización de la dialéctica hegeliana, con excepción tal vez de la síntesis última del espíritu absoluto, siempre puede generar como tesis una nueva antítesis, de cuya confrontación puede resultar una nueva síntesis que implicará su definitiva superación (...) ser un ‘híbrido’ ideológico-político, condición que le permite sobre los injertos ya realizados que se han revelado adecuados por el desarrollo de características convenientes para su supervivencia, aceptar otros nuevos que le han posible adaptarse a las nuevas condiciones [...]”*<sup>501</sup>

A partir de la investigación de Arturo Ardao en el pensamiento de José Batlle y Ordóñez, es evidente que la gran inspiración ideológica fue el krausismo. Esta filosofía puede ser sintetizada en cinco grandes puntos:

*“1) propósitos de recuperación y potencialización de la razón y la experiencia (filosofía y ciencia) y trabazón interna de ambas y de la razón práctica de un ‘racionalismo armónico’ que es precisamente como se define... la filosofía krausista. 2) religiosidad, pues, racional, tolerancia y plena libertad religiosa, cristianismo liberal frente a todo tipo de dogmatismos y monolitismos católicos tradicionales. 3) superación del individualismo y del absorbente colectivismo... 4) contra todo despotismo y absolutismo político, coherente afirmación de los principios humanistas y liberales. 5) activo reformismo social y económico - preferible siempre como sistema de cambio - a la revolución violenta.”*<sup>502</sup>

---

<sup>501</sup> ACOSTA, Yamandú; “Pensamiento uruguayo: estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica”; pág. 98.

<sup>502</sup> DÍAZ, Elías; “Institucionistas y socialistas”; pág. 28.

Esta característica lleva a la reflexión de Ardao de que: "algunos nombres y algunos libros que acaso no tuvieron desde un punto de vista universal toda la significación que por su influencia en nuestro país asumen para nosotros".<sup>503</sup>

Identificar a Batlle sólo con el krausismo no facilita ni permite comprender su pensamiento en una línea clara porque los seguidores de esta filosofía fueron tanto "los conservadores como los liberales, unos para mantener una estructura social casi feudal y otros para buscar una sociedad ideal sin alterar sustancialmente los fundamentos sociales, económicos y políticos del momento".<sup>504</sup>

Sin embargo, en lo que se refiere a la laicidad tanto Krause como el libro de Ahrens determinaban la necesidad de que la relación entre Estado e Iglesias debía ser de "libertad e independencia".<sup>505</sup>

El conservador católico Washington Paullier, un firme opositor del batllismo y su laicidad, afirmaba:

*"Entre las desgracias que han afligido al país, es notoria la influencia krausista, debida a un gobernante que en el siglo XX, consideraba revelaciones novedosas, lo único que había leído en Krause y sus discípulos."*<sup>506</sup>

El krausismo puede definirse como "el intento de conjugar o armonizar filosóficamente dos opciones aparentemente opuestas como son el idealismo y el positivismo"<sup>507</sup> Desde el punto de vista político, tenía como atractivo pragmático

---

<sup>503</sup> ARDAO, Arturo; "Racionalismo y liberalismo en el Uruguay"; pág. 13.

<sup>504</sup> LEDESMA REYES, Manuel; "Krausismo y educación en Costa Rica: la influencia de los educadores canarios Valeriano y Juan Fernández Ferráz"; pág. 21.

<sup>505</sup> Id.; Id.; pág. 173

<sup>506</sup> ARDAO, Arturo; "Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico"; pág. 165.

<sup>507</sup> ABELLÁN, José Luis; "El krauso-positivismo en la crisis del fin de siglo"; pág. 81.

que "exigidos por la propia para praxis histórica se abrió a otras corrientes y alternativas sin abandonar sus principios fundamentales [...]".<sup>508</sup>

Por eso, las doctrinas krausistas han sido plataformas amplias para reelaboraciones políticas libres y diferenciadas, incluso modificando las ideas primitivas<sup>509</sup> de Krause que había usado más como plataforma que como ortodoxia:

*“Se tomaron las doctrinas krausistas como plataforma para el desarrollo de un movimiento filosófico propio, autónomo, específico [...] pero luego, filósofos españoles que han venido después, han elaborado su filosofía con sentido libre y vario, han modificado todas sus primitivas ideas.”<sup>510</sup>*

Además de esquemático y simplificador, es un error pretender explicar la totalidad de la acción política del batllismo y su concepción de laicidad a partir únicamente de las doctrinas krausistas en el sentido de una determinación intelectual. El racionalismo comenzaba a ceder espacio protagónico para un liberalismo anticlerical y con la llegada al país del positivismo filosófico y el naturalismo científico, fueron varias las líneas de pensamiento que Batlle y Ordóñez tuvieron como interlocutores, recordando que cuando vuelve de su viaje por Europa,

En medio de esos debates-propio de la intelectualidad montevideana de la segunda mitad del siglo XIX, entre racionalistas y espiritualistas, entre liberales y conservadores es que la figura de Batlle y Ordóñez procesará su visión sobre la necesidad de un proceso secularizador nacional. Sin embargo, las ideas de Batlle, más política que filosófica, se radicalizarán al transformarse en parte del batllismo y también de las tendencias que lo integraban.

---

<sup>508</sup> BIAGINI, Hugo E. (Comp.). Orígenes de la democracia argentina: el trasfondo krausista”; pág. 14.

<sup>509</sup> ABELLÁN, José Luis; Op. Cit.; pág. 78.

<sup>510</sup> Id.; Id.; Id.



En una carta enviada por José Batlle y Ordóñez a su amigo Domingo Arena durante un viaje por Europa, celebrado en el intervalo entre sus dos presidencias, el político afirmaba:

*“Aprovechemos estos tiempos de formación para hacer el país modelo”<sup>511</sup>*

La idea era que por ser Uruguay un "país nuevo", era posible evitar los conflictos que estaban ocurriendo en Europa a través de un fuerte intervencionismo estatal en la economía, promoviendo una legislación social que se anticipase a las reclamaciones sociales. Así, el batllismo pretendió transformar el Estado en un amortiguador y un árbitro de los conflictos entre clases.

Un país sin extremos, ni de riqueza, ni de pobreza, más uniforme y homogéneo, sin grandes conflictos sociales y laicos. Esta será la propuesta de ese "país modelo", que el imaginario generado por el Batllismo, conocerá como la Suiza de América.

Pocos meses después de haber enviado la epístola, José Batlle y Ordóñez era elegido para su segundo mandato presidencial.

Así “macizo, acometedor, machacón [...]”<sup>512</sup>, el 1 de marzo de 1911, tomaba posesión en un ritual que la Constitución nacional, vigente desde 1830, aún definía como parte de un Estado católico-apostólico-romano.

Por eso, incluso antes del inicio efectivo de su administración, durante la ceremonia de posesión de mando, Batlle delinea su mandato en relación al tema de la secularización.

---

<sup>511</sup> CAETANO, Gerardo; “La República Batllista: ciudadanía, republicanism y liberalismo en Uruguay (1910-1933)”; pág. 159.

<sup>512</sup> REAL DE AZUA, Carlos; “El impulso y su freno: tres décadas de Batllismo”; pág. 33.

Después de cumplir las formalidades y asumir el cargo “Por Dios Nuestro Señor y estos santos Evangelios” (Constitución de 1830, artículo 76), Batlle, denotando un fuerte impulso anticlerical solicitó:

*“Permitidme que, llenado el requisito constitucional, para mi sin valor, a que acabo de dar cumplimiento, exprese en otra forma el compromiso solemne que contraigo en este instante. Juro por mi honor de hombre y de ciudadano que la justicia, el progreso y el bien de la República, realizados dentro de un estricto cumplimiento de la ley, inspirarán mi más grande y perenne anhelo de gobernante”.*<sup>513</sup>

El "modelo batllista" suponía la utilización del aparato estatal para promover un conjunto de valores dentro de una cosmovisión laica. Con ese objetivo, varias leyes fueron aprobadas marcando esa ruptura entre el Estado y las iglesias. Así, en 1911, mediante la votación de una ley impulsada por el sector batllista, queda prohibido cualquier tipo de homenaje oficial y militar en actos de contenido religioso, donde los símbolos nacionales no puedan saludar símbolos religiosos. Dos años más tarde, surgen fuertes debates en el parlamento, donde el mencionado Domingo Arena tuvo un papel muy activo. Es aprobada, a pesar de los continuos intentos de evitarla por parte de la Iglesia Católica, la ley de divorcio "por la simple voluntad de la mujer".

Sin embargo, la principal marca secularizadora ocurre en la Reforma Constitucional de 1918, cuando el Estado es separado de cualquier vínculo con la Iglesia Católica. En el artículo 5 se expresa (el texto permanecerá idéntico en las siguientes reformas constitucionales 1934-1942-1952-1967):

*“Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia Católica el dominio de*

---

<sup>513</sup> MACHADO, Carlos; “Historia de los orientales: de Batlle a los estancieros”; pág. 10.

*todos los templos que hayan sido total o parcialmente contruidos con fondos del erario nacional, exceptuándose sólo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles u otros establecimientos públicos. Declara, así mismo, exentos de toda clase de impuestos a los templos consagrados al culto de las diversas religiones”.*<sup>514</sup>

Esas leyes laicistas fueron marcando la tendencia de los gobiernos batllistas sobre su modelo de secularización. Sin embargo, unos años antes, en 1906, durante la primera presidencia de Batlle y Ordóñez, tuvo lugar la primera gran polémica cuando la Comisión Nacional de Caridad y Beneficencia Pública compuesto por representantes elegidos directamente por el Presidente ordenó a eliminar todo los crucifijos de los hospitales públicos y la prohibición de obligar a los internos a participar en cualquier acto religioso.

Los debates se extendieron por la prensa. El diario "El Día", dirigido por el propio Batlle y Ordóñez, definió la medida como "perfectamente justa y acertada", porque no se puede "obligar a los que buscan amparo en las casas sometidas a su tutela, a tener siempre presentes símbolos de una religión en que no creen y de la que pueden ser enemigos declarados"<sup>515</sup>

Antes de que Uruguay se transformara en un país laico constitucionalmente, a través de una ley promulgada en 1909, se concretó la implantación de la enseñanza laica en las Escuelas Públicas, quedando estrictamente prohibido cualquier enseñanza de cuño religioso. La ley N° 3.441 de 6 de abril de 1909, señaló que:

*“Art.1) Desde la promulgación de la presente ley se suprime toda enseñanza y práctica religiosa en las escuelas del Estado. Art. 2) La Dirección General de Educación Pública determinará los casos en que*

---

<sup>514</sup> Constitución de la Republica, 1918)

<sup>515</sup> DÍAZ, Pedro. El asunto de los crucifijos (editorial), en EL DÍA, 07/07/1906.

*se aplican penas a los maestros transgresores de esta ley; Estas penas*  
53

En 1918 se autorizó la utilización de disfraces religiosos en carnaval y en 1920 a suspensión de las capillas religiosas en los Cementerios (resolución del 21 de junio de 1920).<sup>516</sup> En 1905 se creó el Hospital de Niños "Pereira Rosell" bajo un régimen estrictamente laico [...].<sup>517</sup>

Procurando radicalizar aún más este proceso, en el año 1918, los senadores batllistas Ricardo Areco y Francisco Simón presentaron un proyecto de ley, en el que se estableció en su artículo 10: *"en ningún establecimiento privado de enseñanza podrá enseñarse religión"*

El artículo 11 se determinaba que: "no podían ejercer la docencia las personas de sexo masculino que hayan o de hecho estén en trámite de hacer voto de castidad de cualquier naturaleza que sea":

*"es necesario y urgente alejarlos definitivamente de la escuela, impidiendo que se repita la realidad vergonzosa de verlos convirtiendo las escuelas en centros donde sacian sus bajas presiones"*<sup>518</sup>

Otros argumentos sugerían la necesidad de un Estado rector, activo, "pedagogo" y "homogeneizador", buscando la integración social entre los "diferentes

*"Los intereses colectivos están por encima de los intereses individuales. El niño debe ser educado teniendo en cuenta los intereses sociales. [...] El Estado, que es el representante (de esos intereses),*

---

<sup>516</sup> GEYMONAT, Roger; SÁNCHEZ, Alejandro; "Iglesia Católica, Estado y sociedad en el Uruguay del siglo XX"; pág. 16.

<sup>517</sup> Id.; Id.; pág. 15.

<sup>518</sup> MACHADO, Carlos; Op. Cit.; pág. 19.

*debe vigilar la enseñanza que se le da a la niñez e intervenir en la medida necesaria a fin de que cumpla sus verdaderos fines. [...] La educación religiosa de la niñez importa siempre una verdadera extorsión; toma al niño indefenso e introduce ideas en su cerebro que comprometerán quizá definitivamente su mentalidad. Es un atentado contra la libertad del niño. [...] La enseñanza de la religión debe pues estar vedada a los niños desde el doble punto de vista del derecho individual y del interés social.*<sup>519</sup>

En el modelo de laicidad batllista, secularismo, se observa una clara diferencia entre la idea del liberalismo y la "República Batllista" identificada con un "republicanismo" mayor.

El historiador Gerardo Caetano batllista define la laicidad batllista como "republicana-liberal"<sup>519</sup> ("en este orden", subraya) siendo sus principales características:

*"1- Una fuerte reivindicación de la política (y en particular de la política de partidos), como instrumento fundante y constituyente del orden social y del bien común.*

*2- Un énfasis marcado en la defensa de las nociones de 'virtudes y valores y cívicos' y de un 'civismo republicano', como soportes del ejercicio de una 'ciudadanía activa' que no fuera meramente episódica o circunstancial en las instancias electorales, sino participe permanente de la vida pública, celosa de sus derechos y comprometida con los deberes inherentes, agente de una amplia discusión pública sobre los asuntos comunes.*

*3- La búsqueda, al menos en algunos planos, de volver borrosas y porosas las fronteras entre las esferas de lo público y lo privado (en contradicción con la noción más netamente liberal, orientada a afirmar*

---

<sup>519</sup> CAETANO, Gerardo; Op. Cit.; pág. 223.

*la distinción más tajante y firme entre ambas dimensiones), a los efectos de promover una intervención estatal 'virtuosa' frente al 'no control' de las decisiones individuales y del libre juego del mercado.*<sup>520</sup>

Para el modelo batllista, el impulso de la laicidad no era una simple separación secular, pasiva entre el Estado y la Iglesia Católica. Fue parte de la lucha activa contra la denominada "reacción clerical" considerado como el enemigo central del "progreso", por lo que la relación con la Iglesia Católica, con sus verdades "reveló" y dogmas, estuvo marcado por una línea entre el mundo religioso el campo "liberalismo", y el "pensamiento libre", "progresismo", es decir, de los "sectores" secularistas".

Otro capítulo en la historia de la construcción de este ideal secular, con tonos fuertes republicanos fueron los combates por el Calendario, es decir, esas festividades con fines educativos y generadoras de mística.<sup>521</sup>

A través de una ley aprobada el 23 de octubre de 1919, el país dejó de tener cualquier feriado de naturaleza religiosa. Por lo tanto, 6 de enero se convirtió en el Día del Niño; Diciembre 8, el día de las playas; Diciembre 25, día de la familia, mientras que la "Semana Santa", como se ha dicho, se llama "Semana de Turismo".

La presencia del Estado como sinónimo de lo público generó una secularización de la sociedad para estandarizar la misma. Los lugares públicos deben dar prioridad a las características nacionales que unen, al igual que en el ínterin, las diferencias que deben ser consideradas "cosas" del ámbito privado.

Las ideas referidas a la religión, a las creencias de carácter sacro no armonizan con el pensamiento de Batlle, de carácter reactivo.

---

<sup>520</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>521</sup> Id.; Id.; pág. 120.

Una vez más, Caetano y Geymonat, indican que:

*“[...] un estatismo casi ‘cultural’ comenzó poco a poco a monopolizar la idea de ‘lo público’ y el concepto expandido de la ciudadanía quedó atrapado en forma gradual por una suerte de ‘superego ciudadano celoso y absorbente [...] una fuerte restricción para el despliegue de otras lealtades y adhesiones.”<sup>522</sup>*

Retornando al cementerio judío, de cierta forma atenta contra las ideas de laicidad de Batlle, incluso de un espacio urbano propio, más allá del ámbito privado.

La inmigración judía al Uruguay, la necesidad de asociaciones y de instituciones de acuerdo a las normas mosaicas se “enfrentan” hasta cierto punto con un Uruguay cuyo ambiente intelectual y político está enmarcado en diversas polémicas, una de ellas precisamente la religiosa (poco después de la creación del cementerio judío se produce la separación de la iglesia con respecto al Estado).

Es desde este marco de “tensiones”, quiebres, polémicas y enfrentamientos (independientes absolutamente de la migración judía al país) que se debe entender las dificultades iniciales para contar con un campo santo propio.

Ciertamente, se debe dejar de lado la postura que en general asocia a esta postergación, e incluso la fundación del cementerio en La Paz y no en la ciudad de Montevideo a posibles “diferencias” entre Batlle y Ordóñez y el caudillo de Canelones (en ese entonces inexistentes), futuro presidente de la República (año 1942), Don Tomás Berreta.<sup>523</sup>

---

<sup>522</sup> CAETANO, Gerardo GEYMONAT, Roger; “La secularización uruguaya (1859-1919)”; pp. 34 – 36.

<sup>523</sup> AROCENA, Felipe; "Multiculturalismo en Uruguay: ensayo y entrevista a once comunidades culturales"; pág. 7.

En noviembre de 1917 se consagró en el Uruguay el primer cementerio judío, por parte de la Jevrá Kedushá Aszkenazit, en la ciudad de La Paz y en mayo de 1922, en terrenos prácticamente linderos (entre ambos se encuentra el cementerio municipal), se estableció el primer cementerio Sefardí; ambos separados entre sí.<sup>524</sup>

---

<sup>524</sup> PORZECANSKI, T.; “Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay”; pág. 19.



## **CAPÍTULO 5**



## **CAPÍTULO 5**

### **Inmigración y legislación en Uruguay**

La legislación migratoria del Uruguay a la llegada de los judíos al país era de “puertas abiertas”. Luego de la primera guerra mundial se inicia una etapa de características conservadoras en materia de inmigración para el país, en particular luego de la crisis económica de 1929. La política migratoria del Uruguay tuvo, incluso, connotaciones xenófobas, imponiéndose restricciones en el ingreso de inmigrantes. Esta época se inscribe en un momento de gran desempleo y pobreza en la población.<sup>525</sup> El golpe de Estado dado por el Dr. Gabriel Terra en 1933 alentó un cambio en la política inmigratoria, que pasó de fomentarla a restringirla.

El Uruguay de “puertas abiertas” llegaba a su fin. Durante el gobierno de Terra hubo un intento de homogeneizar étnica y culturalmente al Uruguay; intento que se vio traducido en la promulgación de leyes y decretos que restringieron la entrada de inmigrantes, en particular la llamada “Ley de indeseables” (nº 8.868).

Desde el Estado hubo un ejercicio de la violencia de diverso tipo que afectó a las minorías étnicas, particularmente a los judíos. La violencia y la represión estatal del gobierno del Dr. Terra, en sus diversas manifestaciones, se exponen al final del capítulo.

### **La inmigración al país hasta la Guerra Grande (1839-1851)**

Uruguay es un país de inmigrantes: desde la jura de la primera Constitución, aprobada en 1830, se observa como principales objetivos de la élite gobernante la construcción de un Estado en un vasto territorio de 187.000 kilómetros cuadrados prácticamente vacío. La población del país alcanzaba en 1830 las 74.000

---

<sup>525</sup> FAROPPA, L.; Op. Cit.; p. 39.

habitantes.<sup>526</sup> Montevideo, ciudad capital, concentraba el mayor número de habitantes: 27.000 personas.<sup>527</sup>

Se observa la intención de hacer, desde un principio, de este país un territorio de inmigrantes: el artículo 37 de la primera Constitución que tuvo la República disponía que *“Es libre la entrada de toda persona en el territorio de la República, su permanencia en él y su salida con sus bienes, observando las leyes y salvo perjuicios de terceros”*.

La inmigración era vista como beneficiosa y por este motivo fue estimulada por los diferentes gobiernos en el período independiente. De esta manera, el primer presidente del Uruguay, Don Fructuoso Rivera, dirigía a las Cámaras, en el año 1833, el siguiente mensaje:

*“Es de esas mismas naciones de Europa que el gobierno de la República espera con fundamento que su industria y su comercio reciban auxilios que no pueden buscarse ni venir de otra parte sino de aquellas donde el ocio y la abundancia de los capitales hacen apetecibles al gobierno y al súbdito las proporciones para derramarse sobre un territorio feraz pero inculto; sobre un país hermoso pero desierto; sobre un pueblo lleno de vigor pero sin brazos...”*<sup>528</sup>

Uruguay con una población de poco más de 70.000 habitantes pasó a ser un país de 450.000 personas, en 1875, y de un millón en el año 1900. El espectacular crecimiento donde la población se multiplicó por 14 en 70 años no tiene parangón en ningún otro país americano. La alta tasa de natalidad dominante hasta 1890, 45 por mil habitantes, asociada a una relativamente baja tasa de mortalidad, 25 por mil, indica que el factor crucial para esta “revolución demográfica” fue la inmigración europea.

---

<sup>526</sup> ZUBILLAGA, C.; “Hacer la América. Estudios sobre inmigración española en el Uruguay”; p. 18.

<sup>527</sup> PUIGGRÓS, A.; “América Latina: Crisis y prospectiva de la educación”; p. 23.

<sup>528</sup> REAL DE AZUA, C.; “El patriciado uruguayo”; p. 61.

En el caso del Uruguay, y particularmente de Montevideo, los inmigrantes provinieron del mar, de Europa, en particular canarios, vascos, gallegos, catalanes, piemonteses, calabreses, sicilianos, bearneses y bretones. Se debe agregar, asimismo, ingleses, escoceses, irlandeses, suizos, alemanes y austrohúngaros. Los primeros en llegar fueron los canarios, década de 1830 a 1840, en intensa oleada seguidos por los portugueses, franceses e italianos.<sup>529</sup>

En el año 1839 sería depuesto el presidente Manuel Oribe, iniciándose la llamada “Guerra Grande”, enfrentándose, por un lado los unitarios argentinos en unión a los colorados de Montevideo, y por otro, los blancos y los federales de Argentina, conducidos por Juan Manuel de Rosas. Montevideo sería sitiada por blancos y federales en 1843: se organiza una ciudad paralela con puerto y aduana propia. Ambos ejércitos, los de la “Defensa” (de Montevideo Capital), como los de la “Restauración” o del “Cerrito” acogieron escuadras y marinerías europeas.<sup>530</sup>

José Pedro Barrán, en su “Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco” propone que *“desde este ángulo, sin duda parcial pero exacto en la medida que se valore sin exagerarlo, la Guerra Grande fue también una lucha entre inmigrantes y orientales...”*<sup>531</sup>

Disponemos también de las reflexiones del intelectual unitario Faustino Domingo Sarmiento sobre el Montevideo de la Defensa:

*“No son ni argentinos ni uruguayos los habitantes de Montevideo, son los europeos que han tomado posesión de una punta de tierra del suelo americano. Cuando se a dicho que los extranjeros sostenían el sitio de Montevideo decían la verdad...”*<sup>532</sup>

---

<sup>529</sup> ODDONE, J. A.; “La emigración europea al Río de la Plata”; p. 62.

<sup>530</sup> BARRÁN, J. P.; “Apogeo y crisis del Uruguay pastoril y caudillesco”; p. 8.

<sup>531</sup> Id.; Id.; p. 11.

<sup>532</sup> SARMIENTO, Domingo citado por Aníbal Barrios Pintos, en “Montevideo visto por los Viajeros”; p. 49.

Carlos Real de Azúa propone observar el impacto del inmigrante en la conformación del patriciado uruguayo, mayoritariamente entre aquellos que se unieron al gobierno del Cerrito.<sup>533</sup>

Para el inmigrante la sociedad sin el entorno de la ciudad era sinónima de barbarie, el mismo concepto tenían los doctos liberales criollos de la Defensa. Vale la pena recordar la pregunta que se hacía Manuel Herrera y Obes: “¿Es el saber domar potros y carnear reses, lo que ha de constituir la civilización americana?”<sup>534</sup>

Las distancias socio culturales envolvían una cosmovisión socio económica; por ejemplo, Sarmiento indicaba que “...el gaucho oriental con su calzoncillo y chiripá, afirmado en el poste de una esquina, pasa largas horas en su inactiva contemplación, atúrdelo el rumor de carros y de vehículos... y aturdido y desorientado en presencia de este movimiento en que por su incapacidad industrial le está prohibido tomar parte, busca en vano la antigua pulpería, en que acostumbraba a pasar sus horas de ocio...”<sup>535</sup>

El final de la guerra con la paz del 8 de octubre de 1851 significó el triunfo del Gobierno de la Defensa consolidándose el modelo político y económico centralista, unitario y europeizado.

---

<sup>533</sup> REAL DE AZÚA, C.; Op. Cit.; p. 81.

<sup>534</sup> U de la R/FHC/DHU; “Polémica Manuel Herrera y Obes - Bernardo P. Berro”; p.327.

<sup>535</sup> REYES ABADIE, W. y Vázquez Romero, A.; “Crónica General del Uruguay”; p. 123.

## **El “aluvión inmigratorio”: años 1860 – 1920.**

Desde fines de la Guerra Grande hasta mediados de la década de 1860 se iniciaría un aluvión de inmigrantes que duplicaría la población de Montevideo en menos de diez años. La sociedad uruguaya parecería centrarse en la definición de “sociedad trasplantada”, según los conceptos de Darcy Ribeiro.<sup>536</sup>

Ciertamente, es en este período de tiempo que se proclaman diversas leyes, constituyéndose varias instituciones que tenían el objetivo de estimular la llegada y establecimiento de inmigrantes en el país. Estos objetivos se continuaban en la protección del inmigrante ya en territorio nacional: Comisión de Inmigración, del año 1855; Comisión de Migración, año 1865; Ley de Inmigración, 1890; entre otras.<sup>537</sup>

La ley número 320 de 1853, buscaba fomentar la agricultura, garantizando beneficios a los colonos inmigrantes que se establecieran en colonias agrarias. Desde ese entonces el aporte de las diferentes corrientes inmigratorias sería creciente. La inmigración inicial provino de varios cantones de Suiza y se radicó en el litoral oeste del Río de la Plata en el departamento de Colonia. A un mismo tiempo se incorporó la presencia británica con emprendimientos rurales y agrarios en general (con importación de vacunos y ovinos de raza).

Aproximadamente entre 1860 y 1920, tiene lugar la máxima oleada de inmigrantes procedentes de toda Europa pero fundamentalmente de España y de Italia. Característico de esa época fue el barrio del Cerro en Montevideo, conocido como Villa Cosmópolis; todas sus calles llevan nombres de países.

Entre los varios pueblos que llegaron hasta Uruguay, se destacan: españoles (incluyendo gallegos, vascos, catalanes y oriundos de otras regiones como

---

<sup>536</sup> RIBEIRO, D.; “El proceso de la civilización”; p. 104.

<sup>537</sup> ZUBILLAGA, C; Op. Cit.; p. 32.

Andalucía e Islas Canarias), italianos, franceses (especialmente de origen vasco), ingleses, escoceses, alemanes, suizos, austriacos, polacos, lituanos, húngaros, eslovenos, croatas, griegos, rusos, ucranianos, judíos de varias procedencias, y gitanos, libaneses, palestinos y armenios. Hay escasa población asiática, en general de Japón, China y Corea. Como lo han señalado Renzo Pi Hugarte y otros especialistas, los inmigrantes llegados al Uruguay han tenido una fuerte tendencia a la asimilación cultural.<sup>538</sup>

Entre los factores que contribuyeron a que así fuera, cabe mencionar la influencia de la reforma varelana en la educación, que logró una fuerte integración idiomática.<sup>539</sup>

Coincidiendo con los primeros años de esta oleada de europeos, hay también afluencia de afrobrasileños desde la frontera norte: el Imperio del Brasil continuó con su política esclavista hasta la instauración de la Ley Áurea en 1888.

La inmigración entre los años 1865 y 1900 fue de tal magnitud que no hubo posibilidad de “asimilación” de la población criolla con respecto al inmigrante. La sociedad receptora se fusionó con los nuevos llegados derivando en una sociedad sincrética. Gradualmente el patriciado colonial fue reemplazado (en dos generaciones) por extranjeros o hijos de extranjeros.

El último freno a la inmigración sería la disputa constante entre blancos y colorados y finalmente la Guerra de la Triple Alianza que enfrentó a Paraguay ante Brasil, Argentina y Uruguay, hasta la derrota del primero en el año 1870.

El censo de 1860 ya registraba 223.000 habitantes, un tercio de los cuales eran extranjeros. Se mantendría esta proporción por al menos un cuarto de siglo. Para 1860 los datos censales muestran un 33,8% de población extranjera en

---

<sup>538</sup> PI HUGARTE, Renzo; “El legado de los inmigrantes”; pág. 12.

<sup>539</sup> Id.; Id.; pág. 16.



Uruguay mientras que para Argentina eran, únicamente, un 12,1 %. En 1889, el 71 % de los montevideanos era extranjero.

Para 1908, había un 17,4 % de extranjeros en nuestro país, mientras que para Argentina los porcentajes suben hasta alcanzar un 30,4 %, la inmigración ya había disminuido drásticamente, tendencia que se mantendría hasta terminar el siglo XX..<sup>540</sup>

El aporte inmigratorio fue decisivo en el crecimiento demográfico del país y, especialmente de Montevideo: la población de la capital se multiplicó por seis en 37 años, entre 1852 y 1889 y por cuatro en el resto del país. El censo de 1884 determinó que del total de los 73.000 extranjeros, unos 33.000 son italianos y 22.000 españoles. También se incorporarían, de manera gradual, inmigrantes alemanes, en el área agropecuaria y en el comercio montevideano. Agreguemos también los valdenses del norte de Italia que establecieron su residencia, iglesias y pastores al oeste del país.<sup>541</sup>

Juan Oddone suministra cifras más detalladas de la composición de la población de nuestro país: “el censo departamental de 1900 arrojaba la cifra de 647.313 habitantes: 549.898 orientales y 97.415 extranjeros, que a su vez significaban aproximadamente el 18% del país. Su composición por nacionalidad indicaba, en orden cuantitativo, a brasileños, italianos, españoles, argentinos, franceses.”<sup>542</sup>

Los factores que Oddone señala como estimuladores de la inmigración son, por ejemplo, la pacificación del país bajo el gobierno de Batlle y Ordoñez que lleva a “...un rápido desarrollo de las fuerzas de producción que se refleja en el auge de industrias livianas, construcción y servicios públicos , y una fuerte demanda de

---

<sup>540</sup> CAETANO, Gerardo; “Historia Contemporánea del Uruguay”; pág. 111.

<sup>541</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>542</sup> ODDONE, Juan Antonio. “La Formación del Uruguay Moderno”; pág. 55

brazos para abastecer , en buena parte , las necesidades de a naciente explotación frigorífica.<sup>543</sup>

El historiador Gerardo Caetano analiza estos datos como rasgos peculiares de una *“primera modernización del Estado, en una sociedad en vías de “nacionalización“, mientras que para la Argentina el proceso se dio a la inversa, en el marco de una trama social creciente y notablemente extranjerizada”*.<sup>544</sup>

### **Primeras leyes migratorias, algunas restricciones**

La primera ley de inmigración uruguaya, aprobada por el Parlamento nacional, número 2096 del 19 de junio de 1890, tuvo un alto impacto en la sociedad; toma como referencia la Ley de Avellaneda argentina, aprobada en 1876.

La reglamentación establecía:

*“Considerase inmigrante a todo extranjero honesto y apto para el trabajo, que se traslade a la República Oriental del Uruguay en buque de vapor o de vela con pasaje de segunda o tercera clase con ánimo de fijar en ella su residencia”*.

Sin embargo, se rechazaba a los enfermos de mal contagioso, mendigos, individuos que por vicio orgánico o defecto físico estaban inhabilitados para el trabajo, mayores de 60 años, salvo que estuvieran acompañados por cuatro personas útiles. En su artículo 27 rechazaba inmigrantes en vínculo a su origen: *“Quedan igualmente prohibidos en la República la inmigración asiática y africana, y la de los individuos generalmente conocidos con el nombre de húngaros o bohemios (gitanos)”*.

---

<sup>543</sup> Ídem. Pág. 56.

<sup>544</sup> Ídem. Pág. 111.

Las restricciones del artículo 27 ampliaban las limitaciones establecidas en el artículo 26: se prohibía a

“Los capitanes de los buques conductores de inmigrantes con destino a la República, embarcar:

- 1° Ni enfermos de mal contagio.
- 2° Ni mendigos.
- 3° Ni individuos que por vicio orgánico o por defecto físico sean inhábiles para el trabajo.
- 4° Ni personas mayores de sesenta años”

El fundamento de esta ley se basaba en la máxima de Alberdi de que gobernar era poblar y la mejor forma de alcanzar este objetivo era atrayendo población extranjera que se radicara en el medio rural, desarrollando la agricultura y creando colonias agrícolas. El país en esa época era exclusivamente ganadero y no existía ni explotación intensiva del agro ni de la cadena láctea. No obstante, el articulado de la ley, con sus restricciones, inicia la práctica oficial de rechazo de ciertos grupos migrantes sea por razones económicas, sociales y/o étnicas.

Se observa que la idea no pasaba por poblar con cualquier “tipo” de personas el país, sino con aquellas que eran consideradas de “raza superior” o, en caso contrario, que tuvieran dinero suficiente para auto solventarse. Explícitamente se rechaza la inmigración de africanos y asiáticos, con pasajes en segunda o tercera clase.

La ley número 2096, reafirmada posteriormente en un decreto ampliatorio del año 1902 que reglamentaba dicha ley, constituye el marco específico en el cual se inscribió la inmigración judía al Uruguay.<sup>545</sup>

En su fundamentación y ampliación de motivos en la cámara sostenía que “... *se prohíbe la entrada al país de elementos perjudiciales a la masa de nuestra población, que es necesario defender de toda influencia nociva como es la de razas inferiores*”.<sup>546</sup>

La acción del Estado resultaba canalizada en esta ley por medio de cuatro modalidades<sup>547</sup>:

- los agentes consulares de la República serían agentes de información y propaganda en relación a la inmigración.
- anticipo de pasajes de tercera clase para inmigrantes que determinaran establecerse en el Uruguay
- alojamiento y manutención gratuitos en el Hotel de Inmigrantes (para los que disponían de pasaje anticipado).
- funcionamiento de una agencia de trabajo que incluía el traslado de inmigrantes al Interior del país.

La reglamentación de una nueva ley mediante el decreto de 18 de febrero de 1915, firmado por el presidente José Batlle y Ordóñez, Feliciano Viera y Baltasar Brum (figuras relevantes, posteriormente todos presidentes de la República), en el que se define la figura del “inmigrantes de rechazo”: en su artículo tercero, agregados a los ya excluidos por la ley de 1890, se incorporan aquellos “que

---

<sup>545</sup> Se debe indicar como antecedente, el artículo 37 de la primera Constitución del Uruguay (“es libre la entrada de toda persona en el territorio de la República, su permanencia en él y su salida con sus bienes, observando las leyes y salvo perjuicios de terceros”), y diversas normas de protección del inmigrante surgidas de la Comisión de Inmigración (año 1853, ley número 320, 1855 y de 1865).<sup>545</sup>

<sup>546</sup> SUPERVIELLE, M.; “Recuento histórico de las políticas migratorias en el país y propuestas de nuevas políticas”; p. 113.

<sup>547</sup> Id.; Id.; p. 118

carezcan de pasaportes o documentos que justifiquen no haberse embarcado en contravención de la ley”.<sup>548</sup>

El proceso de modernidad en Uruguay que se consolida con la presidencia de Batlle va de la mano a la inmigración: el Uruguay “moderno” de base liberal tantas veces propugnado por el régimen del presidente José Batlle y Ordoñez, necesitaba de abundante mano de obra.<sup>549</sup>

Las modificaciones del año 1906 autorizaban la llegada de “inmigrantes sirianos”, procedentes de la región del Líbano, Asia Menor. De esta manera, y con una cierta imprecisión geográfica la medida dejaba la “puerta abierta” a la inmigración en general.<sup>550</sup>

Los cónsules y diversos representantes de la República en el exterior estimulaban la inmigración mediante propagandas continuas, dando a conocer las condiciones geográficas, económicas y sociales, “...*las ventajas generales que ofrece al inmigrante y los favores especiales que le asegura para su transporte, desembarco, alojamiento y manutención, en los primeros días de su llegada y colocación lucrativa en el país*”.

Los inmigrantes recién llegados gozaba de varios beneficios: introducción libre de todo impuesto de sus prendas de uso, vestidos, muebles de servicio doméstico, instrumentos de labranza y herramientas de su oficio. Podía desembarcar gratuitamente con todo su equipaje y no debía costear las diligencias necesarias para su conveniente colocación en el trabajo de su preferencia.<sup>551</sup>

Los más necesitados, recibían pasajes anticipados, cuyo importe podrían reembolsar en dos años y medio, en cuotas semestrales. La llegada al puerto se

---

<sup>548</sup> CAETANO, G. y ALFARO M.; “Historia del Uruguay contemporáneo, materiales para el debate “; p. 125

<sup>549</sup> Id.; Id; Id.

<sup>550</sup> Ley 3.051 del 23 de junio de 1906.

<sup>551</sup> Artículo 7 de la ley mencionada.

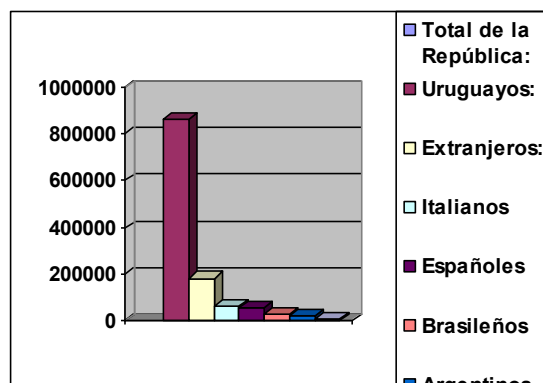
completaba con su alojamiento y su sustento gratuito durante los ocho días posteriores a su ingreso y eran trasladados sin cargo, con todo su equipaje, al punto del territorio nacional donde querían establecer su domicilio.<sup>552</sup>

En lo que tiene que ver con las datos demográficos, la inmigración española tuvo su momento álgido entre 1907-1912 y 1919-1931, y mantienen su “liderazgo” si tenemos en cuenta el lugar de procedencia de los inmigrantes: Italia, Siria, Líbano, Turquía, judíos centroeuropeos, rusos, polacos, británicos, en todo caso los españoles siempre son mayoría.<sup>553</sup>

**Censo de 1908: no se separan datos de la ciudad Montevideo:**

| <b>Total de la República:</b> |         |
|-------------------------------|---------|
| Uruguayos:                    | 861.464 |
| Extranjeros:                  | 181.200 |
| Italianos                     | 62.537  |
| Espanoles                     | 54.885  |
| Brasileños                    | 27.789  |
| Argentinos                    | 18.600  |
| Franceses                     | 8.341   |

Representados estos valores en forma gráfica, se puede visualizar lo siguiente:



<sup>552</sup> FAROPPA, L.; “El desarrollo económico del Uruguay”; p. 37.

<sup>553</sup> PUIGGRÓS, A.; Op. Cit.; Id.

### Inmigración al Uruguay por quinquenios<sup>554</sup>:

| Años    | SalDOS Inmigratorios |     |        |         |     |        |        | Hombres en el % total | Edad promedio de los hombres (años) |        |
|---------|----------------------|-----|--------|---------|-----|--------|--------|-----------------------|-------------------------------------|--------|
|         | Hombres              | %   | Índice | Mujeres | %   | Índice | Total  |                       |                                     | Índice |
| 1910-14 | 12.188               | 88  | 100    | 1.639   | 12  | 100    | 13.827 | 100                   | 88.1                                | 23     |
| 1915-19 | -844                 | -32 | -7     | 3.513   | 132 | 214    | 2.669  | 19                    | —                                   | 13     |
| 1920-24 | 21.865               | 68  | 179    | 10.280  | 32  | 627    | 32.145 | 232                   | 68                                  | 26     |
| 1925-29 | 37.260               | 68  | 306    | 17.180  | 32  | 1.048  | 54.440 | 394                   | 68.4                                | 27     |
| 1930-34 | 8.821                | 48  | 72     | 9.494   | 52  | 579    | 18.315 | 132                   | 48.2                                | 25     |
| 1935-39 | 5.369                | 58  | 44     | 3.859   | 42  | 235    | 9.228  | 67                    | 58.2                                | 31     |
| 1940-44 | -299                 | 27  | -2     | -814    | 73  | -50    | -1.113 | -8                    | —                                   | 61     |
| 1945-49 | 5.618                | 60  | 46     | 3.674   | 39  | 224    | 9.292  | 67                    | 60.5                                | 28     |

### Contribución de la migración al crecimiento de la población: Uruguay y Argentina comparados, en miles de habitantes según años<sup>555</sup>:

| Año  | Uruguay                                |                   | Argentina                              |                   |
|------|--|-------------------|--|-------------------|
|      | Contribución de Migración al crec. (%) | Tasa de migración | Contribución de Migración al crec. (%) | Tasa de migración |
| 1909 | 8.5                                    |                   | 49.7                                   | 24.40             |
| 1914 | 9.3                                    | 13.8              | 41.3                                   | 17.40             |
| 1919 | 2.3                                    | 2.7               |  | -1.80             |
| 1924 | 20.4                                   | 32.1              | 32.3                                   | 10.10             |
| 1929 | 29.2                                   | 54.4              | 29.4                                   | 8.60              |
| 1934 | 12.7                                   | 18.3              | 8.8                                    | 1.80              |
| 1939 | 8.0                                    | 9.2               | 12.4                                   | 2.10              |
| 1944 | -1.0                                   | -1.1              | 5.5                                    | 0.90              |
| 1949 | 7.0                                    | 9.3               | 20.8                                   | 4.40              |

<sup>554</sup> NAHUM, Benjamín; “Estadísticas Históricas del Uruguay”; pág. 32.

<sup>555</sup> Id.; Id.; Id.

**Migración: movimiento de pasajeros en todos los puertos de la República<sup>556</sup>**

| Año  | Inmigración | Emigración | Crecimiento Migratorio | Índice Crecimiento Migratorio 1900 = 100 | Índice Crecimiento Migratorio 1925 = 100 |
|------|-------------|------------|------------------------|--|--|
| 1900 | 62.588      | 54.643     | 7.945                  | 100                                      | 54.28                                    |
| 1901 | 97.447      | 88.223     | 9.224                  | 116.10                                   | 63.02                                    |
| 1902 | 96.249      | 88.289     | 7.960                  | 100.19                                   | 54.38                                    |
| 1903 | 98.240      | 88.360     | 9.880                  | 124.35                                   | 67.50                                    |
| 1904 | 83.249      | 79.567     | 3.652                  | 45.97                                    | 24.95                                    |
| 1905 | 126.624     | 113.525    | 13.099                 | 164.87                                   | 89.49                                    |
| 1906 | 135.962     | 121.699    | 14.263                 | 179.52                                   | 97.44                                    |
| 1907 | 149.418     | 129.755    | 19.663                 | 247.49                                   | 134.34                                   |
| 1908 | 153.785     | 133.016    | 20.769                 | 261.41                                   | 141.89                                   |
| 1909 | 165.638     | 145.554    | 20.084                 | 252.79                                   | 137.21                                   |
| 1910 | 173.741     | 155.726    | 18.015                 | 226.75                                   | 123.08                                   |
| 1911 | 195.381     | 170.922    | 24.467                 | 307.95                                   | 167.16                                   |
| 1912 | 248.085     | 222.157    | 25.928                 | 326.34                                   | 177.14                                   |
| 1913 | 261.148     | 232.644    | 28.504                 | 358.77                                   | 194.74                                   |
| 1914 | 264.232     | 251.098    | 13.134                 | 165.31                                   | 89.73                                    |
| 1915 | 212.236     | 203.233    | 9.003                  | 113.32                                   | 61.51                                    |
| 1916 | 220.527     | 204.525    | 16.002                 | 201.41                                   | 109.33                                   |
| 1917 | 173.421     | 164.386    | 9.035                  | 113.72                                   | 61.73                                    |
| 1918 | 180.687     | 177.254    | 3.438                  | 43.27                                    | 23.49                                    |
| 1919 | 158.186     | 145.287    | 12.899                 | 162.35                                   | 88.13                                    |
| 1920 | 137.639     | 125.867    | 11.772                 | 148.17                                   | 80.43                                    |
| 1921 | 118.451     | 106.888    | 11.563                 | 145.54                                   | 79.00                                    |
| 1922 | 165.435     | 152.339    | 13.096                 | 164.83                                   | 89.47                                    |
| 1923 | 172.503     | 158.078    | 15.425                 | 194.15                                   | 105.38                                   |
| 1924 | 173.833     | 158.533    | 15.300                 | 192.57                                   | 104.53                                   |
| 1925 | 161.942     | 147.305    | 14.637                 | 184.23                                   | 100.00                                   |
| 1925 | 161.942     | 147.305    | 14.637                 | 184.23                                   | 100.00                                   |
| 1926 | 170.754     | 153.224    | 17.530                 | 220.64                                   | 119.76                                   |
| 1927 | 202.468     | 183.386    | 19.082                 | 240.18                                   | 130.37                                   |
| 1928 | 200.922     | 180.654    | 20.268                 | 255.10                                   | 138.47                                   |
| 1929 | 201.781     | 184.514    | 17.267                 | 217.33                                   | 117.97                                   |
| 1930 | 230.464     | 203.179    | 27.285                 | 343.42                                   | 186.41                                   |
| 1931 | 157.418     | 142.794    | 14.624                 | 184.07                                   | 99.91                                    |
| 1932 | 151.217     | 146.571    | 4.646                  | 58.48                                    | 31.74                                    |
| 1933 | 138.639     | 136.952    | 1.687                  | 21.23                                    | 11.53                                    |
| 1934 | 158.954     | 153.420    | 5.534                  | 69.65                                    | 37.81                                    |
| 1935 | 176.264     | 175.860    | 404                    | 5.08                                     | 2.76                                     |
| 1936 | 196.205     | 191.487    | 4.718                  | 59.38                                    | 32.23                                    |
| 1937 | 203.542     | 195.973    | 7.569                  | 95.27                                    | 51.71                                    |
| 1938 | 221.969     | 212.715    | 9.254                  | 116.48                                   | 63.22                                    |
| 1939 | 227.537     | 227.141    | 396                    | 4.98                                     | 2.71                                     |
| 1940 | 218.908     | 224.104    | 5.196                  | 65.40                                    | 35.50                                    |
| 1941 | 250.369     | 252.196    | -1.827                 | -23.00                                   | -12.48                                   |
| 1942 | 229.623     | 234.337    | -4.714                 | -59.33                                   | -32.21                                   |
| 1943 | 217.706     | 224.436    | -6.730                 | -84.71                                   | -45.98                                   |
| 1944 | 233.173     | 235.128    | -1.955                 | -24.61                                   | -13.36                                   |
| 1945 | 250.732     | 254.380    | -3.648                 | -45.92                                   | -24.92                                   |
| 1946 | 282.374     | 289.523    | -7.149                 | -89.98                                   | -48.84                                   |
| 1947 | 251.484     | 251.478    | 6                      | 0.08                                     | 0.04                                     |
| 1948 | 198.789     | 202.364    | -3.575                 | -45.00                                   | -24.42                                   |
| 1949 | 145.858     | 143.932    | 1.926                  | 24.24                                    | 13.16                                    |
| 1950 | —           | —*         | 5.394                  | 67.89                                    | 36.85                                    |

<sup>556</sup> Id.; Id.; Pág. 31.



A partir del año 1920, se inicia la llegada de inmigrantes no mediterráneos: polacos y judíos alemanes, rusos, húngaros. Después de la segunda guerra mundial esta corriente se intensifica, aunque son Argentina y otros destinos latinoamericanos los principales.

El Dr. Justino Jiménez de Aréchaga, constitucionalista, al estudiar la migración desde una perspectiva legal indica que,

*“en relación al problema migratorio, la política americana ha pasado por cuatro períodos”. El tercer período, que se inicia a comienzos del siglo (XX) y dura más o menos hasta 1940, se caracteriza por un movimiento legislativo que impone restricciones económicas y tiende a la selección de los inmigrantes. Millones de hombres habían llegado a América, y su acondicionamiento en estos países comenzaba a crear ciertos problemas. Los Estados consideraron, llegado el momento, de seleccionar la inmigración. Y al final de este período aparece otro nuevo tipo de leyes: el que, autorizando la expulsión del extranjero indeseable, viene a apoyarse, de un modo quizás no del todo claro, en el principio de que cada pueblo debe soportar a sus males nacionales”.*<sup>557</sup>

Efectivamente, luego de la primera guerra mundial se inicia una etapa de características conservadoras en materia de inmigración para el país, en particular luego de la crisis económica de 1929. La política migratoria del Uruguay tuvo, incluso, connotaciones xenófobas, imponiéndose restricciones en el ingreso de inmigrantes. Esta época se inscribe en un momento de gran desempleo y pobreza en la población.<sup>558</sup>

---

<sup>557</sup> Cámara de Senadores; “La Constitución Nacional”; pp. 317.327

<sup>558</sup> FAROPPA, L.; Op. Cit.; p. 39.

SOCIEDAD SIONISTA

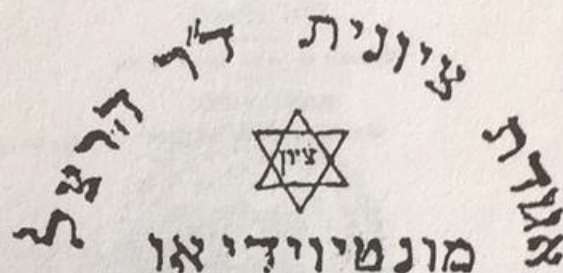
Dr. Herzl

FUNDADA EL 12 DE MAYO DE 1918

MONTEVIDEO

1919

Montevideo, ..... de 191



RENSEIGNEMENTS SUR LES ISRAELITES DE MONTEVIDEO ET DE L'URUGUAY-

Nous évaluons à environ 250 à 280 familles juives en Uruguay, presque toutes établies dans la Capitale. De ces familles, les deux tiers sont composées d'"ASKENAZIM" et le restant de "SEPHARDIM", originaires d'Orient. On compte plus d'une quarantaine de maisons importantes juives, aussi bien parmi les "ASKENAZIM" comme les "SEPHARDIM", maisons d'importations, de représentations et, industrielles. Plusieurs exercent des professions manuelles, et d'autres sont employés, notamment dans les frigorifiques. La situation matérielle de la colonie Israélite s'améliore rapidement, à cause de la prospérité des affaires dans cette République. Le nombre augmente aussi par suite de l'arrivée de quelques familles d'Orient (de Turquie principalement), dont les enfants ou les proches parents se trouvent établis dans ce pays.

La Sociedad Sionista Dr. Herzl de Montevideo informa a la organización sionista en Londres sobre los judíos de Montevideo, 2 de diciembre de 1919.<sup>559</sup>

<sup>559</sup> Sión. Boletín informativo de la Organización sionista Dr. Teodoro Herzl, febrero de 1944.

## Inmigrantes judíos al Uruguay

La inmigración judía al Uruguay fue distinta, en gran medida, a la de los otros grupos étnicos que llegaron al país: en todo caso es mucho más cercana a la inmigración de la Comunidad Armenia. No se trataba de movimientos espontáneos o voluntarios de individuos: no existía la fantasía de “hacer la América”; eran grupos que sufrían persecuciones manifiestas o encubiertas.

Señala Teresa Porzecanski: *“El corte abrupto se sabía de antemano. Si las cosas fueran bien, entonces, en el mejor de los casos, las familias se reencontrarían en el país de adopción.”*<sup>560</sup>

Hay una serie de conceptualizaciones que deben definirse: inmigrante, exiliado, refugiado, extranjero, siguiendo al historiador Fernando Devoto:

*“Los términos viajero, extranjero, inmigrante, exiliado, pasajero, fueron los más comunes para definir a distintos tipos de personas que llegaron a la Argentina desde el exterior. Para el período de inmigración de masas de europeos que llega hasta 1914 esta se trataría de europeos más o menos pobres, campesinos, varones, mayoritariamente analfabetos que arribaban a nuestro país para “hacer la América” y para poblar el desierto, en la perspectiva de las élites argentinas. Cuanto mayor fuese la capacidad de trabajo principal virtud de ellos mayor sería su valor para este país. En la percepción de los contemporáneos se incluía en la definición a los que llegaban en segunda y tercera clase reduciéndose ello a los estereotipos sociales. Aquí inmigrante equivale a europeo, a trabajador, a “rustico”. Las legislaciones de distintos países daban una definición al respecto: para los italianos la condición era la solicitud de un certificado de antecedentes que les permitiera obtener el pasaporte de la forma más económicamente posible., al igual que los españoles el viaje en tercera clase era lo que definía quien era un inmigrante. En Francia se consideraba inmigrante a todo aquel que pensara radicarse en el extranjero y allí continuara desarrollando su actividad profesional.*

---

<sup>560</sup> BARRÁN, Caetano, POZECANSKI. “Historias de la Vida privada en el Uruguay”; pág. 291.

*Uruguay también consideraba inmigrante al que viajaba en segunda y tercera clase.*<sup>561</sup>

Un *extranjero*, no era un *inmigrante*: hay una distinción no solo económica entre ellos sino de carácter social o cultural. Siguiendo a Devoto, a manera de ejemplo, personajes como,

*“Paul Groussac, francés aventurero llega en 1870, nunca fue tomado como inmigrante, pesaba poco su modesto patrimonio, lo que peso fue su talento literario y su origen francés. La NOVELA de fines de siglo XIX definió al inmigrante, como negativo (En la sangre de Cambaceres), y si bien como trabajador rural podía tener buena prensa, para las élites por su código genético y herencia social, se le niega entrada a ciertos círculos sociales. La asociación que hace R.Mejía con la figura del buey, emblema de animal de carga y de trabajo a destajo es elocuente.”*<sup>562</sup>

La distinción entre inmigrante y exiliado se hace pues necesaria para emprender este estudio; varias preguntas se pueden establecer al respecto:

- ¿Son categorías radicalmente diferentes entre sí?
- ¿Puede un exiliado convertirse en inmigrante, o viceversa, un inmigrante en exiliado?
- ¿Cuáles son los límites entre ambas categorías?

Recurramos a los autores de la bibliografía del seminario. En este sentido, Eugenia Allier considera el exilio como “una inmigración forzada”, pero distingue a ambos (inmigrante y exiliado) en vínculo al país de acogida: “...porque se manifiesta con una mayor actividad en ese campo: una mayor organización que la

---

<sup>561</sup> DEVOTO, Fernando; “Historia de la inmigración en la Argentina”; pág. 26.

<sup>562</sup> Id.; Id.; pág. 30

de la inmigración económica; un mayor apego al país de origen y un retorno condicionado por el cambio de la situación política en la “tierra que lo expulsó”.<sup>563</sup>

Claudia Fedora Rojas, en su tesis de grado, cita a Bruno Groppo (*Exilés et réfugiés: L'évolution de la notion de réfugié au XXe siècle*), para distinguir entre las categorías de migración, asilo y refugio. Citando a Bruno Groppo “...lo que caracteriza y distingue a los exiliados políticos en el siglo XX es que están obligados a vivir contra su voluntad lejos de su patria. Su salida no es por libre elección y su aspiración permanente es retornar. Dejan el país de origen para refugiarse en el extranjero. Exiliados es sinónimo de refugiados o emigrados políticos.”<sup>564</sup>

En la Conferencia de Evian (1938) se estableció una definición de refugiado que lo señalaba como “(...) toda persona que abandonase su lugar de residencia en Europa por persecuciones que tuviesen que ver con su raza, su religión o sus ideas políticas”.<sup>565</sup>

Groppo distinguiría, de acuerdo a Rojas Mira, entre exilio y las migraciones económicas indicando de que una “...distinción entre migración política y económica no puede ser trazada de manera neta, porque están ligadas y se relacionan de manera parcial. Los caminos del exilio se confunden regularmente con los de la emigración económica y en las decisiones de emigrar las motivaciones económicas y políticas se mezclan habitualmente, así como también pueden mezclarse las motivaciones religiosas y las familiares. Los exiliados y refugiados políticos son, también, emigrados y forman parte de la historia más general de las migraciones.”<sup>566</sup>

---

<sup>563</sup> ALLIER, E.; “Memoria. Una lenta y sinuosa recuperación”; pág. 163

<sup>564</sup> ROJAS Mira, C.; “El exilio político chileno: la casa de Chile en México (1973-1993), una experiencia singular”; pág. 16

<sup>565</sup> SCHWARZSTEIN, D.; “Migración, Refugio y Exilio: Categorías, Prácticas y Representaciones”; pág. 247.

<sup>566</sup> Id.; Id.; pág. 17

Recalca Groppo, citado por Rojas, la posibilidad de elegir retornar al país de origen como algo posible para el migrante económico, no así para el exiliado:

*“los exiliados no han dejado su país por libre elección, sino que para escapar de una persecución o peligro originado por sus opiniones políticas o religiosas o por su pertenencia a una minoría amenazada y no pueden regresar sin correr graves riesgos. La situación de los exiliados se agrava, en comparación con los migrantes económicos, porque los primeros no se benefician de la protección de su país de origen como los otros emigrados. Los exiliados son, entonces, refugiados. Su condición se distingue por otro aspecto como la forma de sociabilidad, el tipo de contacto con el país de acogida, entre otros. La distinción aparece fundada, pero ella debe ser relativizada. Exiliado y emigrado económico tienen, generalmente, en común la aspiración de volver lo más pronto posible a su país de origen y, también, el hecho de considerar su situación como transitoria. Comparten una misma ilusión, porque el exilio y la inmigración económica duran más de lo previsto. Terminan echando raíces y, lamentablemente para ellos el país de origen ha cambiado, si llegaran a retornar será muy difícil y quizá imposible readaptarse. Elaboran en el lugar de exilio, refugio o inmigración la idea de su país, que en la medida que avanza el tiempo se transforma en un país mítico.” Por lo que la distinción entre ambas categorías se torna relativa.<sup>567</sup>*

---

<sup>567</sup> Id; Id; Id.

En todo caso, y continuando con Groppo,

*“...la experiencia del exilio más que las migraciones voluntarias, afecta y transforma profundamente las identidades. El exiliado, comúnmente, es atrapado entre fuerzas contradictorias. Una que lo incita a reafirmar constante y simbólicamente su pertenencia a otro país (patria perdida) y la otra que lo empuja inexorablemente a integrarse en el país de acogida (patria nueva)”. Pero también el abandonar la actividad militante: “...los exiliados pueden dejar sus compromisos políticos y devenir en simples emigrados. Asimismo un emigrado económico puede realizar el camino inverso, puede politizarse y militar en el extranjero, puede devenir un exiliado si sus actividades militantes en el país de acogida hacen imposible su regreso al país de origen.”<sup>568</sup>*

Dora Schwarzstein, en su “Migración, Refugio y Exilio: Categorías, Prácticas y Representaciones”, por otra parte, indica que

*“para el caso de los emigrantes se ha enfatizado en las motivaciones económicas, aunque las persecuciones religiosas y políticas han sido para algunos grupos étnicos los que los han impulsado al abandono de su patria de origen.”*

Agrega, “sin embargo no resulta sencillo distinguir entre las motivaciones políticas y económicas y las razones voluntarias e involuntarias que los llevan a emigrar”. Finalmente, “en el exilio, entran a menudo motivaciones económicas, difíciles de aislar de las estrictamente políticas, y, a su vez, los mecanismos migratorios así como los problemas laborales y la integración social presentan situaciones semejantes a unos y otros”.<sup>569</sup>

---

<sup>568</sup> Id.; Id.; pág. 18

<sup>569</sup> Id.; Id.; pág. 255

Indica que *“los inmigrantes dejan su país, en general de manera voluntaria para realizar un cambio permanente de residencia, aun si algunos retornan”*. Agrega que *“los exiliados, en contraste, están forzados a partir y por lo tanto desean retornar a su patria de nacimiento tan pronto cambie el régimen político.”*<sup>570</sup>

Más allá de las polémicas que puedan despertar estos términos, la inmigración sefardí tuvo varias causas la cual la alejan de la inmigración meramente económica. En primer lugar, el imperio turco (país o territorio de origen) empleaba en las zonas de mayor conflicto (o en palabras llanas, para hacer “el trabajo sucio”), las distintas minorías étnicas que convivían a su interior: sefarditas, kurdos, circasianos, cherkezes, gitanos y otros grupos para la represión y asesinato sistemático de la etnia armenia. Dejar Turquía implicaba no integrar estos “escuadrones de la muerte”. Agreguemos en segundo lugar el extenso servicio militar que se iniciaba a los 16 años de edad y que se prolongaba por 15 años. Sumado a lo anterior, persecuciones religiosas, dificultades económicas, escasez y muchas veces hambre.<sup>571</sup>

---

<sup>570</sup> Id.; Id.; pág. 256

<sup>571</sup> GRANOVSKY, S.; “Genocidio Armenio”; pág. 10



## La figura del Dr. Gabriel Terra

En el año 1929 se sucedieron dos hechos muy importantes que afectaron al país: uno externo y otro interno. El primero fue la crisis económica mundial que estalló en la Bolsa de Nueva York, lo cual afectó la vida económica del Uruguay. La segunda fue la muerte de Don José Batlle y Ordóñez. La muerte de Batlle dejó al partido Colorado sin marcos de referencia porque Batlle era la referencia obligada de todo el partido Colorado y era el que mantenía a toda costa el acuerdo Colorado para lograr la mayoría que lo separaba de los blancos. Se mantuvo en actividad hasta el último momento en su vida y su ausencia sin duda alguna no podía pasar desapercibida. Las consecuencias de estos dos hechos tendrían una magnitud que sólo podría apreciarse plenamente en los años siguientes, en especial durante el gobierno del Dr. Gabriel Terra.<sup>572</sup>

A fines de la década del veinte –señalan Gerardo Caetano y Raúl Jacob– la economía y la sociedad uruguaya estaban *“de espaldas al precipicio”*<sup>573</sup> : *“Para comprender lo que esta afirmación implica debemos tener en cuenta”*<sup>574</sup> *que la Primera Guerra Mundial marcó el fin de la hegemonía británica en el mundo, y que la economía de Estados Unidos –la nueva potencia hegemónica no ofrecía las mismas posibilidades de complementariedad con las economías latinoamericanas y, en particular, con la uruguaya: Estados Unidos era también productor de productos primarios, como la carne. Como advierten los referidos autores, el modelo de inserción externa procesado por Uruguay desde el último cuarto del siglo XIX, basado en la exportación de productos del agro, se vio socavado por estos cambios en la economía mundial, así como por factores internos, como el estancamiento del sector agropecuario, incapaz de transformaciones tecnológicas que permitieran una inserción diferente. Este crecimiento, sin embargo, tuvo características diferentes al procesado en la década anterior. Los precios de*

---

<sup>572</sup> JACOB, Raúl; Op. Cit.; pág. 54

<sup>573</sup> CAETANO, Gerardo y JACOB, Raúl; El nacimiento del terrismo, Tomo I (1930-1933); pp. 15-28

<sup>574</sup> BERTINO, Magdalena y BERTONI, Reto y TAJAM, Héctor y YAFFÉ, Jaime; “La larga marcha hacia un frágil resultado. 1900-1955”; pp. 10-63.

*nuestros productos exportables, que habían sufrido un sustancial incremento durante el conflicto mundial, experimentaron en la posguerra un marcado descenso.”*

La crisis del 29 tuvo un fuerte impacto en la economía uruguaya, generando una fuerte contracción en la industria de la construcción. Como consecuencia se registró un aumento de la desocupación alcanzando a 40.800 desempleados hacia 1933 y un incremento de la pobreza con un 33% de los trabajadores de la industria que no alcanzaba con su salario a cubrir los costos de su subsistencia y un 65 % que no alcanzaba a mantener un hogar con sus ingresos.<sup>575</sup>

Las elecciones generales de noviembre de 1930 fueron un verdadero plebiscito, en el que el eje del debate político se ubicó en una definición a favor o en contra del programa reformista batllista.<sup>576</sup> Fue electo Presidente el Dr. Gabriel Terra, candidato que había contado con el apoyo del batllismo.<sup>577</sup>

De acuerdo a Gustavo Gallinal, “El país hacia la dictadura, “dentro del partido colorado comienza destacarse el grupo que se mantiene adicto al batllismo y al diario “El Día”, de aquellos que reconocen la jefatura creciente del doctor Gabriel Terra. Las diferencias surgieron desde los primeros momentos, cuando el presidente declaró no aceptar las directivas de conducta que sus correligionarios del partido quisieron indicarle. El partido nacional, por otra parte, también sufrió en su unidad: un sector minoritario se separó de la mayoría que reconocía como líder al Doctor Herrera, organizándose en lo que constituiría el partido nacional independiente.”<sup>578</sup>

En 1932 la economía del país entró en un momento crítico, de “default”, con gran repliegue en las inversiones: se procuró bajar las importaciones pues no

---

<sup>575</sup> NAHUM, B.; Op. Cit.; pág. 45

<sup>576</sup> CAETANO, Gerardo y JACOB, Raúl; Op. Cit.; Pág. 31

<sup>577</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>578</sup> GALLINAL, Gustavo; “El país hacia la dictadura”; Pág. 44

había interés o posibilidades para la colocación de los productos nacionales. El Consejo Nacional de Administración a su vez, estableció controles en la tasa de cambio. Hubo una disminución fuerte de los precios de productos pecarios y una caída de la demanda internacional de materias primas. Se buscó devaluar el peso y se controlaron las transacciones en moneda extranjera. Se prosiguió la política estatista creando ANCAP (ente público de alcance nacional y grandes dimensiones que tendría el monopolio sobre la destilación de combustibles, alcoholes y la fabricación del cemento portland) amén de la Administración General de la Electricidad del Estado, que se transforma en UTE.<sup>579</sup>

El diario “El Día”, principal vocero del batllismo, salió a hacer frente a las críticas como en esta editorial de enero de 1932: *“Nuestros políticos, tan impopulares como inescrupulosos, persisten en explotar con fines electorales la crisis económica que soporta el país... Es la influencia del batllismo en el gobierno dicen desde ciertos sectores... Ninguna responsabilidad puede atribuirse al colegiado o al batllismo. El batllismo no es mayoría en el gobierno desde hace muchos años. Si hubiera podido influir decisivamente no habría crisis económica o sería esta atenuada en tal grado que pasaría inadvertida. Nos habría bastado con nuestra política de intensificación de la producción, limitación de gastos en el exterior y ensanche del dominio industrial del estado... Y no habría crisis... Pero cuando comenzamos a resolver los problemas económicos y sociales, perdimos la mayoría por las divisiones internas y por la incomprensión de una gran parte de los ciudadanos. He ahí en síntesis, las causas de la crisis porque atraviesa el país”*.

En ese mismo año se clausuró por vía policial el semanario comunista “Justicia” y el diputado comunista Lizzarrada fue detenido por un corto periodo mencionándose que existía un complot de los comunistas contras la seguridad del Estado. Evidentemente, la “amenaza comunista” fue magnificada a los efectos de crear conmoción y Terra continuó usando este recurso en los años de su régimen.

---

<sup>579</sup> Id.; id.;

También, por otra parte, se hizo caudal de de los intentos revolucionarios blancos en la frontera norte con Brasil encabezados por Villanueva Saravia, hijo del caudillo Aparicio Saravia, quien junto a un grupo de seguidores amenazaba invadir por la frontera brasileña.<sup>580</sup>

A comienzos de 1933, el líder del Partido Nacionalista, Luís Alberto de Herrera había editorializado en "El Debate": "el ambiente esta hecho. Solo falta la señal de lanzarse a la calle. Cando agonizan los pueblos, solo son salvadores los remedios heroicos". Los sectores conservadores usaron sus diarios para difundir sus críticas a la constitución e impulsaron una "Marcha sobre Montevideo", fijada para el día 8 de abril.

Esta "Marcha sobre Montevideo" fue organizada por Luis Alberto de Herrera tuvo inspiración en la Marcha sobre Roma de Benito Mussolini, a través de la afiliación de Herrera a la Falange Española y de su admirado líder José Antonio Primo de Rivera.<sup>581</sup>

En referencia a la marcha sobre Roma, "El Debate" señalaba: "Italia se hallaba como se halla hoy nuestro país, antes de la Marcha sobre Roma. Desorden, caos, corrupción, política pestilente, desorganización social, ruina... Y bien ¿porque no hacer nosotros una marcha sobre la ciudad corrompida, esta capital nuestra que, indiferente al dolor del país, se apresta para las fiestas del verano y del carnaval?" En diciembre de 1932 se comenzo a organizar este movimiento, "vengan en silencio, con los brazos inertes, no habrá sangre", expresaba "La Tribuna Popular".<sup>582</sup>

Luis Alberto de Herrera se confesaba admirador del régimen de Mussolini: en 1937, en su viaje por Europa, fue recibido personalmente por el dictador italiano en el Palacio Venecia. Al retirarse de la reunión, de Herrera le dijo a la prensa

---

<sup>580</sup> ARTEAGA, Juan José; "Breve Historia Contemporánea del Uruguay"; pág. 132

<sup>581</sup> PETRONIO, Tabaré; "Apuntes de historia del Uruguay: ¿Terra, dictadura o revolución?"; pp. 38 y 39

<sup>582</sup> GALLINAL, Gustavo; Op. Cit.; pág. 56

italiana que *"la Italia que vi es muy distinta a aquella (de hace 15 años), y existe un espíritu nuevo que me ha maravillado. (...) El gran cambio fue obra del mismo pueblo y de su Jefe"*. Y refiriéndose específicamente a la reunión con Mussolini, de Herrera dijo: *"Mussolini ha mostrado una insólita comprensión de los asuntos sudamericanos y expresó mejoradas las relaciones culturales y económicas entre Italia y Uruguay"*. Luego fue invitado por la Radio Italiana, donde dijo que *"veo ahora aquí, lo que antes nunca viera: colosal despliegue de energías morales y materiales, infatigable acción reconstructiva (...) y en lo alto una bandera gloriosa y una gran afirmación colectiva. ¡La Nueva Italia! (...) En el centro de este formidable movimiento anímico, cívico, patriótico y social, cual propulsor de la obra inmensa, la figura extraordinaria de Benito Mussolini, que llena la época contemporánea"*.

En febrero de 1933 el planteo era más agresivo: *"¡Marchar sobre Montevideo! Montevideo sibarita y materializada, residencia oficial del colegiado, nido de los políticos rapaces que venden leyes por empleos. Montevideo, egoísta y sensual... ¡Si, marcha sobre Montevideo, con armas o sin ellas!"*, decía un artículo de "El Debate".

La "Marcha sobre Montevideo" se fijó para el día 8 de abril, organizada por una comisión donde se encontraban los dirigentes de los grupos de presión empresarial, políticos de reconocida militancia anti reformista y hasta militares retirados. Aparecían apellidos vinculados a las familias más acomodadas: Romay, Ortiz de Taranco, Butler, Peirano, Bordaberry, Santayana, entre otros. A través de conferencias dadas en Radio Montecarlo (propiedad de los Romay) se fue preparando la marcha.<sup>583</sup>

El día 29 de marzo el Ministerio del Interior realizó un comunicado anunciado que se tomarían enérgicas medidas para que la marcha del día 8 se realizara con normalidad. Se rumoreaba que los sectores colegialistas harían todo lo posible para sabotear la marcha, permitiendo al gobierno tomar diversas medidas.

---

<sup>583</sup> TRAVERSONI, Alfredo, PIOTTI, Diosma; "Historia del Uruguay siglo XX"; pp. 125-126

Ese mismo día los diarios anunciaban el viaje del doctor Luis Alberto de Herrera y su esposa a Río de Janeiro: el líder se alejaba del escenario político del país: tomaba distancia.

El diario El Día había publicado un manifiesto bajo el título *“A los ciudadanos de toda la República”, en él y con la firma de todos los consejeros nacionales, senadores y diputados del batllismo neto o antiterrorista, se enjuiciaba con duros cargos a la política reformista del presidente: “Todas las fuerzas oscuras de la reacción y el despotismo se coaligan para destruir la obra de paz, de libertad y de justicia que hemos realizado al precio de tantos esfuerzos, de tanta sangre y de tanto dolor. Incorporarse a las filas de los que pretenden imponer la reforma por el plebiscito inconstitucional, mientras se intenta montar en la sombra la máquina de la dictadura, es renegar de la democracia y (...) traicionar el espíritu luminoso de Batlle”.*

“El Presidente de la República no quiere, no desea, no busca la dictadura. (...) Lo único que el Poder Ejecutivo desea patriótica y ardientemente es la consulta popular. (...) No obstante algunos miembros de los Poderes Públicos le atribuyen a la Presidencia (...) propósitos subversivos como se comprueba en el manifiesto que dirigen a los ciudadanos en el diario El Día. (...) La actitud de los legisladores e integrantes del Consejo Nacional es además, francamente delictuosa al acusar al Poder Ejecutivo de "montar en la sombra la máquina de la dictadura". Una de dos: o la Presidencia de la República ha delinquido, en cuyo caso no se explicaría ni justificaría su permanencia en el cargo teniendo como tienen los firmantes del manifiesto la facultad de promover el juicio político de responsabilidad o por el contrario han delinquido los legisladores y miembros del Consejo Nacional de Administración que atribuyen a la Presidencia los propósitos subversivos ampliamente desarrollados en el referido manifiesto".<sup>584</sup>

---

<sup>584</sup> TERRA, Gabriel; “Los discursos del Presidente Terra”, pp. 47 y 53

En la tarde del 31 de marzo, el presidente de la República dictó varias medidas extraordinarias, para evitar desordenes, y las comunico al poder legislativo mediante un mensaje a la Asamblea General<sup>585</sup>:

- Censura de los órganos de publicidad que hayan atribuido propósitos dictatoriales a la presidencia.
- Intervención del poder ejecutivo en las cárceles para evitar la fuga de reclusos pues se rumoreaba que los colegialistas soltarían a los presos para crear un clima de inestabilidad el día de la “Marcha sobre Montevideo.
- Contralor por la policía Montevideo de los establecimientos de agua corriente y luz eléctrica para asegurar los servicios telefónicos y telegráficos y el suministro de energía eléctrica y agua.

Con la comunicación recibida de la Asamblea General, el Presidente Dr. Gabriel Terra produjo el golpe de Estado del 31 de marzo de 1933, en las primeras horas de la mañana desde el Cuartel de Bomberos y con una importante fuerza policial.

Raúl Jacob y Gerardo Caetano señalan, en su obra “El Nacimiento del Terrismo”, reacciones de la sociedad uruguaya frente a lo que era vivido como un presunto “complot comunista” (año 1932); a partir de allí el asedio al cosmopolitismo no tuvo frenos de ninguna clase. La desocupación y el hambre llevaban a que se manejara la idea de la deportación masiva de extranjeros; los partes policiales *“derrochaban una xenofobia extrema, destacando con lujo de detalles el relato de crímenes cometidos por extranjeros o poniendo de relieve la nacionalidad de los detenidos cuando entre éstos los uruguayos eran clara minoría”*.<sup>586</sup>

---

<sup>585</sup> Id.; “El 31 de Marzo...”; pág. 5

<sup>586</sup> CAETANO, Gerardo y JACOB, Raúl; “El Nacimiento del Terrismo. El Golpe Estado”; Pág. 156.

El 19 de julio de 1932 se aprobó la ley número 8.868 prohibiendo el ingreso de inmigrantes por el lapso de un año. Dicha prohibición podía extenderse por un año más, siempre que el Consejo Nacional de Administración lo resolviese por siete votos conformes y previo asesoramiento de la Oficina Nacional del Trabajo.<sup>587</sup>

La ley fue bautizada con el nombre de “ley de indeseables”, permitiendo en ciertos casos la expulsión del país de extranjeros aunque fueran ciudadanos legales. Durante el año 1933 se dictan nuevas normas que se ajustan a la ley mencionada: el Ministerio del Interior consideraría “maleantes” a los extranjeros, ciudadanos legales, que no desarrollaran una profesión, oficio o empleo lícito.<sup>588</sup> El Ministerio de Industrias, por su parte, había prohibido por decreto y hasta el 30 de agosto de 1933, la entrada al país de extranjeros que carecieran de recursos para subsistir por el término de un año<sup>589</sup>, fijando en la abultada cifra de \$ 600.00 el monto exigido.<sup>590</sup>

## **Terra, el Terrismo y la legislación migratoria restrictiva: 1933 - 1938**

Raúl Jacob y Gerardo Caetano señalan, en su obra “El Nacimiento del Terrismo”, reacciones de la sociedad uruguaya frente a lo que era vivido como un presunto “*complot comunista*” (año 1932); *a partir de allí el asedio al cosmopolitismo no tuvo frenos de ninguna clase. La desocupación y el hambre llevaban a que se manejara la idea de la deportación masiva de extranjeros; los partes policiales “derrochaban una xenofobia extrema, destacando con lujo de detalles el relato de crímenes cometidos por extranjeros o poniendo de relieve la*

---

<sup>587</sup> Artículo 10, transitorio, de la ley 8.868.

<sup>588</sup> Artículo 2 del decreto de 17 de setiembre de 1932.

<sup>589</sup> Artículo 1º del decreto de 6 de setiembre de 1932.

<sup>590</sup> Decreto del 9 de setiembre de 1932.



*nacionalidad de los detenidos cuando entre éstos los uruguayos eran clara minoría*".<sup>591</sup>

Desde el 19 de julio de 1932, la ley 8868 inició la regulación de la entrada de extranjeros derogando la ley 2096 del 19 de junio de 1890: se establecen causales de "inadmisión" y de expulsión de extranjeros, aún con ciudadanía legal:

*"Artículo 1.º No se admitirá la entrada al país, de los extranjeros aunque posean carta de ciudadanía nacional, que se hallen en uno de los siguientes casos: A) Los que han sido condenados por delitos del fuero común castigados por las leyes de la República y cometidos en el país de origen o en otro cualquiera y siempre que no haya corrido, una vez cumplida la condena, un término superior a la mitad del fijado para prescripción de la pena correspondiente [...] B) Los maleantes y vagos, los toxicómanos y ebrios consuetudinarios. Los expulsados de cualquier país en virtud de leyes de seguridad pública o en virtud de decreto de administrativo autorizado por la ley de la nación, con excepción de aquellos cuya expulsión respondiera a motivos políticos."*<sup>592</sup>

Esta ley tan restrictiva es complementada con otros decretos y reglamentos del mismo año, es denominada la "ley de indeseables".

El decreto del 6 de septiembre de 1932 establece que:

*"Artículo 1.º Hasta el 30 de Agosto de 1933 prohíbese la entrada al país de extranjeros que carezcan de recursos para subsistir por el término de un año."*<sup>593</sup>

Según el siguiente decreto se establece el monto de esos recursos:

---

<sup>591</sup> CAETANO, Gerardo, JACOB, Raúl; "El Nacimiento del Terrismo. El Golpe Estado"; Tomo III. Pág. 156.

<sup>592</sup> Registro Nacional de Leyes de la República Oriental del Uruguay. Año 1932; pp. 396-97.

<sup>593</sup> Id.; Id.; pág. 533.

*“Artículo 1.º Fíjase en seiscientos pesos (\$600,00) el monto de los recursos que los extranjeros que deseen entrar al país hasta el 30 de agosto de 1933 deben justificar poseer para subsistir por el término de un año a los fines establecidos en el artículo 1.º del decreto del 6 del corriente.”<sup>594</sup>*

El decreto del 24 de enero de 1934, dispondrá como justificar la posesión de esta suma de dinero:

*“Considerando: que en el decreto no se establece en forma clara y terminante que los inmigrantes deben traer la cantidad de \$600 sino que tan sólo tengan que poseer esos recursos:*

*Considerando: que se hace necesario tomar medidas a fin de garantizar la entrada al país de personas que efectivamente cuenten con recursos, como asimismo de que estos no serán gastados o distraídos, burlando la ley y las disposiciones vigentes, el Presidente de la República decreta:*

*Artículo 1.º Ampliase el artículo 1.º del decreto de fecha 9 de setiembre de 1932, con el siguiente inciso:*

*“La expresada cantidad será depositada en el Banco de la República a nombre del inmigrante y a la orden de la Dirección de Inmigración, no pudiendo ser retirada sino a razón de cincuenta pesos (\$50) mensuales”.*<sup>595</sup>

La ley de indeseables y sus reglamentaciones dificultaba a los inmigrantes de bajos recursos emigrar al Uruguay.

La discusión parlamentaria antesala de esta ley se establecieron dos posturas muy encontradas: una referida a mantener los beneficios de la ya citada

---

<sup>594</sup> Id.; Id.; pág. 542.

<sup>595</sup> Registro Nacional de Leyes de la República Oriental del Uruguay. Año 1934; pp. 159-60.

ley 2096 de 1890, es decir (seguir permitiendo la entrada de inmigrantes en general) y otra queriendo restringir la libre inmigración al país.

El principal defensor de la primera opción fue el diputado Enrique Rodríguez Fabregat quien decía, con respecto al proyecto en discusión, que el mismo *“venía a echar por tierra todas las conquistas liberales de nuestra legislación”* agregando *“para mi es suficiente como ley, la de 1890, que se quiere modificar no en alguno de sus lineamientos, sino abolir casi totalmente en sus aspectos fundamentales”*.<sup>596</sup>

El artículo 11 (transitorio) autorizaba al *“Consejo Nacional de Administración, previo informe de la Oficina Nacional del Trabajo, para permitir en casos excepcionales la entrada al país de obreros especialistas contratados siempre que se compruebe la necesidad de su colaboración, manual o técnica, desconocida por los trabajadores nacionales”*.

Esta prohibición alcanza a los inmigrantes definidos por el artículo 6.º de la ley de 1890, o, lo que es lo mismo, escapan a ella los tres casos enunciados antes como no-inmigrantes. Ello, a pesar de la voluntad que claramente se trasunta de las discusiones pertinentes en el parlamento y en el Consejo Nacional de Administración de prohibir, en absoluto, la inmigración de segunda y tercera clases o equiparables a éstas; pero se incurrió en el error de referirse a la disposición del artículo 6.º de la ley 2096 que, como establece un régimen renunciable aún usándose de esas clases de pasajes, mal podía conducir al cumplimiento de la finalidad perseguida. Con los artículos 10 y 11, transcriptos, buscábase, aunque transitoriamente, solucionar el problema de la desocupación.<sup>597</sup>

---

<sup>596</sup> Cámara de Representantes, sesión del 8 de abril de 1932.

<sup>597</sup> Id.; pág. 78.

La ley de 1932 modifica además el régimen de la ley de 1890, por su artículo 9.º que dice: Artículo 9. Sustituyese el artículo 26 de la ley de 19 de junio de 1890 por el siguiente:

*“No serán admitidos y serán enviados a la localidad de su procedencia los inmigrantes que se encuentren en las siguientes condiciones: 1.o Los que por defectos físicos o vicios orgánicos congénitos o adquiridos, no mantengan íntegra su capacidad general de trabajo. Podrá no obstante observarse una tolerancia de veinte por ciento (20 %) tomando por base la legislación de accidentes de trabajo. 2.o Los que sufran enfermedades mentales. 3.º Los que padezcan enfermedades crónicas de los centros nerviosos. 4.0 Los epilépticos. 5.º Los que padezcan enfermedades agudas o crónicas infecto-contagiosas sin perjuicio de lo que sobre los mismos disponen las leyes y reglamentos sanitarios. 7.º Los que padezcan enfermedades orgánicas del corazón. 8.º Los mendigos. 9.º Todas aquellas personas cuyo estado de salud los imposibilite permanentemente para dedicarse a tareas que requieran esfuerzos físicos. El Poder Ejecutivo designará los médicos del servicio público que deberán reconocer a los inmigrantes. Los capitanes de los buques conductores de inmigrantes no admitirán a bordo, con pasaje de segunda o tercera clase o de clases equiparables a las indicadas a los individuos excluidos en los artículos precedentes. Podrán, sin embargo, entrar al país y ser recibidos a bordo, como inmigrantes, los mayores de sesenta años y los que sean inhábiles para el trabajo, si forman parte de una familia de inmigrantes compuesta a lo menos de cuatro personas no excluidas en el presente artículo “.*

Se criticó que solucionar el desempleo no radicaba en cerrar las fronteras del país sino modificar la economía con una problemática originada en la inmigración campo – ciudad, un incremento en la oferta de brazos mientras la demanda

permanece invariable, una industria incipiente y la época de crisis que se atravesaba.

Tras un detenido análisis del problema demográfico nacional en relación de la propiedad territorial, el diputado Rodríguez Fabregat expresaba:

*“hoy, en las naciones de Europa el fenómeno social se polariza hacia estas dos características: de un lado el inmigrante que, como siempre, abandona su solar desterrado del suelo, porque hay una clase dueña de todos los privilegios, y del otro, el que se ampara a las reformas económicas que en este instante están tomando en casi todas las naciones de la vieja Europa, la característica de una nueva política agraria, a la que nosotros, país nuevo, no nos determinamos a entrar y preferirnos este camino odioso, antisocial, por debajo de lo humano, que consiste, no en abatir privilegios para crear oportunidades de trabajo y de reconstrucción económica y social, sino en trancar la puerta al que llega para participar en el esfuerzo que realizamos para la grandeza del país”*.<sup>598</sup>

En el mismo sentido, señalaba el diputado Grauert:

*“Mientras se mantengan los actuales privilegios económicos, mientras la tierra sea de propiedad privada, de propiedad particular, evidentemente siempre sucederán los hechos que actualmente suceden, y evidentemente nunca estaremos en condiciones de que toda la riqueza que encierra nuestra propia tierra, sea desarrollada de la manera que corresponde.”*<sup>599</sup>

---

<sup>598</sup> Diario Oficial N.º 7712, sesión del 8 de abril de 1932, p. 414-B, 2a. col.

<sup>599</sup> Diario cit., N.º 7735, sesión del 6 de mayo de 1932, p. 606, la. col.

El diputado Charlone expresaba a su vez, luego de un prolijo aporte estadístico:

*“Frente a estas cifras, yo creo que no es posible sostener, ni siquiera sería sensato pensar, que la desocupación que atravesamos, pueda tener su origen en la afluencia de una inmigración excesiva. En vez de hablarse de una inmigración excesiva hay que reconocer, por el contrario, que el crecimiento de nuestro país está detenido por la propiedad territorial — que es nuestro principal medio de producción — y que no se divide en la medida necesaria impuesta por el desarrollo de la población (...) Y bien. Este absurdo monopolio — se refiere al monopolio de la tierra, al latifundio, que mantiene el 14 % del territorio nacional en propiedades superiores a 5.000 hectáreas, en número de 285 — que contradice los progresos que el país ha realizado en los demás aspectos de la vida nacional, es, señor Presidente, lo que explica esa congestión urbana, esa desviación o desplazamiento que sufre la población al crecer, arrojada brutalmente por la tierra hacia la capital del país; y también explica la vida anémica de nuestras ciudades rurales, encerradas en esos cinturones de hambre, que son la miseria de los ejidos, formados por hombres que quieren y que pueden trabajar pero que, desgraciadamente, encuentran cerrado el camino hacia la tierra”<sup>600</sup>.*

Una medida de crisis, similar a la de este artículo, fue adoptada en la república argentina por decreto de 26 de noviembre de 1932, que ordena a los agentes consulares y a la Dirección de Inmigración la abstención de visaciones documentarlas en favor de inmigrantes que no acrediten tener un destino que les asegure la subsistencia, con excepción de ciertos parientes de extranjeros radicados en la república, si éstos últimos se comprometen a tomarles a su costa y acreditan medios de vida y buena conducta.

---

<sup>600</sup> Diario cit., N.º 7733, sesión del 4 de mayo de 1932, pp. 586 y 587.

Finalmente, el 19 de julio de 1932 se aprobó la ley número 8.868 prohibiendo el ingreso de inmigrantes por el lapso de un año. Dicha prohibición podía extenderse por un año más, siempre que el Consejo Nacional de Administración lo resolviese por siete votos conformes y previo asesoramiento de la Oficina Nacional del Trabajo.<sup>601</sup>

Durante el año 1933 se dictan nuevas normas que se ajustan a la ley mencionada: el Ministerio del Interior consideraría “maleantes” a los extranjeros, ciudadanos legales, que no desarrollaran una profesión, oficio o empleo lícito.<sup>602</sup> El Ministerio de Industrias, por su parte, había prohibido por decreto y hasta el 30 de agosto de 1933, la entrada al país de extranjeros que carecieran de recursos para subsistir por el término de un año<sup>603</sup>, fijando en la abultada cifra de \$ 600.00 el monto exigido.<sup>604</sup>

Cabe mencionar que la Ley 8.868 de 1932 rompe la tradición de puertas abiertas de la Ley 2.096 de 1890 y vuelve al ingreso una cuestión imposible para el grueso de la población objetiva, factor de la corriente migratoria. La ley se establecía como un intento de rechazar los “anticuerpos nocivos que pretendían infectar el cuerpo social con un bagaje de ideas anarquistas, socialistas y comunistas. Montevideo dejaba de ser la ciudad refugio por excelencia”.<sup>605</sup>

Como se mencionó previamente, el parlamento nacional, previo a la aprobación de la ley, se expresó con dos posturas: una liberal, dispuesta a mantener los beneficios de la ley de 1890 y otra conservadora, contrarios a la libre inmigración.

---

<sup>601</sup> Artículo 10, transitorio, de la ley 8.868.

<sup>602</sup> Artículo 2 del decreto de 17 de setiembre de 1932.

<sup>603</sup> Artículo 1º del decreto de 6 de setiembre de 1932.

<sup>604</sup> Decreto del 9 de setiembre de 1932.

<sup>605</sup> D'ELIA, Germán, MIRALDI, Armando; “Historia del Movimiento Obrero del Uruguay”; pág. 55.

No obstante la mayoría de los diputados estaba a favor de las restricciones invocando argumentos económicos (la mano de obra extranjera sería competencia de la mano de obra nacional), de tipo sanitario (arribo de extranjeros con taras, defectos, vicios de toda clase) e incluso consideraciones de tipo “racial”.

El Ministro del Interior Dr. Legnani, al iniciarse el debate de la ley señalaba:

*“La causa de que el Poder Ejecutivo haya enviado el mensaje pidiendo las restricciones a la inmigración, se debe a hechos absolutamente actuales. Nos encontramos en un momento histórico en que todos los países rechazan lo malo que tienen, en que cada uno echa a la casa del vecino lo que le incomoda. Quien en el caso nuestro no se pliegue al movimiento, no haga lo que hacen los demás, indudablemente va a ser víctima. Es necesario adoptar, en una palabra, una medida salvadora para el momento actual, porque si no llegaremos a ser, no un cajón de basura, como dijo un diplomático, pero llegaremos a ser un nido de víboras en nuestro país”.*<sup>606</sup>

Stewart Vargas, diputado nacionalista, agregó,

*“un hombre de la calle que conversaba el otro día conmigo y que establecía bien la oposición esa: el Partido Batllista, con esa protección a los inmigrantes, desmedida completamente, va a producir lo que se produce con la introducción de los gorriones con respecto a los chingolos: que los chingolos criollos van a ser perseguidos cruelmente y van a ser arrojados a los últimos confines de la República, mientras que los gorriones, las pásulas, van a dominar en todo el país”.*<sup>607</sup>

El Dr. Carbajal Victoric<sup>608</sup> se refirió a la ley mostrando una actitud xenófoba:

---

<sup>606</sup> Id.

<sup>607</sup> Cámara de Representantes, sesión del 11 de abril de 1932.

<sup>608</sup> Cámara de Representantes, sesión del 20 de mayo de 1932.



*“Nadie va a sostener que es una inmigración indeseable por el hecho de que sea balcánica o eslava; pero no hay duda ninguna de que es una inmigración de un poder de asimilación y de adaptación inferior a la inmigración de países latinos, que tienen con nosotros afinidades de raza. La inmigración debe seleccionarse... procurando atraer a los inmigrantes de razas afines, por lo menos de razas que tengan un gran poder de asimilación... Lo peor que puede pasar es que haya núcleos de inmigrantes no asimilados, no confundidos con nuestra población, sino formando grupos étnicos que son siempre en todos los países, un grave factor de perturbación social”.*<sup>609</sup>

Eduardo Víctor Haedo, diputado del partido nacional, se expresó con mayor intensidad xenófoba:

*“Había en el país, desde hace seis o siete años, una sensación subjetiva que a todos inundaba por igual. De todas partes se tenían informes de que efectivamente venían aumentando en forma un poco desproporcionada los elementos extraños a nuestro ambiente... lo evidente era que la campaña de la República venía siendo recorrida por gran cantidad de extranjeros carentes de valores rurales, de aptitudes para el trabajo, sin noción casi de nuestro idioma, que andaban de rancho en rancho, de pueblo en pueblo, a veces ofreciendo alguna mercancía, pero las más, viviendo en forma completamente contraria a los más elementales hábitos de trabajo y a las más elementales reglas de higiene”. Nosotros, los partidarios de este proyecto, no somos enemigos de la inmigración. Por el contrario, serlo significaría negar la realidad, negar la obra formidable que realizaron los buenos y sanos inmigrantes, los suizos, los españoles, los italianos, franceses, alemanes, ingleses, etc. Nosotros deseamos que siga viniendo esa*

---

<sup>609</sup> Id.; Id; Id.

*inmigración. No es contra esa inmigración que va este proyecto sino contra estos 35.000 ó 40.000 extranjeros que han llegado desde 1929 a 1932 a la República. Esos que no han ido a las tareas agrícolas, ni se han repartido en trabajos activos, ni en funciones útiles a la sociedad, sino que han venido corridos de sus tierras por sus delitos, su ineptitud o por el hambre a gravitar sobre el país, poblando los hospitales, los asilos y las cárceles”.*<sup>610</sup>

La llegada del partido nacional socialista al poder en Alemania incrementó una inmigración en particular: la de los judíos. Es, en ese entonces, que el Dr. Gabriel Terra, presidente de la República, da un golpe de Estado en Uruguay, 31 de marzo de 1933.

La ley 8868 crea un nuevo régimen de inmigración, aplicable a todos los extranjeros sin excepción, vale decir, tanto al inmigrante en el sentido de la ley 2096 como al inmigrante en el sentido lingüístico del vocablo. Significa ello que ambos regímenes — el de la ley 2096 y el de la 8868 — como coexistentes que son, corren paralelos, completando el segundo al primero y debiendo, por tanto, el extranjero que viene al país de acuerdo a la ley de 1890 — inmigrante legalmente hablando — llenar las condiciones de ambas leyes; y el extranjero que entra al país, pero no de acuerdo con esa ley, inmigrante en el sentido idiomático, llenar sólo las que impone la ley de 1932<sup>611</sup>:

*“El nuevo régimen sobrepasa a uno estrictamente inmigratorio, en la acepción idiomática del vocablo, por cuanto es de aplicación para todo extranjero, sea éste inmigrante en el concepto de la ley de 1890, lo sea en el lingüístico de la palabra, o sea simplemente extranjero que penetra al país sin ánimo de permanecer, residir, o domiciliarse en él: por ejemplo, un pasajero en tránsito, o uno con billete de retorno, o un*

---

<sup>610</sup> Cámara de Representantes, sesión del 23 de abril de 1932.

<sup>611</sup> Id.; pág. 86.

*turista. Sobrepasa también a un régimen propiamente inmigratorio porque legisla para los extranjeros ya residentes en el país, aún para los que posean carta de ciudadanía.*<sup>612</sup>

El sentido de común aplicación del régimen de inmigración de la ley 2096 y del de la ley 8868, lo suministra claramente una sentencia de la Suprema Corte Argentina, de 16 de mayo de 1928. Allí, la ley inmigratoria N° 817, de octubre de 1876, guarda correspondencia con la uruguaya N.° 2096 de 1890; y la 4144, de noviembre de 1902, sobre residencia, con la 8868. El decreto argentino de 31 de diciembre de 1923, reglamentario de la ley 817 referida, reconoce también como antecedente la No 4144.<sup>613</sup>

Diversos y calificados sectores de opinión nacionales censuraron la ley 8868. Díjose que la defensa de la sociedad por ella perseguida, podía bien realizarse dentro del mecanismo de la ley de 1890, mediante la aplicación del numeral 4.º del artículo 2.º de ésta, que dice: *“Corresponde a los agentes consulares, como agentes de información y propaganda: 4.º. Certificar la aptitud para el trabajo y la buena conducta de todo individuo que desee trasladarse a territorio oriental o legalizar el certificado que con el mismo objeto expida una autoridad local”*.

La disposición transcripta podría permitir la realización de la “defensa profiláctica contra el elemento extranjero nocivo a la salud social del país”. Pero considerada dentro del contexto de la ley, del espíritu que la informa, la disposición carece de tal alcance.

Se objetó, además, que no existía el peligro de infiltración de elementos indeseables que moviera la atención celosa del ejecutivo en el sentido de proporcionársele el instrumento legal apropiado para evitarla, de acuerdo con las estadísticas de delincuencia nacional que, por el contrario, señalaban un escaso

---

<sup>612</sup> Pág. 84.

<sup>613</sup> Id.; Id.; pág. 85.

porcentaje asignable a los extranjeros.<sup>614</sup> La ley 8868 fue sancionada en un marco general de inconstitucionalidad, de gran severidad y de rigidez excesiva.

De relevancia, y a grandes rasgos, el régimen que la caracteriza es el siguiente: de no admisión y de expulsión de los extranjeros, aún en el caso de poseer carta de ciudadanía nacional.

Las causales de no-admisión y de expulsión, están determinadas en los apartados A y B del artículo 1.º. Por el A se señalan como causal las condenas por delitos del fuero común, cometidos en la república o en el extranjero, excepción hecha de los delitos políticos y de los complejos o conexos con ellos, los cometidos por funcionarios públicos en las condiciones que indica la ley, y los de imprenta, duelo, calumnia, e injuria y culposos. Por el B: las calidades de maleante, vago, toxicómano, ebrio consuetudinario, los expulsados de cualquier país en virtud de leyes de seguridad pública o decreto administrativo autorizado por la ley de la nación y cuando a juicio de autoridad judicial competente el expulsado ofrezca especial carácter de peligrosidad en la República, con excepción de las expulsiones por motivos políticos.

En el caso especial del régimen de no-admisión se fija un plazo de tres meses a contar desde la entrada al país, dentro del cual puede operarse. Dentro de un término igual al indicado, puede el poder ejecutivo proceder a la no admisión de las personas que entren al país en violación de la ley 2096, contándose el término desde la producción de la infracción.

Con respecto a la expulsión, se tienen en cuenta el tiempo de residencia en el país, la situación de casado con uruguaya, la descendencia uruguaya que se pueda tener, el tiempo transcurrido para la de disposición expresa de la ley de residencia, en el caso del expulsado que retorna al país.

---

<sup>614</sup> Demostración estadística del diputado señor Rodríguez Fabregat en su discurso de consideración del proyecto de ley; Diario cit., No 7712, sesión del 8 de abril de 1932, pp. 413 y s., y sesiones siguientes.

La no admisión como para la expulsión se efectuaría por medio de la policía, teniendo facultad, el expulsado o el rechazado, para interponer recurso dentro del término de tres días contados desde el día siguiente a la notificación de la medida, ante los Jueces de Instrucción en la capital de la República, y ante los Letrados Departamentales (Jueces Letrados de primera instancia) en el interior, quedando, entretanto, detenido en el domicilio que elija.

El interesado debía interponer recurso basándose en la inexactitud de los hechos en que se funde la intimación. El Juez oíría a la autoridad y al reclamante, o a su abogado, en audiencia verbal, fallando con arreglo a la convicción moral que se forme, quedando facultado a ordenar diligencias para mejor proveer y no pudiendo el plazo del fallo extenderse más de veinte días a partir de la fecha de la audiencia.

La ley 8868 fue considerada inconstitucional por la distinción introducida entre nacionales y extranjeros, especialmente en cuanto al régimen de expulsión, en abierta pugna con el precepto del artículo 148 de la Constitución de 1918, que establece igualdad de todos los individuos ante la ley, sea preceptiva, penal o tuitiva, o sea el caso de ésta; porque leyes tuitivas son aquellas que guardan o defienden. Por contrariar el otro precepto constitucional que dice que nadie puede ser penado ni confinado sin forma de proceso y sentencia legal ( artículo 152 de la constitución citada ): *“porque nadie podría decir que es proceso ese recurso facultativo que se le concede al afectado por la ley, para que lo deduzca ante el Juez, sobre todo hasta cuando se invierte la carga de la prueba, porque en vez del acusador de la sociedad, esa prueba debe producirla el propio afectado por la medida de rechazo o expulsión”*.

Viola además, el precepto del artículo 172 de la constitución que declara libre la entrada y salida de extranjeros, sin otra limitación que las leyes de policía y perjuicio de tercero. En este sentido, y para fundar la potestad legislativa en un

criterio más amplio, propúsose en el parlamento llevar la cuestión constitucional “a términos más adecuados” o lo que es lo mismo, encarar el asunto como “en la teoría que ha establecido la jurisprudencia de las cortes americanas”: *“Cuando un país se declara independiente, por el hecho de ser independiente, tiene la facultad de condicionar la entrada al país y de condicionarla en la forma que le parezca conveniente”*.<sup>615</sup>

El diputado Charlone indicaba en sala,

*“...en realidad, estas leyes implican pena, porque pena es, en un sentido amplio, que nosotros debemos también entenderlo, en el sentido de toda restricción a la libertad individual”*.<sup>616</sup>

El representante nacional, Dardo Regules, buscaba legitimar la ley dentro del marco de la soberanía de los países:

*“En realidad me parece que este problema ha sido encarado con acierto en la teoría que ha establecido la jurisprudencia de las cortes americanas. Las cortes Americanas han establecido que la entrada al país de los extranjeros y la entrada condicional de los extranjeros y la expulsión de los extranjeros, no es una cuestión de potestad constitucional, sino que es superior a la Constitución misma, porque está implicada en la independencia misma del país. Cuando un país se declara independiente, por el hecho de ser independiente, tiene la facultad de condicionar la entrada al país y de condicionarla en la forma que le parezca conveniente. Ni siquiera la constitución podría modificar este estado de cosas, porque la Constitución, al modificarlo, y al declarar libre la entrada al país, lo que haría sería comprometer la independencia misma. Vendría así esta jurisprudencia a fundar la*

---

<sup>615</sup> Id.; Id.; pág. 87.

<sup>616</sup> Diario Oficial No 7733, cit., p. 588-B, la. col.

*potestad en una especie de facultad supraconstitucional, de acuerdo con la cual la soberanía implicada por la independencia misma, es la que garantiza la potestad legislativa de limitar la entrada y la salida de los extranjeros en el país.*<sup>617</sup>

También hubo observaciones desde el Consejo Nacional de Administración, especialmente en cuanto a las medidas de la policía y de defensa social. El Consejero Nacional, Carlos M. Sorín, indicaba:<sup>618</sup>

*“La peligrosidad de estos inmigrantes sería apreciada discrecionalmente por nuestros funcionarios y, como es natural, influirían en el uso bueno o malo de esas facultades discrecionales las ideas y tendencias sociológicas del magistrado que las aplicara. No es posible aceptar que la libertad personal y la libertad de pensamiento tengan tan débiles garantías. En nuestro país viene imperando un régimen de amplia discusión de todos los problemas, con propagandas a veces apasionadas y vehementes, sin que tengamos motivo para arrepentirnos sino para enorgullecernos de ese régimen de libre examen que ha permitido y permitirá siempre evidenciar las bondades de nuestra organización y corregir pacíficamente los errores de que ella adolezca. Leyes justas, aunque todavía incompletas, nos han puesto a cubierto de hondas perturbaciones, de conflictos obreros y de luchas de clases. Únicamente leyes justas, y no lo es cierta-mente la que ahora discutimos, nos habilitarán para conservar la envidiable tranquilidad social de que disfrutamos y de que no gozan los países que, habiéndose preocupado de sancionar draconianas leyes de residencia, se cuidaron menos que nos-otros de mejorar la legislación en forma que ampare a los trabajadores y remedie en parte las desigualdades económicas”.*

---

<sup>617</sup> Diario cit., N.º 7750, sesión del 20 de mayo de 1932, pp. 820, 3a. col., y 821.

<sup>618</sup> Diario de Sesiones citada, pág. 94-A

Refería el consejero señor Brum, a su vez<sup>619</sup>,

*“El tratado de 1889 con la Argentina declara que el asilo es sagrado e inviolable para los delincuentes políticos aún cuando sean expulsados de delitos comunes, autorizando al asilante para adoptar las medidas de seguridad que juzgue convenientes; pero el proyecto de ley suprime todas esas garantías que fue-ron establecidas de acuerdo con una proposición del doctor Sáenz Peña, y permite que nuestro Gobierno pueda ser presionado diplomáticamente para hacer uso del derecho de expulsión. Si el refugiado fuere peligroso el tratado de 1889 permite su internación en un lugar seguro, lo cual se puede hacer también en virtud de los principios universales que están concretados en las Conferencias de la Haya”.*

Agregando,

*La ley 8868 vulneraba los propios preceptos de la Constitución de 1918: esa vulneración se concretaba al permitir expulsar del país a los extranjeros ya radicados en él, aún siendo ciudadanos legales, creando de esa manera una distinción contraria a la igualdad preceptuada entre éstos y los nacionales, distinción que se agrava en el sentido de que en su calidad de incorporados al país tienen derecho, esos extranjeros, previamente a toda penalidad, a las garantías que ofrece la incoación de un proceso dentro de formas legales; al resentir el principio de libertad de entrada al territorio y salida de él, en especial en la situación del extranjero radicado en la República y a quien se expulsa. La argumentación dirigida en favor de un derecho superior a la constitución, “supraconstitucional” implicado en la independencia misma de la república y en nombre del que el Estado “podría condicionar la*

---

<sup>619</sup> Id.



*entrada al país” y “condicionarla en la forma que le parezca conveniente”, que se sustentara en el parlamento (parágrafo 67), no es, a nuestro juicio, sino la entronización de la arbitrariedad, la abolición de toda norma, de todo límite directivo de la constitución. De aceptarse la tesis que se impugna, bastaría invocar ese principio “supraconstitucional” en pro de toda y cualquiera voluntad legislativa por opuesta que pudiese ser con la Ley Primera del Estado, para que se convirtiese ésta en letra muerta, en vana garantía. La realidad, la vida institucional cuyo desenvolvimiento normal ha querido regularse y, por sobre todo, garantizarse, señalándose los principios primeros, fundamentales, a observarse, porque “hay que tener en cuenta que toda Constitución, por su origen, es una garantía para el pueblo, como ley que éste impone a su llamado”<sup>620</sup>*

Finaliza el Dr. Brum con las siguientes consideraciones<sup>621</sup>:

*“Tan cierto fue lo que precede que este verano fue necesario suspender la exigencia del pasaporte para los pasajeros de segunda y de intermedia procedentes de Buenos Aires, lo que se hizo por un acuerdo del Consejo Nacional con la Presidencia de la República. El proyecto sancionado, al considerar como inmigrantes a los pasajeros de segunda y de intermedia perjudicará a la industria hotelera y a todas las que se relacionan con el turismo.”*

También hubo observaciones desde el Consejo Nacional de Administración, especialmente en cuanto a las medidas de la policía y de defensa social:

---

<sup>620</sup> Diputado, señor REGULES ( Diario Oficial, No. 7750, sesión del 20 de mayo de 1932, p. 281, la. col. ); informe de la Comisión de Legislación y Asuntos Internacionales del Senado, ( Diario cit., n° 7525, sesión del 24 de agosto de 1931, p 582-B, la. col.

<sup>621</sup> Diario Oficial, cit., p. 94-A.

*“El proyecto importa una deplorable regresión en materia social, encierra el peligro de que se hostilice y persiga injustamente a los expatriados por gobiernos reaccionarios o dictatoriales de otros países y equipara situaciones desemejantes en absoluto desde el punto de vista represivo. Establecer imperativamente, como el proyecto establece, la no admisión de cualquier extranjero que haya sido condenado por delito común con las únicas excepciones de los delitos culposos, los de imprenta, de injurias y calumnias, de duelo, y de los cometidos por funcionarios públicos cuando la pena respectiva sólo sea de inhabilitación o suspensión, es dejar un margen grandísimo para el rechazo de personas que no ofrecen peligrosidad alguna o pueden haber delinquido por móviles poderosos e irresistibles que no denuncien una tara moral o una predisposición para el crimen. « El proyecto abarca, en su inadmisibile amplitud, tanto al asesino y al profesional del robo como al autor de un desacato, al que se haya hecho justicia por su mano, al que haya cometido un abuso de autoridad, al condenado por violación de domicilio, por amenaza simple, por perturbar los actos del culto, por haberse arrogado un título académico sin poseerlo, por lesiones leves, por daños a la propiedad privada, etcétera. Comprende al que, habiendo delinquido por hambre o por pasión, sufrió su condena y se alejó de su país de origen buscando en el nuestro el trabajo y el olvido. Pero lo que más se presta al abuso y a la injusticia, es la facultad del rechazo cuando se trate de personas expulsadas de cualquier país en virtud de leyes de seguridad pública o de decretos administrativos autorizados por leyes de la Nación correspondiente, salvo los casos de los desterrados por motivos políticos. Expulsiones decretadas por otros gobiernos obedeciendo a una tendencia cerradamente conservadora, surtirán efecto para impedir la entrada en nuestro país a los que, en cuestiones económicas o sociales tuvieran ideas avanzadas o merecieran la calificación de extremistas o de agitadores”.*<sup>622</sup>

---

<sup>622</sup> Consejero Sorín, Id.

La Constitución uruguaya de 1934, nacida en tiempos del Terrismo, incluía, en su artículo 36, lo siguiente:

*“Es libre la entrada de toda persona en el territorio de la República, su permanencia en él y su salida con sus bienes, observando las leyes y salvo perjuicio de terceros. La inmigración deberá ser reglamentada por la Ley, pero en ningún caso el inmigrante adolecerá de defectos físicos, mentales o morales que puedan perjudicar a la sociedad.”<sup>623</sup>*

Como se puede observar, la Constitución de 1934 establece algunas restricciones (las mismas venían establecidas ya en la ley 8.868 del 19 de julio de 1932) con respecto a la entrada de inmigrantes, más concretamente sobre aquellos que padecieran enfermedades físicas o mentales y no tuvieran una adecuada conducta moral. En cambio, en las constituciones anteriores, la de 1830 y 1918, este punto no se establecía. La Constitución establece también que la inmigración deberá ser reglamentada por Ley como ya se venía haciendo desde 1890.

En ese entonces, y con el Dr. Terra en el poder, se produce un reforzamiento de la tendencia conservadora y xenófoba. En julio de 1933, cuatro meses después del golpe de estado dado por Gabriel Terra, se autorizó al Ejecutivo a repatriar a obreros extranjeros desocupados. Existía en el terrismo una cierta animadversión hacia los extranjeros que profesaban los sectores ultraconservadores.

Terra sostuvo en un discurso pronunciado en 1934 que el viejo régimen, el depuesto, proclamaba la obligación de recibir *“todos los desperdicios humanos”*,

---

<sup>623</sup> Salgado, José: La Constitución uruguaya de 1934, Montevideo, Barreiro y Ramos, 1937, p. 248. En 1942 se promulgará una nueva Constitución que continuará conservando en su seno el citado artículo 36 de la Constitución de 1934.

sin pensar que el país se estaba convirtiendo en una *“cloaca de degenerados procedentes de todas partes del mundo”*.<sup>624</sup>

Las ideologías de connotaciones xenófobas se fortalecen: Luis Alberto de Herrera sostendrá: *“las propagandas subversivas se empeñan en trasladar al medio rural (...) la lucha de clases, con su cortejo de odios. Pareciera que existiese el secreto anhelo de provocar una revolución (...)”*<sup>625</sup>

En 1936 el Parlamento discutió la posibilidad de admitir el ingreso de doscientas familias japonesas al país, el senador Juan F. Canessa, sin dejar de reconocer que Japón era un gran país de hombres laboriosos y patriotas, afirmó claramente que no era partidario de la introducción de japoneses con fines de colonización, por razones étnicas y económicas. Expresó: *“Los hijos de la raza amarilla son inasimilables a los de otras razas. Por sus costumbres, su mentalidad, su lengua y su religión, forman un bloque étnico irreductible, comprobado siempre en todas sus migraciones”*.<sup>626</sup>

Agregaba: *“¿Es oportuno agitar hoy en cualquier forma el problema inmigratorio? Es que puede olvidarse por un instante, que a pesar de todo lo que se ha hecho y se hace, para combatir la falta de trabajo, tenemos dentro de fronteras más un 10.000 desocupados? El otro problema, tal vez sin solución, es el del inmigrante llegado de todas partes, que se ha introducido al país en poco tiempo sin obstáculo alguno, el que llega a producir hoy un gran desasosiego, porque su característica es extraña a nuestro progreso; que no produce riqueza al país, porque sus negocios son de intercambio y por él medra y se enriquece guardando sus ganancias ávidamente, perturbando profundamente el desarrollo normal de nuestra economía. Avaro por estirpe, egoísta y unilateral por hábito ancestral, vive en el país al lado del nieto del legítimo fundador del hogar nacional,*

---

<sup>624</sup> JACOB, Raúl; “El Uruguay de Terra 1931 – 1938”; 106.

<sup>625</sup> FACAL, Silvia; “Política Inmigratoria de puertas cerradas. Uruguay frente a la llegada de refugiados españoles republicanos y judíos alemanes”; pág. 171

<sup>626</sup> Cámara de Senadores, sesión del 4 de agosto de 1936.

*gozando de todos sus derechos, fundando su familia y educando a sus hijos gratuitamente, sin haber sentido nunca nuestra nacionalidad. Y de esos inmigrantes, tenemos alrededor de 50.000*<sup>627</sup>

El 13 de octubre de 1936, se ratificaron las trabas impuestas a los que querían ingresar al país, agregándose consideraciones políticas: para poder ingresar al Uruguay se debía poseer un certificado consular donde se dejara constancia de que el titular no tenía *“vinculación con organismos sociales o políticos que por medio de la violencia tendieran a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad”*. Se prohibía *“el ingreso de los expulsados de cualquier país en virtud de leyes de seguridad pública. Y si bien expresamente se exceptuaban los delitos políticos de las restricciones, se reservaba a la autoridad judicial competente dictaminar si los móviles de los mismos implicaban un carácter especial de peligrosidad en el país”*.<sup>628</sup>

La escalada contra el extranjero llevó al fanatismo racista, con utilización de términos nunca antes usados en nuestro país: “profilaxis racial”, “saneamiento social”, “escoria humana”, etc.<sup>629</sup> El alcance de estas ideas de índole racista quedan bien claras en la charla sobre los “inmigrantes indeseables” de Casciani Seré dirigida al Congreso Rural: son inmigrantes indeseables *“1°) Los enfermos crónicos, tarados, defectuosos e inferiores mentales de cualquier nación. 2°) Los delincuentes y extremistas de todos los Partidos Políticos que predicán la violencia y el exterminio de clases. 3°) Los inmigrantes de los Balcanes y de Europa Oriental: a) por no tener afinidad con nuestra raza de origen latino; b) por ser estas razas universalmente consideradas de “nivel mental” inferior al de otras razas Europeas Occidentales y Septentrionales”*.<sup>630</sup>

---

<sup>627</sup> Idem.

<sup>628</sup> JACOB, Raúl; “El Uruguay de Terra”; pág. 107.

<sup>629</sup> Id.; Id.; pág. 157.

<sup>630</sup> Id.; Id.; Id.

# Propaganda nazi en el Uruguay

Cada día es mayor el número de revistas y panfletos que se difunden en Montevideo con fines de propaganda nazi y particularmente con fines antijudíos.

Muchas veces, conversando con alemanes de esos que no se atreven a defender abiertamente a Hitler pero a quien en el fondo sostienen, hemos obtenido como respuesta final a nuestras críticas y cargos ilevantables, esta frase:

"Hitler es dueño de hacer en su casa lo que más le acomode".

Ahora bien; sin entrar a discutir eso de "su casa" y de "lo que le acomode" nos preguntamos: y aquí, en el Uruguay, ¿es también "su casa"?

Si la "revolución" nazi es la revolución de la joven Alemania, si ella se ha hecho para "salvar" a Alemania, ¿para qué hacen propaganda en el Uruguay, en la Argentina, etc.?

Si los judíos los molestan en "su casa", pues que los expulsen. Pero aquí, en el Uruguay, es también "su casa"? También aquí son dueños de hacer lo que les acomode?

Cada día oímos por la radio propaganda alemana, que en algunos casos llega a ser hasta "inmunda"; por ejemplo, hace poco hemos oído propalar por la hora de la mañana, lo siguiente:

Dicen los alemanes que en su

país el 80 o/o de las muchachas de 17 años han tenido abortos y que esos abortos, en un 10 o/o han sido hechos ¡¡horror! por médicos judíos!

Para echar alguna sombra sobre los médicos judíos estos frescos e inteligentes Adolfitos no vacilan en mostrar al mundo la inmundicia de su moral; 80 o/o de niñas de 17 años, con abortos; raro que no sean judías; raro que los seductores no lo sean. Y sin embargo ellos no lo encuentran mal; lo dicen solo para demostrar que en el 10 o/o de los casos intervienen ¡¡horror!! médicos judíos.

Nosotros consideramos esta propaganda nazi en el Uruguay como un abuso de la hospitalidad, y como una verdadera ofensa a este país, puesto que hace como si aquí fueran los alemanes, como allá, "los dueños".

Tenemos el ejemplo de lo que ha sucedido en Estados Unidos, donde ante la propaganda nazi el espíritu del pueblo se irguió y el gobierno ordenó una investigación al respecto, cuyo epílogo fué la precipitada huida de un personaje del consulado alemán.

Los Estados Unidos no han permitido que en su país los nazis atacaran a nadie.

Estas mismas líneas nuestras, todo nuestro periódico, es la de-

"Propaganda Nazi en el Uruguay": artículo aparecido en el Morgnzaitung .  
(Diario de la Mañana), julio de 1937.

La “Ley de indeseables”, que modificará la ya poco benigna Ley 8.868 del 19 de julio de 1932, sustitutiva a su vez de la Ley 2.096 del 19 de junio de 1890, sería interpuesta por Blas Colomer por inconstitucional, en particular el inciso final del Artículo 7 y contra el Artículo 8, que suprimían la intervención judicial en caso de que la expulsión se diera por las causas planteadas en los Art. 1, literal C y D y en el Artículo 5.

La Fiscalía de Corte, en marzo de 1937, desestimó la solicitud: el jurista Luis Arcos Ferrand comenta el dictamen:

*“La Ley 9.604 rompe abiertamente con ese principio y crea para determinada categoría de personas un régimen de excepción con lo que viene a negárseles a estas lo que se concede hasta a los proxenetas (...). No es posible detenerse aquí en el problema constitucional que plantea la expulsión de personas por el solo hecho de pertenecer a organizaciones cuyo ideario postula como fin la supresión del Estado en cuanto poder político, y el empleo de la violencia como medio. Como sanción a las ideas, ya que la represión puede aplicarse respecto de personas a quienes no sean imputables actos de violencia es lo opuesto a la concepción democrática que, por asentarse en verdades relativas, renuncia a imponerlas por la coacción a la razón de los disidentes, y se abstiene de sancionar las ideas contrarias mientras estas se mantengan en el plano de la persuasión y no deban perder la libertad, que, por no traducirse en violencia las amparaba”.*<sup>631</sup>

La ley 9604 del 13 de octubre de 1936 amplía las disposiciones relativas a la entrada y permanencia de extranjeros en el país, ratificándose las trabas puestas por la ley de indeseables a las personas que quisieran ingresar al país aunque

---

<sup>631</sup> ARCOS FERRAND, Luis; “Constitucionalidad de las facultades del Consejo de Ministros en materia de deportación de indeseables”; pág. 59.

tuvieran la carta de ciudadanía, incorporando los factores políticos o la necesidad de poseer una certificado consular:

*“Los que han sido condenados por delitos del fuero común (castigados por las leyes de la República y cometidos en el país de origen o en otro cualquiera [...]). Los maleantes y vagos, los toxicómanos y ebrios consuetudinarios. Los expulsados de cualquier país en virtud de decreto administrativo autorizado por la ley de la nación con excepción de aquéllos cuya expulsión respondiera a motivos políticos y cuando a juicio de la autoridad judicial competente el expulsado ofrezca en la República, un carácter especial de peligrosidad [...]. Los que no posean un certificado consular expedido por Cónsul de carrera el sitio de su residencia habitual. En ese documento se hará constar expresamente la desvinculación de los portadores con toda especie de organismos sociales o políticos que por medio de la violencia tiendan a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad [...]. Los que no tengan una industria, profesión, arte o recursos que les permitan, conjuntamente con sus familiares, vivir en el país por sus propios medios, sin constituir una carga social.”<sup>632</sup>*

Esta ley incorpora a la ley 8868 dos nuevas causales de no admisión y de expulsión y procedimiento a sustanciarse ante autoridades administrativas. Las disposiciones pertinentes son las siguientes:

*ARTICULO 1.º No se admitirá la entrada al país, de los extranjeros aunque posean carta de ciudadanía legal, que se hallen en uno de los siguientes casos: Los que no posean un certificado consular expedido por Cónsul de Carrera en el sitio de su residencia habitual. En ese documento se hará constar expresamente la desvinculación de los portadores con toda especie de organismos sociales o políticos que por*

---

<sup>632</sup> Registro Nacional de Leyes y decretos de la República Oriental del Uruguay. Año 1936; pp. 750-51.



*medio de la violencia tiendan a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad. Cuando en el lugar de residencia habitual indicado no existiera Cónsul uruguayo se admitirá el certificado del funcionario consular de carrera radicado en el sitio más próximo. D) Los que no tengan una industria, profesión, arte o recursos que les permitan, conjuntamente con sus familiares, vivir en el país por sus propios medios, sin constituir una carga social. Se exceptúa la inmigración por cupos y los turistas cuya entrada al país se rija por leyes especiales. En todos los casos las autoridades nacionales podrán impedir, siempre que le comprendiere alguna de las causales enumeradas en los incisos C) y D) del presente artículo, la entrada de cualquier extranjero aún cuando fuere portador del certificado consular, debiendo comunicar la no admisión en el día al Consejo de Ministros, quien podrá revocar la medida adoptada. La comunicación al Consejo Nacional se hará dentro de lo dispuesto por las autoridades. Podrán ser expulsados, la intimación de expulsión por la causal con la policía, con intervención de dos testigos de responsabilidad el presente artículo, será notificada por la mención expresa del recurso de que puede hacer uso de reclamar de la expulsión ante el Consejo de Ministros, dentro de los cinco días si residiera en la capital, y diez días de la intimación si residiera en campaña. El recurrente acompañará la prueba instrumental que posea, o indicará el archivo, indagar donde aquella se encuentre; y si ofreciere prueba testimonial designará el nombre y domicilio de los testigos y acompañará el interrogatorio respectivo. El Secretario del Consejo recibirá y diligenciará la prueba ofrecida. El Consejo podrá ordenar las diligencias para mejor proveer que considere convenientes. El Consejo podrá expedirse dentro de los veinte días a partir de la fecha de terminación del diligenciamiento de la prueba.*

*ART. 6.º A los efectos del artículo anterior, se entenderá por organizaciones sociales o políticas que por medio de la violencia*

*tiendan a destruir las bases de la nacionalidad, a todos los núcleos, sociedades, comités o partidos, nacionales o extranjeros, que preconicen medios efectivos de violencia contra el régimen institucional democrático republicano.*

La ley de 1936 no reitera las disposiciones de inmigración de carácter transitorio que contenía la ley 8868. En lo que respecta a la reiteración del artículo 9° de la ley referida, modificativo del 26 de la número 2096: se trata de una iteración textual manteniendo la disposición, una vigencia que se remonta a la ley 8868.<sup>633</sup>

La ley 2096 consideraba al “inmigrante” desde una perspectiva prácticamente determinada por dos elementos sustanciales: la condición de trabajador, de obrero, y la categoría de pasaje. Aún teniéndose dichas calidades sustanciales y recayendo sobre una persona la presunción legal de inmigrante por venir en buque conductor de inmigrante, puede esa persona, dentro del régimen de la ley 2096, escapar a la consideración legal de inmigrante, merced a un mero acto voluntario.<sup>634</sup>

El inmigrante se definía (artículo 6.o), restringiendo la acepción gramatical y económica del vocablo en la forma siguiente: “*Considerase inmigrante, para los efectos de esta ley, a todo extranjero honesto y apto para el trabajo, que se traslade a la República Oriental del Uruguay en buque de vapor o de vela, con pasaje de segunda o tercera clase y con ánimo de fijar en ella su residencia*”.

Ordenando las condiciones necesarias para clasificar de inmigrante a una persona, de acuerdo con la definición legal transcrita, tendríase:

- 1.o extranjero;

---

<sup>633</sup> Id.; Id.; pp. 114-115.

<sup>634</sup> Id.; pág. 142.

- 2.º honesto;
- 3.º apto para el trabajo ( excepción hecha del inhábil en el caso del artículo 26, inciso 2.º, de la misma ley );
- 4.º traslación al territorio en buque de vapor o de vela, con pasaje de segunda o tercera clase;
- 5.º con ánimo de residir en el país. Y completando la definición con lo dispuesto en los artículos 26 y 27 de la misma ley 2096, tendríase, además:
  - 6.º no enfermo de mal contagioso ( artículo 26 inciso 1.º numeral 1),
  - 7.º no mendigo ( mismo artículo numeral 2 );
  - 8.º no mayor de sesenta años de edad ( mismo artículo e inciso, numeral 4), excepción hecha de lo dispuesto en el inciso 2.º del artículo 26;
  - 9.º no africano ni asiático (razas) (artículo 27), excepción hecha de lo preceptuado por la ley número 3051 ( sirio-libaneses );
  - 10.º no zíngaro o bohemio ( artículo 27 ).

Las condiciones esquematizadas, posteriormente, se encuentran modificadas por las leyes números 8068 y 9604, de acuerdo con las cuales se llega a una nueva ordenación en la forma siguiente:

- 1.º extranjero;
- 2.º no mayor de sesenta años de edad ( artículo 26 de la ley N.º 2096, en su nueva redacción según la ley número 9604 artículo 11 )
- 3.º honesto ( artículo 6.º ley 2096 ), es decir: a) no proxeneta ( ley 8080 artículos 9 y 1), b ) no condenado por delito del fuero común castigado por y cometido en el país de origen las leyes uruguayas p o en otro cualquiera ( ley número 9604 art. 1. letra A ), e ) no maleante ( ley número 9604 artículo 1 letra B) (1);
- 4.º apto para el trabajo ( ley número 2096 artículo 6.0 ), vale decir, que tenga industria, arte o profesión ( ley 9604 artículo 1 letra D ), o que posea recursos (2) que le permitan conjuntamente con sus familiares (3),

vivir en el país por sus propios medios sin constituir una carga social ( ley número 9604 artículo 1.0 Letra D ),

- 5o no enfermo o con defectos físicos ( ley número 2096 artículo 26 numerales 1 a 5, 7 y 9, en su nueva redacción dada por la ley número 9604 artículo 11 ),

- 6.º no toxicómano ( ley 2096 artículo 26 inciso 1 numeral 6.0, en su nueva redacción proporcionada por la ley número 9604 artículo 11 ),

- 7.o no ebrio consuetudinario ( misma ley, artículo, inciso y numeral, de acuerdo con la redacción suministrada por la ley 9604 artículo 11 ),

- 8.o no vago ( ley número 9604 artículo 1 letra D);

- 9.º no mendigo ( ley número 2096 artículo 26 inciso 1 numeral 8, en la nueva redacción que da la ley número 9604 artículo 11 ),

- 10.o no africano ni asiático ( razas ) ( ley número 2096 artículo 27 );

- 11.º no expulsado de ningún país en virtud de leyes de seguridad pública o de decreto administrativo autorizado por ley de la nación y que a juicio de la autoridad competente no ofrezca un carácter especial de peligrosidad ( ley número 9604 artículo 1.º letra B ), 12.º no vinculado a organismos sociales o políticos que, por medio de la violencia, tiendan a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad ( ley número 9604 artículo 1.0 letra C ),

- 13.º que se traslade al país, con ánimo de fijar residencia en él, en buque de vapor o de vela, con pasaje de segunda o tercera clase ( ley número 2096 artículo 6.º).

Es ilustrativo el concepto de maleante que da el decreto reglamentario de la ley 9604, de fecha 29 de diciembre de 1936, que dispone preferentemente sobre el régimen de expulsión y no admisión de extranjeros. Dice el artículo 1.º inciso 1 letra B del referido decreto: *“Los maleantes y vagos, reputándose maleantes, a los efectos de la ley, a los que no ejerciendo habitualmente profesión, empleo, oficio o trabajo lícito viven presuntivamente del delito”*.

El decreto reglamentario de 29 de diciembre de 1936 define a “vago” en estos términos: “ ... *reputándose ... vagos, a los mismos efectos, a los que siendo aptos para el trabajo, no ejercen en forma habitual, profesión, oficio, etc., ni tienen medio conocido y honesto de subsistencia*” ( artículo 1.0 inciso 1 letra B ).

El decreto de 23 de noviembre de 1937 era claramente ilegal en la parte en que fija la edad de 60 años para individuos que no sean inmigrante según la ley 2096. Con respecto a los sexagenarios, el representante por Montevideo, integrante de la Comisión de Hacienda y Fomento que actuó en el estudio y confección de la ley número 2096 de 19 de junio de 1890, Herrero y Espinosa, justificaba en la forma siguiente la excepción:

*“La inmigración contratada o que se ampara a la ley de inmigración, a la entrada a la República, no tiene capital: por punto general es falso que la persona hábil de la familia que trae un sexagenario o un inhábil, se dedique a prestarle alimentos, como la moción Zorrilla lo establece; estos sexagenarios, estos inútiles, van a aumentar el número de los mendigos en la población del país; van a llenar los establecimientos de caridad; y poniéndose en el caso de la moción del señor diputado, suponiendo que el 50 % de ellos esté en esas condiciones, y el otro 50 % sean aptos para el trabajo, resultaría que a medida que aumenta la población de la República en un 50 %, se aumentaría la población parasitaria en otro 50 %. Cuando se trata de una familia de cuatro personas, ya es distinto: la República recibe inmediatamente un elemento real, verdadero, de trabajo, en una familia de cuatro personas aptas; pero de una persona no: porque aún en la hipótesis de la prestación de alimentos, cuatro personas se los pueden prestar a un padre, porque es una familia; pero un hijo obrero, que no tiene capital, que no gana más que su jornal diario, le hace ganar a su padre sexagenario, más, se lo hace ganar en las calles públicas mendigando; mientras tanto que en una familia es distinto, en una*

*familia que cobija a una persona desgraciada. Los diputados señores Carve, Joaquín Fernández y algún otro que no recuerdo, y yo, sosteníamos en absoluto la no entrada de los sexagenarios, ni aún acompañados por cuatro personas útiles para el trabajo: otros miembros de la Comisión integrada, sostenían las opiniones que acaba de manifestar el Diputado señor Rodríguez Larreta; y surgió como transacción, en el seno de la Comisión, este artículo”.*<sup>635</sup>

Causal de expulsión o inadmisión, son la pertenencia a organizaciones sociales o políticas que por medio de la violencia “tiendan a destruir las bases de la nacionalidad”: la primera causal hace extensivo el precepto insertado en el artículo 70 numeral 7.º de la Constitución de 1918, que consagra la suspensión de la ciudadanía de aquel extranjero que integre organizaciones sociales o políticas que por medio de la violencia tiendan a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad, entendiéndose por éstas, a los efectos del precepto constitucional, las contenidas en las secciones “De la Nación y su soberanía” y “Derechos y Garantías”.

El extranjero que forme parte de organizaciones sociales o políticas que en su programa de acción incluyan la violencia como medio de lograr sus fines, está comprendido por el mismo, vale decir, se hace acreedor a la suspensión de su ciudadanía, aunque esa violencia no se traduzca en hechos materiales: es ilustrativo conocer los criterios sustentados en el seno de la Constituyente y en el de la Comisión de Constitución de la misma, sobre este inciso. Hubo quien lo impugnó como contrario a la libertad de pensamiento, porque “*el sólo hecho de que una persona sea contraria a la idea de nacionalidad no es bastante para que se suspenda la ciudadanía*”.<sup>636</sup>

---

<sup>635</sup> Diario de Sesiones de la H. Cámara de Representantes, t. 105, pp. 10, 11, 14 y 15.

<sup>636</sup> Id.; Id.; pág. 118.

En resumen, la ley de 13 de octubre de 1936, constituye un nuevo régimen de inmigración restringida, para cuya implantación el legislador no se ha detenido ni ante la comisión de graves inconstitucionalidades. Está imbuida de tal severidad que acertadamente pudo llamársele, en el propio recinto parlamentario, “ley de fobia extranjeroista”:

*“Merced a este régimen el Uruguay queda incluido en la pugna internacional de las ideologías, con la parcialidad de que no se ha legislado más que en exclusión de los regímenes llamados « de izquierda», con un olvido más o menos intencional de los « de derecha» que, en definitiva, resultan protegidos”.*<sup>637</sup>

*“Legislar en pro o en contra de uno u otro extremos, de una u otra ideas, es, so pretexto de defender la democracia, desnaturalizarla. Proceder en esa forma es proceder en oposición a la concepción de democracia, la verdadera concepción de democracia.”*<sup>638</sup>

En el año 1937 se encontraba en el Uruguay, en carácter de exilado político el ex teniente coronel del ejército argentino Roberto Bosch, desde la prensa uruguaya expuso sus concepciones doctrinarias sobre el gobierno democrático. Considerado por la policía comprendido por lo dispuesto en la ley 9604 le fue notificada su expulsión del territorio. La medida, sin embargo, fue suspendida por resolución del Consejo de Ministros ante cuyo organismo el señor Bosch había interpuesto recurso.<sup>639</sup>

Hubo sin embargo voces discordantes en el parlamento, en contra de la aprobación de esta ley, como la del Dr. Emilio Frugoni:

---

<sup>637</sup> Diputado Almada, sesiones de la C. de Representantes, días 12 y 13 de octubre de 1936, Diario Oficial número 9057, p. 259-B, 2a. col.

<sup>638</sup> Mismo representante, ibíd., p. 275 — B, 2a. col.

<sup>639</sup> Diario El País de 15 y 16 de septiembre de 1937; Acción: de 30 de marzo, 13 de abril, 22 de junio y 4 de septiembre.

*“Las injusticias sociales del viejo régimen eco-nómico son las que han creado el extremismo de izquierda y frente a éste se han levantado los extremismos de derecha para aplastar las más justas aspiraciones de las clases oprimidas (...) el disconformismo no será sino esa manifestación incoercible de la eterna inquietud del espíritu humano que, fijos de resultar nocivo para el progreso y la prosperidad de las sociedades, es un fermento, un estímulo más para la prosperidad y el progreso, porque, como se ha dicho, el progreso es en gran parte obra de los que no están conformes.”*<sup>640</sup>

Agregaría el Dr. Amadeo Almada,

*“Yo que estoy todo lo más lejos que se pueda estar de un extremismo o del otro; yo, para luchar con ellos, prefiero no aplicar el instrumento brutal de esta ley; prefiero esa lucha pacífica que se libra en las democracias...”*  
(...) *“Yo quería decir, Señor Presidente, que no se combaten estas tendencias ni las otras tendencias evitando que ellas se propaguen en el ambiente; no se combaten así los extremismos por que el ambiente en que mejor se combaten esos extremismos y todos los extremismos, es el ambiente de libertad, y el ambiente de verdadera democracia.”*<sup>641</sup>

Asimismo, el Dr. Dardo Regules esgrimía,

*“Para nosotros, el extremismo, y dentro de ese extremismo lo que se llama “Comunismo”, representan revoluciones sociales que ni se aplacan ni se contienen desde el Estado ni con medidas de Estado.”*<sup>642</sup>

Sustancialmente, ya se han expresado las inconstitucionalidades que la ley entraña: desconocimiento del principio de separación de poderes, de los derechos

---

<sup>640</sup> Diario Oficial N.º 9057, p. 280 B, sesiones de la C. de R., días 12 y 13 octubre 1936

<sup>641</sup> ibíd., pp. 274 y 275 B

<sup>642</sup> ibíd., pp. 280 y 291 B



individuales y sociales, etc., al extremo incalificable de privarse a los extranjeros de un régimen de garantías judiciales del que no se priva ni a los proxenetas.<sup>643</sup>

La ley número 9604 fue reglamentada por decreto de 29 de diciembre de 1936 (relativo a la intervención policial), que adaptó el anterior del 17 de septiembre de 1932 a las nuevas disposiciones, y de 23 de noviembre de 1937.

Este último, firmado por Terra y los ministros Raúl Jude (Interior), José Espalter (Relaciones Exteriores) y Domingo Mendivil (Defensa Nacional), unificó todas las normas reglamentarias existentes sobre inmigración. La fundamentación del decreto hacía referencia a la urgencia en evitar la incorporación al país de “extranjeros calificados como indeseables”:

*“Considerando: la necesidad constatada de adoptar disposiciones que imposibiliten las maniobras que se realizan para eludir las prescripciones de la ley; considerando: la urgencia que existe en evitar, de conformidad con el estatuto legal vigente sobre inmigración, que se incorporen al país extranjeros calificados como indeseables [...] realizando así la legítima defensa del trabajo nacional, en cada rama de la actividad [...]; considerando: la conveniencia fundada en razones de defensa social, de protección del trabajo y de economía nacional, que induce a la reglamentación estricta de las leyes de Inmigración, especialmente la de 1936, con rigurosa fidelidad a su letra y a su espíritu.”*

En este decreto se hace clara alusión al conocimiento que se tenía de la entrada de refugiados que no cumplían con los requisitos establecidos en la ley de inmigración de 1936, o cuya entrada se hacía de forma ilegal.

---

<sup>643</sup> PESCE, J.; “Guía del Emigrante para la República O. del Uruguay”; pág. 30.

Los cónsules uruguayos en el exterior podían otorgar algunos papeles y visar pasaportes. El inmigrante debía presentar certificados de profesión, industria, arte u oficio, de buena conducta, de salud y especialmente el “político-social”. Estos documentos serían entregados solamente por los cónsules de carrera y no los cónsules honorarios, de tal manera que solo algunas ciudades en el extranjero podían otorgar estos documentos: había muy pocos cónsules de carrera, eran pocas las ciudades en el extranjero a los que inmigrante podía dirigirse.<sup>644</sup>

En la reunión convocada por la O.I.T. en Ginebra, en el año 1938, se examinó la posibilidad de instalar inmigrantes-colonos en América Latina. El delegado uruguayo se pronunció por un criterio selectivo que prácticamente impedía la entrada al país: “la inmigración de jornaleros, de comerciantes ambulantes y de obreros en general, no interesa al país. Lo que interesa muy especialmente es poblar los campos con elementos capaces de aumentar la producción”.<sup>645</sup>

La Conferencia de Evián en julio de 1938 convocó a treinta y dos países para tratar el problema de los refugiados, especialmente de los procedentes de Alemania y Austria. No arrojó ningún resultado práctico y los delegados repitieron todos los argumentos utilizados para justificar el cierre de fronteras.

En nuestro Parlamento, un diputado comentó,

*“No veo la necesidad de importar elementos extranjeros no adaptados a nuestro ambiente y darles facilidades que no consiguen los uruguayos. Por otra parte, hay que tener en cuenta la selección de los que llegan a nuestras playas, sin que se hayan estudiado bien sus antecedentes y sus condiciones personales. Porque en la humanidad ciertos no son, en el orden social, más que verdaderos “desperdicios”*

---

<sup>644</sup> SEGUI GONZÁLEZ. L. y ROVIRA, Alejandro; “Contribución al estudio del derecho migratorio uruguayo; pág. 188

<sup>645</sup> Id.; Id.; p. 207.

*de la sociedad en que han vivido, verdaderos “subproductos” que pueden ser considerados a semejanzas de residuos de toxinas fisiológicas, de las que todo organismo sano debe poder liberarse, bajo el peligro de presentar síntomas de envenenamiento”.*<sup>646</sup>

Poco después de finalizar el año 1938, cuando acontece la “noche de los cristales rotos” en Alemania y se prende fuego a las sinagogas y diversos espacios judíos de este país, en Montevideo el diputado socialista Emilio Frugoni presentó un alegato buscando que se permita la entrada al país de mil familias judías, procedentes de Alemania.

Su exposición de motivos se refería a que:

*“este proyecto de emergencia surge animado por un sentimiento irrefrenable de solidaridad humana, ante el cual nos han parecido odiosas y mezquinas ciertas vallas legales que proponemos abatir, en un gesto de edificante significación fraternal... La angustiosa situación creada en Alemania a millares de judíos por las bárbaras persecuciones oficiales que horrorizan en estos instantes a la humanidad civilizada, impone al mundo y especialmente al nuevo mundo, una actitud de solidaridad... queremos que el Uruguay contribuya en alguna medida a solucionar el doloroso problema de esas familias hebreas despojadas y arrojadas brutalmente del territorio alemán... No proponemos socorros en dinero ni auxilios materiales: sólo pedimos un poco de liberalidad provisional a nuestra legislación inmigratoria, para que siquiera un puñado de esas víctimas de la barbarie nazi, halle abiertas las puertas de nuestra República”.*<sup>647</sup>

---

<sup>646</sup> Cámara de Representantes, sesión del 12 de julio de 1938.

<sup>647</sup> Cámara de Representantes, sesión del 15 de noviembre de 1938.

Pero el país sentía una fuerte influencia del nazi-fascismo, el proyecto nunca se trató. La judeofobia de algunos periódicos era evidente: en la “Tribuna Popular” se comentaba:

*“El señor Ministro del Interior se niega a comprender el verdadero alcance de la cuestión racial (sic) así como sus consecuencias para la unidad nacional y para la salud de la raza, cerrando los ojos ante hechos que demuestran que millares y millares de extranjeros radicados entre nosotros constituyen un Estado dentro del Estado, siendo además un peligro constante para nuestras actividades comerciales e industriales”.*<sup>648</sup>

Dos días después, el mismo periódico profundizaba sus comentarios sobre la inmigración:

*“Nuestra idiosincrasia de país joven, pleno de latinidad, con ardimiento de mediodía, no plasma en realizaciones provechosas. Esterilizamos la acción hasta matarla. Y el tiempo que perdemos, lo aprovecha el enemigo... ¿Creía, por ventura, que nuestras disposiciones gubernativas de poner vallas a la inmigración, tienen alguna eficacia? Para qué existen el cooperativismo, la religión, la hermandad racial de esos conglomerados de miles de extranjeros “exóticos” sino para tomar la gran cadena -cadena de oro- porque así se vengán de la humanidad que les permita ir agregando eslabones y eslabones, con los cuales a la postre, nos arrojarán en nuestro propio suelo? ¡Están en la banca, en las finanzas, en el comercio por mayor y menor del país, son los que manejan con potestad la competencia en materia de negocios, poseen sus ritos particulares para mantener la fe que los une, tienen sus alianzas secretas y firmes cada vez más amplias se adaptan con mimetismo de sabios experimentados a*

---

<sup>648</sup> Cámara de Representantes, sesión del 14 de noviembre de 1938.

*nuestras costumbres y fingen hasta nuestro nacionalismo y para no faltarles nada hasta tienen su cementerio propio!”<sup>649</sup>*

La Comisión de Constitución y Legislación General debió presentar un informe al Parlamento sobre la cuestión inmigratoria, recalcando:

*“Es conveniente señalar que las circunstancias han variado fundamentalmente en el curso de los últimos años, teniendo su punto de partida en la época de la guerra mundial de 1914-18. Antes, los inmigrantes llegaban a estas tierras de promisión, movidos por el deseo individual de labrarse un porvenir... En estos momentos, cuestiones de orden social y político favorecen el desarrollo de una inmigración inadecuada a nuestro ambiente, porque llega formando organizaciones que viven y se desarrollan al margen de los sentimientos nacionales, constituyendo núcleos aislados y heterogéneos, que viven dispuestos a introducir odios políticos y religiosos, completamente ajenos a nuestra psicología. La nueva reglamentación legal debe tener en cuenta el origen de los inmigrantes facilitando la entrada de tipos sociales que se adapten a nuestras modalidades... y evitar la entrada de inmigrantes que rechazan en todas partes, porque forman grupos alógenos que se resisten a la fusión manteniéndose como colonias que viven aisladamente, dedicándose al comercio ambulante, sin crear riquezas y siempre dispuestos a burlar nuestras leyes impositivas, perjudicando al comercio mediante el ejercicio de una competencia desleal”.<sup>650</sup>*

Se calcula que cerca de 5.000 judíos, en particular alemanes, pero también polacos y de Europa Central, llegaron a Uruguay, aunque gran parte de los mismos habrían seguido camino hacia Argentina o Chile, lo cual no fue sencillo en un contexto latinoamericano, particularmente uruguayo, que se mostraba renuente

---

<sup>649</sup> Cámara de Representantes, sesión del 16 de noviembre de 1938.

<sup>650</sup> Cámara de Representantes, sesión del 15 de noviembre de 1938.

respecto a la posibilidad de que los judíos perseguidos pudieran refugiarse en el país. Redes clandestinas de ingreso y acciones constantes de las múltiples organizaciones judías creadas a los efectos de generar alianzas para salvar y ubicar a los que era posible permitieron vulnerar la prohibición general que recorría América Latina.<sup>651</sup>

En 1938, el Estado uruguayo, a través del Ministerio de Relaciones Exteriores, en memoria presentada en 1940 del periodo del 19 de junio de 1938 al 15 de marzo de 1940, opinó con respecto a los refugiados europeos:

*“En los últimos dos años, sobre todo, la política interna de algunos estados europeos, particularmente la racista, ha originado fuerte corrientes de inmigración forzadas, que buscan asilo en las tierras de América, abiertas a la entrada del extranjero. Debido a ello, los distintos estados americanos fueron sucesivamente dictando medidas restrictivas para defenderse de ese aluvión, y el nuestro debió asimismo adoptar las suyas, para no constituirse en puerta de entrada de los cientos de millares de expulsados políticos del Viejo Mundo.”<sup>652</sup>*

A partir de noviembre de 1937, el Ministerio restringió la entrega del certificado político – social para poder ingresar al país; a partir del 17 de diciembre de 1938, emitió una circular por la que esos certificados solo podían ser otorgados si no eran previamente autorizados por Montevideo. Las visas de turistas se expedían siempre que hubiera seguridad del regreso y bajo ninguna forma cuando se tratara de personas que por razones notorias, de carácter político, religioso, etc. se supiera que no podían volver.<sup>653</sup>

---

<sup>651</sup> FACAL, Silvia; “Recorriendo el largo camino de la integración: los judíos alemanes en Uruguay”; s/p.

<sup>652</sup> Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores Tomo I (Junio 19 de 1938 – Marzo 15 de 1940), pág. 402.

<sup>653</sup> Id.; Id.; pp. 401 - 407.

Un Circular del Ministerio de Relaciones Exteriores del 17 de diciembre de 1938, se dirigía a todos los Agentes Consulares para disponer sobre la inmigración y el turismo:

*“Los Cónsules no podrán conceder certificados político-sociales sin la previa autorización de la Cancillería, a cuyo efecto le remitirán la documentación y antecedentes de las personas que — a su juicio —y con criterio estricto merezcan especial consideración”.*

Esta disposición va más allá de la ley y de su reglamentación de noviembre de 1937. Por el artículo 1.º letra C de la ley 9604 y artículo 23 del decreto 23 de noviembre de 1937, se disponía: por el primero, que los cónsules de carrera expedirían los certificados político-sociales. La ley no dice que para expedirlos deba recabarse autorización en cada caso. Por el segundo, artículo 23 del decreto referido, derogatorio del artículo 1.º letra E del de 29 de diciembre de 1936, se preceptuaba en su inciso 2.º, textualmente, que,

*“Los Cónsules informarán al Ministerio de Relaciones Exteriores sobre los antecedentes y fundamentos de su resolución, en los casos de otorgamiento de los certificados, debiendo hacer constar al dorso de éstos, la relación de pruebas que hayan justificado su expedición”.*

Con este circular, el Ministerio de Relaciones Exteriores se excedía: autorizaba la expedición de certificados a los agentes consulares honorarios en aquellos lugares alejados de los en que estuviesen destacados los de carrera pero el decreto violaba, evidentemente, la ley número 9604 que no admitía más expedición que la efectuada por agentes consulares de carrera.<sup>654</sup>

En enero de 1939 al constatarse “irregularidades” en los procedimientos de algunas Oficinas Consulares, se suspendieron las atribuciones para el despacho

---

<sup>654</sup> Id.; Id.; pág. 192

de extranjeros de los consulados uruguayos de Viena, Turín, Nápoles, Roma, Bruselas, Ámsterdam, Zurich y Zagreb.<sup>655</sup>

El Consejo de Ministros, ratifica en la segunda quincena del mismo mes, las medidas adoptadas por la Cancillería, prohibiendo además a los cónsules uruguayos en el exterior la autorización de nuevos pasaportes, en virtual cierre de fronteras.

La inmigración al Uruguay descendería hasta alcanzar niveles extremadamente bajos; con el devenir del tiempo, el flujo de emigrantes comienza superar al de los inmigrantes. Actualmente Uruguay es un país con altas tasas de emigración, poca inmigración, prácticamente vegetativa, y en general proveniente de países linderos.<sup>656</sup>

---

<sup>655</sup> SEGUI GONZÁLEZ, L. y ROVIRA, Alejandro; Op. Cit.; Pág. 191 y 192.

<sup>656</sup> NAHUM, Benjamín; “Estadísticas Históricas del Uruguay”; Pág. 31.



## **Frente Unido Contra el Fascismo y Antisemitismo en Alemania**

EL SABADO 28 DEL CORRIENTE a las 21 horas, se realizará en el TEATRO ALBENIZ una gran velada "literario-danzante", destinándose las utilidades íntegramente a auxiliar a los exilados alemanes. — Es un deber concurrir.

Aviso aparecido en "Amanecer", órgano de la Comunidad Israelita Sefaradi, en abril de 1942. A continuación, convocatoria de los sefardíes efectuada en el mismo medio, en agosto de 1944.

## **SEFARADIM:**

RESPONDED AL LLAMADO ANGUSTIOSO DE MILLARES DE HERMANOS DE RUMANIA, IRAK Y OTROS ESTADOS ARABES, BAJO AMENAZA DE SER ANIQUILADOS SI NO HACEN ABANDONO DEL PAIS EN UN LAPSO DE SEIS MESES.

UN MILLON DE SEFARADIM, ES EL NUMERO IMPRESIONANTE QUE AUN RESTA INCORPORAR A LA VIDA JUDIA ACTIVA EN ISRAEL.

SALVEMOS A ESOS HERMANOS, CON NUESTRA URGENTE AYUDA.


NO OLVIDEIS EL DEBER DE LA HORA.

CONCURRID PERSONALMENTE ANTES DE SER VISITADOS, A LA SEDE DEL COMITE SEFARADI DE LA CAMPAÑA UNIFICADA 1950

**RINCON 416**

La documentación generada por un inmigrante judío al Uruguay, de origen rumano. Cumpliendo con todas las ordenanzas, gestiona la Carta de Ciudadanía, cédula de identidad, y finalmente el pasaporte. Iniciados los trámites a inicios de 1930, éstos se cumplen a los cinco (5) años de estadía, en forma pacífica y como trabajador, para generar la ciudadanía legal. Recibido el nuevo pasaporte, no ya el que traía como inmigrante, retornaría a Europa en búsqueda de su familia.-



  
**REPÚBLICA ORIENTAL DEL URUGUAY**  
**CORTE ELECTORAL**

Carta N.º 12548  
 Expediente N.º 10415






CARTA DE CIUDADANÍA otorgada el 31 de Septiembre de 1933 y ratificada en el día de hoy, a don Stefano y de Stefano nacido en 1892



el 10 de Mayo de 1932, quien ha justificado reunir las condiciones exigidas por la Constitución de la República y las Leyes pertinentes para optar a la ciudadanía legal.

P.º Secretario [Signature]  
 Presidente [Signature]

Firmado el 14 de Junio de 1933

Firma del interesado [Signature]

|   |   |   |  |   |
|---|---|---|--|---|
| Pulgar  | Indice  | Medio   | Anular   | Meñique   |
|  |  |  |  |  |

**Carta de Ciudadanía de un inmigrante, gestionada de acuerdo a la legislación vigente entre 1930 y 1935.-**



*Pasaporte*

  
 En nombre de Su Excelencia el Presidente de la República Oriental del Uruguay  
 el Ministro de Relaciones Exteriores solicita y requiere de las autoridades civiles y militares de los Países Extranjeros que deben pasar al extranjero y prestare en caso de necesidad toda ayuda a la persona a cuyo favor se otorga el presente Pasaporte.

Dado en Montevideo  
 el diez y ocho de Febrero de  
 Por el Ministro  
 Mil novecientos veinte y tres  
  
 Director de Fronteras

- 2 -

SEÑAS PERSONALES  
SIGNALEMENT

Profesión / Profession : Comercio  
 Lugar y fecha del nacimiento / Lieu et date de naissance : Puerto Montevideo 19 Mayo 1898  
 Domicilio / Domicile : Montevideo  
 Rostro / Visage : Ovalado  
 Color de los ojos / Couleur des yeux : Castano marron  
 Color del cabello / Couleur des cheveux : Castano mediano  
 Señas particulares / Signes particuliers : Ninguna

HIJOS - ENFANTS

| Nombre | Edad | Sexo |
|--------|------|------|
| Nom    | Age  | Sexe |
|        |      |      |

- 3 -

Esta pasaporte contiene 24 páginas.  
 Ce passeport contient 24 pages.

  
**PASAPORTE**  
**PASSEPORT**  
 REPUBLICA ORIENTAL DEL URUGUAY  
 REPUBLIQUE ORIENTALE DE L'URUGUAY

N.º del pasaporte / N.º du passeport : 02248  
 Nombre de portador / Nom du porteur : Alejandro...  
 Acompañado de su esposa / Accompagné de sa femme : \_\_\_\_\_  
 y de \_\_\_\_\_ y de \_\_\_\_\_  
 Nacionalidad / Nationalité : Ciudadano legal

  
 IMPRESION DIGITOSCOPICA  
 FOTOGRAFIA DEL PORTADOR

  
  
  
 Fianza del portador / Fianza du porteur : Alejandro...  
 SITUACION DEL VOTANTE



Finalmente, pasaporte, ahora ciudadano uruguayo naturalizado.

## Violencia y represión estatal

El concepto de violencia es muy relevante para comprender el periodo histórico considerado, y las situaciones que se fueron sucediendo, tanto en la previa al golpe de estado de Terra, el propio golpe, y el desarrollo subsecuente del régimen. Julio Aróstegui considera la violencia como posible salida a una situación de confrontación o de un conflicto: “la violencia se genera siempre, y se cualifica de manera exclusiva, en el seno de un conflicto”. Provisionalmente definió “violencia” como “la resolución o intento de resolución, por medios no consensuados, de una situación de conflicto entre partes enfrentadas, lo que comporta esencialmente una acción de imposición, que puede efectuarse, o no, con presencia manifiesta de fuerza física”.<sup>657</sup>

La violencia es una situación social, que tiene como mínimo un par de actores: “*entre partes iguales (o equiparables) o entre partes desiguales (o no equiparables)*”. La primera puede decirse que representa la *violencia social*, la segunda la *violencia política*.<sup>658</sup>

Arostegui se adentra en el concepto profundizándolo, en particular en el concepto de “violencia política”: “toda acción no prevista en reglas, realizada por cualquier actor individual o colectivo, dirigida a controlar el funcionamiento del sistema político de una sociedad o a precipitar decisiones dentro de ese sistema”. En este sentido no se puede dejar de ver la “ideologización de la violencia” y su instrumentalización por medio de organismos encargados de administrarla y dirigirla.<sup>659</sup>

La *ideologización y justificación de la violencia política se acompaña de estrategias* o “formas de ejercerse”, y como se indicó de *instrumentaciones* o de

---

<sup>657</sup> GONZÁLEZ CALLEJA; Eduardo; “La contribución de Julio Aróstegui al debate historiográfico sobre la violencia política en la España contemporánea”; pp. 7 y 8 □

<sup>658</sup> AROSTEGUI, Julio; “Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia”; pag. 20

<sup>659</sup> GONZÁLEZ Calleja; Eduardo; Op. Cit.; pp. 7 y 8.

*organizaciones ad hoc* para ejercerla. Para los investigadores, teóricos e historiadores la violencia política comprende manifestaciones como: “los *motines*, las *huelgas*, las *rebeliones*, *insurrecciones*, *revoluciones*, las *represiones*, los *golpes de Estado*, etc. Un elevado número de formas de ejercerse: *resistencia*, *lucha armada*, *guerrillas*, *terrorismo*, *acción miliciana urbana*, *control social*, *persecución policial*, y para algunos o bastantes teóricos pertenecen a este mismo género de fenómenos las *guerras*, los diversos géneros de guerras. Y hay múltiples instrumentaciones: *células*, *bandas*, *organizaciones guerrilleras*, *sectas*, *organizaciones paramilitares de partido*, *cuerpos policiales*, *ejércitos*”<sup>660</sup>

Los elementos ideológicos pueden ser múltiples conformando un sistema represivo: lo ideológico es el cimiento que une los diferentes componentes (órganos y agentes) de cualquier sistema destinado al control social, incluso de aquellos que hacen uso central de la violencia sistemática y planeada para imponer a la sociedad la voluntad del grupo en el poder.<sup>661</sup> Cito, a manera de ejemplo, el “anticomunismo” que trabaja Mariana Franco, “a veces asociado a nociones como la de «gérmenes patógenos» a eliminar del cuerpo social a cualquier precio”.<sup>662</sup> Este anticomunismo aparece en el régimen terrista expresado en forma “discreta” a través de la legislación represiva migratoria o de forma más “directa” con el cierre del diario Justicia del partido comunista uruguayo, deteniendo sus dirigentes e incluso con la ruptura de vínculos diplomáticos con la República Española y la Unión Soviética. Hubo, como dice Luciano Alonso, la construcción del “otro”, “de un enemigo al que combatir”.<sup>663</sup> Se puede ver el uso de la violencia siguiendo a este autor, teniendo en cuenta semejanza y similitudes.

En el terrismo se buscó el apoyo pasivo de la sociedad y una desmovilización general de ésta, que sólo debería asistir como espectadora al desarrollo del

---

<sup>660</sup> AROSTEGUI, Julio; “Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia”; Pág. 21

<sup>661</sup> Id.; “Franco: la represión como sistema”; Pág. 39

<sup>662</sup> FRANCO, Marina; “En busca del eslabón perdido: reflexiones sobre la represión estatal de la última dictadura militar”; Pág. 6

<sup>663</sup> ALONSO, Luciano; “Modo de dominación y regímenes de violencia en las dictaduras iberoamericanas. Un esbozo de comparación”; Pág. 44

régimen. El régimen reguló la violencia y la represión la cual fue variando pero manteniendo ciertos puntos intactos (como el exilio para dirigentes o sectores completos de los partidos políticos, o la propia censura) hasta llegar a su fin. Cuando el apoyo al régimen se debilitó, luego de los levantamientos e insurrecciones, se apeló a la sociedad para buscar el consentimiento. La represión variaba, la violencia de ésta a lo largo del régimen, y los levantamientos fueron reprimidos con severidad, la censura, etc., para desmoralizar y desorganizar a los enemigos del terrismo.

Pero más allá de la búsqueda o no de apoyo en la población del régimen, funcionó lo que Carlos Demasi refiere en cuanto a las actitudes sociales frente a una dictadura: en estos casos no se puede reducir a “redes de contraposición de resistencia - colaboración.”<sup>664</sup>

Luciano Alonso en su “Modo de dominación y regímenes de violencia en las dictaduras iberoamericanas. Un esbozo de comparación”, habla de los regimenes de violencia y el papel que pueden tener las fuerzas armadas, posterior a otros medios coactivos o disuasorios menos violentos, agotados otros recursos, se puede instalar el miedo y la resignación.<sup>665</sup> En esta dictadura se utilizó principalmente a la policía, no significa que las fuerzas armadas no tuvieran un rol: este fue “pasivo” en el sentido de que el régimen, al menos, no les disgustaba y cuando actuaron para sofocar alzamientos e intentonas desde el Brasil o desde el Departamento de Colonia, lo hicieron de acuerdo a los intereses del Poder Ejecutivo.

Alonso considera también el concepto de dictadura citando a Franz Neumann, para quien la dictadura sería “*el gobierno de una persona o de un grupo de personas que se arrogan el poder dentro del Estado y lo monopolizan,*

---

<sup>664</sup> DEMASI Carlos en ÁGUILA, Gabriela; ALONSO, Luciano (Coord); “Procesos represivos y actitudes sociales. Entre la España franquista y las dictaduras del Cono Sur”; pág. 222

<sup>665</sup> ALONSO, Luciano; “Modo de dominación y regímenes de violencia en las dictaduras iberoamericanas. Un esbozo de comparación”; pág. 25

*ejerciéndolo sin restricciones*". Neumann distinguiría tres tipos ideales de dictadura: simples, cesarianas y totalitarias. En su forma simple, la más frecuente, la dictadura se ejercería mediante el control "...de los que podrían llamarse instrumentos clásicos de dominación: ejército, policía, burocracia, magistratura".<sup>666</sup>

Puede hablarse, siguiendo a Luciano Alonso, de dictaduras pretendidas "de emergencia" o "preparatorias de la democracia", otras con "objetivos socialmente revolucionarios", o "las que se definen por la instalación de regímenes radicalmente reaccionarios".<sup>667</sup> Cercana al fascismo europeo, la dictadura de Terra, el terrismo, no era fascista: "las diferentes dictaduras mencionadas no pueden subsumirse en el concepto de fascismo, y de ahí su frecuente identificación como "dictaduras de derechas" de carácter nacionalista".<sup>668</sup>

La violencia estaba instalada en la dictadura y el terrismo, en particular la violencia de carácter político. Según explica Eduardo González Calleja, el concepto de violencia política es genérico y puede estar muy cercano o próximo al concepto de represión. Sea la violencia legítima o no, se debe diferenciar de la represión considerando ésta como "la implementación de un conjunto de mecanismos coactivos por parte del estado (cualquiera sea su contenido de clase), sus aparatos o agentes vinculados a él para eliminar o debilitar la acción disruptiva de diversos actores sociales y políticos".<sup>669</sup>

La represión no es violencia corporal, no es coerción física: "la represión engloba un amplio abanico de actuaciones, que pueden ir desde la eliminación física del disidente hasta el dirigismo de conductas públicas y privadas a través, por ejemplo, de la imposición de una cierta moral o de una cultura oficiales, en cuyo caso aparece como más cercana al control social". Éste "...puede ser definido como el conjunto de medios de intervención, positivos o negativos, que

---

<sup>666</sup> Id.; Id.; Pág. 36

<sup>667</sup> Id.; Id.; Pág. 37

<sup>668</sup> Id.; Id.; Pág. 38

<sup>669</sup> ÁGUILA, Gabriela; "La represión en la historia reciente argentina: perspectivas de abordaje, conceptualizaciones y matrices explicativas"; pág. 2



utiliza una sociedad o un grupo social para conformar a sus miembros a las normas que le caracterizan, impedir o desanimar los comportamientos desviados, y reconstruir las condiciones de consenso en caso de un cambio en el sistema normativo.”<sup>670</sup>

La represión tiene mayor o menor eficacia de la manera en que se aplique: “un gobierno o un movimiento pueden incrementar los costes de la movilización de sus enemigos desarticulando su organización, dificultando o impidiendo sus comunicaciones y bloqueando los recursos a su disposición: posiciones institucionales (en la burocracia, en los órganos legislativos, en la jerarquía judicial, etc.), influencia (experiencia, información, dominio de los medios de comunicación, patronazgo, capacidad de convocatoria social...) y medios coercitivos (policiales, militares, paramilitares, insurreccionales...).”<sup>671</sup>

No obstante, y para los efectos de este escrito donde trato la legislación migratoria con respecto a ciertos grupos de la sociedad uruguaya, y en términos generales de cómo algunos grupos fueron tratados de manera diferente por el régimen, es que cito de González Calleja el concepto de “represión selectiva”: ésta “...consiste en una amplia gama de actuaciones dirigidas a aumentar los riesgos y los costes de la movilización.”<sup>672</sup>

Marina Franco, cita a Donatella Della Porta, quien considera la represión como “un barómetro, aunque no el único, de la estructura de oportunidades políticas, antes que una dimensión constitutiva de la misma. Los actores institucionales (policía, judicatura, códigos legales, derechos constitucionales...) juegan un importante papel definiendo las oportunidades y las limitaciones para el control de la protesta, y a su vez, la estructura institucional y/o legal marca las condiciones de las posibles estrategias de coacción legal. A su vez se propone la

---

<sup>670</sup> GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo; “El concepto de Represión”; pág. 6

<sup>671</sup> Id.; Id.; Pág. 11

<sup>672</sup> Id.; Id.; Id.

“...la interactividad de la confrontación política: las estrategias de la protesta y del control interactúan recíprocamente, conllevando innovación y adaptación”.<sup>673</sup>

Della Porta clasifica la “represión” de acuerdo a la siguiente tipología: “1. Represión contra tolerancia, de acuerdo con el alcance de las conductas prohibidas. 2. Acción selectiva o difusa, de acuerdo con el rango de los grupos sujetos a represión. 3. Acción preventiva versus reactiva, de acuerdo con el ritmo de la intervención policial. 4. Comportamiento “duro” o “suave”, en función del grado de fuerza empleado. 5. Represión “sucia” o legítima, de acuerdo con el grado de respeto por los procedimientos legales y democráticos.”<sup>674</sup>

Los gobiernos regulan la de manera que el conflicto político ceda, descrezca, de acuerdo a diversos factores: “1. Los varios componentes de una economía política (tipo de sistema político, preparación e importancia del aparato coactivo, grado de desarrollo económico). 2. Las características de los propios grupos desafiantes (posición ideológica, capacidad organizativa, etc.). 3. La conducta de los grupos desafiantes (tipo de actividad de protesta y frecuencia de la misma). 4. La disponibilidad de las diferentes estrategias reguladoras (represión, acomodamiento, etc.).”<sup>675</sup>

La represión depende principalmente de los intereses de los grupos contendientes, los intereses del gobierno y los miembros de la comunidad política, hay una adaptación recíproca entre formas de represión y formas de protesta. Pero lo cierto es que “....bajo un régimen altamente represivo, las oportunidades para la movilización política, violenta o no, son escasas por el alto coste que acarrearía la misma. En un régimen semirrepresivo, que tolera algunos tipos de acción colectiva pero coarta otras, es posible que las probabilidades de éxito de la acción pacífica sean insignificantes, y se prefiera la acción violenta. Bajo un

---

<sup>673</sup> FRANCO, Marina; “En busca del eslabón perdido: reflexiones sobre la represión estatal de la última dictadura militar”; pág. 13

<sup>674</sup> GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo; Op. Cit.; pág. 12

<sup>675</sup> Id.; Id.; Pág. 12

régimen no represivo, donde las oportunidades para la acción colectiva de cualquier tipo son altas, los costes de la acción pacífica son siempre menores de los que puede acarrear una acción violenta.”<sup>676</sup>

González Calleja cita a Gary Marx (*“External Efforts to Damage or Facilitate Social Movements: Some Patterns, Explanations, Outcomes and Complications”*) quien clasifica las acciones represivas en función de sus objetivos específicos: “1. Creación de una imagen pública desfavorable del grupo movilizado al objeto de deslegitimarlo socialmente. 2. Campañas de desinformación que resten credibilidad a los motivos de la protesta. 3. Restricción de los recursos con que cuenta el movimiento, limitando su acceso a los medios de comunicación, dificultando o prohibiendo sus reuniones, etc. 4. Políticas tendentes a la desmovilización de sus activistas y de sus grupos de simpatizantes. 5. Represión selectiva contra sus líderes, bien policial o de descrédito público. 6. Políticas de fomento de las divisiones y conflictos dentro del grupo movilizado. 7. Sabotaje y, en su caso, represión policial directa de sus acciones concretas.”<sup>677</sup>

También cita a Michael Mann (*“Las fuentes del poder social”*), quien considera cuatro niveles de represión: “1) la conciliación, el arbitraje y la persuasión; 2) el servicio policial moderno, de carácter fundamentalmente preventivo; 3) el empleo coactivo limitado de tropas regulares y formaciones paramilitares, y 4) la escalada de la represión militar. En una escala de menor a mayor severidad de los medios de coerción de un Estado, encontramos la opresión (subordinación involuntaria marcada por los actos de omisión de los gobiernos hacia los derechos sociales y económicos de los ciudadanos), la represión (proceso más activo de control social mediante la neutralización o eliminación de los oponentes mediante sanciones coactivas), el terrorismo de Estado (amenaza del uso sistemático de la violencia para crear un miedo crónico)

---

<sup>676</sup> Id.; Id.; Pág. 21

<sup>677</sup> Id.; Id.; Pág. 22

y el genocidio (eliminación de una raza o un grupo étnico, cultural, religioso o nacional).<sup>678</sup>

Como se ha indicado existe un vínculo entre protesta y represión, y viceversa: "...un grupo que está recibiendo ataques crecientes en sus intereses anticipa más ataques, y si cree que los futuros ataques van a imposibilitar su actuación, aumentará su acción colectiva "hasta el máximo permitido por el nivel de movilización del grupo" (estrategia defensiva)." Un gobierno opta a veces por la represión en o sobre algunos grupos y por el "facilitamiento" para otros: "no todos los gobiernos exhiben el mismo nivel de represión. La naturaleza del régimen y la correlación de fuerzas políticas influyen de forma decisiva en las actitudes coactivas de los Estados, y a menudo los cambios en la estrategia represiva se deben a cambios en la configuración de los sistemas políticos y de los gobiernos."<sup>679</sup>

---

<sup>678</sup> Id.; id.; pp. 21 y 22

<sup>679</sup> Id.; "La represión estatal como proceso de violencia política"; pp. 23 y 24

## **CERTIFICADO POLÍTICO-SOCIAL.**

### Artículo 23

*“En los procedimientos y trámites para la expedición de los certificados a que se refiere el artículo 1.0 letra C) de la ley número 9604, intervendrán exclusivamente los Cónsules de carrera, quedando derogada la facultad concedida por delegación de éstos a los Cónsules honorarios, para actuar en, dicho diligenciamiento, según lo autorizaba el decreto de 29 de diciembre de 1936, artículo 1.0 letra E .*

*Los Cónsules informarán al Ministerio de .Relaciones Exteriores, sobre los antecedentes y fundamentos de su resolución, en los casos de otorgamiento de los certificados, debiendo hacer constar al dorso de éstos la relación de pruebas que hayan justificado su expedición. Este artículo asigna a los Cónsules de carrera, exclusiva-mente, competencia en lo atañadero a la expedición de los certificados a que alude la ley N.º 9604, artículo 1.º letra C ), esto es, los certificados que atestiguan la desvinculación de los portadores con organismos sociales o políticos que preconicen me-dios efectivos de violencia contra el régimen institucional de la República. Mediante la denominación sumaria que el reglamento le ha asignado (artículo 4.o del decreto), este certificado ha pasado a llamarse — y por tal se le conoce vulgar y oficialmente en las expresiones verbales y en las comunicaciones escritas “certificado político-social”.*

*El texto del formulario del certificado de desvinculación con organismos sociales o políticos que por medio de la violencia ataquen la nacionalidad, o “certificado político social”, adoptado por las autoridades, es como sigue:*

CERTIFICADO POLITICO SOCIAL

Consulado.....de la República Oriental del Uruguay en..... El Cónsul..... de Carrera que suscribe, certifica que..... de nacionalidad..... de estado..... de..... años de edad, cuya fotografía e impresión dígito pulgar derecha, lucen al pie del presente, no se halla vinculada... a ninguna especie de organismos sociales o políticos que por medio de la violencia tiendan a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad; habiendo llegado a formar convicción plena al respecto en mérito de los elementos de juicio que se señalan a vuelta de página. ....

En consecuencia, de acuerdo con lo que determina el inciso C ) del artículo 1.º de la ley de 13 de octubre de 1936, expide el presente en ..... a ..... de ..... de 19 ..... Cónsul....

Fotografía

Pulgar derecho

## Inmigración e identidad nacional

Sin duda, la matriz básica cultural del Uruguay fue producto, mayormente, de los inmigrantes, llegados en el momento en que se configuraba la nacionalidad uruguaya: proceso doble donde se lega al país una herencia cultural y el propio país impacta sobre la cultura del inmigrante.<sup>680</sup>

Ciertamente, aunque la comunidad inmigrante tuvo gran efecto a nivel económico, sus raíces culturales fueron invisibilizadas a finales del siglo XIX y principios del XX. El concepto de identidad nacional uruguaya consideraba una sola cultura (no la diversidad cultural), para forjar un concepto de nación. Depende del período de tiempo pero en general se paso la “aplanadora cultural”.

Felipe Arocena, divide las estrategias de integración de minorías culturales en Uruguay en seis etapas<sup>681</sup>:

1. De Segregación y Exterminio: luego de que Uruguay logró su independencia en 1830, la estrategia del Estado hacia los pueblos indígenas y negros se recurrió al exterminio o a la segregación, bajo ninguna circunstancia se consideraron a estos grupos como parte de la nación uruguaya o integrantes de la identidad del país.

2. De Segregación: al no contar con una estrategia propia, otros grupos étnicos estaban desvalidos ante el poder central del Estado quien optó por la segregación. Un buen ejemplo de segregación, que se desarrolló dentro de una comunidad de inmigrantes (suizos) fue la fundación de Nueva Helvecia, que prohibía todo contacto con la población local durante los primeros años del pueblo.

---

<sup>680</sup> BARRAN, J. P. y NAHUM, B.; “Batlle, los estancieros y el Imperio Británico”; p. 103 y 104 1979

<sup>681</sup> AROCENA, F.; AGUIAR, S; “Multiculturalismo en Uruguay: informe de investigación, entrevistas”; pág. 72.

3. Asimilación por medio de la educación: importante herramienta la educación, en el período de mayor afluencia de inmigrantes hasta los albores de la Segunda Guerra Mundial, se adoptó la estrategia de asimilar a los grupos inmigrantes. Esta política se basaba en el uso de las escuelas públicas, la imposición del uso universal de la lengua española, el laicismo, y otra serie de estímulos que diluían las diferencias culturales procurando forjar una nación homogénea.

4. La doble identidad: donde las comunidades optaron por la asimilación para facilitar la transición e incorporación al país de destino. Se conforman Colectividades que protegen al inmigrante pero se inicia un movimiento que incluye los matrimonios mixtos entre inmigrantes y uruguayos. A manera de ejemplo, esta doble identidad se observa en grupos étnicos que se autodenominan libanés-uruguayo, judío-uruguayo, etc.

5. Reconocimiento hacia los diversos grupos de inmigrantes, a los grupos afro e indígenas. Al inicio del siglo XXI el Estado uruguayo adopta el multiculturalismo que reconoce las diferencias y las valora como parte de la trama cultural del país.



## **CAPÍTULO 6**



## **CAPÍTULO 6**

### **Llegada y Adaptación**

El marco geográfico en el cual se insertó (o buscó insertarse) el inmigrante, sus motivos, el entorno espacial, tanto dentro como fuera de su casa, estuvo lleno de connotaciones: el nuevo hogar significa establecerse en un espacio que es el país de destino y establecerse es retornar a antiguas estructuras sociales o (re) construir otras nuevas. El proceso migratorio no es ajeno a la “construcción” de un nuevo hogar con la memoria aun fresca del anterior: hay una “topografía” del espacio y la memoria que se trae de Turquía y se reproduce en Montevideo

Se aborda también el vínculo entre hombre y mujer, las relaciones de género, y en particular la visión que tiene la mujer de la inmigración: normalmente construida en base a relatos masculinos me importó estudiar el relato, la experiencia, de la mujer. En una sociedad fuertemente patriarcal, como se indicó en la introducción de esta tesis, los matrimonios eran “arreglados”, y las mujeres debían inmigrar como “prometidas”, eran “enviadas” o “traídas” por otros hombres.

En este capítulo se busca recuperar, dentro de lo sefardí, el lugar de la mujer en este grupo y los oficios que le eran permitidos: básicamente el ama de casa pero también, la curandera (cuyos conocimientos y formas de actuar entraban en conflicto con la religión judía y la autoridad rabínica), la casamentera y la partera”, son estos los oficios que les eran “permitidos”.

#### **a. El proceso migratorio**

La inmigración de los sefardíes, de acuerdo a lo que surge de las fuentes orales, se efectuó mediante redes sociales, tanto formales como informales.

- Las redes formales refieren a todos aquellos lazos y vínculos establecidos entre la Comunidad Sefardí con el Estado uruguayo. Se teje

una red que partiendo del Consulado del Uruguay en Turquía vincula al inmigrante con el país de destino. Se le informa de las posibilidades laborales, la documentación que deban portar, se solicita fotografías, entre otros varios ítems.

- Las redes informales se establecen mayormente entre personas, grupos de amigos, “contactos”, etc.: ayudan en el proceso de adaptación en Uruguay e incluso facilita la inmigración. Además de la ayuda institucional que hubiere podido ofrecer Uruguay, son estas redes las que facilitan el primer contacto con el país.

Este “tejido social” asistió al inmigrante ayudándolo a encontrar un lugar donde vivir y ayudar en la búsqueda de empleo, y brinda apoyo emocional y compañía. El hecho de que el inmigrante pueda vivir con un amigo o familiar (otro inmigrante previamente establecido) es muy útil, para tener otras vías para obtener un trabajo: quien hospeda puede orientar y así el recién llegado empieza a entender y aprender las reglas del juego:

*“...algunos de la comunidad integrantes se arrimaba al puerto para contactar con aquellos pasajeros que provenían de Turquía. Para reconocerlos paseaban entre todos los que estaban desembarcando, y decían dos o tres palabras en ladino. Cuando escuchaban respuesta, determinaban que eran judíos procedentes de Turquía y se les acercaban para orientarlos en este nuevo país...”*<sup>682</sup>

La red sirvió como forma de amortiguar el ingreso al país y adaptarse a la cultura local: informaban sobre los sefarditas viviendo en el Uruguay, adonde no se debía residir por seguridad, que trabajos ofrecían mayores perspectivas de desarrollo, etc.

---

<sup>682</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

Las fuentes indican la posibilidad de la existencia de “verdades” y de “mentiras”: de posibles “trampas” de sefardíes y terceros, promesas no cumplidas en Montevideo, con la consiguiente pérdida de dinero cobrado para pagar alojamiento, buscar parientes o trabajo: *“Mi padre hizo un gran esfuerzo para conseguir un lugar en Montevideo: le pagamos a un yidío como nosotros y cuando llegamos acá no había nada, trabajo, casada, nada”*. Pero en general estas redes ayudaron a una gran mayoría de los que inmigrantes que *“más o menos sabíamos lo que íbamos a encontrar”*.<sup>683</sup>

Una cuestión que aparece con mucha frecuencia es el denominado “efecto llamada”, es decir, el reclamo de familiares por personas que quedan en Turquía; de hecho muchos de los que inmigraron lo han hecho para reunirse con sus familias. De esta manera las redes se perpetúan: cada inmigrante puede originar inmigrantes potenciales.

En vínculo con este estudio podemos aplicar el concepto de Pries de “espacios sociales transnacionales”: *“...aquellas realidades de la vida cotidiana que surgen esencialmente en el contexto de los procesos migratorios internacionales, que son geográfica y espacialmente difusas o “des-territorializadas” que, al mismo tiempo, constituyen un espacio social que, lejos de ser puramente transitorio, constituye una importante estructura de referencia para las posiciones y posicionamientos sociales, que determina la praxis de la vida cotidiana, las identidades y los proyectos biográficos (laborales) y que simultáneamente, trasciende el contexto social de las sociedades nacionales”*.<sup>684</sup>

Se puede observar, asimismo, la existencia de los mencionados factores de atracción (“pull”) y de expulsión (“push”) que incidieron en la toma de decisiones del inmigrante.

---

<sup>683</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

<sup>684</sup> PRIES, Ludger; Op. Cit.; pág. 115.

Los factores de expulsión están asociados a lo macro social, al inmigrante a Uruguay como miembro de la sociedad turca y por lo tanto a los avatares sociales, políticos y económicos de la misma:

- La situación económica – laboral, fue un factor de gran incidencia: inmigrar era dejar atrás un país con pocas posibilidades en lo laboral.

*“Nací el 22 de agosto de 1932, en un hogar muy humilde pero lleno de alegría. A los once meses fui a pasar un fin de semana a casa de mis abuelos maternos (Itjaac Pesa y Matilde Esperanza) pero me quedé con ellos 18 años. Por esta razón, es que digo que nací en medio el djudezmo y todas las costumbres sefaradíes. Mi nono me contaba y enseñaba todo lo de Turquía y Grecia, ya que había nacido y vivido en Patras hasta los 18 años, a causa se fueron a Izmir. Tengo grabado a fuego su bondad infinita, sus silencios, su estatura mediana y muy delgado, lo recuerdo juntando todos los días las monedas para dar a los mendigos (sedaká) todos los viernes a la mañana. Él recordaba que siendo un muchacho de 13 o 14 años, veía a los grandes ir al cabané (café), tomar su rakí y fumar narguilé y un día, juntó un poco de parás (dinero) y se fue al cabané, pidió lo que deseaba y a los cinco minutos entró el padre que solía ir a jugar pastra (juego de baraja), lo vio y era tarde para disimular: Lentamente llamó al mozo, pagó para que levantaran la mesa, y en la puerta le dijo “vate al curtiyo, y le dio un shamar entre mushos y caras”. Era la primera vez que su padre le pegaba... Mi nona y mi madre cosían todo el día para tener mercadería que vender en su local. Me pone mal recordar aún lo que no digo en este breve escrito, como la partida de Izmir, donde mi bisabuela sacaba el cuerpo para verlos irse y mi nona le rogaba que entrara “es que no*

*volveré a verte hiya querida, le dijo “Vete a casa, y le dio una fuerte bofetada en la cara”*<sup>685</sup>

- Una imagen netamente negativa de Turquía: país que lo acogió por siglos, a comienzos del siglo XX los expulsaba no permitiéndoles hablar el idioma Ladino, seguir usanzas y costumbres, tal como se indicó en el capítulo cuatro de esta tesis. También la guerra y el servicio militar obligatorio desde los 16 años de edad que se extendía al menos diez años.

*“Mi padre un día en Izmir, se encontró con un conocido que le dijo que lo buscaban para que fuera a hacer l`askierlik, el servicio militar obligatorio en Turquía, muy temido por lo prolongado y riesgoso. Sin dudarlo, pidió que avisaran a su madre, y sin regresar a tomar siquiera un poco de ropa se subió al primer barco que estaba en el puerto ignorando a donde lo llevaría...”*<sup>686</sup>

- El reencuentro con la familia: se dejaba Turquía tratando de re encontrarse con la familia y afectos que inmigraron. Se deja el país, por ejemplo, para poder vivir con la descendencia (hijos, nietos), para re encontrarse con un cónyuge o con hermanos.

*“Luna a los 17 años conoció a mi abuelo, uno de los pocos al que sus hermanos celosos ellos- dejaron acercarse. Víctor tenía hermanos en la Argentina que lo mandaron a buscar. Y ella se venía con él, pero en calidad de novia, jamás. De ninguna manera, le dijo su tía. Así fue como se casaron y pasaron su luna de miel en un barco rumbo a nuestro país. Fue un mes de viaje. Una inolvidable luna de miel junto con... su suegra. Sí, Luna dormía con su suegra en un camarote y*

---

<sup>685</sup> Id.; Id.; pág. 31.

<sup>686</sup> LEÓN, Luis; “Refranes y expresiones sefaradíes de la tradición judeo-española de Esmirna”; pág. 32.

*Víctor en la bodega, con los demás hombres. ? Nos veíamos en la cubierta y de noche, cada uno a su lugar".<sup>687</sup>*

Los factores de "atracción" actuaron como "llamador" para el inmigrante al Uruguay:

- Las perspectivas económicas y laborales, el conocimiento de que Uruguay era un país pacífico con una cierta idea de respeto a los grupos minoritarios.
- El reencuentro con la familia que ya había inmigrado al país.
- El idioma Ladino: inicialmente sorprendía que en Uruguay se hablara "Ladino". Muchos inmigrantes creían que el barco que los llevaba había vuelto a Esmirna o a Estambul; el español fue recibido con mucho beneplácito por los inmigrantes sefardíes y acercó a éstos con cierta celeridad a la sociedad uruguaya:

*"Mi padre vino acá, trabajó de todo, trabajo en el puerto, de vendedor ambulante, al año se fue (volvió a Turquía), ahí parece que conoció a la abuela, serían medios parientes: él decía que la iba a mandar traer a América, que quería casarse acá. Volvió a Turquía, también cuando nació mi tía Luna (alrededor de 1920). Era el padre de él o su abuelo el que recorría la distancia entre Aidin y Esmirna en un burrito vendiendo sus cosas."<sup>688</sup>*

*"Mi madre llegó sola en el año trece, todavía el barco no llegaba al puerto, llegaba como si fuera al Cerro, ahí tomaba una lancha que los traían. Bueno, se casaron y se fueron a Minas. Se extrañaba que la*

---

<sup>687</sup> BENADIBA, Laura; "Historia Oral, Relatos y Memorias"; pág. 16.

<sup>688</sup> Entrevista a Sara, ver pág. 704.



*gente hablara el mismo idioma de ella después de viajar tres meses: de cómo podía ser que la gente hablara igual que ella.”*<sup>689</sup>

---

<sup>689</sup> Entrevista a Vida, ver pág. 704.

## **b. Marco geográfico y espacial**

### **La ciudad y el barrio**

El establecimiento de los sefardíes en Uruguay se produjo mayormente en Montevideo, ciudad portuaria. Los porcentajes que se pueden manejar referidos a los judíos sefardíes indican de que los que arribaron al país son oriundos, mayoritariamente, de la ciudad de Esmirna.<sup>690</sup>

Ambas ciudades, Esmirna y Montevideo, son portuarias, los testimonios indican que la similitud de ambas ciudades incentivó a los inmigrantes a elegir Montevideo como destino:

*“Cuando mi padre llegó a Montevideo, me contaba, que el puerto y la Ciudad Vieja eran iguales a Esmirna. Que se sentía en su casa: veía el mar, tenía su casa y negocio en el barrio. También estaban otros de las familias y amigos... ¡parecía que aun estábamos en Turquía! de Esmirna a la Ciudad Vieja solo nos separaba un viaje en barco...”<sup>691</sup>*

Karataş, es un barrio de Esmirna en Turquía, próximo al golfo y puerto de esta ciudad: en él es donde tradicionalmente se concentró la población judía de la ciudad, a él se agrega la zona próxima al bazar (Mezarlıkbaşı) o alrededor a la “Calle de la Sinagoga” (Havra Sokagi).

Un informe británico de 1856, presentado a la Secretaría de Guerra, informa sobre la situación de los judíos de la ciudad:

---

<sup>690</sup> COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ DEL URUGUAY; “50 aniversario, 1932-1982 ; pág. 21.

<sup>691</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

*“en ella vive la comunidad judía sin ser molestada, afligida ni con el orgullo herido de los griegos, o de los armenios”.*<sup>692</sup>

Así como Montevideo era similar en algunos aspectos, y como ciudad portuaria a Esmirna, Karataş era similar a la Ciudad Vieja: ese parecido potenció a que el sefardí eligiera la Ciudad Vieja como el espacio físico para residir y desarrollar sus actividades.

Los recuerdos se mantienen y se trasladan a un nuevo marco geográfico:

*“...la mayor parte de los grupos, no solamente aquellos que resultan de la yuxtaposición permanente de sus miembros en los límites de una ciudad, una casa, o un apartamento, dibujan de alguna manera su forma en el suelo y encuentran sus recuerdos colectivos en un marco espacial definido de esta manera. En otros términos, existen tantas maneras de representarse el espacio como grupos existen.”*<sup>693</sup>

La proximidad del puerto les permitía recibir parientes y amigos, y viajar desde y hacia Buenos Aires con el vapor de la carrera, de ahí a otras provincias y ciudades de Argentina donde vivían familiares y también amigos. La legislación uruguaya era rigurosa al ingreso de los inmigrantes al país y familias enteras eran separadas si alguno de sus integrantes presentaba, a manera de ejemplo, una conjuntivitis. El inmigrante normalmente continuaba viaje rumbo a Buenos Aires y de este modo padres, hermanos y primos quedaban así separados y conformaban una vida propia en el país hermano:

*“sabíamos que llegaban ellos porque llegaba el vapor de la carrera tocaba los bocinazos a las siete de la mañana y a las siete y media de*

---

<sup>692</sup> PULIDO, Ángel; “Españoles sin patria y la raza sefardí”; pág. 232.

<sup>693</sup> HALBWACHS, Maurice; Op. Cit.; pág. 166

*la mañana ellos ya estaban tocando el timbre. El fue directamente de Turquía a Buenos Aires por una enfermedad en los ojos”*

Residir próximo al puerto facilitaba estar presente en forma inmediata al momento de la llegada de la pareja prometida: la mayoría de los inmigrantes sefardíes eran hombres jóvenes de 16 años, las mujeres llegaron mayormente como “prometidas” en casamiento desde Turquía al país.

*“Se usaba mucho que cuando venía alguien, que en general eran muchachos solos que siempre los albergaban en casas de familias. Mi papá se manejó solo, ya cuando vino mi madre, se casaron y abrieron el almacén y trabajaba bien. Pero a la casa de él mi mamá se acuerda que llegaban muchachos y los empleaba para que los ayudaran o les conseguían trabajo pero en general comían y quedaban ahí hasta que se hacían un futuro”.<sup>694</sup>*

A veces algún sefardí (hombre) se “encargaba” y retornaba brevemente a Turquía en búsqueda de mujeres ya prometidas para traerlas en Montevideo:

*“Mi padre volvió a Turquía después de la Primera Guerra y trajo a las hijas de mi tío, fallecido en la guerra, y a su Señora, y también a otras mujeres que venían “prometidas” a Montevideo. Creían los del barco que era algún Sultán o algo así con su harén.”<sup>695</sup>*

La similitud del idioma (ladino o francés) al castellano hizo creer a algunos inmigrantes que estaban retornando a Turquía y no llegando a un país nuevo:

---

<sup>694</sup> Entrevista a José, ver pág. 704.

<sup>695</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

*“Cuando llegaron al puerto y la gente les hablaba en español creían que habían vuelto a Esmirna. Creían que el barco había dado vuelta, las ciudades eran parecidas y el idioma casi igual”.<sup>696</sup>*

La siguiente es una selección de apellidos de familiares sefardíes de acuerdo a un padrón de la Comunidad Sefardí del Uruguay, todos ellos viviendo en la Ciudad Vieja en el año 1940:

*Aldecoba, Alderrama, Alegría, Alejos, Badilla, Bado, Báez, Baeza, Baidal, Bairnales,, Córdoba, Cordón, Cordonero, Córdova, Cordoze, De López, De Luz, De Miguel, De Miranda, De Moya, De Odio, De Óleo, Espinach, Espinal, Herrán, Herrera, Herrero, Hevia, Hidalgo, Hierro, Irola, Isaac, Isaacs, Israel, Londoño, Lope, Lopes, Marengo, Margules, María, Marichal, Romoroso, Russo, Tabah, Tabares, Tablada, Tabor, Xatruch, Xirinachs, Xiques.<sup>697</sup>*

Cabe señalar que las familias sefardíes tenían su domicilio en torno a diversas instituciones, sociales, culturales y recreativas, educativas y religiosas de la propia Comunidad<sup>698</sup>, a manera de ejemplo:

- Primera Sinagoga, calle Alzaibar 1233
- Segunda Sinagoga, calle Buenos Aires entre Colón y Alzaibar
- Tercera Sinagoga, actual, en Buenos Aires esquina Pérez Castellanos
- La “Hessed Shel Emet”, en la calle Reconquista 327, dedicada a lo fúnebre.
- Club Sefardí en la calle Sarandi y Colón
- Club Social en Rincón y Zabala

---

<sup>696</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

<sup>697</sup> COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ DEL URUGUAY; Op. Cit.; pág. 42.

<sup>698</sup> En un proceso doble: a su vez las nuevas instituciones se establecían en forma próxima a los hogares sefarditas.

- Comercios y tiendas en general, de Nelson Cañas (Buenos Aires y Colón), de Jacobo Benaderet, y similarmente de Baruj Benaderet (en Buenos Aires y calle Reconquista, tienda La Ópera de Alegre Sasson (Juan Carlos Gómez, Sarandi y Buenos Aires), la perfumería de Simón Chebbi (en Sarandi y Zabala), venta de comestibles de Moreno Mazal (Sarandi e Ituzaingo), la fábrica de botones de Rafael Asallas (en Sarandi y Alzaibar).

Los testimonios recogidos indican que las diferencias de clase existentes en Turquía persistieron en Montevideo: aquellos más pudientes nunca se establecieron en la Ciudad Vieja sino en barrios considerados para sectores de mayores ingresos en la ciudad (Pocitos, el Centro, en general):

*“Mirá, mi familia nunca vivió pobreza, nos venimos de Turquía directo para Pocitos y nos veíamos con la gente de la Comunidad en el Templo de la Ciudad Vieja. En el barrio había pocos sefardíes, luego, pero mucho tiempo después llegaron judíos alemanes y húngaros pero turquitos vinieron después. Estaban todos en el puerto”.*<sup>699</sup>

Se habla de “los de adentro” y los de “afuera” del barrio, así como “el barrio” como una unidad urbana, una macrociudad, dentro de Montevideo<sup>700</sup>:

*“Mi madre “iba al “Bajo”<sup>701</sup> quedaba ahí mismo y veían a las mujeres ahí sentadas todas medias desvestidas; ellas vieron una vez por la ventana de una de esas casas y se tuvieron que escapar corriendo. Cosas de chiquilines, como David que se iba a jugar a la “muralla”), terminaban todos lastimados en el hospital Maciel. La que corría siempre era Rebeca, ella ya sabía, ya lo conocían..., pero ya era*

---

<sup>699</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

<sup>700</sup> GLICK SCHILLER, Nina & Caglar, Ayse; “Towards a comparative theory of locality in migration Studies”; pp. 177-202.

<sup>701</sup> “El Yermal”, zona de prostíbulos desaparecido con la conformación de la Rambla Sur, 1933.-

*con gente que no es del “barrio”: el hospital está más hacia la iglesia Matriz”.*<sup>702</sup>

En este contexto, la mayoría de sus instituciones estuvieron concentradas en una zona muy reducida, en el barrio Ciudad Vieja, de manera que su ubicación se centralizó en sólo unas pocas manzanas de la ciudad de Montevideo Aires. Posteriormente, a medida que fue mejorando su situación económica los inmigrantes se fueron dispersando hacia otros barrios, en particular Pocitos.

El proceso de ascenso social siguió diversos caminos, pero en muchos casos, comenzaron como vendedores ambulantes; luego, quienes lograron cierta capacidad de ahorro, se establecieron como pequeños comerciantes. En general abrieron tiendas, roperías y lugares de venta de ropas de confección:

*“Mi padre comenzó a trabajar solo vendiendo ropas, género, en una canasta en la calle: luego mi abuelo lo ayudó en el negocio, una ropería; después tomo a uno que le cortaba, el hermano de él se volvió socio de mi padre y fue el que al final lo fundió”.luego salió al interior a trabajar como vendedor viajero, conseguía mercadería y la vendía por todo el interior, era socio de la Asociación de viajeros.”*<sup>703</sup>



El barrio cubría prácticamente todas las actividades del inmigrante y así como acontecía en Esmirna, en la Ciudad Vieja de Montevideo, luego de una boda en la Sinagoga, se armaba una procesión con el grupo de acompañantes, familiares y amigos por las calles del barrio hasta llegar la nueva casa de la pareja:

---

<sup>702</sup> Entrevista a Vida, ver pág. 704.

<sup>703</sup> Entrevista a Esperanza, ver pág. 704.

*“Bueno, se casaron en 1912, la Sinagoga era la casa de una familia de Bensason o Benaderet, acá en Montevideo. Ella trajo de allá su ajuar, habrá ido a vivir a la casa de alguien de la Colectividad., porque ella no podía estar sola. De donde estaban ellos iban caminando a la Sinagoga (se refiere a la boda, las personas caminaban en comitiva reuniendo la pareja), porque la Ciudad Vieja era todo más bien Sefardí. A los dos o tres días ya se fueron para Minas, ella quedó embarazada del primer hijo, que murió; cuando nació ellos vinieron para Montevideo y ahí instaló el almacén en la calle Recinto, después ya en el quince nació mi hermana Rebeca y así fueron naciendo todos”<sup>704</sup>*

**Casa del Dr. Moisés Mizraji, en la calle Colón entre Buenos Aires y Sarandí, punto de referencia en la vida sefardí. Detalle de fachada, continúa en la siguiente hoja.**



<sup>704</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.



Punto de referencia en el “pequeño mundo sefardí montevideano”, de la Ciudad Vieja, era el domicilio particular de la familia de Don Acher Soriano en la calle Reconquista 227, padre del Profesor Dr. Víctor Soriano, eminente médico de reconocimiento internacional, fundador entre muchas otras instituciones judías de la Bnei Brit del Uruguay; fue uno de los templos permanentes de los inmigrantes sefardíes a Montevideo (demolido). También *“la casa donde residían los Mizraji, padres del también internacionalmente reconocido médico uruguayo Prof. Dr. Moisés Mizraji y cuyo nombre fue adjudicado al Instituto de Reumatología del Ministerio de Salud Pública de Uruguay. La residencia estaba ubicada en la calle Colón al 1330 entre las calles Buenos Aires y Sarandí; ostentaba y aún hoy ostenta en su frente, una enorme estrella de David”*<sup>705</sup>.



Sionismo dentro del grupo judeo Sefardí. Revista Sión Sefardí, octubre, año 1973.

<sup>705</sup> GLIKSBERG, Isac; “Sefarad en la ciudad vieja de Montevideo”; s/n.

## La urbe y las relaciones interétnicas

En el entorno donde se establecieron los sefardíes vivían también otros grupos étnicos, particularmente sirio-libaneses en la zona oeste, e italianos y españoles en la parte lindera al propio puerto.<sup>706</sup> Los sefardíes no eran autosuficientes, mantenían diversos vínculos con el resto de la sociedad montevideana, también con los otros grupos judíos, en particular el ashkenazi.

Los judíos ashkenazíes se establecieron en el barrio de Goes<sup>707</sup>: de hecho, esta zona de la ciudad es conocida en Montevideo con el nombre “barrio judío”.

En todo caso la Ciudad Vieja era un barrio por la sociedad montevideana en general donde vivían “turcos” y tenían allí sus tiendas: no era considerado un “barrio judío”; no se distinguía al interior del grupo “turco”, el cual, en todo caso podía ser sirio-libanés, armenio o judío sefardí.

La “distancia interétnica”<sup>708</sup> era menor con el resto de los montevideanos que con los ashkenazíes que eran vistos hasta con cierta desconfianza en la cual se llegaba a dudar de si eran, o no, efectivamente judíos: con otras costumbres, ideologías, vestimenta, y lengua.

*“Hasta que no me leyó parte de la Torá, no le creía que fuera judío.  
Habla con dificultad el español y vivía lejos del barrio”<sup>709</sup>*

Para los residentes sefardíes de Montevideo, los judíos ashkenazíes del barrio Villa Muños eran “otros”, extranjeros, “extraños”, a diferencia de ellos mismo

---

<sup>706</sup> PI HUGARTE, Renzo; “El legado de los inmigrantes”; Pág. 62.

<sup>707</sup> Id.; Id.; pág. 66.

<sup>708</sup> ARAUJO, Ana María; “Montevideanos: distancias visibles e invisibles: habitus psico – socio – culturales de la sociedad montevideana”; Pág. 126.

<sup>709</sup> En las personas de mayor edad sefardíes montevideanas, “el barrio” es la denominación que le dan a la Ciudad Vieja.

que procuraban integrarse a la sociedad local veían al otro grupo judío hasta cierto punto inadaptado, con otra lengua, costumbres y formas de ser judíos.

Los judíos de Montevideo negociaron y (re)construyeron su identidad étnica en relación con otros grupos étnicos inmigrantes. Generalmente en mayor vínculo con el montevideano “promedio” pero más distantes del judíos ashkenazi. Los residentes nativos de la ciudad recibieron a los inmigrantes judíos, más éstos no constituyen un único grupo: los sefardíes ocupan un determinado espacio en el entramado urbano de Montevideo y los ashkenazíes otro (así como aconteció con los diversos grupos migrantes llegados a la ciudad).

Como señala Frederick Barth, en su clásico ensayo “Los grupos étnicos y sus fronteras”, “la frontera étnica canaliza la vida social e implica una organización compleja de la conducta y las relaciones sociales. La identificación de otra persona como miembro de un mismo grupo étnico implica un intercambio de criterios de evaluación y juicio”.<sup>710</sup>

Hubo también un “espacio interétnico”<sup>711</sup> a manera de “red vincular” y de contactos entre Turquía y Uruguay, y entre Montevideo y Buenos Aires, e incluso de ésta última ciudad con capitales de provincia argentinas. Como se indicó previamente la legislación uruguaya podía llegar a separar familias de inmigrantes recién llegados al país con el consiguiente traslado de algunos de ellos a la ciudad de Buenos Aires y al interior argentino.

Por lo dicho anteriormente, el espacio geográfico más próximo al de la Ciudad Vieja sefardí no fue el barrio ashkenazi de Montevideo, el “Barrio de los Judíos”, sino Villa Crespo y la calle Guruchaga de Buenos Aires. Los sefardíes se sentían más “cercaños” a los montevidianos que a los ashkenazíes: la distancia interétnica entre ambos grupos era mayor.

---

<sup>710</sup> BARTH, Frederick; “Los grupos étnicos y su fronteras”;pág. 15.

<sup>711</sup> PRIES, Ludger. “Migración laboral internacional y espacios transnacionales: Bosquejo teórico-empírico”; pág. 208.

Ambas capitales del Plata significaban para los sefardíes lugares de encuentro y de reencuentro, de ocio, donde se armaban parejas y casamientos; los viajes entre Montevideo y Buenos Aires son mencionados de manera recurrente y la proximidad del puerto hacía que al “sonar” del Buque de la Carrera los sefardíes iban de forma inmediata al puerto, a pocas cuadras de sus domicilios, para recibir a sus familiares y amigos:

## La casa, el espacio doméstico

Aparentemente, el proceder del inmigrante sefardí al llegar al país era generalmente el mismo: la primera preocupación era conseguir trabajo, pareja, y una vivienda, casarse y tener rápidamente hijos. Siempre llegaba primero el hombre.

*“Él vino solo, no sé, nunca hablaba de “eso”. Vino acá, trabajó de todo: trabajó en el puerto, de vendedor ambulante, al año se fue (volvió a Turquía), ahí parece que conoció a mi madre, serían medios parientes: él decía que la iba mandar traer a América, que quería casarse acá. Volvió a Turquía, también cuando nació mi hermana Luna (alrededor de 1920). Era el padre de él o su abuelo el que recorría la distancia entre Aidin y Esmirna en un burrito vendiendo sus cosas. Mi madre llegó sola en el año trece, todavía el barco no llegaba al puerto, llegaba como si fuera al Cerro, ahí tomaba una lancha que los traían. Bueno, se casaron y se fueron a Minas. Se extrañaba que la gente hablara el mismo idioma de ella después de viajar tres meses, como la gente hablaba igual que ella.”<sup>712</sup>*

Al interior del grupo se observan “fronteras” de género: delimitaciones precisas referidas a hombres y mujeres en la casa, la función de ésta y el vínculo del domicilio con el resto del barrio:

*“Primero se sentaban los hombres y luego de servir las mujeres. Papá comía y todos comíamos. Así le quedaba la casa a mi madre después, que mis primos se empezaban a pelear, corrían por todos lados, se colgaban de los barrotes de la cortina de la bañera y hacían como Tarzán.”<sup>713</sup>*

---

<sup>712</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

<sup>713</sup> Entrevista a Miriam Caballero, pág. 704.

Las mujeres debían permanecer en la casa y no asistir a la sinagoga en determinadas festividades: cocinaban y luego los hombres, terminadas las ceremonias retornaban al hogar:

Existía una característica que es fundamental de la casa sefardí montevideana de comienzos del siglo XX, en ella se unían las actividades mercantiles, sanitarias y de alojamiento:

- Mercantiles: la vivienda estaba unida al “negocio”, no había separación posible, dormían, comían y luego “bajaban” a trabajar (o iban a la parte delantera de la vivienda).
- Sanitarias: aunque el hospital (en Ciudad Vieja, Hospital Maciel) existía y los atendía, muchas veces se prescindía de sus servicios, al punto de que los partos se efectuaban (al igual que en Turquía), en la casa del matrimonio.
- Alojamiento: finalmente, la casa era casa habitación.

Se “vivía” total y completamente en la casa: en ella se suceden los grandes acontecimientos de las familias y el grupo (fiestas, reuniones, etc.); no había, por otra parte, una distinción entre el “afuera” y el “adentro”, la ropa que se utilizaba era la misma para el negocio, la casa o para la Sinagoga.

*“La casa a la que se mudaron quedaba en la esquina de Colon y Buenos Aires, daba toda la esquina, había un café abajo que ahora hay una fábrica de tejidos. Ahí se mudaron. - subías las escaleras y tenías en el frente de la escalera había un dormitorio que era de Cali y Luna, a mano derecha se abría todo que daba a la esquina el living - comedor gigante, con sillones, más fino, donde hacíamos las fiestas, después un dormitorio que era de mis abuelos, un comedor diario, había un perchero grande que debió de ser de la otra casa, estaba el dormitorio*

*del tío Elías y David, después se abría un patio al fondo que estaba la cocina, el baño gigante, uno chico, y después una escalera que daba al altillo. En el comedor diario todas mis tías con mis primos pasábamos ahí toda la tarde, tomaban mate, comían, etc. habían sillas y nos sentábamos.”<sup>714</sup>*

*“En la calle Pérez Castellanos, era una casa donde entrabas, tenías todo un corredor adonde daban las piezas con un perchero grande con un espejo en el corredor, todos paraban para mirarse y veía a los tíos cuando eran jóvenes arreglarse para salir, el tío Elías, el tío Jacobo, de ahí, cuando comenzaron a casarse, se fueron a Colon y Buenos Aires, quedaban solteros Cali, David, Luna y Elías. Pero en esa casa era donde hacíamos todas las fiestas que muestran las fotos, había un comedor grande al que daban todas las piezas; había una claraboya , dos piezas que daban a la calle, un dormitorio y el living - comedor, mucho no me acuerdo porque ahí tenía tres años.”<sup>715</sup>*

Con el transcurrir de los años los domicilios se transforman únicamente en residencias, separadas del negocio o comercio, escuela o sinagoga. Incluso las mujeres que en las primeras décadas del siglo XX parían en la casa, ya no escogerían el domicilio al momento del parto sino el hospital:

*“su negocio está separado de su casa, pero sus hijas (mi madre y mi tía) aun nacen en la casa de mi padre”<sup>716</sup>*

No había una ruptura entre el individuo, la casa y el medio: el medio forma parte del ceremonial: “se casaban y volvían caminando”, “se escuchaba el Shoffar y ya se sabía que había que servir la cena de Shabbat”:

---

<sup>714</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

<sup>715</sup> Entrevista a Sara, ver pág. 704.

<sup>716</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

*“En la Kheila (Sinagoga) tocaban el Shoffar (instrumento sonoro que emite un sonido grave hecho normalmente con el cuerno de un carnero), y ya mi madre sabía que tenía que poner la mesa, la Kheila quedaba a media cuadra, y tocaban una segunda vez y ya sabías que venían los hombres.”<sup>717</sup>*

*“Nacimos en la casa de Colon y Buenos Aires, en el cuarto de mis abuelos Jesquia y Meriam. Ahí nacieron Eduardo, Lázaro, en general todos, mis primos Daniel y Rubén ellos ya en Sanatorio.”<sup>718</sup>*

*“Nacimos en la casa de mis padres en Buenos Aires y Pérez Castellanos.”<sup>719</sup>*

Se generó una identidad local en vínculo al barrio, denominado “el barrio”, que se superpone a la del inmigrante sefardí. Esta identidad está vinculada a lo local, al espacio geográfico donde la vida del sefardita se desarrolla: son calles, esquinas, espacios que se recuerdan, las distintas sinagogas, instituciones, lugares de ocio, las escuelas religiosas, e incluso instituciones locales montevidéanas. Todo ello posteriormente se conserva como memoria en el inmigrante y en las generaciones posteriores. Siguiendo a Halbwachs, y vinculando la memoria colectiva a un marco espacial:

*“Todos los movimientos de un grupo pueden traducirse en términos espaciales, y en lugar ocupado por este grupo no es más que la reunión de todos los términos. Cada aspecto, cada detalle del espacio que sólo es inteligible para los miembros del grupo, porque todos los elementos del espacio que ha ocupado corresponden a diferentes aspectos de la estructura y de la vida de la sociedad, por lo menos en su dimensión más estable. Los sucesos excepcionales, en*

---

<sup>717</sup> Entrevista a Vida, ver pág. 704.

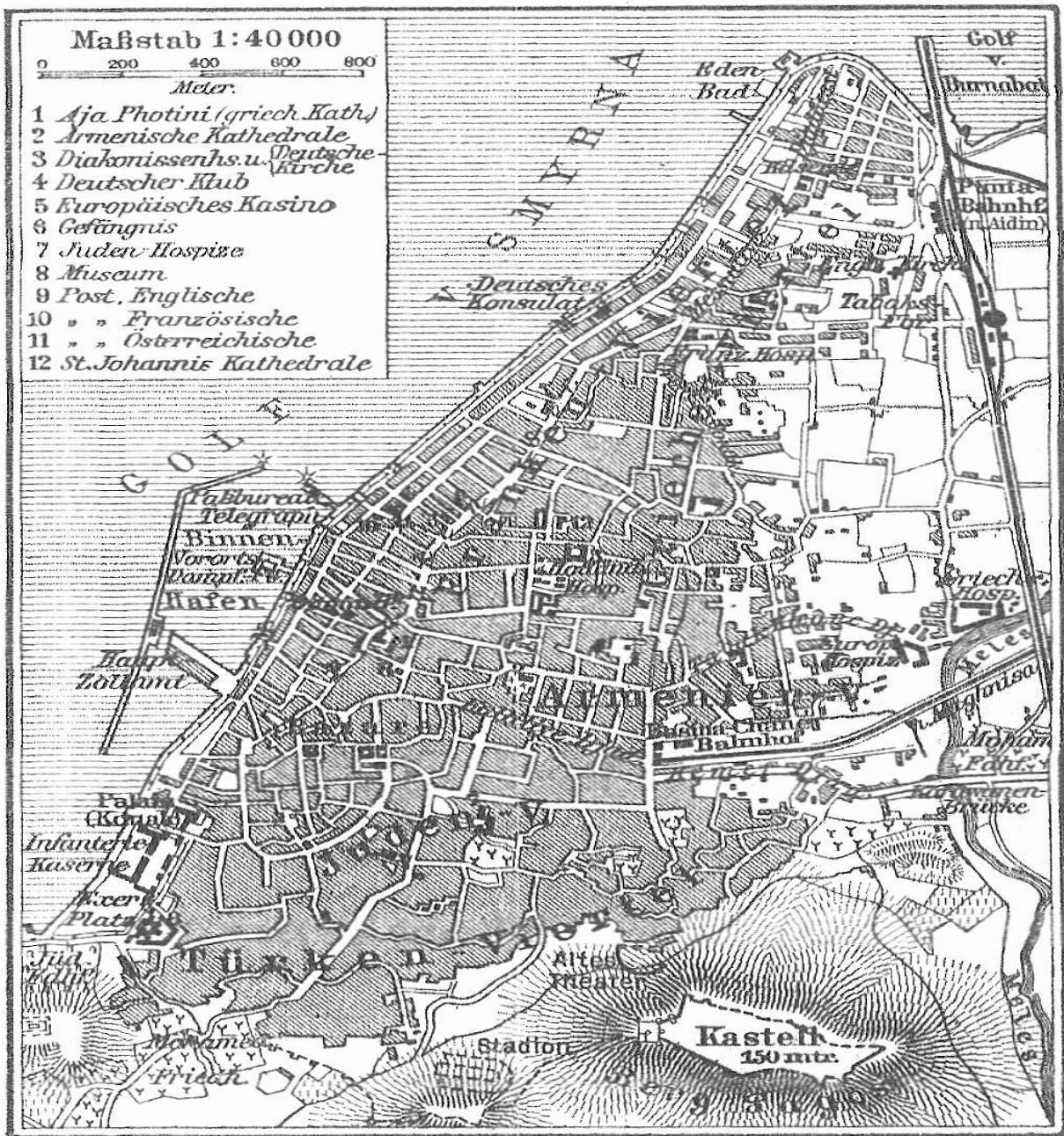
<sup>718</sup> Entrevista a Nissim, ver pág. 704.

<sup>719</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.



realidad, se ubican en un contexto espacial; esto ocurre porque el grupo toma conciencia de su existencia con más intensidad y es, hasta ese momento cuando los vínculos que lo unen al lugar aparecen con mayor claridad al momento en que parecerían romperse.”<sup>720</sup>

**Ubicación de los judíos en la ciudad Esmirna: se observa la cercanía de éstos con respecto al puerto de la ciudad.**



<sup>720</sup> HALBWACHS, Maurice; Op. Cit.; pag. 130.



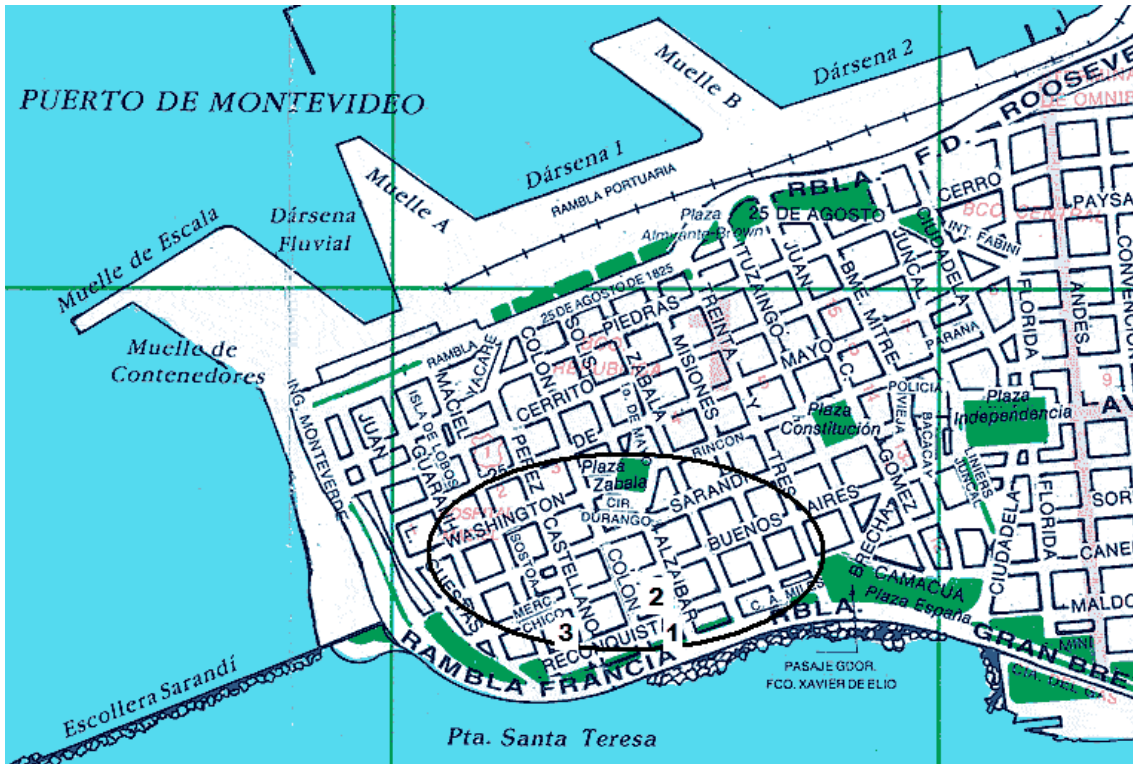
La fotografía aérea muestra la zona donde habitaban los judíos ashkenazíes, el llamado “barrio de los judíos” de Montevideo, en realidad barrios Goes y Villa Muñoz, número 2 en la imagen. Se indica con número 3 el barrio del Centro, y aledaño a él la Ciudad Vieja. En éste último barrio y entre la llamada “City montevideana” (Bolsa de Valores, Banco Central, Iglesia Matriz, Cabildo, Banco de la República Central), el puerto y la escollera Sarandí (malecón al inferior de la imagen), se ubica el entorno geográfico sefardí, lleva el número 1 en esta fotografía. Se observa a poca distancia y en dirección oeste, a menos de tres manzanas la zona de embarque y desembarque del puerto de Montevideo.





**Barrio judío de Karataş en Esmirna, Turquía. Panorámica. Abajo: vida cotidiana en la década del veinte del barrio judío de Esmirna.**





Ubicación geográfica de los sefardíes en Montevideo, en la Ciudad Vieja, esencialmente, al sur de ésta: las calles Colón, Pérez Castellano, Sarandí, Washington y Buenos Aires fueron ejes de la vida sefardí de la ciudad. Se indica con el número 1 al 3, sucesivamente, las diversas sinagogas de la Comunidad (cada una reemplaza a la anterior, siendo la número 1, una casa de familia).

Interior de la sinagoga de la Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay.







## **Relaciones con la sociedad uruguaya**

En el análisis de una sociedad de formación multiétnica como la uruguaya, uno de los puntos más relevantes a tener en cuenta son las relaciones que se establecen en el tiempo entre las mayorías y las minorías nacionales, étnicas y confesionales.

Desde esta perspectiva, la historia del judaísmo excede los límites de la mera historia "interna" y requiere ser desarrollado en estrecha relación con la historia social y cultural que sirve como telón de fondo, el marco ideológico, institucional y político que ha ofrecido el Estado en los procesos de integración o asimilación de las minorías.

Los judíos crearon marcos institucionales no sólo comunitarios sino también políticos. De haberlo deseado, se podrían haberse fusionado con la sociedad uruguaya, pero tendieron a actuar en sus propias entidades, y ello ocurrió no sólo en organizaciones comunitarias y sionistas sino también en la izquierda no-sionista.

A diferencia de otros grupos inmigratorios que se insertaron masivamente en los partidos políticos uruguayos, los judíos no se integraron en ellos y prefirieron agruparse en torno a cuestiones propias, lo cual los fortaleció como grupo pese a sus divisiones ideológicas.

Lo mismo ocurrió con los judíos socialistas y comunistas, quienes se unieron a los respectivos partidos uruguayos pero casi siempre como simpatizantes y no como miembros activos.

También en el ámbito de las relaciones sociales entre la sociedad mayoritaria y los judíos, resultaron decisivas, por una parte, la disposición de la sociedad general a incorporar en su seno a todos los inmigrantes y, por la otra, la voluntad de los judíos de integrarse sin abandonar al mismo tiempo sus marcos

comunitarios. En ciertas áreas, como la laboral, las relaciones se fueron estrechando; en otras, existió una separación por mutuo consentimiento, como ocurrió en el área de la cultura, la religión y los hábitos sociales.

Los niños judíos se formaban en el marco de un carácter liberal y universal y los contenidos así adquiridos modelaron su cultura. Al mismo tiempo la organización interna sirvió a los judíos como puente hacia el entorno. y a medida que su integración fue mayor, también se intensificaron sus relaciones sociales con la población general sin perder por ello sus características específicas como judíos.

De todos modos hubo excepciones: a comienzos de 1919 tuvieron lugar en Montevideo, durante dos semanas, enfrentamientos de la policía con obreros y activistas de izquierda, que afectaron duramente también a los judíos miembros del Kultur Tzénter fueron detenidos, acusados de participar en una conspiración bolchevique contra el gobierno.

Previamente, el 24 de diciembre de 1918, cinco obreros judíos habían sido detenidos en un choque entre la policía y un grupo izquierdista. Entre el 13 y el 19 de enero fueron encarcelados otros setenta. Se efectuó una riada en el barrio Goes de Montevideo, donde la mayor parte de los judíos asquenazíes habitaba:

*“Un diario local en diciembre de 1918 salió de tarde, con llamativos titulares informando que “se descubrió un complot y su foco, está en un Centro Cultural Judío en Galicia 1317”, "La Tribuna Popular" y "El Plata" informaron que rusos y judíos quieren apoderarse del Estado e introducir el Sistema Soviético. Se presentó la Policía Secreta y arrestó a los obreros judíos presentes y tras encontrar el Registro de Socios, prosiguió con las detenciones y al anochecer la prensa ya publicaba que se logró arrestar a trece cabecillas del complot; que entre ellos se encuentran el Presidente y los Comisarios Políticos. Se les arrestaba en sus domicilios y en la calle y también los bajaron de los tranvías, tal*

*como sucedió en La Semana Trágica (sic) de Buenos Aires. Los diarios "El Día", "La Tribuna Popular" y "El Plata" se hicieron eco en sus páginas de este "complot". El Dr. Frugoni se presenta ante el Juez de Crimen, quien sentenció 18 meses de cárcel para los detenidos, los que después fueron liberados, en tanto seguía el proceso.*<sup>721</sup>

El 10 de enero 1919 fueron asaltados los locales de las organizaciones Avangard (izquierdista) y Poalei Tzion (sionista) y la Asociación Teatral Judía (IFT). Todo fue arrojado a la calle y quemado, mientras la guardia civil azotaba y robaba:

*"La policía montada observaba cómo ardían en la noche muebles, biblioteca y archivos".*<sup>722</sup>

El 13 de julio, el "Di Naie Tzait" relata:

*"...no estamos aún liberados del proceso. La población judía (de Montevideo) está asustada. Confiamos liberarnos en estos días, para proseguir con nuestra labor normal alrededor de la Biblioteca, el diario "Di Naie Tzait", etc."*<sup>723</sup>

La policía allanó casas judías (especialmente las más pobres), en busca de "maximalistas marxistas", y hasta religiosos ortodoxo fueron sometidos a interrogatorios.

En esos allanamientos intervino personalmente el director de la Sección Política de la policía, Virgilio Sampognaro; varios diarios adjudicaron a los judíos el rótulo de "revolucionarios rusos".

---

<sup>721</sup> BOIMWASSER, Shlomo; "Un haz de recuerdos", pág. 74.

<sup>722</sup> Unzer Lebn, 13 de julio de 1919.

<sup>723</sup>"Di Naie Tzait, 13 de julio de 1919,



Sampognaro declaró que la agitación obrera provenía de la intervención de "provocadores profesional extranjeros"; la policía y el ejército recibieron del presidente instrucciones sumamente severas contra los mismos.

Los judíos carentes de recursos pidieron ayuda a los no judíos. Varios comerciantes testimoniaron ante la policía, declarando que los detenidos eran personas de trabajo y no agitadores políticos,

Un sefardí llamado Alberto Tubi, empleado de la policía, intervino en su favor; los miembros de Poaléi Tzion publicaron una carta de protesta en el diario El Día; el dirigente del partido socialista uruguayo Emilio Frugoni, proporcionó a los judíos cobertura legal.<sup>724</sup>

La represión contra el movimiento obrero y la discriminación sufrida por los judíos en esos eventos contradecían los principios del Partido Colorado gobernante. Nada semejante había ocurrido cuando el sector batllista liberal de dicho partido empuñaba las riendas del poder; pero el ascenso al mismo de miembros del sector conservador provocó un cambio de atmósfera.

Durante el gobierno del presidente Feliciano Viera (1915- 1919), el régimen adoptó una política tendiente a frenar los beneficios sociales implantados anteriormente y a evitar la ampliación de la influencia ideológica de la Revolución Rusa entre los trabajadores. Dicho régimen contaba con el apoyo de los círculos conservadores reunidos en el Partido Blanco. Frente a ellos se hallaban los partidos liberales, los batllistas y los socialistas.

La presión de la protesta pública ante la acción policial contra los obreros y contra los judíos, y sobre todo ante sus procedimientos, puso fin a los eventos de

---

<sup>724</sup> BOIMWASSER, Shlomo; "Un haz de recuerdos"; pág. 3.

enero de 1919. Ya al principio de los mismos, el Ministerio del Interior había ordenado una investigación de las actuaciones de la policía.<sup>725</sup>

Las falsas acusaciones contra los judíos de Montevideo se sumaron a las que tuvieron lugar en Buenos Aires, cuyas consecuencias fueron mucho más graves: el pogromo antijudío de la Semana Trágica, que comenzó el 7 de enero de 1919, tras el supuesto descubrimiento de un complot "judeo-bolchevique" para derrocar al gobierno argentino (el principal inculpado fue un periodista socialista llamado Pinie Wald; el pogromo tuvo lugar en el contexto de grandes huelgas organizadas por los sindicatos argentinos y de detenciones en masa de obreros por la policía y el ejército).<sup>726</sup>

Las duras experiencias vividas por colectividad de ataques a los judíos de Buenos Aires afectaron la pequeña colectividad de Montevideo, en particular la imagen de seguridad: varias familias abandonaron la ciudad, disminuyó por un tiempo la actividad de todas las organizaciones judías.

El examen de la documentación existente muestra que durante la década de 1920 no hubo en el Uruguay manifestaciones antisemitas.

La separación entre Iglesia y Estado, la escasa influencia de aquella en sectores importantes de la sociedad y el peso solo marginal del nacionalismo extremo, generaron una atmosfera en la que el antisemitismo no podía prosperar.

En Uruguay la hostilidad hacia el judío formó parte del rechazo de las demandas obreras e izquierdistas por parte de gobernantes y círculos conservadores, como ocurrió durante los disturbios de enero de 1919. En esas circunstancias apareció también el argumento de la "extranjería", y ello pese al carácter democrático de la sociedad uruguaya. Con todo, las normas democráticas prevalentes hicieron

---

<sup>725</sup> El Día. 2 de enero de 1919.

<sup>726</sup> MIRELMAN, Víctor A.; "En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930"; pp. 83-93.

desaparecer en breve lapso las agresiones antijudías, y la situación de la colectividad volvió a estabilizarse en el transcurso de la década siguiente. Los judíos, al mismo tiempo que reforzaban su cooperación mutua en asuntos internos, podían apelar a la ayuda de los uruguayos para defenderse de enemigos externos.

Esa dinámica cambiaría drásticamente en la década de 1930: en 1932 en el barrio de Villa Muñoz en Montevideo<sup>727</sup> se acentuaron los actos de vandalismo, agrediendo a judíos a quienes ridiculizaban por sus barbas y también a niños colegiales que usaban gorras, a quienes se las arrebataban. Un diario editorializó que la Comunidad Israelita ha mantenido entrevistas con las autoridades y la policía para que cese "el juliganismo en Villa Muñoz" y el vandalismo.<sup>728</sup>

En enero de dicho año la Congregación judeo ashkenazi convocó a un acto de protesta contra los pogromos antijudíos en Polonia. Participaron los doctores Emilio Frugoni y Carlos Quijano, E. Rodríguez Fabregat.

En 1933 el *Wintchevsky* y *Avangard*, y escuelas obreras (Centro y Goes) crean un "Frente contra el Antisemitismo en Alemania" (en paralelo existía otro Comité Anti-Nazi de los sionistas, ajeno a la orientación del Comintern)<sup>729</sup>

A comienzos de 1934 el diario de la tarde "El Imparcial" de Montevideo publicaba un editorial contra el comercio ambulante:

*"que vende (su mercadería) más barata que el comercio establecido, dado que incluso no pagan patente para ejercer y dificultan el tránsito en la calle Sarandí".*<sup>730</sup>

---

<sup>727</sup> Barrio con población judía mayormente ashkenazi. El Ideal, 5 de octubre de 1932.

<sup>728</sup> Der Tog, 25 de marzo de 1932, también 1º de abril de 1931 y 15 de abril de 1933.

<sup>729</sup> Morgnzaitung, 28 de mayo de 1933.

<sup>730</sup> El Imparcial, 14 de enero de 1934.

Dos meses después, en marzo, se conoce la aparición de una publicación anónima (sin dirección, redactor o pie de imprenta) editada por un "Comité Patriótico Antijudío" a propósito del ambulatismo:

*“Sr. Comerciante: ¿Ud. observó las actitudes de los judíos que venden corbatas, hojas de afeitar, jabones y otras chucherías en la vereda de su propio negocio?... Si es intolerable que se dediquen a molestar a los transeúntes en las calles, peor es que lo hagan frente a su negocio...y sin pagar patente alguna...”<sup>731</sup>*

En la segunda década del novecientos, la presencia judía en Uruguay comenzó a tener relevancia. En los años treinta, los residentes judíos eran considerados con gran interés por la sociedad, volviendo al centro de un debate que involucraba al país en distintos niveles e instituciones, entre ellas la iglesia.<sup>732</sup>

Durante estos años, las representaciones sociales de la inmigración fue elaborada y reelaborada, difundiendo una ideología que exaltaba la asimilación rápida, y clasificando a los grupos étnicos y nacionales en base a ciertas cualidades morales, biológicas y sociales.<sup>733</sup>

Sobre la base de estos parámetros ideológica se desarrolló una política de estricta selección migratoria. Significativo es el tiempo que transcurre entre la aprobación de una ley de inmigración restrictiva de 1932 y los primeros meses de 1939, cuando el gobierno del presidente Alfredo Baldomir impidió el desembarco de grupos de refugiados judíos de Europa. El antisemitismo se manifestó luego a través de campañas en los medios de especial intensidad y tiempo prolongado, con un aumento progresivo de la violencia de los contenidos.<sup>734</sup>

---

<sup>731</sup>

<sup>732</sup> FELDMAN, Miguel; “Tiempos Difíciles: Inmigrantes Judíos en Uruguay, 1933-1945”; Pág. 94.

<sup>733</sup> ODDONE, Juan Antonio; “La emigración europea al Río de la Plata”; pp. 64-69.

<sup>734</sup> El capítulo 5 de este escrito refiere en profundidad a este período de la historia uruguaya y a la legislación inmigrante restrictiva.

Con el auge del nazismo en Europa, recrudeció la judeofobia de publicaciones y grupos "germanófilos" nacionalistas. Las agrupaciones nacionalistas -"Acción Revisionista", "Acción Nacional", "Movimiento Revisionista "Unión Nacional del Uruguay", etc.-, en colaboración con el "Movimiento Comercial Nacional Antijudío", eran las principales defensoras de la "nación uruguaya" contra la inmigración judía.

Hubo un antisemitismo latente que se puede observar en algunos medios de comunicación y la sociedad montevideana. Los antiguos prejuicios revistieron de un nuevo disfraz, imputándose la crisis económica y el desempleo uruguayo al judío inmigrante. Los sectores nacionalistas y conservadores mostraron una marcada hostilidad considerando, en base a cuestiones de índole racial, cultural y religioso, que esta inmigración podía transformar al país desde el punto de vista cultural y étnica e imponer su dominio económico, distorsionando la estructura social e incluso alterando el sistema político a causa de "ideologías subversivas".<sup>735</sup>

La lista de los diarios y periodistas que adhirieron al fascismo es muy extensa: "El Pueblo", "La Tribuna Popular", "La Mañana", "El Diario", "El Imparcial", "Libertad" y periodistas y publicistas reconocidos como Juan A. Zubillaga, Adolfo Agorio, Bernardo Kayel hicieron una prédica antiliberal hasta el decenio de los cuarenta.

El "problema judío" fue puesto en el primer plano de la atención nacional por *La Tribuna Popular*. Este diario de gran difusión, del área herrerista e católica, simpatizante del fascismo, nazismo y el falangismo, se dedicó en forma continua a transmitir el prejuicio y la aversión racial<sup>736</sup>.

---

<sup>735</sup> ARTEAGA, Juan; "Legislación y política inmigratoria en el cono sur de América, Uruguay"; pp. 218-222.

<sup>736</sup> JACOB, Raúl; "El Uruguay de Terra"; pág. 203.

*“El judío no se adapta, finge, porque en el fingir está la verdadera modalidad judía, bien celosamente cuidada a través de los años”*

Las audiciones radiales del sacerdote jesuita Ignacio Iribarren, fuertemente antisemitas, se emitían desde la radio católica Jackson y sus palabras se reproducían en *El Debate* o en *La Tribuna Popular*.

La Cámara Nacional de Comercio enviaba notas al Canciller Alberto Guani, solicitando la limitación de su ingreso al país, pues el aporte de fuertes contingentes judíos acrecentaría así, en los momentos actuales, la acumulación de elementos raciales que tienden a desnacionalizar y descaracterizar al país.<sup>737</sup>

Las muestras de hostilidad antijudía se extendieron por Uruguay a partir de 1933, tras ataques físicos contra persona e instituciones de la comunidad judía, en 1934 una delegación de la misma solicitó del Ministro de Interior medidas protectoras; pero pese a sus promesas, las actividades hostiles continuaron.<sup>738</sup>

A medida que arribaban a los países más refugiados de Alemania y de Austria los ataques contra instituciones, comercios y vendedores a domicilio fueron en aumento. Se publicaron listas de negocios judíos con el objeto de boicotearlos; empresas de propiedad alemana no aceptaron trabajadores judíos.

Como han apuntado Barrán y Caetano en sus respectivos trabajos, desde los inicios de la dictadura el fascismo italiano, el falangismo y luego el franquismo español, despertaron simpatías entre jóvenes burgueses e intelectuales uruguayos que en los años treinta fundaron diversas agrupaciones al margen del espectro partidario, unidas por su visceral anticomunismo y la negación de la democracia liberal; también incidía un profundo anti-batllismo.<sup>739</sup>

---

<sup>737</sup> CAMOU, “María; “Resonancia del nacional-socialismo en el Uruguay”; pp. 18-19.

<sup>738</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>739</sup> BARRÁN, Pedro; “Los conservadores uruguayos (1870-1933)”; pp. 146-148.

Surgirían un conjunto de publicaciones en vínculo a estas organizaciones "nacionalistas": "Corporaciones" (noviembre 1935-mayo 1938), órgano del movimiento "Acción Revisionista del Uruguay" fundado en 1937, "Fragua", del "Movimiento Revisionista" (1º de junio 1938-15 de marzo de 1940), "Audacia" (mayo 1936-agosto 1940) de la agrupación "Acción Nacional", "El Orden" (setiembre de 1936-enero de 1937), que difundía la ideología del movimiento "Unión Nacional del Uruguay", "Combate" (enero-abril de 1940), del movimiento "Renovación Nacional", finalmente el periódico "Atención" (agosto de 1938-diciembre de 1940), quien colaboraba con el "Movimiento Comercial Nacional Antijudío" (su tiraje alcanzaba de 3.000 a 10.000 ejemplares, no menor en un país pequeño como Uruguay, publicitando a profesionales reconocidos, a colegios y empresas todavía existentes).

El semanario Audacia (1935-1940), activo entre los estudiantes universitarios de derecho se inspiraba en los modelos del fascismo "cristiana" de Austria, Italia y Portugal. El periódico Fragua, expresión del Movimiento Revisionista pronazi fundado en enero de 1938, hizo su aparición en el mismo año y duró hasta fines de 1939. En 1936, Crawford, uno de los fundadores de la Asociación de la Juventud Patriótica del Uruguay, de orientación antisemita, creó el periódico Patria.

El semanario "El Orden", publicado entre 1936 y 1937, suscitó la cuestión de la "invasión semita" sufrida en Uruguay. Partidario del régimen del dictador Dr. Gabriel Terra, era un escrito fascista, nazista y falangista: desarrolló una campaña activa contra la inmigración judía, "el tipo que se llama vulgarmente 'ruso' es siempre un judío", las actividades de los judíos eran delictuosas y desleales causando la ruina y la desocupación entre los pequeños comerciantes uruguayos:

*“Así se llega perfectamente a comprender, si no a justificar, por que el pueblo en algunos Estados de la Europa Central saqueé los negocios judíos”<sup>740</sup>*

Estas agrupaciones políticas se movían por fuera del sistema de partidos y pretendían sustituir el Estado democrático liberal por un sistema corporativo:

*“El objetivo inmediato de nuestro movimiento Nacionalista Corporativo -decía la publicación "Audacia"-, es el desplazamiento del Estado liberal y burgués. En su lugar erigiremos un régimen Nacionalista, necesariamente autoritario (...) El Estado liberal es una de las barreras que se levanta deteniendo el impulso de la Revolución Nacionalista”.<sup>741</sup>*

Las ideas corporativistas que formaban la médula central del proyecto político de las agrupaciones nacionalistas eran tomadas directamente del fascismo italiano. Según la publicación "Fragua", su movimiento político crearía un Estado "estructurado por Sindicatos integrados en las corporaciones, sustituyendo las Cámaras políticas por Cámaras Corporativas. Esta organización traerá aparejada la supresión de los partidos políticos, expresión degradada de intereses particulares". El sistema de partidos era, según los nacionalistas, la expresión de los antagonismos de clases y entorpecía el buen funcionamiento del gobierno con el enfrentamiento de diferentes intereses sociales. El Estado corporativo sería un intento de suprimir la sociedad de clases integrando la sociedad en el Estado. La representación de la nación en el Estado se lograría organizando a la sociedad conforme a sus respectivas actividades (corporaciones). Ningún grupo estaría fuera o contra el Estado porque toda la sociedad estaría dentro del Estado.<sup>742</sup>

---

<sup>740</sup> El Orden, 23 de enero de 1937, (“Síntomas impresionantes: el judío se está adueñando moral y materialmente del Uruguay”, por Julio Beigemeiro).

<sup>741</sup> Audacia, 12 de junio 1937.

<sup>742</sup> Fragua, 8 de noviembre de 1938.



La prensa embarcada en acentuada hostilidad hacia los judíos se hizo aún más notoria tras el fortalecimiento del nacionalsocialismo hitleriano, lo que motivó en 1939 que el Comité Judío contra el Antisemitismo querellara por difamación e injurias a "La Tribuna Popular" de la familia Lapido, recibiendo de la Justicia sentencia favorable. Se obligó al diario a dar cabida en sus páginas a una declaración del Comité, firmada por Samuel Kobrin, Isidoro Bisnovatov, Moisés Niselcovsky y Chil Lerman.

El diario "La Tribuna Popular" de Montevideo, desde hacía tres años realizaba una sistemática campaña antijudía con marcado tinte nazi-antisemita. "Alertaba" contra la inmigración judía, invocando graves peligros culturales, religiosos, sanitarios. Destacaba la ilegal y peligrosa actividad comercial de ambulantes, incluyendo la segura evasión de impuestos y otras cargas; alertaba y convocaba a conservar el "carácter oriental" del Uruguay, bregando por la prohibición lisa y llana de admitir inmigrantes de fe judía y la expulsión de los ya residentes.

En 1936 tuvo lugar una nueva escalada en la discriminación contra los judíos uruguayos. Se presentó al Parlamento un proyecto de ley que incluía:

1. prohibición de emisiones radiales en lenguas extranjeras que no se enseñasen en las escuelas oficiales;
  2. la obligación de acompañar toda publicación en idioma extranjero con su traducción al castellano;
  3. la prohibición de utilizar esas lenguas en reuniones públicas de todo tipo.
- Los transgresores serían castigados con multas, prisión o, si eran extranjeros, deportación.<sup>743</sup>

---

<sup>743</sup> Los artículos del proyecto de ley figuran en el memorándum enviado al Alberto Guani representante uruguayo en Francia, y escrito en París el 3.3.1937, IWO-M.

La agencia de noticias JTA (Jewish Telegraphic Agency) difundió los principales puntos del proyecto de ley al día siguiente de su presentación, destacando que el mismo afectaba especialmente a los judíos.

El representante británico en Uruguay, Eugen Millington Drake, informó a Anthony Eden el 20 de noviembre que "se considera que la ley está especialmente dirigida contra los judíos".<sup>744</sup>

Ciertamente, las nuevas disposiciones podían dificultar la actividad pública de los judíos, ya que la prensa radial y escrita y las actividades institucionales de gran parte de la colectividad se realizaban en idisch. Una delegación de las organizaciones judías solicitó inmediatamente de Terra que considerase sus necesidades; finalmente, y también gracias a la intervención del Congreso Judío Mundial ante el embajador en Francia, Alberto Guani, y el embajador en los EE.UU., la ley no fue sancionada por la Cámara de Representantes.

Este episodio muestra que las instituciones judías uruguayas no eran capaces de medirse por sí solas con las exigencias del régimen; fue necesaria la intervención de diplomáticos e instituciones judías del exterior para enfrentar la situación.<sup>745</sup>

En ese mismo tiempo se agravaron los ataques contra los vendedores a domicilio, y en el Parlamento se presentó una propuesta de prohibir ese tipo de comercio.<sup>746</sup>

El diario nacionalista Tribuna Popular (fundado en 1879) comenzó una intensa campaña antisemita que continuó hasta fines de la década de 1930, cuando se vio

---

<sup>744</sup> INSTITUTO CIENTÍFICO JUDÍO; New York, 19 de noviembre de 1936.

<sup>745</sup> Folksblat , 19 de noviembre de 1936. El American Jewish Congress (Congreso Judío Norteamericano) hizo un seguimiento de la situación; una carta de su presidente, Stephen Wise, a uno de los dirigentes de la comunidad ashkenazi de Montevideo, L. Halperin, solicitaba información inmediata sobre el tema. INSTITUTO CIENTÍFICO JUDÍO, carta de New York, 12 de enero de 1937.

<sup>746</sup> Informe del embajador británico Eugen Millington Drake al Ministro del Exterior Anthony Eden, 20 de noviembre de 1936.

obligado a suspenderla al conseguir las instituciones comunitarias, con ayuda de no judíos, que las autoridades le aplicaran la ley contra difamación en la prensa.<sup>747</sup>

Había razas “amigas”, emparentadas con lo “criollo” (italianos y españoles), pero las había de las otras y, por ende, peligrosas: las primeras estaban compuestas por “extranjeros de tendencias afines a la nuestras”, sostenía Rafael Ravera Giuria, convencional colorado en la III Constituyente y miembro de la revista *Corporaciones*. Sin embargo, “la patria” se ha visto invadida por “razas exóticas, razas que nos traen unas ideas disolventes y peligrosas y otras, que nos vencen en lo económico, gracias al bajo ‘estándar’ de vida y a su cooperativismo racial”. El judío, según Ravera Giuria, “*practicaba la especulación y el comercio ambulante, era el comerciante intermediario, aquel que compraba barato y vendía caro al ingenuo y descuidado trabajador oriental*”.<sup>748</sup>

Agregaba:

*“Esas gentes que no van a sembrar nuestros campos (...) salen en poco tiempo del ambulatismo. Saben contraerse en los gastos y pasar necesidades sin cuento al principio, hasta que reúne doscientos o trescientos pesos; luego empiezan a comprar acciones en sus cooperativas. (...) Al poco tiempo alquilan una casa, al frente ponen una tiendita (...) si le sobran piezas en la casa las subarriendan. A los meses, el ambulatista se hace “comerciante de firme”, y a los años “lo tenemos con casa propia, auto a la puerta y a los diez es ya un mayorista”.*<sup>749</sup>

La derecha radical consideraba que los judíos amenazaban la integridad nacional:

---

<sup>747</sup> “Lor lor Idish - Poilisher Farband”; diciembre de 1937.

<sup>748</sup> RAVERA GUIRIA, “Decálogo”; pp. 5-6.

<sup>749</sup> Id.; Id.; pág. 48.

*“Los judíos forman un islote étnico y ético peligroso para la unidad espiritual y racial del pueblo que los alberga”<sup>750</sup>. Y eligen para instalarse la capital, contribuyendo “a engrosar más la ya inflamada población urbana, creando nuevos y graves problemas en todos los órdenes de la vida social”.<sup>751</sup>*

*Acción Nacional* sostenía que:

*“Cien mil judíos, en su inmensa mayoría residentes en la capital (...) agudizan gravemente la servidumbre del Agro a la Urbe, multiplicando el parasitismo Urbano (...) Son los demolidores de las buenas costumbres. La literatura y el cine pornográfico son creaciones suyas. La inmensa mayoría de los prostíbulos y los cabarets de Montevideo les pertenecen. La trata de blancas y el tráfico de alcaloides son sus negocios favoritos.”<sup>752</sup>*

La propaganda antisemita se centró en los problemas que interesaban a la opinión pública y los usó para incitar a ésta contra los judíos. Uno de esos temas era la competencia económica. Ante las dificultades del mercado local en ese momento, las consignas antisemitas mostraban a los judíos como competidores peligrosos de los uruguayos. Otro diario antisemita, *Fragua*, publicó las palabras de un diputado de la fracción conservadora de los colorados durante el debate parlamentario sobre las escuelas alemanas: "Mientras que los niños de las escuelas alemanas se contentan con escribir frases platónicas contra los judíos y solamente en la pizarra, los judíos crean bancos y se apoderan de todo el comercio y la industria del país".<sup>753</sup>

La *Tribuna Popular*, diario vinculado a los sectores más conservadores del Partido o Nacional, denosta al inmigrante, en particular al judío: según el periódico,

---

<sup>750</sup> *Audacia*, 23 de mayo, 1936.

<sup>751</sup> *Combate*, enero de 1940.

<sup>752</sup> *Audacia*, agosto de 1939.

<sup>753</sup> *Fragua*, 15 de julio de 1936.

el inmigrante el responsable de la crisis socioeconómica, producto del batllismo y su política “de puertas abiertas”, como competencia desleal para el comercio y la industria establecidos, así como para el trabajador Uruguay, genera un peligro para la estabilidad política, y amenaza la identidad y culturas nacionales con su característica de “raza exótica”.

En setiembre de 1937, y en la primera página del diario se publica:

*“En el “Oceanía” arribado días pasados, llegaron más de setenta inmigrantes de esa categoría y en el “Alcántara” llegaron otros tantos. ¿Es posible que continúe este estado de cosas? ¿Es admisible que nuestros gobernantes se crucen de brazos ante asunto de tan enorme significación social y racial? ¿Es que estamos peor que en los tiempos del batllismo en que cada inmigrante representaba un sufragante y que por eso tenía libre la entrada al país? Y conste que ya no hacemos cuestión de semitismo o antisemitismo, sino del peligro que representa la entrada de representantes de razas exóticas que no tienen ningún punto de contacto con nuestras costumbres e ideas y que son individuos inadaptables, con el agregado de que su admisión viene a ahondar más aún el problema complejísimo de la desocupación.”<sup>754</sup>*

Con respecto a la acción de salvataje de los organismos judíos locales, indica “La Tribuna Popular” una virtual “invasión judía” al país:

*“Es un hecho la maniobra semita que hemos denunciado, tendiente a reforzar la ya extensa colonia judía en nuestro medio, con nuevos contingentes hebreos, de los expulsados por Alemania en defensa de la nacionalidad y de su libertad económica y social. Las agencias al servicio de los rabinos utilizan ya todos los medios imaginables para*

---

<sup>754</sup> La Tribuna Popular, 23 de setiembre de 1937.

*introducir en el país una enorme cantidad de judíos. La más elemental prudencia aconseja extremar las medidas de contralor y vigilancia.”<sup>755</sup>*

*“Es que el problema es que ya tenemos en el país judíos de sobra y que ello plantea un grave problema y atento a que la amenaza de que la colonia semita aumentará con grandes núcleos extraídos de los grupos expulsados de Alemania, cabe la adopción de medidas tendientes a evitar ese aumento a todas luces perjudicial. La invasión judía es un hecho. Agencias expertas en la materia se dedican a la introducción ilícita y clandestina de individuos de la raza indeseable, y si no se pone coto a sus actividades la inundación hebrea nos ahogará.”<sup>756</sup>*

En un extenso artículo referido al ambulatismo, de diciembre de 1936, se indicaba:

*“El ambulatismo, ejercido casi exclusivamente por semitas constituye [...] el principal enemigo del comercio de arraigo y no sólo de él, como se puede comprobar ante el más somero análisis, sino del público en general que se ve defraudado en la casi totalidad de las compras efectuadas a los vendedores ambulantes que de ningún modo pueden garantirla calidad de lo que expenden, máxime, cuando siempre trátase de mercadería cuya procedencia dudosa atenta contra la legitimidad de las mismas. La plaga de “corbateros” y vendedores de toda clase de chucherías, que a precio similar puede adquirirse en los comercios del ramo, con la confianza que impone el comercio patentado, debe desaparecer. A más del perjuicio indiscutido, que reporta la susodicha plaga al comercio de arraigo, hay que comprender que el tal perjuicio se hace extensivo al pueblo y al fisco. [...]Por otra parte como razón de estética si se quiere, resulta de mal gusto dentro de una capital*

---

<sup>755</sup> Ídem, 4 de abril de 1937.

<sup>756</sup> Ídem. 3 de mayo de 1937.

*moderna como la nuestra esta expedición callejera de artículos, que solo deben adquirirse en los respectivos comercios. La ciudad adquiere un aspecto de “poblado” para el turista, que no está habituado a tales ventas callejeras, con la profusión con que se efectúan en Montevideo y una opinión poco edificante puede adquirir, al constatar que todos los que efectúan el ambulatismo son judíos que lo ejercen en contraposición con las más elementales costumbres del comercio serio y verdadero. [...] El clandestinismo, otro estado de cosas con una relación directa con el ambulatismo, tiene heterogéneas ramificaciones y ambos propíciense. El clandestinísimo comercial y el contrabando, difícilmente entra[n] en connivencia con el comercio de arraigo: los ejecutores de la maniobras clandestinas, son en su mayoría judíos y los encargados de buscar el contacto público, de buscar los “consumidores” de esa mercadería ilícita, no son más que los vendedores ambulantes, plaga que, como se ve, propicia más de una actividad ilegal en el país.[...] Hay en Montevideo mucho judaísmo que sanear, hay mucho que defender dentro de los intereses vitales y morales del país, y las autoridades del pueblo deben hacerlo por el pueblo mismo que los erigió en su cuidadores.”<sup>757</sup>*

Según el periódico, judíos y comunistas conforman un binomio inseparable, un peligro para la paz social, ambos son “son todos uno”:

*“El comunismo, es dirigido, lisa y llanamente por judíos, luego son los judíos y dentro de estos los más retrógrados, los más disolventes e indeseables, los que practican esta arbitraria doctrina de absoluta ilegalidad. El comunismo es la más fuerte fuerza materialista que se conoce; responde actualmente ala fisonomía moral del mundo porque este hállase desorientado por el desequilibrio financiero en que lo ha sumido el judaísmo. Bajo el aspecto semita, múevese el comunismo*

---

<sup>757</sup> La Tribuna Popular, 6 de diciembre de 1936.

*con eficacia, tratando de conquistar adeptos bajo el apremio de la necesidad, factor que propician con antelación a base de maniobras judaicas sembrando el descontento, estableciendo clases, usando sutilezas, infiltrándose en el campo sindical, al que antes perjudican arteramente, “liquidando” la mano de obra y salarios. Los gremios se ven manejados, casi exclusivamente por judíos comunistas...La Central comunista, Moscú, ha sido inspirada, organizada y dirigida por judíos. Lo es actualmente y lo seguirá siendo ya que solo el judío puede prestarse a la doble condición de déspota y “cordero”.Hay que desterrar los factores esenciales del comunismo. ¿Y cómo conseguirlo? Pues restando acción al judío comunista, no permitiéndole su infiltración en las masas populares, no propiciando su comercio embaucador y deshonesto...[...] Más vale prevenir que tener que curar y en prevención, es que debemos coartar la acción de los judíos y comunistas en bien de la nación, en bien de la tranquilidad social, en bien de la población que puede ser embaucada, no con la palabra persuasiva y sensata, pero sí, con sutilezas engañosas, con espejismos mistificantes, en los que judíos y comunistas son artífices consumados.”<sup>758</sup>*

Como resultado, se propone el destierro, a la manera de lo que Hitler estaba haciendo en Alemania:

*“Hitler con clara visión de la realidad emprendió una cruzada contra el Judaísmo en su propia patria y lanza a los cuatro vientos su valiente grito de guerra: “Judaísmo y comunismo son la misma cosa. Buscad al judío y hallaréis la explicación de todos los problemas que agitan al mundo. Sólo existe un problema para el mundo civilizado: el del Judaísmo Internacional!” Este grito del prestigioso jefe alemán, es*

---

<sup>758</sup> Ídem, 15 de diciembre de 1936.



*escuchado por el mundo. La gente empieza a preocuparse seriamente del asunto.*<sup>759</sup>

Los antisemitas hacían uso de las imágenes habituales en la propaganda antijudía. La identificación 'judío-comunista' resultaba eficaz, dada la fuerte oposición al comunismo entre los seguidores de Terra; también la imagen del usurero que presta dinero a intereses desmesurados tanto a particulares como a inspiraba, claramente, en la propaganda alemana prohibir completamente su ingreso al país.

Se aducía la noción de que la 'raza judía era inferior que la "raza cristiana" y que es deber de las autoridades controlarla y prohibir completamente su ingreso al país.<sup>760</sup>

A medida que empeoraba la situación de los judíos en Europa se iba intensificando la actividad de la comunidad judía uruguaya en su favor. Muchos miembros de la misma eran inmigrantes que habían sufrido el antisemitismo en carne propia y conservaban muy vivo su recuerdo; además, con frecuencia parte de sus familias se hallaba todavía en Europa. Las instituciones se organizaron para prestar ayuda económica a las comunidades y, al mismo tiempo, crear en Uruguay una conciencia pública de lo que estaba ocurriendo en el Viejo Mundo. Al aumentar el flujo de refugiados que solicitaban asilo en Uruguay, las entidades que luchaban contra el antisemitismo extendieron sus actividades con el fin de lograr su aceptación en el país y su absorción social.

El 3 de junio de 1936 quince entidades judías del Uruguay son convocadas para conformar una "Asociación Israelita del Uruguay" con el objetivo de enfrentar el antisemitismo.

---

<sup>759</sup> Ídem, 8 de enero de 1937.

<sup>760</sup> Extraído de las palabras del padre Ignacio Iribarren en un programa radial; publicadas en El Debate, el 20 de noviembre de 1936. Era un Predicador antisemita que tenía un programa semanal de radio, y sus mensajes solían ser reproducidos en los periódicos de la fracción nacionalista de los blancos.

Fija sus prioridades en:

1. Combatir por todos los medios honorables, las manifestaciones de antisemitismo en todo el mundo;
2. Combatir el antisemitismo naciente en nuestro país, atacando sus causas ocasionales
3. Fomentar todas las actitudes que a su juicio sean útiles y eficaces en este sentido.

(firman) Organización Sionista, Partido Poalei- Sion, Escuela “DoctorHerzl”, Liga Pro Palestina Obrera, Centro Comercial e Industrial, WIZO, Escuela “L. L. Kohn”, Asociación Israelita de Pocitos, Sinagoga Polaca de Goes, Sinagoga Polaca del Centro, Sociedad Israelita Húngara, Escuela “Sokolov”, Escuela “Jatam Sofer”, Escuela "Jaim N. Bialik".

En agosto de 1937 una delegación del Comité Contra el Antisemitismo visita al Director del diario católico de Montevideo El Bien Público, Dr. Tomás Brena, a propósito de comentarios de neto corte antisemita aparecidos en ese órgano, con un artículo donde reproduce el panfleto llamado "Los Protocolos de los Sabios de Sión", agraviando a los judíos. El Dr. Brena presenta excusas y declara que no tuvo conocimiento de la nota hasta que apareció y reafirma su posición contraria al antisemitismo.

El “Bien Público” unos años antes ya había escrito:

*“La República Argentina sufre en estos momentos una crisis honda y grave de extranjerismo fruto de la no asimilación o asimilación incompleta del inmigrante que exige una reacción nacionalista imperiosa para conjurar el peligro”.*<sup>761</sup>

---

<sup>761</sup> El Bien Público, 13 de enero de 1919.

Los dos sectores de la colectividad judía, el comunitario-sionista y la izquierda no-sionista, crearon instituciones destinadas a combatir el antisemitismo. Las instituciones que concentraron la defensa Contra el Nazismo y antisemitismo (1936) de orientación izquierdista, y la Asociación de Defensa Contra el Antisemitismo ADCA (1938). Estas dos Organizaciones participaron en actividades de ayuda a los judíos en Europa y de absorción de los refugiados en el país. Debido a sus diferentes ideologías, cada una de ellas actuaba por separado, y sus intentos de cooperación fracasaron. Cuando comenzaron las persecuciones antijudías en Austria (tras la anexión a Alemania), las organizaciones trataron de establecer una comisión suprapartidaria cuyo objetivo sería, entre otros, reunir fondos, pero no lograron superar sus rivalidades políticas y finalmente la Comunidad Ashkenazi realizó una campaña por su cuenta.

ADCA se ocupó de encontrar en Uruguay familiares de judíos internados en campos de concentración alemanes, con la esperanza de rescatarlos mediante un pago a las autoridades del Reich. La información llegaba a ADCA a través de DAZA (Delegación de Asociaciones Israelita Argentinas, representante oficial del judaísmo argentino).

Una carta de DAZA a ADCA en 1939 decía que se había recibido un mensaje del Comité de Ayuda a los Judíos Víctimas de la Guerra, con nombres de internados en campos de concentración alemanes a quienes quizás sería posible rescatar mediante un pago de 200 dólares por persona, con la condición de que se asegurase su salida al exterior; se pedía el inmediato contacto con familiares de esas personas en Sudamérica, destacando que se trataba de una cuestión de vida o muerte.<sup>762</sup>

Los refugiados judíos llegados a Uruguay recibían ayuda del Joint, sobre todo los provenientes de Alemania y Austria. Desde su llegada al puerto y durante sus primeros pasos en el país se ocupaba de ellos SOPROTIMIS (Sociedad de

---

<sup>762</sup> Carta de DAZA a ADCA Buenos Aires, 1º de diciembre de 1939, INSTITUTO CIENTÍFICO JUDÍO.

Protección a Inmigrantes Israelitas, en cooperación con su sede en Buenos Aires), directamente ligada a HICEM, que llevaba registros detallados de cada persona y familia, les buscaba trabajo, prestaba dinero a los necesitados y organizaba cursos en castellano.

La situación de los refugiados que deseaban ingresar a Uruguay se agravó a medida que las persecuciones antisemitas se intensificaban en Europa y se dictaban leyes que restringían la inmigración al país.

Recordemos, sin embargo, que las autoridades uruguayas demostraron elasticidad u tomaron en consideración la gravedad de casos determinados.

Ante al fortalecimiento de los regímenes fascistas en Europa se organizó en Uruguay un movimiento de oposición al totalitarismo' a la política de violencia de dichos regímenes y a su creciente influencia dentro del país. Participaron en él instituciones asociaciones de diversos sectores del liberalismo y la izquierda.

Al comienzo, se hallaban a su frente el Ateneo —la importante institución cultural que encabezaba la oposición a Terra—, la Sociedad de Artistas, Periodistas y Poetas, la Federación de Estudiantes Universitarios y el Departamento de Cultura del Partido Socialista.<sup>763</sup>

Los comunistas apoyaban el movimiento porque los objetivos del mismo se correspondían con las decisiones del Komintern de 1935,<sup>764</sup> que exigían la formación de frentes populares de lucha contra el nazismo.

El 15 de septiembre de ese mismo año, el congreso del Partido Nazi en Nuremberg aprobó las leyes raciales que abolían la ciudadanía de los judíos y prohibían totalmente todo contacto familiar y sexual entre arios y judíos. La

---

<sup>763</sup> ODDONE, Juan; “Uruguay tras la depresión y la guerra (1929-1945”); pág. 159.

<sup>764</sup> Internacional Comunista, creada por Lenin en 1919, que agrupaba todas las organizaciones comunistas del mundo.

intensificación de las persecuciones en Alemania y de los ataques antijudíos en Uruguay hizo que en 1936 el movimiento uruguayo de oposición incorporara también la lucha contra el antisemitismo y el racismo.

Bajo los auspicios del Ateneo se creó el Instituto de Investigación y Acción Contra el Fascismo Nazismo y antisemitismo (IACA)<sup>765</sup>, que actuaba en coordinación con la Ligue Internationale Contre l'Antisemitisme y con el Comité contra el Racismo y el Antisemitismo en Argentina.

Diversas organizaciones políticas se unieron a IACA a partir de 1938: el Comité Uruguayo de Lucha Anti nazi (con liberales de todos los partidos), Alemania Libre (en su mayoría socialdemócratas y comunistas), e Italia Libre (antifascistas de todas las corrientes, incluyendo refugiados judíos).

También los católicos liberales y su diario El Bien Público repudiaron el antisemitismo por ser parte de un régimen que rechazaban en su totalidad, tanto por su ideología como por su sometimiento de la Iglesia Católica alemana.

Esas organizaciones obtuvieron apoyo de entidades extranjeras ligadas a los Países Aliados, que procuraban combatir la penetración nazi-fascista en Uruguay. Los objetivos de IACA y los otros grupos eran generar una rotunda toma de conciencia pública en cuanto al significado del fascismo y el antisemitismo como rasgos distintivos del fascismo, y advertir contra sus peligros para la sociedad general. El presidente de IACA.

Rafael Fosalba, lo destacó durante el primer congreso contra racismo y antisemitismo realizado en Buenos Aires en agosto de 1938: "Las masas, y hasta una buena parte de la elite intelectual, desconocen el fascismo en su esencia". Los participantes en el congreso sostenían, como lo manifestó el presidente del Comité Argentino Contra el Racismo y el Antisemitismo, Emilio Troise, "el racismo

---

<sup>765</sup> ODDONE, Juan; Op. Cit.; pág. 159.

es un instrumento de opresión política y social dentro y fuera del país en que domina". La lucha contra la discriminación del judío adquirió una dimensión global y se fortaleció al volverse relevante también respecto de la sociedad general.<sup>766</sup>

IACA y las otras organizaciones se dirigieron a la opinión pública por medio de numerosas publicaciones, asambleas y congresos, y periodística y radial. Entre los programas de radio dedicados al tema podemos destacar el del senador Héctor Paysée Reyes del sector liberal de los blancos, que comenzó a transmitirse desde 1939 en adelante, el del periodista Hugo Fernández Artucio, miembro activo del Partido Socialista vinculado con el sector liberal de los colorados.

Ambos programas continuaron a lo largo de toda la guerra. La actividad se amplió con la realización en Montevideo, del 20 al 25 de marzo de 1939, del Congreso Internacional de las Democracias en América convocado por el Ateneo con la participación de 14 países, entre ellos Estados Unidos. Las principales resoluciones del congreso fueron: exigir de los gobiernos americanos una legislación contra las actividades de los países totalitarios dentro del continente, lograr el apoyo de amplios sectores públicos en la lucha contra el fascismo (incluyendo los sindicatos y organizaciones de todas las religiones) sectores públicos en la lucha contra el fascismo (incluyendo persecución antisemita y la fraguada teoría de las razas.<sup>767</sup>

Sobre los ataques estas posiciones se basó la enérgica protesta contra los ataques acontecidos, el 9 de noviembre de 1938, en Alemania y Austria en la llamada "Noche del Cristal", unánimemente condenados por el Parlamento uruguayo y criticados por la mayoría de los diarios.

---

<sup>766</sup> Comité Contra el Racismo y el Antisemitismo, Actas del Primer Congreso contra el racismo y el antisemitismo, Buenos Aires, año 1938, pág. 153,

<sup>767</sup> Tribuna Cultural, 25 de marzo de 1939.

IACA organizó grandes manifestaciones de protesta y promovió el cierre de negocios de no judíos como expresión de solidaridad con la huelga de los comerciantes judíos.<sup>768</sup>

Las organizaciones judías tomaron parte activa en todo este operativo y se integraron en la campaña general, si bien algunos abrigaban resquemores al respecto: el hecho de que en dicha campaña general contra el antisemitismo participaran también los comunistas preocupaba a los dirigentes de la comunidad, que sospechaban de los objetivos políticos de aquéllos. Aun así, las instituciones comunitarias se incorporaron a IACA, y el público judío en todos sus sectores actuó junto con él a partir de 1938.

Los esfuerzos conjuntos lograron contener las manifestaciones de hostilidad contra los judíos uruguayos. Si bien no las eliminaron totalmente, la acción del bloque liberal y de la izquierda contra el fascismo y la discriminación racial aumentó la capacidad defensiva de las instituciones judías.

La discriminación comenzó con las limitaciones a la inmigración "improductiva", la actitud negativa ante ciertas ocupaciones fundamentalmente ejercidas por judíos (en especial la venta a domicilio) y el frustrado proyecto de prohibir el uso público del ídish. El incremento de esa tendencia se reflejó en el informe del representante británico en Uruguay a su ministro, en el que puntualizaba que todos esos sucesos "indican un sentimiento de hostilidad contra los judíos que no había existido hasta ahora en este país".<sup>769</sup>

En un comienzo, los judíos uruguayos se cuidaron mucho de definir estas actitudes hostiles como antisemitismo. Sus relaciones generales con la sociedad general seguían siendo normales, y su reacción ante cada caso fue específica e inmediata, por temor a ver deteriorada su posición. En sus apelaciones públicas

---

<sup>768</sup> AMERICAN JEWISH BOOK, vol. 41, 1939-1940, pág. 366.

<sup>769</sup> Informe de Millington Drake a Anthony Eden, Montevideo, 20 de noviembre de 1938.

moderaron sus quejas contra los provocadores uruguayos y se concentraron en la lucha contra los nazis y sus partidarios, denunciándolos como un elemento extranjero y perjudicial, diferente de la mayoría democrática de los ciudadanos uruguayos.

Por ejemplo, en 1933 el propietario alemán de una fábrica de productos lácteos, allegado a círculos nazis, despidió a trabajadores judíos y adujo en la prensa local que lo había hecho no por racismo. El diario Voz Hebrea destacó la semejanza del episodio con lo que estaba ocurriendo en Alemania, exigiendo que dicho individuo respetara la democracia del país en que vivía.

La izquierda judía difundió un volante en el que se destacaba la acción de las organizaciones antifascistas uruguayas y llamaban a la cooperación entre éstas y los judíos en la lucha contra los nazis y sus simpatizantes.<sup>770</sup>

Los judíos uruguayos comenzaron a establecer organizaciones para asistir a los perseguidos sobre todo en Alemania Polonia y otros países. El Comité Contra la Persecución de Judíos en Alemania fue establecido por las instituciones comunitarias y sionistas; el Comité del Frente Unido Contra el Fascismo y Antisemitismo en Alemania, por la izquierda judía.

Ambos se crearon entre fines de 1933 y principios de 1934, simultáneamente con los de Buenos Aires. Esos comités fueron modificando su estructura y también sus nombres, pero mantuvieron sus objetivos y sus diferentes posturas políticas y su actividad fue continua. Al mismo tiempo, se evidenció la necesidad de actuar contra el antisemitismo y la discriminación en Uruguay mismo. Entre 1937 y 1938 surgieron las dos entidades, ya mencionadas, que continuarían su acción a lo largo de todo el período bélico: ADCA (Asociación de Defensa contra el

---

<sup>770</sup> Voz Hebrea, 20 de noviembre de 1933. Su nombre era Otto Kasdorf, y empleaba a cientos de obreros; los judíos realizaron una campaña de esclarecimiento sobre el caso también entre el público general. El título del volante era: "Fortalecer la lucha contra el fascismo alemán y sus agentes en Uruguay" (idisch, s/f, sin nombre de organización, INSTITUTO CIENTÍFICO JUDÍO).



Antisemitismo), en el sector comunitario-sionista, y el Comité Popular Contra el Nazismo y el Antisemitismo, en la izquierda judía.<sup>771</sup> Ambos contaron desde sus comienzos con representantes de las distintas instituciones políticas, sociales y económicas sobre cuya creación hablamos más arriba.

Una delegación de representantes de la comunidad judía solicitó una reunión con el presidente Terra, el 18 de noviembre de 1936, en la cual le presentó una queja por los ataques sufridos y por la insatisfactoria reacción de las autoridades ante los mismos.

Según un informe del representante británico, basado en los periódicos locales, Terra manifestó que no existía motivo de queja en la conducta de las autoridades en cuestiones religiosas; en otras palabras, ignoró los ataques antisemitas y se refirió solamente al ámbito religioso, en el cual la actitud hacia los judíos era correcta.<sup>772</sup>

A pesar de las protestas, las agresiones continuaron. Cuando Baldomir asumió la presidencia y se restauró la democracia, los judíos creyeron, erróneamente, que las manifestaciones antisemitas desaparecerían.

Las instituciones que formaban el Comité Contra el Antisemitismo (establecido por el sector comunitario en 1935) se dirigieron al ministro del Interior, Manuel Tiscornia, y solicitaron la intervención del ministerio y de la policía, señalando que, si bien la propaganda antijudía aparentaba ser de carácter popular, constituía de hecho una incitación a la persecución y al asesinato; que no sólo perjudicaba a su comunidad sino que era un acto ilegal; que, en tanto residentes en el país, tenían

---

<sup>771</sup> En el ámbito comunitario-sionista funcionó a partir de 1935 el “Comité contra el Antisemitismo”; en 1937 las comunidades ashkenazi y sefardí establecieron el Comité de Defensa contra el Antisemitismo en Uruguay que fue ampliado en 1938 con el establecimiento de ADCA. En la izquierda judía funcionó en 1935 la “Organización Popular de Ayuda a las Víctimas del Nazismo”, convertido en 1936 en el “Comité Popular contra el Antisemitismo”.

<sup>772</sup> Informe de Millington Drake, 27 de noviembre de 1936.

derecho al respeto y a la protección de sus vidas; y que confiaban en que la policía restableciese el orden y la ley.<sup>773</sup>

El temor que sentían los judíos uruguayos por su propia seguridad, por el destino de los judíos europeos y por el ascenso del poder nazi en Alemania los llevó a dirigirse a la opinión pública local para advertirla acerca de la magnitud del peligro tanto en el país como en el mundo entero. Los círculos liberales uruguayos que combatían el fascismo se convirtieron en aliados de los judíos. Al principio, los dos comités judíos colaboraron con dichos círculos, con el acuerdo de las instituciones que los formaban pero no como representantes de las mismas.

En 1936 y 1937 realizaron actividades conjuntas de esclarecimiento sobre la doctrina hitleriana, proporcionaron información sobre la represión política y racial en Alemania y difundieron las ideas de famosos escritores liberales, sobre todo europeos y norteamericanos.

A partir de 1936, esa tarea se realizó mediante las publicaciones judías Decimos... y Tribuna Cultural, fundadas y dirigidas por José Weinstein y Bernardo Szifres. Las revistas contaban con el apoyo del liberalismo uruguayo; entre los colaboradores no judíos se contaron el presidente del Instituto de Investigación contra el Fascismo, Nazismo y Antisemitismo (IACA), Fosalba, el escritor Francisco Espínola y Eduardo Couture.

Judíos y no judíos de izquierda trabajaron juntos en diversos grupos para combatir el nazismo. Uno de ellos era el Movimiento de Alemania Libre, ligado al Partido Comunista uruguayo. Merece destacarse que los judíos de habla alemana rechazaron todo contacto con ese grupo antes y durante la guerra, mientras que apoyaron a Italia Libre, la organización antifascista de los italianos en Uruguay.<sup>774</sup>

---

<sup>773</sup> Carta al ministro, Montevideo, 28 de julio de 1938, INSTITUTO CIENTÍFICO JUDÍO.

<sup>774</sup> BANKIER, David; "Die Beziehungen zwischen deutschen jüdischen Flüchtlingen und deutschen Ildischen Exilierten in Südamerika", pp. 213-225.

La cooperación entre judíos y no judíos en la lucha contra el antisemitismo se desarrolló e institucionalizó al crearse IACA en 1936. Ese frente antifascista incluía a liberales democráticos e izquierdistas, y ciertos sectores de la izquierda y la derecha judías tenían reparos ante la participación de los comunistas. Por otra parte, la rivalidad entre ADCA y el Comité Popular Contra el Antisemitismo dificultó la reunión de todas las fuerzas en el marco de IACA. Los acontecimientos de la Noche de Cristal decidieron la incorporación de ADCA a IACA y la colaboración concreta entre ambas."<sup>775</sup>

La Noche de Cristal conmocionó al público judío, el cual reaccionó de manera masiva: un gran número de miembros de las cuatro comunidades de Montevideo se reunió el 20 de noviembre de 1938 para orar en forma conjunta un Kadish (plegaria de duelo). Las instituciones judías, junto con IACA, organizaron una huelga de comercios el 24 de noviembre, así como grandes asambleas y actos públicos. IACA difundió amplia información sobre la Noche de Cristal; miembros del Parlamento manifestaron su repudio unánime al que se unió la prensa. Las dos instituciones judías continuaron colaborando con IACA, pero sus diferencias políticas impidieron el acuerdo aun en cuanto a la metodología para combatir el antisemitismo.<sup>776</sup>

Uno de los medios que se consideraban efectivos era el boicot económico a Alemania. El Comité Contra la Persecución de Judíos en Alemania procuró organizar semejante boicot en Montevideo, con el apoyo del comité paralelo en Buenos Aires. En 1936, el Congreso Judío Mundial convocó a todas las comunidades judías a ponerlo en práctica. El ya mencionado Congreso Internacional de las Democracias en América, reunido en Montevideo en marzo de 1939, recomendó el boicot comercial a los países del Eje para proteger al continente de la infiltración económica y política, y el reemplazo de sus productos por mercancías locales o provenientes de los países democráticos. La entidad que

---

<sup>775</sup> IACA aceptó la incorporación de ADCA en una carta del 16 de noviembre de 1938.

<sup>776</sup> Gemeindeblatt, 4 de diciembre de 1938.

encabezaba en Uruguay la lucha contra el fascismo, el Ateneo, apoyó esas medidas y organizó el boicot, con la ayuda de ADCA y en coordinación con DAZA de Argentina, que le suministró material de propaganda. El Comité Popular Contra el Antisemitismo de la izquierda judía trabajó en forma paralela, difundiendo una propaganda cuyo mensaje básico era que comprar productos germanos era fortalecer a los enemigos de los judíos alemanes y del mundo. El Comité preparó también listas de personas que comerciaban con mercancías alemanas y amenazó con difundir públicamente sus nombres. El boicot tuvo más éxito como propaganda y esclarecimiento que como acción económica propiamente dicha: las relaciones comerciales entre Uruguay y Alemania eran muy estrechas, y los productos alemanes abundaban en el mercado uruguayo.

El diario herrerista El Debate, también denuncia una confabulación comunista,

*“Implacable debe ser la campaña en contra de los elementos perturbadores. En la sombra y sin escrúpulos tienden sus garras terribles sobre la sociedad. Van infiltrándose en el campo de diversas actividades a fin de socavar los cimientos de nuestras organizaciones. Y son principalmente los elementos extranjeros los empeñados en tan odiosa actividad. Ellos que llegan a estas playas buscando una mayor tranquilidad, un mayor sosiego para asegurar el futuro económico, son los que olvidando la hospitalidad se vuelven contra quienes generosamente abrieron las fronteras. Ellos que ambulaban por el mundo, sin rumbo fijo, sin norte y que encontraron en nosotros una mano tendida en actitud de ayuda son los que ahora, en las tinieblas se unen, para destruir lo hecho en años duros, cruentos sacrificios. Ellos, corridos de sus patrias, turbados por el peso de una conciencia apostrofada en los embates del diario batallar, son los que así proceden contra los hijos de esta tierra pródiga en afectos sinceros. Ellos, que han gozado de todos los derechos y de todas las libertades de la*

*legislación que nos rige jamás debieron confabularse, en masa, contra el país. Pero así les irá”.*<sup>777</sup>

La respuesta de El Día, batllista y opositor al gobierno de Terra, en el artículo intitulado “Gobernar es Poblar”, sintetiza la posición del diario:

*“Nos sugiere estas reflexiones la propaganda con que los elementos del marxismo<sup>778</sup> han tratado de [cohonestar] la nueva norma, recientemente impuesta bajo la denominación de “ley de indeseables”. (...) Pero, junto con el aspecto puramente ideológico, se vinculan otros de índole mas esencialmente económica, como son los que se refieren al problema genérico de la inmigración. Y bien: también en lo que a este punto atañe, las ideas del marxismo imperante son las más absurdas y las más contrarias a las verdaderas conveniencias públicas que puedan concebirse. Ellas se inspiran en un criterio chauvinista y xenófobo, que reproduce el odio al extranjero de pasadas épocas, por ridículo que ese sentimiento resulte en un país cuya conformación étnica es enteramente de origen foráneo, ya que a diferencia de lo que ocurre en otras zonas del continente, ni vestigios quedan en el nuestro de la sangre autóctona.”*<sup>779</sup>

La colectividad judía, hizo valer el derecho de respuesta que la ley de prensa le otorgaba publicando un suelto en La Tribuna Popular:

*“Los judíos en nada se diferencian de los demás habitantes de la nación; sus aspiraciones no son otras que el engrandecimiento del Uruguay, patria adoptiva de casi todos ellos, en la que viven tranquilos y respetados y han formado multitud de hogares, bien respetables por todos conceptos. Ningún peligro se cierne sobre el comercio nacional, ni*

---

<sup>777</sup> El Debate. 4 de marzo de 1936.

<sup>778</sup> Así se denominó el régimen instaurado por el Dr. Gabriel Terra luego del golpe de Estado de 1933.

<sup>779</sup> El Día. 21 de octubre de 1936

*sobre la industria, ni sobre la banca, ni sobre los obreros, como se comprueba con la actitud de estas colectividades. [...] Toda la campaña que se está desarrollando contra los israelitas, falla por su base. Los judíos en el Uruguay son elementos de trabajo, son elementos de producción, son elementos de orden, son parte, sin ocultas ni aviesas intenciones, y al amparo de la Constitución donde la libertad es un hecho, como lo es el respeto a todos los derechos. Hablar del problema judío en esta libre República es pretender introducir prejuicios que felizmente jamás tendrán andamio.*<sup>780</sup>

Para El Debate, la raza no es un elemento menor, aunque consideran que existe un vínculo estrecho entre los comunistas y una raza determinada, que no se menciona:

*“Sin perderle “pisada”, seguimos las actitudes comunistas en el país. Conocemos bien sus procedimientos. (...) sabemos quienes son sus verdaderos jefes. Nos referimos a los responsables de la agitación. (...) Conocemos sus nombres. Sabemos quienes son sus principales jefes. Sabemos su raza. Por eso desde el panfleto comunista se nos condecora con su odio amenazante. Razón de más para que no descansemos hasta lograr que el país termine con el comunismo.”*<sup>781</sup>

En respuesta a reuniones pedidas por miembros de la colectividad judía con el Honorable Directorio del Partido Nacional, se publicaron en El Debate aclaraciones, especialmente que lo escrito se dirigía rigurosamente contra el comunismo y no contra ningún grupo étnico en particular:

*“Podrá, en cierto momento, existir en algunos países, un porcentaje elevado de afiliados de tal origen; pero ello no es consubstancial con la*

---

<sup>780</sup> La Tribuna Popular. 1º de julio de 1937.

<sup>781</sup> El Debate. 7 de abril de 1936.

*procedencia, ni corresponde a tácticas o métodos de aquella nacionalidad, sino coincidencia práctica, que no puede autorizar un sentimiento universal de prevención contra la raza. Sirve de elocuente ejemplo la convulsión española que nadie imputará, sin duda, al judaísmo. Y en nuestro país, no hay razón alguna para confundir a tal colonia con aquel extremismo, desde que es notorio que la profesora sólo un número muy reducido de dichos extranjeros.”*<sup>782</sup>

A fines de 1938 se llevó a cabo un segundo atentado contra la fachada de la Congregación judeo-ashkenazi con bombas de alquitrán, hecho repudiable denunciado por la prensa, entre otros por "El Bien Público" (católico).<sup>783</sup>

El diario "Folksblat" editorializa a propósito de una prédica constante de los diarios "El Debate" y "El Diario", los cuales *“alertan sobre la propaganda pro-comunista que difunden diarios y radios en yidish tendiente a atraer a los judíos y alinearlos a la política de la Unión Soviética”* <sup>784</sup> Los mencionados diarios propenden a que toda esta propaganda se edite en idisch, a condición que se agregue una traducción en español.

La Confraternidad Judeo- Cristiana efectuaría un acto el 12 de agosto de 1938 en el Templo Evangelista, organizado por la Federación Juvenil de Evangelistas Contra el Antisemitismo, con la intervención oratoria de Antonio Loureiro y Arturo Sánchez Palacios, al cual adhiere el Comité Israelita Contra el Antisemitismo.<sup>785</sup>

Las pintadas antijudías se expresaban no solo en paredes sino también en monumentos históricos: el diario *El Plata* sostenía al respecto que “en repetidas oportunidades hemos venido refiriendo (...) de las actividades nazi-fascistas en

---

<sup>782</sup> Ídem. 30 de noviembre de 1936.

<sup>783</sup> El Bien Público, 10 de octubre de 1938.

<sup>784</sup> Folksblat, 25 de octubre de 1938.

<sup>785</sup> Ídem, 6 de agosto de 1938.

nuestro país (...) hoy ofrecemos la foto del obelisco de *Las Piedras*, que hace unos días apareció lleno de cruces ‘esvásticas’”.<sup>786</sup>

También, el mismo diario daba cuenta de atentados con bombas de alquitrán en el barrio donde residía, particularmente, la población judía. El acápite de la nota periodística decía: “Atentado contra un comité de ayuda a la España Republicana (*Asociación de amigos de España Republicana*) Villa Muñoz”. También, registraba otros ataques, de las mismas características, contra una Escuela Israelita del mismo barrio.<sup>787</sup>

Carlos Real de Azúa, reconocido intelectual uruguayo escribía en “*España Nacionalista*” (“Órgano de la Vanguardia Nacionalista Española en el Uruguay”), “Defensor de la causa nacionalista y portavoz de los grupos derechistas”. “Dios y Patria”), en 1937, formando parte de la campaña antijudía:

*“Hoy España ha recobrado esta ‘voluntad de imperio’ que en su siglo de Dios consiguiera expulsar a los crepúsculos. Hoy está ‘España Imperial’ en expresión que todo un pueblo pronuncia fervorosamente, quiere ascender a las empresas universales. Volverá a poner su brazo al servicio del orden, para imponerlo en un mundo que vive en su orfandad. Al servicio de Cristo y al servicio de los valores temporales que elaboró la antigüedad por la razón natural y a los que el Catolicismo iluminó y dio un sentido de finalidad. Son Patria, Jerarquía, Justicia Social y Fraternidad en Cristo, familia, propiedad limitada a las necesidades de la persona y por lo social, concepto orgánico de una sociedad estructurada corporativa y orgánicamente, coordinada por una autoridad vigorosa que tenga los límites infranqueables de la Justicia y el Bien Común. (...) Y a esta América que es su hija, tiene España que reconquistarla de nuevo. Reconquistarnos para Cristo y sus valores*

---

<sup>786</sup> El Plata, 29 de mayo de 1939.

<sup>787</sup> Ídem, 11 de setiembre de 1938.



*permanentes, para que en un continente libre de judíos, de masones y de comunistas, pueda sentirse madre, en esa plena maternidad de la esencia trasmitida.*<sup>788</sup>

Un editorial de *El Bien Público* hizo frente a la manifestación convocada por organizaciones judías y uruguayas en repudio de las persecuciones, pero dejaba ver la tradicional acusación de deicidio, atenuada por una declaración inmediata de fraternidad religiosa y esperanza de conversión:

*“El judío es un hermano nuestro. Es cierto que es el pueblo deicida, pero no es menos cierto que es el pueblo de Dios, el pueblo elegido, y que según la profecía de San Pablo han de volver como una resurrección de entre los muertos. Los católicos no pueden ser, pues, antisemitas. Ser antisemita es, evidentemente, alterar la conciencia cristiana porque entraña un odio a una raza, y esto es paganismo puro y no cristianismo vivo [...] El amor al prójimo no tiene fronteras de razas, como el hombre no tiene diferencias de personalidad por ser ario o judío”*<sup>789</sup>

En mayo de 1939 el diario "La Mañana" editorializa sobre "elementos indeseables", alertando a controlar las actividades de "los comunistas, los nazi-fascistas, falangistas y los judíos".<sup>790</sup>

Para los nacionalistas existían elementos extraños provenientes de fuera del país que amenazaban la integridad nacional. Sostenían que el país estaba siendo invadido

*“por un pueblo extraño (...) los judíos [que] forman un islote étnico y ético peligroso para la unidad espiritual y racial del pueblo que los*

---

<sup>788</sup> España Nacionalista, 20 de febrero de 1937.

<sup>789</sup> El Bien Público, 25 de noviembre de 1938 (“El odio de las razas”).

<sup>790</sup> La Mañana, 5 de mayo de 1939.

*alberga... la inmigración judía y la descaracterización nacional afectan el Estado democrático (...) debemos formar de una Nación unida, grande y fuerte, moral, espiritual y materialmente".*<sup>791</sup>

Existían escritos en las paredes ("el judío es más dañino que la sandía con vino"<sup>792</sup>), volantes que se hacían circular entre la población alertando de la inmigración ("¿El Uruguay futuro Estado judío?"<sup>793</sup>) y publicaciones de listas de comerciantes judíos junto a advertencias como "No compre a judíos".<sup>794</sup> Varios grupos estaban dispuestos a concretar verdaderos pogromos que, "...a seguir como estamos, necesariamente han de producirse"<sup>795</sup>.

Uno de estos volantes llegó a ser denunciado en la Cámara de Representantes por el diputado socialista Emilio Frugoni:

*"¿Qué peligro hay para el Uruguay en...?", y al abrirlo, decía: "los judíos". Luego seguía un texto explicando que: "nuestros hombres de gobierno se han demostrado incapaces hasta el momento de dar solución acertada al problema judío. Nosotros mismos debemos, pues, emprender la lucha y aislar en lo posible a los judíos de nuestro trato, tanto comercial como social".*<sup>796</sup>

La publicación *Atención* comentó el discurso de Frugoni y sostuvo que lo que éste llamó "*boicot despiadado, crueldad, odio, nosotros le llamamos pasión patriótica*".<sup>797</sup>

La situación cambió durante la guerra: tanto judíos como no judíos cumplieron el boicot en gran medida, porque se asumió su significado moral y porque el aparato

---

<sup>791</sup> Fragua, 8 de noviembre de 1938.

<sup>792</sup> Atención, 10 de marzo de 1939.

<sup>793</sup> Ídem, 5 de diciembre de 1939.

<sup>794</sup> Informe Anual de la Cámara Nacional de Comercio, 1936-40.

<sup>795</sup> Atención, 22 de diciembre de 1939.

<sup>796</sup> Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, julio de 1939, pp.25-26.

<sup>797</sup> Atención, 5 de julio de 1939.

democrático uruguayo utilizó todos los medios para imponerlo, incluso la difusión de "listas negras".<sup>798</sup>

Con respecto a los judíos alemanes, se instaba a que se adaptaran a la cultura del país:

*“Nosotros judíos de Alemania vivimos en un país anfitrión y por ello debemos demostrar que somos merecedores de esa hospitalidad, no solo trabajando por el progreso del Uruguay, sino también esforzándonos por adaptarnos a las costumbres del país”<sup>799</sup>.*

No se procuraba únicamente expresar “gratitud” hacia la sociedad uruguaya, sino el temor de que su presencia pudiera despertar antisemitismo. Por eso mismo es que en el seno de la comunidad judeo – alemana se publicaron “los 10 Mandamientos para el Inmigrante”<sup>800</sup>:

- “1. No olvide nunca, que se encuentra de extranjero en el país.*
- 2. Toda acción incorrecta puede perjudicar a toda la colectividad.*
- 3. No se ocupe de política, dedíquese a su trabajo, a su familia y a la Comunidad.*
- 4. No critique las instituciones y costumbres nacionales, trate de entenderlas y de aclimatizarse cuanto antes.*
- 5. Aprenda a la brevedad posible el idioma castellano, hable en la calle, en los tranvías y omnibuses castellano, y en el caso de que no sabe todavía bastante, hable alemán sólo en voz baja*
- 6. Tenga en gran estima la generosidad y hospitalidad de que goza en este país.*
- 7. Antes de invertir su capital, consulte a personas de confianza y desinteresadas para oír su opinión.*

---

<sup>798</sup> Llamamiento publicado en Tribuna Cultural, julio-agosto 1936.

<sup>799</sup> Gemeindeblatt. 5 de enero de 1940.

<sup>800</sup> Ídem; 2 de febrero 1940.

8. *Cuando mejore su situación, cuando gane su vida, recuerde siempre que debe ayudar a los pobres.*

9. *Tenga presente que en todo caso tiene que ayudar a la Nueva Comunidad Israelita, cuyo objeto es en primer lugar de unir a los israelitas en el Uruguay, mantener su cultura y sobre todo su religión.*

10. *Sea un buen ciudadano en su nueva patria, cumpla bien con las leyes y reglamentaciones del país.”*

Así como en la comunidad judeo – alemana, la ashkenazi en general, el antisemitismo también era vivido en la comunidad sefardí. La prensa escrita se complementaba con los comentarios en la calle, en el trabajo en la vida cotidiana, mostraba un cierto antisemitismo:

*“Mucha gente sabía que era judío, aun si no le dijera, o si mi apellido no pareciera judío. Me preguntaban donde vivía o a que secundario iba, incluso si tenía poco o algo que ver con los demás judíos: la gente te “ubicaba””<sup>801</sup>*

Aquel que había pensado que podía vivir como uno más en la sociedad uruguaya, es identificado como “distinto”, otro testimonio de un sefardí:

*“Desde que era joven, y aunque no estuve un entorno judío formal, nunca escondí mi religión: inmigré por ser judío: no tenía porque darle explicaciones a nadie de mi o mi religión. En mi primer trabajo, en una tienda del Centro, un tipo me dijo “ese judío no quiere pagar”, así hablaba la gente y me di cuenta que ser judíos era ser “diferente”, era una práctica común de la gente en ese entonces de hablar de esa manera”<sup>802</sup>.*

---

<sup>801</sup> Rubén, testimonio, ver pág. 704.

<sup>802</sup> José, testimonio, ídem.

La gravedad del antisemitismo en Europa y los perjuicios causados a la colectividad judía uruguaya obligó a ésta a salir de su espacio interno hacia la arena pública y solicitar su ayuda. El trabajo conjunto con el sector antifascista uruguayo no sólo no desdibujó la especificidad judía sino que la reforzó. Pero, al mismo tiempo, los judíos no tuvieron la capacidad de superar sus escisiones internas, y cada uno de los sectores llevó a cabo la lucha según sus tendencias.



## **CAPÍTULO 7**





## **CAPÍTULO 7**

### **Las prácticas socio-culturales sefardíes en el Uruguay.**

La vida judía transcurre a través de ritos, desde el nacimiento hasta la muerte; el mundo sefardí aporta a esos ritos prácticas culturales que los distinguen de otros grupos judíos. El nacimiento, la mayoría de edad, el casamiento, la muerte, son transitadas por medio de prácticas rituales religiosas pero también con características de la religiosidad popular.

Los sefardíes convivían con la religión judía pero también con la superstición, magia y prácticas normalmente consideradas “folk religión”, o religión popular: alejada de la religión significó por un tiempo un desafío a esta hasta que a comienzos del siglo XX, al menos en el Río de la Plata, es “derrotada” por el judaísmo tradicional. Se discurrirá sobre la gastronomía como una forma de actividad colectiva que lograba la cohesión social y a un mismo tiempo la transmisión de conocimientos inter-generacionales. En una cocina trabajaban varias mujeres de distinta edad que transmitían sus saberes a las niñas pequeñas, como ocurría con otras actividades de la casa que se volvían colectivas, a manera de ejemplo, la preparación del ajuar de la novia.

El lenguaje, el ladino y su paulatina desaparición, tuvo un gran peso en la construcción (deconstrucción) de las nuevas identidades, con pérdida de referencias culturales, en un proceso de fragmentación y de asimilación “doble”: asimilación en la sociedad uruguaya (etnocidio, pérdida de la cultura de origen), y/o asimilación entre los otros grupos judíos produciéndose sincretismos y nuevamente pérdidas de referentes culturales.

## a. El ciclo de vida de mujeres y hombres

### La Boda

En el judaísmo, desde el momento en que se nace se está destinado al matrimonio: “lejudá ulema’azim tovim”, para la judía y las buenas acciones, se dice al nacer un niño. El matrimonio se continúa en la descendencia que tiene una particular importancia porque en ello depende la preservación de la comunidad y en última de la preservación del pueblo judío.<sup>803</sup>

Los avisos de los casamientos eran relativamente usuales en la prensa sefardí de la época:

*“DESPOSORIOS: Noestro onorado Señor José Mordechay Desposo con la Donsella Sara Danon, nosotros les agoramos a este par una vintura buena para siempre con goso y alegría”<sup>804</sup>*

Previo al casamiento la novia debe ir a la mikvah donde recibe baños rituales por sumersión<sup>805</sup>:

*“hacíamos el “banyo de la novya”, ir a la mikveh donde la novia se sumergía. Me acompañó mi familia y la de mi novio; al salir del baño te rompían en la cabeza una rosca en la cabeza para que tengas suerte, lo hacía una mujer casada, luego cantábamos y nos probábamos la ropa del casamiento”<sup>806</sup>*

*“mi novio me mandó con su madre una tavlá, una bandeja con jabones, perfumes, peines, cepillos, toalla... y un anillo. Mi suegra me*

---

<sup>803</sup> VRIES, S.; “Ritos y Símbolos Judíos”; pág. 62.

<sup>804</sup> La Voz Hebrea, setiembre de 1921. “Casamiento. Nuestro honorable Señor José Mordechay se casó con la Señorita Sara Danón, les auguramos felicidad para siempre con gran contento y alegría”.

<sup>805</sup> BARAHONA, Pastora; “Judíos, Moros y Cristianos: Tres Pueblos, Ritos y Costumbres”; pp. 131-133.

<sup>806</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.

*ofrecía el “bogo de banyo”, un dinero para pagar el festejo. Regresábamos todas juntas de la mikveh, ahí me puse la ropa de boda, eso era amosstrar, porque lo hice yo con mis manos, para que vieran que era buena costurera”<sup>807</sup>*

*“Después de sumergirme tres veces en el baño , dije las bendiciones rituales, salí y se sirvió comida - burekas de queso, haminados, boyos, y milhojas - pequeñas bolas de harina y queso, rellenos de berenjena y tomate. Mi suegra me acompañó hasta la sinagoga para la boda, mi marido me esperaba. Mi suegra presentó a mi madre una “kucharera” con “sharope”<sup>808</sup>. Después de la ceremonia, mi familia se reunió en la casa de mi esposo y mis hermanas cortaron una torta hecha de mazapán con la forma de una casa con aves en la cabeza de la pareja para desearnos suerte”.<sup>809</sup>*

La preparación del ajuar de bodas era comunitaria y de carácter femenino:

*“todas las mujeres trabajábamos haciendo el ajuar de la novia: me acuerdo que para mis hermanas hicimos las sabanas, las fundas, todo, que además se les bordaba el nombre en la esquinita. Todo juntas y cantando.”<sup>810</sup>*

La “jupá” es el dosel matrimonial bajo el cual se lleva a cabo la ceremonia de matrimonio: un techo cuadrado de tela y cuatro palos como sostén. Simboliza el nuevo hogar donde el novio llevará a la novia, por ello, el novio arriba a ella antes que la novia, así como una vez que ambos se encuentran bajo la jupá, la novia a

---

<sup>807</sup> Ídem a Sara, pág. 704.

<sup>808</sup> Una “bandeja” con un dulce turco muy preciado.

<sup>809</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.

<sup>810</sup> Entrevista a Vida, pág. 704.

la derecha del novio, junto con los padres de ambos, representa la proclamación pública de que a partir de ese momento, están unidos como marido y mujer<sup>811</sup>.

*“no vi a mi novia hasta después de que salió del baño. Llegó a mi en la sinagoga con el rostro velado, hasta la jupá, ahí le destapé la cara. Entonces el oficiante nos bendijo y nos casó”<sup>812</sup>*

*“había canciones que cantábamos solo cuando la gente se casaba, las kantikas de boda, a veces si era sefardí pero no de Turquía la boda podía durar días...”<sup>813</sup>*

El matrimonio judío se conforma de dos bendiciones pronunciadas por el rabino oficiante, indicando con claridad que el casamiento no es un asunto privado, sino que es un evento que involucra a toda la comunidad. Luego de las bendiciones el novio bebe de la copa de vino y luego la novia, simbolizando el compromiso de compartir sus vidas a partir de ese momento. Acto seguido se bendicen los anillos, se lee la Ketuvá, que es el contrato matrimonial: en él el hombre se compromete a cumplir: proteger, dar sustento, techo y vestido, así como satisfacción sexual a su mujer. Para que el hombre no se divorcie contra la voluntad de la mujer, el rabino entrega la Ketuvá a la novia<sup>814</sup>.

En el matrimonio sefardí fertilidad y un buen parto:

*“me desearon que tuviera buena “paridura de iyos” (pronto embarazo, deseos de fertilidad)) y un “eskapamiento bueno” (buen parto).”<sup>815</sup>*

---

<sup>811</sup> TATCHELL, Judy; “El Judaísmo”; pág. 127.

<sup>812</sup> Entrevista a Nissim, pág. 704.

<sup>813</sup> Ídem a Raquel, pág. 704.

<sup>814</sup> VRIES, S.; Op. Cit.; pág. 65.

<sup>815</sup> Entrevista a Sara, pág. 704.

Finalmente, y luego de varias bendiciones se rompe una copa: el novio, conmemorando la destrucción del Templo de Jerusalén, aplasta una copa de cristal envuelta en paño (otros interpretan que la copa rota simbolizaría la imposibilidad de que la pareja cambié su unión matrimonial).<sup>816</sup>

Las ceremonias se efectuaban en la sinagoga y luego la pareja, sus familiares y amigos los acompañaban a pie por las calles de la Ciudad Vieja hasta la casa del matrimonio:

*“Bueno, se casaron en 1912, porque no había Sinagoga, era la casa de la familia Bensason o Benaderet, acá en Montevideo. Ella trajo de allá su ajuar, habrá ido a vivir a la casa de alguien de la Colectividad., porque ella no podía estar sola. De donde estaban ellos iban caminando a la Sinagoga (se refiere a la boda), porque la Ciudad Vieja era todo más bien Sefardí.”<sup>817</sup>*

## **El Embarazo**

El embarazo estaba rodeado de una serie de costumbres, mayormente referían a la salud de la madre y al buen término de la gestación del niño:

*“el embarazo se mantenía inicialmente en secreto, así nos decían nuestras madres, por lo menos por tres meses; se buscaba que no hubiera mal de ojo y perder el bebé. Cuando cumplí el sexto mes de embarazo me hicieron la “fashadura”: invitaron las mujeres de mi familia, mis amigas y vecinas para hacer la ropa del bebé”.<sup>818</sup>*

*“cuando cortabas por primera vez una batita se buscaba seguridad y salud al bebe, siempre en compañía de mi marido y mi familia así el*

---

<sup>816</sup> MACIAS KAPON, Uriel; “El Judaísmo, Uno y Diverso”; pág. 89.

<sup>817</sup> Entrevista a Raquel, ver pág. 704.

<sup>818</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.

*bebe era sano; repartían dulces, mogadós y mostachudos, con canciones, también ruda y una manito para protegernos del mal de ojo y la envidia”.*<sup>819</sup>

*“las embarazadas siempre le pueden hacer el mal de ojo, y a los niños, y siempre decíamos “guardados sean del Aynaráh””.*<sup>820</sup>

---

<sup>819</sup> Ídem a Sara, pág. 704.

<sup>820</sup> Entrevista a José, pág. 704.



Ketubá, o contrato prenupcial judeo sefardí<sup>821</sup>.-

<sup>821</sup> Vida nuestra, febrero de 1936.

## El Parto

Las costumbres sefarditas eran muy rigurosas del parto de tal manera de que éste se efectuara de la mejor forma posible, salvaguardando la vida de la madre y del niño. Con la aparición de los dolores del parto se enviaba una botella de aceite a la sinagoga para alimentar el tamiz (lámpara que se mantiene siempre encendida frente al Tabernáculo) y prender una vela. Al nacer el niño la abuela puso su dedo índice sobre los labios del bebé para sellar el recuerdo de todo lo pasado en el vientre materno; el niño recibía regalos y confites, al mismo tiempo que se saludaba a la familia. Las sabanas de la cama de la mujer que dio a luz eran armadas como parte de un ajuar que incluía bordados, el camisón, entre otras cosas. Debajo del colchón se colocaba un ramito de ruda junto al libro de salmos y un cuchillo que protegerían a madre e hijo del “mal de ojo”<sup>822</sup>.

*“luego que se tenía la ropita lista esperábamos el parto, siempre con muchos cuidados porque teníamos miedo de perder a los bebés. Comía fruta de la época, del verano, de la primavera..., creíamos que si justo nos “rascábamos” en un antojo la criatura iba a tener manchas en el cuerpo.”<sup>823</sup>*

*“a los nueve meses de embarazo fui al cementerio para pedirle a los fallecidos y a Dios para tener un parto normal, ahora creo que no se hace más...”<sup>824</sup>*

*“nos pasábamos orina por el pecho para que la leche bajara, porque era muy importante tener leche para el bebé. En el barrio había señoras que hacían de amas de leche: mi tía había tenido familia al mismo tiempo que una señora que vivía al lado pero a mi tía la leche no*

---

<sup>822</sup> BENSIGNOR, Matilde; “Miel y Milagros: Evocaciones Sefardíes”; pág. 48.

<sup>823</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.

<sup>824</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.



*le bajaba, entonces la señora le daba de comer a su nene y a mi primo.*<sup>825</sup>

### **Rituales para los recién nacidos**

En forma específica, tres ceremonias se vinculan al recién nacido, de manera prácticamente secuencial: el Pidión Ha-ben, el “abra” y la Slia”. El primero de ellos es un ritual por el cual el varón primogénito es rescatado de sus obligaciones sacerdotales pues todos los sacerdotes debían venir de la tribu de Levi (en la Biblia, libro de Números 3:11-12). El niño debía ser producto de un primer parto, nacido de forma natural (no por cesárea), la madre no haber tenido abortos anteriormente, el padre no ser un Cohen o un Levi (sacerdotes o ayudantes del sacerdotes, descendiente de aquellos)<sup>826</sup>.

*“mi hijo fue llevado ante el rabino invitado, y preguntó si era mi primer embarazo, si no hubo aborto previo y si el parto ha sido natural, no con cesárea. Tomó a mi hijo y le pregunto a mi marido: “¿qué prefieres, entregarme a tu hijo o rescatarlo?” él respondió, ¡rescatarlo! entonces colocó monedas de plata y pronunció bendiciones...”*<sup>827</sup>

*“teníamos dos costumbres el “Abra” que era visitar a los abuelos en la primera salida con el bebito, se llevaban dulces y el niño recibía regalos, huevos duros si era varón, y para la nena lo mismo, un costurero y dulces, para que tuviera larga vida y fueran buenas amas de casa. También tenías la “slia” que era cuando al nene le salía el primer diente: se le daban dulces con almíbar, agua de azahar, todo con cantos.”*<sup>828</sup>

---

<sup>825</sup> Entrevista a la Sra. Miriam Caballero, pág. 704.

<sup>826</sup> VRIES, S.; “Ritos y Símbolos Judíos”; pp. 125-127

<sup>827</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.

<sup>828</sup> Entrevista a Sara, pág. 704.

Los romances, las cánticas o coplas, han estado presentes en las reuniones sociales, en las familiares, en el acompañamiento de juegos, en la celebración de fiestas y en el duelo por la muerte: en todos los aspectos de la vida sefardí, desde los más alegres hasta los más trágicos, conservadas en idioma ladino<sup>829</sup>.

En el canto “A la una nació yo”, se expone el ciclo de vida completo de un hombre<sup>830</sup>, este canto se remonta a un origen hispano distante con influencia, en el devenir del tiempo, de lo oriental; en él se hace referencia a un precoz amante<sup>831</sup>:

*A la una yo nació  
a las dos me engrandecí  
a las tres tuvi amanti  
a las cuatro me casí  
alma vida y corazón  
alma, vida y corazón.*

### **El niño: la circuncisión**

En referencia a los recién nacidos cabe destacar la llegada a Montevideo, en 1912, de Víctor Galante, circuncidor (*mohel*) y matarife (*shojet*): ocupó una vivienda grande en la calle Recinto. Aquí se dieron los primeros pasos en la instrucción judía de los niños de sefardíes.<sup>832</sup>

Antes de que el “Brit” (circuncisión, al octavo día de nacido), el bebé y la madre se

---

<sup>829</sup> DÍAZ-Mas, Paloma; “Los Sefardíes, Historia, Lengua y Cultura”; pág. 84.

<sup>830</sup> Se puede escuchar este canto en youtube, en un registro sonoro efectuado por el rabino de la Comunidad Israelita Sefardí, Isaac Algaze en sus tiempos de juventud, en el año 1915:  
<https://m.youtube.com/watch?v=liUs7BW-R7s>

<sup>831</sup> DÍAZ-Mas, Paloma; Op. Cit.; pág. 93.

<sup>832</sup> Libros de Actas, Jevrá Kedushá Aszkenazí y Kehilá: año 1919.

quedaban en su casa durante siete días. En el día de la circuncisión el bebé es vestido con un traje de seda con un espacio para la cabeza<sup>833</sup>:

*“mirá, entre las costumbres “nuestras” estaba poner debajo del sillón un frasquito con agua de azahar que luego se repartía entre las mujeres que querían quedar embarazadas o para aliviar algún enfermo. La abuela paterna llevaba al niño en sus brazos sobre una almohada preparada con cintas, puntillas y bordados, ahí comenzaban los rezos”.*<sup>834</sup>

El bebé se coloca sobre una almohada y las palabras “Bo Hatan” (“Ven, novio”) se dice tres veces. La madre y su familia política dan al bebé a su abuelo (el padre de su padre), quien en una silla alta, llamada “la silla de Eliyahu”<sup>835</sup>:

*“se preparaba un sillón grande para el sendak (el padrino), cargaba al bebé mientras el mohel circuncidaba a la criatura”.*<sup>836</sup>

*“la mamá se quedaba en una sala delante de todo con la madrinas, hermanas y algún familiar. Finalmente, desde adentro del templo se escuchaba “¡que traigan al novio!”, y se referían al niño. La mamá se lo pasaba a la abuela y debía esperarlo siempre en ese cuarto separado”.*<sup>837</sup>

Después de la circuncisión y dar un nombre al bebé, el mohel levantaba sus manos ensangrentadas y las mostraba a todos los presentes, para asegurar a todos que el acto realmente se había hecho. Después, por supuesto, se servía comida y confites<sup>838</sup>.

---

<sup>833</sup> CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús; “Los sefardíes”; pp. 23-24

<sup>834</sup> Entrevista a Vida, pág. 704.

<sup>835</sup> Id.

<sup>836</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.

<sup>837</sup> Entrevista a la Sra. Miriam Caballero. Pág. 704.

<sup>838</sup> ESTRUGO, José; “Los sefardíes”; pág. 43.

*“muchas veces se regalaban joyas a la mamá, alguna moneda de oro para el bebé, que se le ponía en el babero, era la protección ante las visitas y el “mal de ojo””.*<sup>839</sup>

*“Cuando todo terminaba repartíamos dulces y se decía “Matzeltov y con salud cumplida! De novio que lo veas...”*<sup>840</sup>.

---

<sup>839</sup> Entrevista a José, pág. 704.

<sup>840</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.



**Antiguo vestido de un niño, para la ceremonia de la circuncisión**

Retornó ya de Israel el PRESTIGIOSO DIPLOMADO  
MOHEL ESPECIALISTA  
**Mordejai Menajem Abramczyk**  
con los más modernos e higiénicos métodos allí  
en vigor  
FELICIDAD Y SEGURIDAD EN LA  
**BRITH MILA DE SU HIJO!**  
NUEVA PALMIRA 1773 — TELEFS.: 2.42.61 y 79.90.08

Aviso de integrantes de la comunidad ashkenazi en el mensuario Amanecer de la Comunidad Israelita Sefaradí, de abril de 1942. El mismo estaba bajo la supervisión del Rabino Isaac Algaze. El aviso pone en evidencia la cercanía que se estaba produciendo entre los distintos grupos judíos de Montevideo. El brith milá es la ceremonia de circuncisión del niño.-

## La niña: ceremonia de las Siete Candelas

Las ceremonias referidas al nacimiento de las niñas se conocen con diversos nombres, simjat bat, brit bat y, el más común “zeved habat” (“regalo de una hija”). El origen de estos términos se encuentran en la Biblia en las palabras de la matriarca Lea, quien tras el nacimiento de Zebulun afirmó: “Zevedani Elokim oti zeved tov”, “me ha hecho Dios un buen regalo” (Génesis, 30:20).<sup>841</sup>

*“unos días después del nacimiento de la nena o hasta un año después se organiza en la sinagoga o en el hogar una fiesta donde se invita a la familia y a un rabino. La mamá lleva en sus brazos a la beba y la entrega a la madrina, quien la acuesta sobre un almohadón de seda bordado o de encajes y puntillas, luego los invitados y el rabino expresan buenos deseos, mientras entregan alhajas, anillos y pulseras, aros y gargantillas además de confites y mogadós, como símbolo de abundancia, salud y felicidad”.*<sup>842</sup>

Esta ceremonia es claramente sefardí a diferencia de la tradición ashkenazi en la que se realiza el holerkreisch: los niños de la familia rodean al moisés donde se encuentra la niña y levantándola tres veces preguntan en voz alta: “¿cuál será tu nombre?”. La niña es recibida con bendiciones y regalos (se conocen poemas sefarditas de los siglos XIV y XV, conocidos como pizmonim en honor a las niñas recién nacidas); al igual que con los niños, las familias escogen un nombre con el que se honra a un pariente, en particular las abuelas.<sup>843</sup>

---

<sup>841</sup> CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús; “Los sefardíes”; pág. 43.

<sup>842</sup> Entrevista a David, pág. 704.

<sup>843</sup> ESTRUGO, José; “Los sefardíes”; pág. 48.

*“Después de que nace una niña, al sábado siguiente, el padre concurre a la sinagoga, dice el nombre de la nena y el rabino reza el “zeved habat”: “Paloma mía, que estás en las cavidades de la peña. En lo escondido de escarpados parajes, muéstrame tu cara, hazme oír tu dulce voz, porque tu voz es dulce y hermoso tu aspecto.”<sup>844</sup>*



**Ceremonia de las siete candelas:  
“zeved habat”**

---

<sup>844</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.



## Bar Mitzvá y Bat Mitzvá

La celebración del Bar Mitzvá y la Bat Mitzvá marca el momento en que se considera la mayoría de edad para cumplir con las mitzvot (normas y obligaciones). En realidad el niño(a) es un miembro completo de la comunidad judía, capaz de participar en todos los aspectos de sus expresiones vitales y religiosas, aun sin la celebración de una ceremonia específica que determine su mayoría de edad, el único requisito necesario es que se tengan 12 años si es mujer, y 13 si es hombre: mediante la celebración del Bar Mitzvá (niño) o la Bat Mitzvá (niña) busca mostrar a la esfera de lo público las nuevas capacidades y responsabilidades.<sup>845</sup>

En la tradición sefardí el ritual de Bar Mitzvá se produce mientras el niños se coloca los “tefilim” en los brazos y en la cabeza, mientras canta el “Shemá Israel”, luego se sirve una gran comida para remarcar la importancia de la ceremonia, de Turquía traían la tradición de comer pescado frito con una salsa especial llamada “agristada”<sup>846</sup>:

*“cuando hice mi Bar Mitzvá fue la primera vez que “cargué” la Torá, y la llevé desde donde leí lo que me habían enseñado hasta la puerta de adentro de la sinagoga y de ahí volví al “pulpito”: la gente me tiraba caramelos y almendras y detrás mío el rabino y otros hombres decían oraciones y bendiciones”.*<sup>847</sup>

La ceremonia de la Bat Mitzvá, refiere al (rito de) cambio o pasaje de ser niña a ser mujer y es relativamente nueva, no se celebraba en Montevideo antes de la década de 1950. La ausencia de una ceremonia específica se sustenta en que las actividades religiosas femeninas ocurrían primordialmente en el ámbito de lo privado, en la familia y no en lo público-comunitario como en el caso de los

---

<sup>845</sup> MACIAS KAPON, Uriel; “El Judaísmo, uno y diverso”; Op. Cit.; pág. 89.

<sup>846</sup> MOLHO, Michel; Op. Cit.; pág. 93.

<sup>847</sup> Entrevista a José, pág. 704.

hombres: las niñas visten la ropa de Shabat o ropa nueva, se dirá una bendición; algunas comunidades incorporan la lectura de la Torá. En general, la preparación de las niñas involucra aprender los preceptos (mitzvot) vinculadas a su papel como mujeres.<sup>848</sup>

---

<sup>848</sup> ESTRUGO, José; Op. Cit.; pp. 103-104.

# ASILO de ANCIANOS y HUÉRFANOS ISRAELITAS del URUGUAY

BURGUES 3178

Montevideo

Fundado en el Año 1936

Con Personería Jurídica

otorgada por el

Superior Gobierno

el 25 de Marzo de 1942

## BALANCE GENERAL

JULIO DE 1958 AL  
30 DE JUNIO DE 1959



### INVITACION

Sr. CONSOCIO:

La Comisión Directiva del Asilo de Ancianos y Huérfanos Israelitas del Uruguay tiene el honor de invitar a Ud. a la Asamblea General Ordinaria que habrá de realizarse el Domingo 13 de Setiembre de 1959 a la hora 9 en punto en la Sede de la Kehila, Calle Durazno 1118, con el siguiente Orden del Día:

- 1.º Apertura del Acta por el Presidente Sr. Schaia Rudin.
- 2.º Elección de Presidente y Secretario de Mesa.
- 3.º Lectura del Acta de la Asamblea General Ordinaria Anterior.
- 4.º Informes del Presidente y Secretario.
- 5.º Informe del Tesorero.
- 6.º Informes de los Fiscales.
- 7.º Elecciones.
- 8.º Varios.

### א"י נא דאן

ה ש ו ב ע ר מ י ט ג ל י ד :

די קאמיסאן דירעקטיווע פון מוסב זקנים וביה יתומים האט דעם כבוד איינצולאדן איד צו דער אָרדנטלעכער גענעראל פארזאמלונג וועלכע וועט פאיקומען זונטיק דעם 13טן סעפטעמבער 9 אייגער פרי אין טאלאן פון דער יידישער קהלה דוראנא 1118.

מ י ט פ א ל ג ע נ ד נ ס ד ר ה י ו ם :

1. דערעפענונג פון פרעזידענט פון אנטטאלט. ישעיהו רודין.
2. וויילן א פרעזידענט און סעקרעטאר פון דער פארזאמלונג.
3. פארלייענען דעם פראטאקאל פון דער פאָריקער גענעראל פארזאמלונג.
4. באריכט פון פרעזידענט און סעקרעטאר.
5. באלאנס און באריכט פון קאסירער.
6. באריכט פון די פיסקאלן.
7. וואלן פון א נייער קאמיסאן דירעקטיווע.
8. פארשיידענעס.

Imp. Margulies

Folleto de La Tribuna Sionista, julio de 1960. El cuidado de los niños huérfanos y ancianos en la Comunidad Sefardí en particular y en la Colectividad judía uruguaya en general.-

## El Duelo

Entre las principales preocupaciones de los sefardíes (y judíos en general) al llegar a una nueva tierra, se encuentra el destino final de los fallecidos, la necesidad de un cementerio consagrado de acuerdo a ritual en base a la norma mosaica.

La base de la Sociedad "Hessed shel Emet" debe buscarse en 1915 cuando los sefardíes crearon las sociedades "Ozer Dalim" y "Bikur Jolim". La primera fue encabezada por Ramón Galante y la segunda por Alberto Tuvi. Estas dos entidades se unieron en 1916, fundando la Sociedad Israelita Sefardí de Beneficencia, presidida por Alberto Tuvi.

El 29 de octubre de 1916, se funda la "*Hessed shel Emet*" ("Beneficencia auténtica") en la calle Reconquista 327, para encargarse de los servicios fúnebres y crear un cementerio. En 1914 y 1915, ya se habían realizados dos entierros en el Cementerio Británico "*recibiendo servicios religiosos mosaicos a cargo de Jacobo Samuel*", según Registro de Defunciones del Cementerio Británico La Comisión Directiva fundacional de la "Hessed shel Emet" se integró con David Morón como Presidente; Vice- Presidente, Isaac Macadar; Secretario, David Sasson; Tesorero, Isaac Abudara; Pro-Tesorero, Isaac Cohen. Vocales Ramón Galante, Jacobo Mizraji, Alejandro Junio, Salomón Balas y José Chalam. Suplentes, Ramón Sasson, Elías Cohen, Elías Barqui e Isaac Baruj.<sup>849</sup>

Relata Elías Seroussi en sus Memorias:

*"Debo decir algunas palabras de la "Hesed Shel Emet", que se ocupaba entonces de lo concerniente al cementerio y de la "Ozer Dalim", que prestaba su valiosa ayuda al necesitado. Es digno de destacar los esfuerzos que hacían para obtener recursos. Salían los*

---

<sup>849</sup> NEMIROVSKI, Israel; "Albores del Judaísmo en el Uruguay"; pág. 76.

*domingos y días de semana por las tardes, después de cumplir con sus respectivos trabajos, a recolectar "de a cinco centésimos", y así realizaban su obra benéfica. La "Hesed" tenía sus contribuyentes. En aquel entonces la presidía don Jacobo Mizraji, que atendía en su propio negocio de la calle Colón los problemas de la entidad con aquella amabilidad que era característica en él, y era muy particular ver a veces una verdadera romería, tanta era la cantidad de personas que desfilaba por el mismo".*<sup>850</sup>

Entre 1917 y 1921, la Sociedad "Hessed shel Emet" realizó tratativas para compartir el cementerio askenazi, sin arribar a un acuerdo. En el lapso 1917 - 1921 el cementerio ashkenazi había acogido a dieciséis sefarditas. El 26 de agosto de 1921 compran un terreno en La Paz (Departamento de Canelones), de 4. 101 metros, por la suma de 1.250 pesos consagrándolo ritualmente como cementerio el 24 de Mayo de 1922, con las sepulturas de Samuel Esperanza, fallecido el mismo día y de Alejandro Yaffé, acaecida el 5 de setiembre de 1917 y sepultado en el camposanto del Buceo, de donde fueron extraídos sus restos.<sup>851</sup>

Esta ampliación sefardí presenta situaciones inéditas para el Uruguay: existen sepulcros donde están depositados dos cuerpos, solución forzosa por falta de espacio, cuyas lápidas están enfrentadas:

*"En 1922, la Jevrá Kedushá ashkenazit autorizó a David Morón a erigir (en el cementerio askenazi) un monumento funerario (lápida, matzeivá) sobre el sepulcro de su hermano Isaac Moron" (9 de marzo de 1922).*<sup>852</sup>

La ritualidad en vínculo al duelo es rigurosa en el judaísmo y posee caracteres especiales en el grupo judío sefardí: el duelo se hace con las personas sentadas en el suelo, cortes en la ropa, se debe estar descalzo, las almohadas

---

<sup>850</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>851</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>852</sup> SEROUSSI, Elías; Op. Cit.; pág. 25.

deben estar en el suelo y al recién fallecido se traslada del lecho al suelo donde debe estar hasta ser llevado al cementerio donde es “lavado” y envuelto en un sudario<sup>853</sup>:

*“Se debía decir “arrecibido que le sea” así las oraciones le llegan al difunto y “café alegres” para despedirnos de él”.*<sup>854</sup>

*“al llegar del cementerio, nos hicieron la Keriá: nos rasgaron la ropa y nos sentamos en el suelo, por siete días. Se comen huevos jaminados, pasas de uva, queso y se dice el Kadish... se sirve café, sin adular. Al año se coloca la Matzevá, se cantan los Salmos de Teilim, los cánticos de David”*<sup>855</sup>

Muchas de las sentencias u ordenanzas referidas a la muerte y el duelo se encuentran en el Shuljan Aruj<sup>856</sup>. Los avelim o dolientes deben acudir a la sinagoga hasta la mañana del séptimo día: la rutina cotidiana se interrumpe por completo para que el doliente se concentre en la memoria del fallecido y recibe consuelo de la familia, amigos y comunidad.<sup>857</sup>

Sentarse en el suelo o en cojines es un signo que expresa abatimiento y humildad ante los acontecimientos que nos rebasan; cabe señalar que los visitantes se sientan en sillas y sillones. Asimismo, los espejos deben ser cubiertos, los hombres no deben rasurarse, trabajar, ni mantener relaciones sexuales. La expresión pública del duelo se suspende en el Shabat o en las festividades, donde se permite el rasurado, cambio de ropa, a manera de ejemplo. Después de la primera semana transcurrida desde la muerte de la persona se

---

<sup>853</sup> BENSIGNOR, Matilde; Op. Cit.; pág. 36.

<sup>854</sup> Entrevista a José, pág. 704.

<sup>855</sup> Entrevista a Nissim, pág. 704.

<sup>856</sup> Libro obra del cabalista medieval, rabino Yosef Karo.

<sup>857</sup> BENSIGNOR, Matilde; Op. Cit.; pág. 37.

retorna a la rutina cotidiana hasta el día 30, en hebreo shloishim, a partir de allí los deudos pueden reintegrarse gradualmente a la vida cotidiana.<sup>858</sup>

---

<sup>858</sup> Id.; Id.; pp. 37-39.

## b. Creencias y Supersticiones

Los sefardíes lograron tener un templo propio en forma temprana: es que alcanzado un número mínimo de hombres, la sinagoga puede ser, en general, cualquier recinto consagrado.

En 1914 se funda *Shalom*, el Templo sefardita, en una habitación de Alzaibar 1233 arrendada por Acher Soriano (llegado en 1910 al Uruguay) donde junto con la *Talmud Torá* (escuela religiosa) funcionará durante 15 años. Soriano era sastre de oficio y hacía de maestro y residía en la calle Reconquista 327 (inquilinato)<sup>859</sup>:

Esta *Talmud Torá* padecería interrupciones por falta esporádica de alumnos, maestro o recursos, hasta que se formaliza en 1926 con el nombre *Talmud Torá "Eliezer ben Yehuda"* con el maestro *Jacobo Hazán*.<sup>860</sup>

Isaac Baruj ,que en 1907 se radicó en Montevideo, integró el grupo fundador del templo sefardita, siendo su tesorero hasta 1913 en cuya época se compró el primer *Sefer Torá* (rollo del Pentateuco): los fundadores del Templo Shalom fueron Chiribí Barquí, Isaac Baruj, Jacobo Benaderet, Isaac Campeas, Elías Cohen, Alejandro Junio, Jasdai Junio, José Nashajon, Acher Soriano, Nessim Telia.<sup>861</sup>

*"En la planta alta de Reconquista 327, " dos habitaciones servían para vivienda de Soriano y la Sinagoga/Talmud Torá." 862*

Al llegar a Montevideo en 1926 Elías Seroussi, existían dos sinagogas sefardíes: una en una pieza de Buenos Aires 282 y la otra, en lo de Acher Soriano (Templo *Shalom*), de Reconquista 327:

---

<sup>859</sup> Guía del Siglo, año 1920.

<sup>860</sup> Vida nuestra, en artículo de julio de 1935.

<sup>861</sup> CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; "Judíos en el Uruguay"; pág. 123.

<sup>862</sup> WILDBAUM, Julio; "Los Gauchos Judíos del Uruguay"; pág. 16.



*“Una de las primeras cosas que hice al llegar a Montevideo fue precisamente ir al Templo, una casa amplia que tenía a la entrada un patio grande y una sala al costado donde estaba instalado el recinto donde se realizaban los oficios. Otra sala estaba destinada al funcionamiento de la Secretaría de la Sociedad "Hesed Shel Emet". Entre ambas salas había otra, en la que se habían colocado algunos bancos de escuela para "Talmud Torah", que al parecer no funcionaba por falta de recursos.”<sup>863</sup>*

En la otra sinagoga asistían mezclados ancianos judeo-árabes (mizrajim, de Oriente) y sefardíes de Turquía:

*“En agosto de 1930 contratamos al Rabino Jacques Mazaltov, como oficiante (para las Altas Fiestas) y tuvimos que alquilar la finca de Colon 1381, que llamamos "Beth Hagdolá" (La Casa Grande) conservando la de Buenos Aires 329, comprada en 1928 donde ya funcionaba la Talmud Torá "Eliezer ben Yehuda”<sup>864</sup>)*

En 1935 ante la necesidad de un Rabino, guía permanente, se contrata al rabino Isaac (Ben Salomón) Algaze (Efendi) (Esmirna, 24 de abril de 1889 - Montevideo, 3 de marzo de 1950). En su país de origen, Algaze había participado en el movimiento del creador de la moderna república turca, Kamat Atatürk, y obtenido renombre como poeta judío.<sup>865</sup>

Se puede observar con claridad la existencia de una religión “folk” en el grupo sefardí, es decir, un sistema de creencias que no sigue rigurosamente a las normas de la religión mayor: existe una apropiación de las creencias religiosas y prácticas a nivel popular del entorno inmediato, físico o cultural: en este caso del imperio otomano o de los pueblos que vivieron próximos a los sefarditas en la

---

<sup>863</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>864</sup> SEROUSSI, Elías; “Memorias de mi Comunidad”; pág. 23.

<sup>865</sup> COMUNIDAD ISRAELITA SEFARDÍ DEL URUGUAY; “50 aniversario, 1932-1982”; pp. 13- 17.

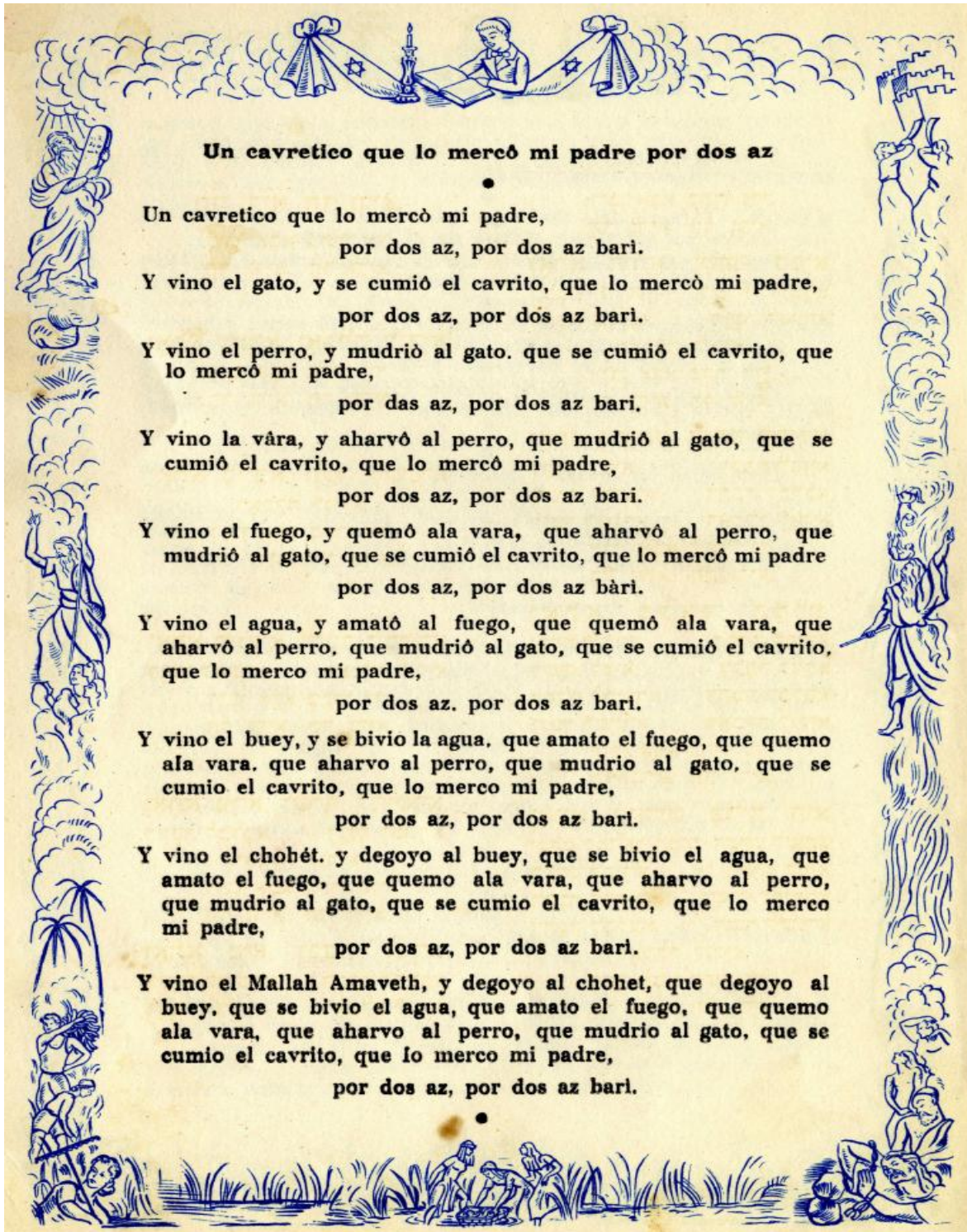
cuenca del Mediterráneo. Se establece un mundo dual entre las creencias mágicas, “folk-religión” o religión popular, que gira en torno a la curandera y a sus poderes de sanación, y la religión oficial, cuyo centro es la sinagoga y la figura del rabino.

**Abajo: el rabino Isaac Algaze en un acto religioso en el antiguo Templo Sefardí, año 1940.<sup>866</sup>**



---

<sup>866</sup> En “Amanecer”, órgano de la Comunidad Israelita Sefaradí, abril de 1942.



Canción liturgica sefardí de la festividad de Pascua, en la revista de la Comunidad Israelita Sefardí "Amanecer", julio de 1942.-

Émile Durkheim indica la presencia de comportamientos e ideas religiosas desestructuradas o desarticuladas, atados contra natura al presente por la inercia o por el “empecinamiento” de las gentes:

*“A un tiempo, se explica que puedan existir grupos de fenómenos que no pertenecen a ninguna religión constituida: es que no están ya integrados en un sistema religioso. Si uno de los cultos de los cuales acabamos de hablar llega a mantenerse por razones especiales mientras el conjunto del cual forma parte ha desaparecido, no sobrevivirá más que en estado desintegrado. Eso ha sucedido en tantos cultos agrarios que se han sobrevivido a sí mismos en el folclore. En ciertos casos, ni siquiera es un culto, sino una simple ceremonia, un rito particular que persiste bajo esa forma”.*<sup>867</sup>

La “invención” de un “folclore religioso” refiere a los “survivals” o supervivencias:

*“las costumbres irracionales conservadas por los pueblos civilizados y caracterizados por su falta de conformidad con las pautas existentes en una cultura avanzada”.*<sup>868</sup>

El judaísmo, como religión constituida, ha presentado y aun presenta rasgos de “religión folk” en el curso de su historia milenaria, lo bíblico y la religión judía popular ha encontrado su expresión en las creencias en deidades femeninas, en los ángeles, diablos, demonios, fantasmas y espíritus; en santos y hombres santos; en el “mal de ojo”, en ritos y prácticas tales como la magia, la brujería, la adivinación, y el uso de amuletos, amuletos y talismanes.<sup>869</sup>

---

<sup>867</sup> DURKHEIM, Émile; “Las formas elementales de la vida religiosa”; pág. 45.

<sup>868</sup> HODGEN, M.; “The doctrine of survivals”; pp. 89-90.

<sup>869</sup> MOLHO, Michel; “Usos y costumbres de los Sefardíes de Salónica”; pp. 88-91.

Los sefardíes del imperio otomano adoptaron algunas de las creencias supersticiosas de la zona, en particular, el llamado “mal de ojo”.

Michael Herzfeld indica que frente a *“la posibilidad de mal de ojo en Rodas, existían muchas prácticas como decir “Mashállah””*<sup>870</sup>

Llamado de diversa forma, todas ellas denotan el daño causado por el pensamiento, la envidia o la codicia. También el “mal de ojo” se articula a través de la palabra: “el avla de la jente” (el habla de la gente), o la boka del ombri (la boca del hombre o “boca mala”), y de esa forma adquiere poder.

Ante su posible presencia se exclamaban fórmulas para alejarlo: “Ojo!,” y algunos escupían en el suelo. O si se observa que algún individuo miró con envidia la suerte de otro se decía: “Sin ojo!”, como indica un testimonio:

*“Ojo malo ke no kaiga” (“que no recibas el mal de ojo”), “al ajo ke se le vaiga” (que se vaya con ajo” o “Ojo malo ke no tengan” (“que el mal de ojo no te afecte”).<sup>871</sup>*

Para evitarlo se empleaban amuletos, palabras particulares (bendiciones o maldiciones), sortilegios, ritualidad (escupir en el suelo, etc.), uso de amuletos, manos, ajo, ruda.

*“Si el mal de ojo cae sobre alguien que ha enfermado o ve menguada la prosperidad de sus negocios, se llamaba a la mujer especializada que conocía el “Prekante” contra el Ainara: una fórmula compuesta de 37 versos y los recitaba acompañada del humo de unas*

---

<sup>870</sup> HERZFELD, Michael; “Significado y Moralidad: Una aproximación semiótica a las acusaciones mal de ojo en un pueblo griego”; pp. 560-574.

<sup>871</sup> ZUMWALT-LEVY, Rosemary; “Let it Go to the Garlic!: Evil Eye and the Fertility of Women among the Sephardim”; pág. 264.

*hierbas quemadas y pasando la mano sobre el que ha sido víctima para conjurarlo”.*

Los talismanes podían ser visibles o no: objetos como un pequeña mano abierta con prendedores, colgantes, vidrios decorados de vidrio azul con un círculo central blanco que representaba un “ojo”, a veces con el agregado de la palabra Mashalá, término de origen árabe. Otros talismanes también eran manos pequeñas “mirando hacia abajo” y representando el número cinco colgándolo a la entrada de la casa o del comercio:

*“mi madre cocía un saquito triangular con piedritas adentro, una kemeá, para evitar la desgracia; ahí ponía ruda, clavos de olor, ajo...)”*.<sup>872</sup>

*“decíamos el número cinco (hamse), o usabamos una manito para alejar la ojeadura, el aynaráj y poder alejarnos del ojo burakado (“ojo vacío”).”*<sup>873</sup>

Entre otras varias supersticiones existía la de preservar a la parturienta y al recién nacido (colocando un ramito de albahaca y una cáscara de ajo, y coral en la cama), no silbar, no dejar los zapatos dados vuelta, no dejar una cama sin almohada, que un espejo se rompa, no decir palabras que pudieran atraer el mal, la enfermedad o la muerte.<sup>874</sup>

No se podía dejar la casa sin besar la Mezuzá: *“Beza la Mezuzá y métete a caminar”*; si se olvidaba de algo no debía retornar a la casa porque significaba iniciar muy mal la jornada. Asimismo se consideraba cuales eran los días mas

---

<sup>872</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.

<sup>873</sup> Entrevista a Sara, pág. 704.

<sup>874</sup> MOLHO, Michel; Op. Cit.; pág. 115.

propicios para realizar cambios o iniciar nuevas actividades, en todo caso nunca los martes: *“En martes ni tu casa mudes, ni tu hiya cazes, ni tu ropa tajes”*.<sup>875</sup>

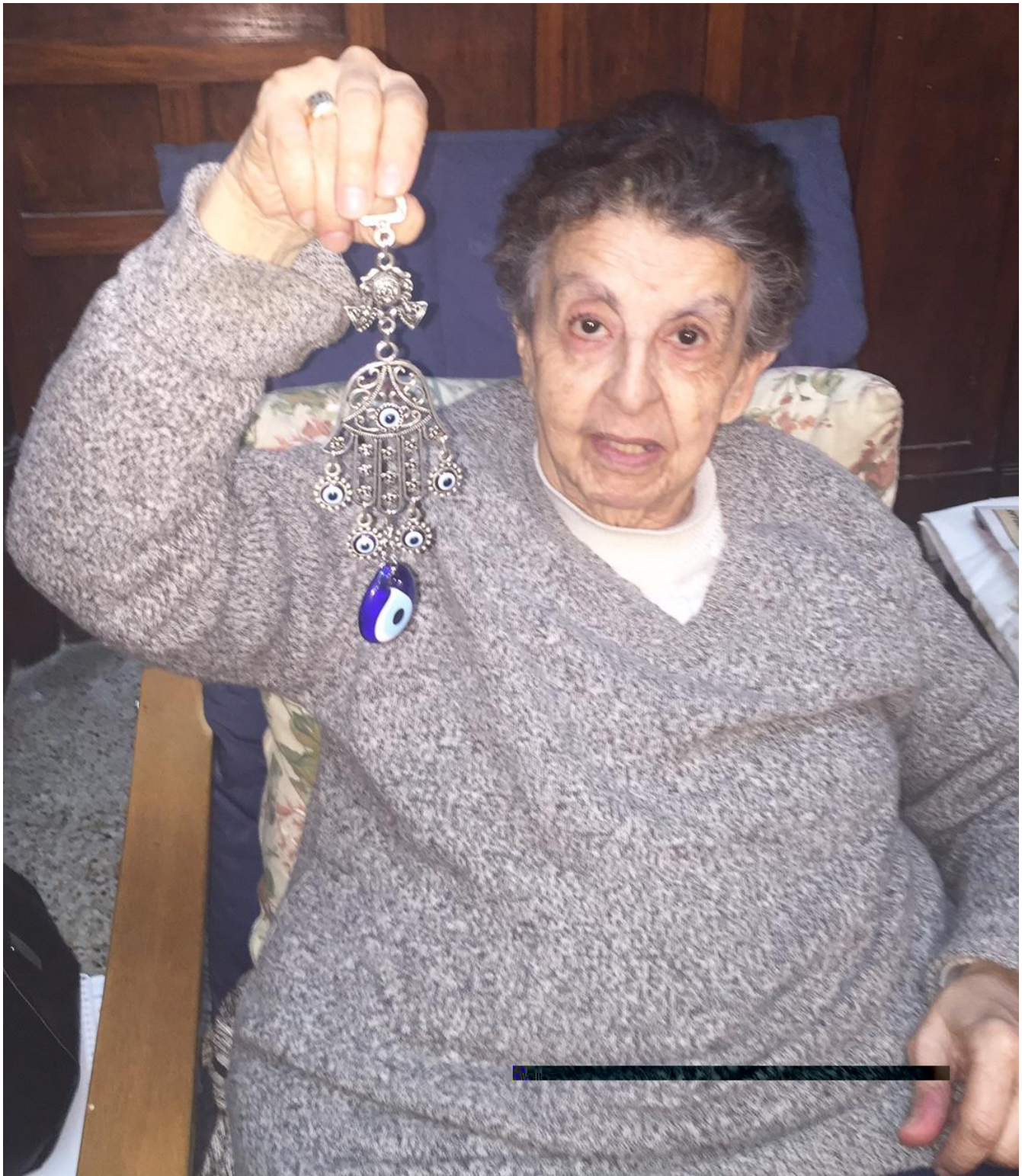
El 21 de noviembre de 1930, se publica una nota firmada por entidades religiosas de Montevideo, dando cuenta de la angustia que les provoca el consumo de carne casher que se ofrece, ya que tienen fundadas dudas sobre su pureza ritual, La nota está firmada por todas las sinagogas y por los rabinos Mazal-Tov, Jajam de los Sefaradim y Elías Seroussi, por el Templo Shalom.<sup>876</sup>

---

<sup>875</sup> BENSIGNOR, Matilde; Op. Cit.; pág. 58-62.

<sup>876</sup> “Urugaier Idishe Presse”, periódico en yidish, Montevideo, 21 de noviembre de 1930.





**Miriam muestra su talismán, o “manito”: con prendedores, colgantes, vidrio de color azul, el “ojo” central y varios otros ojos, colgado en su casa, mientras dice la palabra “Mashalá”.**



### c. Gastronomía, alimentación y preparación de comidas

La gastronomía era un factor fuertemente aglutinante en las comunidades sefardís: la comida se elaboraba con música, con cantos, como un evento inter-generacional que cumplía también la función de la transmisión de los conocimientos y valores a las mujeres más jóvenes. El hombre no era aceptado en la cocina o no se involucraba en este mundo absolutamente femenino:

*“Siempre recordaré el último gesto que tuvo hacia mí la tía Simbul, matrona sefaradí. “Muyer” que comenzó sus días en la Izmir de fines del siglo XIX pero que en realidad tenía quince, veinte siglos o más. Es que en ella estaban sus ancestros de Sefarad. La tradición nos lleva tan lejos en el tiempo. Y Simbul pervive en la memoria...Tarde, pero seguro, uno comprende que sus “boios”, “mulupitas” o “trabados” eran sólo una excusa para reunir a la familia a través de las texturas, gustos y olores de aquellos manjares orientales fatigosamente elaborados, para complacer, para mimar, para festejar la vida. Aún hoy, cada vez que saboreo un boio de verdura evoco con especial cariño a mi dulce, querida y sorprendente tía Simbul.”<sup>877</sup>*

Al respecto, el 21 de noviembre de 1930 varias entidades religiosas dan cuenta de la angustia que les provoca la oferta de carne dudosamente kosher (*faenada ritualmente*). Los ortodoxos firmantes del comunicado de prensa, fueron Pinjas Katzcovich, Jacobo Simner y Buterman por la Sinagoga "Polaca", de Porongos; Itzjak Aizig Smejof y León Blosztein, por la Sinagoga de Guaviyú; Pinjas Sheinker e Israel Dov Glezer, Sinagoga *Tiferet Israel (Gloria de Israel)* de calle Río Negro; Vigorsky por la de la calle Durazno 1118; Bension Feldman y otro, por la Húngara; Rav Jaime Spector, Rabino de la Jevrá Kedushá Aszk.; Rav Mazal-Tov, Jajam (*erudito*) de los sefardíes y Elías Seroussi, por el Templo Shalom, sefardí:

---

<sup>877</sup> SZWARCER, Carlos; “Los Boios de Simbul”; pág. 37.

*“Durante largos meses nos reunimos con abastecedores y matarifes (shojtim) por la carne kosher procurando contemplar a consumidores y proveedores... pero el acuerdo con éstos duró poco y justo antes de Pesaj cortaron el suministro...y tras angustiosas gestiones de la Kehilá (comunidad), se pudo lograr reiniciarlo... gracias a un proveedor cristiano (Neveloff)”*<sup>878</sup>

La diáspora sefardita enriqueció la cocina con los sabores de la cuenca del Mediterráneo, de pueblos asentados en las actuales Turquía, Marruecos, Grecia, Siria y Egipto, con los que los sefardíes tuvieron contacto.<sup>879</sup>

La elaboración de la comida era una ceremonia grupal *“donde las mujeres cocinaban mientras que los hombres charlaban y discutían” alrededor de la mesa, siempre los esposos uno frente al otro. No había la idea de comida “diferente” o “lujosa”, pero si de comida cotidiana y de comida kosher (religiosa)”*.

Había comidas para las festividades religiosas, para el Shabbat de cada viernes, rutinarias y también cíclicas en vínculo a la estación (realización de confituras, dulces y mermeladas, vinagretas y diversos productos para ser embasados y consumidos durante el año). La cocina era un evento comunitario, familiar, donde las mujeres tenían un papel absolutamente protagónico.<sup>880</sup>

La mayor parte de estos conocimientos ya no se transmiten de esta manera: requerían un papel femenino que se centrara únicamente en el hogar sin posibilidad de empleo y educación. Cabe señalar que la gastronomía se complementaba con los utensilios y accesorios de la casa para elaborar las comidas y recrear las recetas<sup>881</sup>.

---

<sup>878</sup> Uruguaier Yidishe Presse, diciembre de 1930.

<sup>879</sup> STERNBERG, Robert; “The Sephardic Kitchen: The Healthy Food and Rich Culture of the Mediterranean Jews”; pág. 52.

<sup>880</sup> Id.; Id.; pág. 53.

<sup>881</sup> Id.; Id.; Id.

Utensilios de cocina típicamente sefardíes fueron la “bolsita blanca” (para filtrar el yogur), también la bolsa de liencillo que se usaba para colar la leche, otros recipientes se usaban para colar el membrillo, guardar pasas de uva, almendras, higos:

*“en mi casa usábamos los paños de tul, eran para proteger de las moscas; también el májura, un cuchillo, latas para usar en el tandúl (brasero y calentador) para mantener la temperatura de la comida, tachos de zinc para curar aceitunas. Recuerdo bien...”.*

En general parece haber existido mucha mayor “pasión” por lo dulce que por lo salado, la comida se clasificaba según su sabor y se verificaba inmediatamente su calidad:

*“entre los dulces que se servían para nosotros el mas especial era el sharope que se hacía siempre mezclando con agua y azúcar al fuego; también la baklavá en rombitos, el arroz con leche que le poníamos canela para formar la estrella de David, el mogadó y los mostachudos.”<sup>882</sup>*

La forma de servirlos constituía una ceremonia especial:

*“una visita aún accidental y de poco tiempo no fuera convidada con dulce y café. El café se tomaba siempre dulce y se acompañaba con la frase "café alegre!". El dulce se servía en platitos acompañado de un adulzador de plata labrada, del cual colgaban cucharitas y tenedores pequeños del mismo material, que cada uno retiraba, usaba y devolvía al centro del recipiente que tenía un contenedor para recibirlos”.<sup>883</sup>*

---

<sup>882</sup> Entrevista a José, pág. 704.

<sup>883</sup> Entrevista a Nissim, pág. 704.

#### **d. Tiempo libre y ocio**

En general las mujeres en su conjunto hacían un uso similar del tiempo de ocio, aunque había diferencias de clase: las mujeres de estratos altos se reunían en las casas de familiares o amigas.

En estas reuniones, se ponían al día con el chisme local y “encuestaban” madres de posibles jóvenes que pudieran ser novios de sus hijas, comprobando las costumbres y rasgos personales de sus madres, observando la situación económica de estas familias y el mercado del matrimonio en general.

Las mujeres y niñas jóvenes se dedicaban al tejido, al bordado de punto e intercambiaban recetas. En ocasiones, se servía una mesa donde las mujeres se dedicaban a un juego amistoso de cartas (dominó, taule, pastra, tavle y kunkan) por pequeñas sumas de dinero. En reunión entonaban las viejas canciones en ladino, modificándolas, “modernizándolas”, incorporando otras nuevas; también compartían con las mujeres más jóvenes los dichos y refranes. No existía participación en lo político, no formaban parte de las discusiones que si efectuaban los hombres; la situación cambiaría, nuevamente en el Río de la Plata, con las charlas, discusiones y organizaciones de índole sionista.

Una actividad de tiempo libre que cautivaba a los sefarditas, hombres y mujeres, y la familia en general, era el cine. Las mujeres iban a las salas de cine, acompañadas de parientes femeninos, amigas y vecinos. Otra forma popular de entretenimiento era las fiestas y bailes que organizaba la comunidad judía, muchas veces como forma de recaudar fondos para instituciones benéficas.

Se efectuaban salidas y paseos a los parques de la ciudad: el Prado, el Parque Durandó, Colón, incluso las playas, como Ramírez, Buceo y Pocitos. Las salidas se completaban con comidas que ya eran criollas como el asado; de noche

no faltaban los bailes para los más jóvenes, que se sintieron muy atraídos por el tango, la rumba cubana y los boleros españoles.

Estos paseos se alternaban con visitas a los parientes que vivían en la Argentina, en particular en Buenos Aires, siempre utilizando el “vapor de la carrera”; en época de estío el balneario de Piriápolis atraía mayormente la atención de tal manera que algunos lom Kippur y Pesaj se llegaron a celebrar en forma comunitaria en el salón de hoteles de esta ciudad:

*“Alguna vez celebramos Pesaj en Piriápolis, todos eran conocidos de la Colectividad, se alquilaba la parte del comedor del hotel “Rex”. Siempre tenía que pasar una mujer embarazada y la que siempre pasaba era yo”<sup>884</sup>*

Como lugar de referencia del barrio se recuerda el “Almacén del Bojorito”, de don Alejandro Selanikio y esposa:

*“En aquel almacén podía uno encontrar os más variados frutos y semillas mediterráneos, almendras, nueces, avellanas, castañas, pepicas, “jiruelos” o porotos blancos, “bamia” que era una chaucha mediterránea, jalvá, aceitunas verdes y negras, arenques y anchoas, fruta seca, higos, piñones. Sus hijos, instalados en la misma calle, frente al local del almacén, calentaban nueces, castañas y piñones para ser vendidos al público”<sup>885</sup>*

A partir de la década 1920 se consolida la vida cultural y recreativa de la Comunidad Sefardí: se funda el Centro Social Israelita (calle Buenos Aires y Pérez Castellanos, donde se hacían reuniones) y el primer club Sefardí (Rincón y Zabala, donde las fiestas lujosamente se desarrollaban):

---

<sup>884</sup> Entrevista a Miriam Caballero, pág. 704.

<sup>885</sup> GLIKSBERG, Isaac; Op. Cit.; s/n.

*“En la calle Colón, entre las calles Washington y 25 de Mayo, funcionaba el “Club de Bailes Sefardí”, adonde solía concurrir la juventud de entonces, y donde además se ofrecía a los inmigrantes asistentes choclo cocido, lo que también se ofrecía en la esquina donde estaba el “Café de Antica”.*<sup>886</sup>

El “Café de Antica” estaba en la esquina de las calles Reconquista y Colón, y era propiedad de don Alberto Asallas: se jugaba a las barajas y allí se formaron varios equipos de fútbol conformados por jóvenes hijos de inmigrantes sefardíes, como el “Yanqui” o la “Esquina”.

Don León Casuto tenía su heladería sobre la calle Reconquista entre Colón y Alzaibar, casi pegado al “Café de Antica”: produjo el helado “sándwich” allá por la década del cuarenta, conocidos por los montevideanos de otros barrios de la ciudad.<sup>887</sup>

También se generó una cultura del ocio donde el cine y el café tienen marcada presencia: el “Café Colón”, en Colón esquina Sarandí, con música oriental, “tañidores” (músicos que tocan, tañen, instrumentos de cuerda orientales) y a veces odaliscas (bailarinas) o la confitería de Nissim, en Colón esquina Buenos Aires. Algunos de estos espacios de esparcimiento eran únicamente para hombre, y otros eran más “familieros”:

*“Estaba también el “Café Colón” propiedad de don León Batino. Se encontraba en la calle Colón 1330 precisamente, entre las calles Buenos Aires y Sarandí. Era un centro exclusivo de encuentro de inmigrantes sefardíes, donde se jugaba mayoritariamente al backgammon (shesbesh), se fumaba “narguile”, una pipa especial que*

---

<sup>886</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>887</sup> Id.; Id.; Id.

provenía, precisamente, del Medio Oriente y se podía, allí, consumir café a la turca o “caqui”, que era el nombre con el cual se designaban, en árabe, el anís a la turca y que se confeccionaba con anís al cual se le agregaba agua y daba un líquido lechoso. En este “Café Colón” podían adquirirse, para comer, los “yiyes”, brochete de hígado, carne picada y corazón, a la usanza turca y que también, solían asarse y venderse en la misma calle, en frente mismo al local del café. En el Café de Batino, los sábados por la noche, solían actuar los “tañedores”. Eran músicos que tocaban el laúd, y el tradicional “pandero”, pandereta, y bailes de odaliscas.<sup>888</sup>



**El ocio “formal”: coro sefardí, año 1944.<sup>889</sup>**

<sup>888</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>889</sup> Foto editada en “La Tribuna Sionista”, julio de 1960.

El ocio se expresaba en lugares de recreación como los parques y las playas de Montevideo, en general de forma colectiva:

*“Siempre íbamos a la playa Buceo, toda la familia, con los abuelos, toda la familia, llevamos la comida, y arriba de la playa buceo que hay un bar comíamos ahí.”<sup>890</sup>*

Pero mayormente, durante el año, la familia y los hombres en particular acudían a las confiterías o cafés sefardíes de la Ciudad Vieja.

- Centro Social Israelita, en la calle Buenos Aires y Castellanos; para jugar, solo para hombres.
- Primer Club Sefardí: en la calle Rincón, Zabala y Misiones, para fiestas de todo lujo.
- Confitería de Nissim: en Colón esquina Buenos Aires, se vendían dulces y confites. Ver Seis.
- “Café Colón”: en las calles Colón y Buenos Aires, se escuchaba música, bailes, todo al estilo “oriental” con “tañidores” y a veces odaliscas.

No obstante, los hombres frecuentaban lugares de esparcimiento sefarditas exclusivamente dedicados a ellas con bailarinas (algunas quizás prostitutas), tañidores y música turca. Al interior de estos lugares (o estando juntos en una casa de familia) fumaban la pipa de agua (nargile), tomaban anís, dando lugar a las charlas y discusiones. De forma continua, en el hogar, en el comercio o en el café, utilizaban un collar de cuentas de diverso material, en particular nácar, que continuamente contaban:

*“Los Cattán eran entonces los intérpretes de melodías especiales que consistían en cánticos de endiablada animación, en general,*

---

<sup>890</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.



*recuerdos de la lejana Andalucía española. En la esquina de las calles Colón y Buenos Aires, otro comercio gastronómico jalonaba el Sefarad de la Ciudad Vieja. Mantenía las tradiciones de Sefarad y de Turquía. Propietario del mismo fue don David Escapa. Él y su propia familia producían los inimitables e inolvidables “boios”, “travadicos”, “yamalí”, “burrecas” de carne picada que se acompañaba con “huevos jaminados”<sup>891</sup>*

Sara Emilia Selanikio Levy, de 82 años de edad recuerda otros dos cafés, el último únicamente para hombres donde evidentemente entraba en juego el erotismo (y quizás prostitución):

*“En el bar del Sr. Córdoba, donde iba mi padre a jugar a las cartas y siempre me tocaba entrar a buscarlo al fondo, donde estaban las mesas de juego y veía como jugaban, hasta que mi padre Elías Selanikio (hijo de Bojorito) terminaba y nos reuníamos junto a mi madre y nos íbamos al centro a dar una vuelta. Luego muchos años después, en la calle Sarandí casi Colón abrió un local enorme para comer comida sefardí y turca, venían músicos tañedores, otros con el tumbek y las mujeres bailaban y los hombres a los que les gustaba, le pegaban en su frente billetes de dinero con saliva.”*

No se disponen de mayores descripciones de los interiores de los clubes y confiterías sefardíes montevideanas, pero si de lugares sefarditas en Buenos Aires, en Villa Crespo, en la calle Guruchaga.

De particular interés fue el Café Izmir en la zona de mayor concentración de judíos sefardíes en la ciudad de Buenos Aires, en la calle Gurruchaga, en el mismo barrio donde estaba la sede de la comunidad y el templo.

---

<sup>891</sup> Id.; Id.; Id.

Dice el escritor Carlos Szwarczer sobre el lugar: *“movimiento, variedad, aromas, voces y melodías convirtieron a Gurruchaga en un remedo pintoresco de una calleja de Esmirna”*.<sup>892</sup> Este café reflejaba la imagen de Turquía en general y la de Esmirna en particular por eso algunos decían que la calle Gurruchaga quedaba entre Izmir y Sefarad.

Leopoldo Marechal en su *Adán Buenosayres*, expone algunas “vistas” de lo que era el mundo sefardí de la época:

*“Los tres hombres ocupaban una mesa del Izmir, y la discusión mantenida en lenguaje sirio se mezclaba con otras voces de timbre igual en aquel recinto sobresaturado de anises y tabacos fuertes. Junto a la vidriera un músico abstraído hería, como en sueños, el cordaje de una cítara negra con incrustaciones de nácar. Al fondo, las levantadas puntas de un cortinado permitían entrever un interior brumoso en cuyo centro, y sobre un tapiz amarillo, se alzaba un alto narguile del cual salían cuatro tubos que sin duda llegaban a otros tantos fumadores invisibles”*.<sup>893</sup>

La cercanía de Buenos Aires, de sus cafés y lugares de recreación sefardí a la comunidad sefardí montevideana, es remarcada por Leopoldo Marechal:

*“Ahí se sentaba gente grande de nuestra colectividad, iban camino al templo...a tomar un café. También la colectividad armenia, la griega, la musulmana...no había odios...en paz...en aquel tiempo eran todos respetados, amables...era un lugar donde gente de Montevideo venía y el lugar para ver a los ‘yidios’ era el Izmir, como punto de reunión...como punto de referencia.”*<sup>894</sup>

---

<sup>892</sup> SZWARCER, Carlos; “Gurruchaga entre Izmir y Sefarad”; pág.

<sup>893</sup> MARECHAL LEOPOLDO; “Adán Buenosayres”; pág. 91.

<sup>894</sup> BERGMAN, Daniel y SLAVSKY, Leonor, “Presencia sefardí en la Argentina”; pág. 61.



Café y bar, Izmir, Sefardí en Buenos Aires. (LEÓN, Luís, "Lengua, costumbres y refranes", pág. 124)

Muchos sefardíes eran conscientes de los cambios que sucedían al interior de su grupo, y se resistieron en forma mayoritaria a visualizar los cambios produciendo incluso en su entorno. De este modo se edifica el tercer edificio para la Sinagoga a mediados de la década del 1950 en la Ciudad Vieja: para ese entonces muchos sefardíes ya habían dejado el barrio, éste entró en un proceso de degradación y despoblamiento que desde ese entonces, y más allá de los inmigrantes, aún no ha logrado recuperarse, mereciendo reiteradas acciones a nivel estatal y municipal para subvertir esta situación.<sup>895</sup>

Maurice Halbwachs en su “Memoria Colectiva” refiere a la adhesión de un grupo a un espacio físico y la resistencia al cambio:

*“Para que se manifieste la resistencia de la que ya hablaba hace falta que emane de un grupo. Existen formas individuales de sentir la transformación. Un grupo, por el contrario, no se contenta con manifestar su sufrimiento. Resiste con toda la fuerza de sus tradiciones, y esta resistencia genera equilibrio en las nuevas condiciones. El grupo intenta mantenerse o transformarse en el barrio o en una calle que no son ya para él pero sobre un emplazamiento que sí le pertenece.”<sup>896</sup>*

---

<sup>895</sup> ASSUNCAO, Fernando y FRANCO BOMBET, Iris; “La Ciudad Vieja”; pág. 86.

<sup>896</sup> HALBWACHS, Maurice; Op. Cit.; pág. 139



**Collar de cuentas de nácar: este tipo de collar era de uso común, en particular de los hombres, tanto al interior como exterior en la casa. Se contaban las cuentas una y otra vez para distraerse o para “matar el tiempo”.**

## Encuentros en la diáspora: Sefardí -Ashkenazi

El vínculo interétnico entre el grupo sefardí y ashkenazi de Montevideo no fue siempre de cordialidad y de entendimiento. Por el contrario, se manifestó con diversas tensiones entre ambos grupos no obstante los preceptos judíos referidos a la ayuda y a la solidaridad mutua, fundamentalmente el concepto “pidyon shvu'im” (“rescate del cautivo”) y la máxima del Talmud “kol Israel arevim ze baze”, que indica que cada judío es responsable por el otro.<sup>897</sup>

No solo se observa que existían diferenciaciones al interior del propio grupo sefardí en base a estratificación social o niveles de ingresos, sino también entre grupos judíos, en particular la idea de de “superioridad” o “inferioridad” con un discurso de negación a la pertenencia étnica:

*“Ellos no eran judíos, no parecían judíos... nosotros sí”<sup>898</sup>*

La estratificación ordenada entre grupos étnicos es quizás inevitable, y se expresa con una intensa identidad étnica a menudo va de la mano de la exaltación o menosprecio del otro. Los sefardíes en general remiten su ascendencia a la “edad de oro de España”, de mediados del siglo XIII, cuando los judíos en la península ibérica supuestamente habrían logrado un alto grado de inserción social y de nivel cultural sin perder su lealtad religiosa.<sup>899</sup>

Por el contrario, los ashkenazíes y otros grupos judíos parecen no haber desarrollado mitos de superioridad étnica, aunque algunos individuos vinculan sus linajes a grandes eruditos judíos o a antiguas tradiciones místicas. La división este-oeste entre ashkenazíes no surgió hasta la primera mitad del siglo XIX,

---

<sup>897</sup> JAFFÉ, Dan; “El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica”; pág. 92.

<sup>898</sup> Entrevista a Nissim, página 704.

<sup>899</sup> DÍAZ-MAS, Paloma; “Los Sefardíes. Historia, Lengua y Cultura”; pág. 212.



cuando los Estados emergente en Europa Occidental y Central requirieron de los judíos que se identificaran como franceses, alemanes, húngaros, entre otras nacionalidades, reduciendo su judeidad a una religión.<sup>900</sup>

Arnold Wright, observó que a principios del siglo XX, en Singapur, “existía siempre un cierto elemento de antipatía entre el ashkenazi y los sefardí que se expresaba con mayor frecuencia en la primera generación de inmigrantes que en la segunda:

*“Los judíos de Bagdad tienen dos sinagogas que frecuentan, la alemana o ashkenazi y la sefardí, manteniéndose ambos grupos judíos estrictamente separados.”<sup>901</sup>*

Se puede observar una dinámica similar de confrontación y de redefinición étnica en Montevideo cuando los grupos judíos se reunieron en la diáspora: la primera generación inmigrante vivió en la ciudad sin tener contacto directo entre ellos. Sus diferencias iniciales incluían el origen geográfico, la lengua y las consiguientes variaciones en culto:

*“no viven el judaísmo como nosotros; están acostumbrados a otras formas, nosotros éramos una minoría judía entre judíos”<sup>902</sup>*

En la Comunidad Sefardí no estaban representados grupos de origen ni tendencias políticas, como ocurría en la ashkenazi. La región de origen se manifestaba en la elección de la sinagoga y en las relaciones sociales, pero no había dado lugar a la creación de “landsmanshaftn”<sup>903</sup>. La mayoría de los sefardíes de Uruguay eran oriundos de Turquía, y se integraron rápidamente al país debido a la semejanza entre los idiomas ladino y castellano; en general, se

---

<sup>900</sup> CAVERO COLL, Juan Pedro; “Breve Historia de los Judíos”; pág. 91.

<sup>901</sup> WRIGHT, Arnold; “The Oriental Merchant Community,”; pp. 224-227.

<sup>902</sup> Entrevista a José, pág. 704.

<sup>903</sup> Colectivos de pertenencia, inmigrantes que se agrupan por su origen.

mantuvieron alejados de los marcos característicos de los judíos de Europa oriental.

Además, en la década de 1930 su comunidad contaba ya con un buen número de uruguayos nativos y oriundos de otros países sudamericanos, y no tenían necesidad de aquellos marcos institucionales. En un censo de la comunidad sefardí en 1935 en que se registró el país de nacimiento de los censados, en un total de 3.547 personas había 1.889 turcos, 1.907 uruguayos, 223 nacidos en otros países del continente (sobre todo Argentina), 145 sirios, 26 de Palestina y 7 marroquíes.<sup>904</sup>

En cuanto a la falta de representación política, ello tenía que ver con una actitud característica de la comunidad Sefardí, que deseaba preservar su estilo de vida religioso y tradicional y neutralizar la influencia de la política tanto judía como general.

Su concepción del sionismo estaba integrada a su identidad judía general. Sus dirigentes, que consideraban que las instituciones debían abstenerse de intervenir en el quehacer político uruguayo, procuraban también impedir las actividades sionistas. En palabras de un miembro del reducido grupo de jóvenes sefardíes sionistas:

*“se trataba de un liderazgo conservador... preocupado por la consolidación y el mejoramiento de la comunidad sobre todo desde el punto de vista administrativo, y al sionismo... no lo veían con buenos ojos”<sup>905</sup>.*

---

<sup>904</sup> PORZECANSKI, Teresa; “Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguayo”; pág. 25.

<sup>905</sup> SEROUSSI, Elías; “Memorias de mi Comunidad”; pág. 32.



En sus memorias escribe uno de los dirigentes, también sionista, que *“ellos sostenían que el sionismo era un movimiento político y que la comunidad no necesita involucrarse en política”*.<sup>906</sup>

La influencia sionista en la comunidad sefardí uruguaya fue aumentando a partir de la segunda guerra mundial. La tendencia aislacionista de la comunidad sefardí se manifestó también en su rechazo del proyecto de erección de una entidad que reforzara la colaboración entre las comunidades.<sup>907</sup>

Un testimonio de un judío uruguayo húngaro, de segunda generación (los nacidos en el país) es ilustrativa de esta situación: indica la gran distancia interétnica entre los grupos: jamás había conocido o tomado contacto con los sefardíes, pero al momento de ennoviarse toma contacto con una sefardita,

*“cuando llegó el momento de conocer a los padres, que era solo eso, conocer a los padres, entré a la casa y estaba toda la familia por completo: abuelos, tíos, primos, todos estaban. La mesa estaba repleta de dulces turcos y las mujeres trabajaban en la cocina, y la verdad me sentí perdido, no entendía nada...”*<sup>908</sup>

Los sefardíes expresaban que tenían una mayor cercanía con la sociedad uruguaya, más que con los otros judíos de Montevideo:

*“jugábamos al fútbol, tomábamos maté, nos sentíamos bien. Mis padres me contaron que se sentían felices de hablar español, especialmente por el parecido por el ladino, pero era porque ellos querían hablar español “bien”. Todos mis tíos hacían deportes en el Atenas o en Neptuno, e iban a las troupes como los atenienses o la Oxford. El resto de la “Cole” la veíamos*

---

<sup>906</sup> Entrevista con Nissim Itzhak publicada en Seroussi, Elías, “Memorias de mi comunidad”; pág. 49. Itzhak nació en Uruguay, fue uno de los fundadores de la organización juvenil sefardí Dr. Herzl, creada en Montevideo en 1941, y funcionario en el Ministerio del Exterior de Israel.

<sup>907</sup> La Voz hebrea. 20 de enero de 1930.

<sup>908</sup> Testimonio de José Polgar, 82 años de edad.

*poco y solo mi Viejo, cada tanto pasaba por Goes, el barrio que dicen que es “el de los judíos”.<sup>909</sup>*

Cabe decir, que inicialmente los grupos sefardíes y ashkenazíes se negaban a efectuar casamientos mixto: efectivamente, no existía una “circulación” de personas entre estos grupos, que se conocían aunque muy poco en sus costumbres y se veían muy diferentes entre sí, en tanto judíos:

*“Trabajaba en una tienda donde había “polacos” y “rusos” (ashkenazíes), éramos todos judíos pero me sentía por fuera, los veía diferentes, no me identificaba con ellos. Tenían costumbres muy distintas y hablaban mal el español... no, nunca fui a una de sus sinagogas sino cuando se casó mi hija con un ashkenazi que fui a la Kheila<sup>910</sup> de la calle Canelones.”<sup>911</sup>*

Similarmente acontecía con los judeo alemanes en su vínculo con los sefardíes y la comunidad askenazí. Los judíos provenientes de Alemania eran llamados “yekkes”: por ser puntuales, por su rigidez, su cuidado en la vestimenta, su asimilación a la cultura alemana y su falta de familiaridad con la cultura judía.

En un artículo en el “Gemeindeblatt”, la incompatibilidad entre los judíos de Europa Oriental y los judíos alemanes fue explicada de esta manera:

*“...nos costó relacionarnos con nuestros amigos de habla idisch. También alguien que llegó al país con solo diez marcos en el bolsillo pertenece a la clase media...”<sup>912</sup>*

---

<sup>909</sup> Ídem, de Raquel, ver página 704.

<sup>910</sup> Comunidad Israelita del Uruguay: entidad que agrupa a los ashkenazíes asentados en el país y sus descendientes.

<sup>911</sup> Entrevista a Vida, ver página 704.

<sup>912</sup> Entrevista al Sr. Alberto Goldman, jubilado 85 años.

Cuando los judíos alemanes llegaron a Montevideo encontraron que los judíos de Europa Oriental y los sefardíes ya habían creado su vida comunitaria propia. A veces había insultos mutuos:

*“Era extraño que actuáramos así en una época de antisemitismo. Sin embargo, las diferencias culturales entre las comunidades tenían un peso mayor que el hecho de que todos fuéramos judíos”.*<sup>913</sup>

Una entrevistada me contó que cuando su hija vino a casa con un joven judío de familia polaca le pareció que era «un muchacho decente» pero sus padres eran culturalmente «nulidades absolutas».

En el “Gemeindeblatt” se presentó una sugestiva caracterización de los diferentes estilos de las tres comunidades:

*“Los judíos de habla alemana sienten con la cabeza y con el entendimiento, los judíos polacos piensan y sienten con el corazón, mientras que los sefardíes están en algún lugar entre ambos, con algunas características orientales.”*<sup>914</sup>

En 1935 se estableció en Montevideo una oficina de la organización Bnei Brit, a la que se integraron miembros de las comunidades ashkenazi, alemana (muchos de cuyos integrantes ya habían estado asociados a dicha institución en su país de origen) y húngara; un año después se creó, con la ayuda de los miembros sefardíes de la sede de Buenos Aires, una sección sefardí, llamada “Bnei Brit Oriental”. Un grupo de socios de Bnei Brit concibió el proyecto de crear una organización intercomunitaria que se ocupase de los problemas compartidos sin interferir en la conducción interna de las entidades, y se llegó a redactar el estatuto correspondiente. Pero la comunidad sefardí rechazó el proyecto, debido a su

---

<sup>913</sup> Ídem, a la Sra. Dora Rubinstein, de 80 años, tanto ella y el anterior judeo alemanes.

<sup>914</sup> Gemeindeblatt. 5 de marzo de 1937.

resistencia a toda actividad conjunta con otras comunidades de diferente lengua y mentalidad.<sup>915</sup>

El proyecto sería retomado con el establecimiento del Comité Central Israelita del Uruguay (CCIU) a fines de 1940, cuando se hizo evidente la necesidad de unir fuerzas ante los críticos problemas suscitados por la guerra mundial.<sup>916</sup>

---

<sup>915</sup> SEROUSSI, Elías; Op. Cit.; pp. 14-15.

<sup>916</sup> Sión. Boletín informativo de la Organización sionista Dr. Teodoro Herzl; febrero de 1942.

## **CAPÍTULO 8**



## CAPÍTULO 8

### Mujeres y hombres: relaciones de género

El estudio de las relaciones entre hombres y mujeres, incluye los abordajes de género y en particular la categoría de análisis “mujer”: “fue con esa categoría que las historiadoras e historiadores buscaron integrar, en la narrativa que se hacía de la historia de la humanidad la presencia de las mujeres. Fue también buscando mostrar la diferencia al interior de la categoría “mujer” que pasaron a utilizar la palabra “mujeres”.<sup>917</sup>

Precisamente, el uso de la categoría de análisis “género” *“...en la narrativa histórica permitió a los investigadores que se focalizaran en las relaciones entre hombres y mujeres analizando como, en diferentes momentos del pasado, las tensiones de los acontecimientos fueron productores de género.”*<sup>918</sup>

La primera generación de los sefardíes nacidos en Uruguay modificaron hasta cierto punto las pautas culturales que traían de Turquía, en un proceso de “occidentalización” y “modernización” intenso. No se puede verificar como la inmigración afectó a la mujer o al hombre, a cada uno, pero si parecería que las relaciones entre ellos, las pautas de género, que se manejaban en Turquía se mantuvieron al llegar al Uruguay e incluso fueron, al menos en parte, transmitidas a la primera generación de nacidos en el país. El estudio de las mujeres sefardíes recorre el lugar de lo femenino como ámbito general, y de lo particular de lo femenino dentro del judaísmo, y aún dentro de la cultura sefardí.

Los recuerdos (de fuentes primarias y secundarias) de estas mujeres inmigrantes son fundamentales pues enmarcan su lugar en la Comunidad a la

---


<sup>917</sup> PEDRO, Joana Maria; “Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica”; pág. 83.


<sup>918</sup> Id; Id.; pág. 88.

hora de establecerse en el país, conseguir empleo (en tareas consideradas menores), ayudar a sus maridos, cuidar a los hijos y a los mayores.

Las distintas entrevistadas, descendientes en segunda y tercera generación, recuerdan varias instancias de reuniones familiares donde hombres y mujeres “compartían” un mismo espacio. Durante el año nuevo judío (Rosh Ha-Shaná) o en las celebraciones de Yom Kippur (un día de expiación en extremo sagrado para la judeidad), son las mujeres las que cocinan, sirven las viandas y esperan a sus maridos que retornan de las sinagogas. La comida se inicia con los hombres en la mesa y aunque comparten un mismo espacio, son las mujeres las que deben esperar su turno para tomar asiento y comer (sino es que comen en la cocina).

Para comprender las costumbres al interior de la familia, se deben entender las relaciones hombre – mujer:

 Hombres: atienden sus negocios, leen sus libros de religión, acuden a la Sinagoga, no intervienen en las labores de la casa, se sientan primero a la mesa para charlar o discutir...

 Mujeres: atienden el hogar, generalmente son analfabetas; no intervienen en los ritos religiosos directamente pero si en la crianza y socialización de los niños.

El hombre establecía la vinculación con el “afuera” mientras que la mujer ayudaba al hombre en el negocio y mantenía una situación de “dominio” dentro de la casa.

El espacio público, las calles, las plazas, el puerto y sus muelles, los cafés y la sinagoga, se consideraba de dominio masculino. El espacio privado se asociaba a las mujeres: se limitaba a la casa, el patio, el horno comunal, el pozo, la mikve (baño ritual) y la sección para mujeres de la sinagoga.



La separación entre hombres y mujeres se cumplía también con respecto a los entierros y la shiva (el período de duelo de una semana); existían momentos particulares del año en los cuales las mujeres no podían asistir a los funerales o cementerios, en particular en Rosh Jodesh (la fiesta del nuevo mes).

El hombre guardaba, aparentemente, un posicionamiento superior con respecto a la mujer: no es desde una mirada actual sobre cómo se estructuraba el género entre los sefardíes, es que el hombre era “preferido” a la mujer:

*“Al nacer mi hermana, mi abuela se fue de la casa enojada a vivir a la casa de Abraham Bension, y cuando nació Ketty (la nieta de Abraham), se fue de la casa de este último y volvió a la casa de Jesquia: no se querían primeros hijos mujeres, se preferían los varones.”*

Con el devenir del tiempo, y la sucesión de generaciones posteriores a la del inmigrante, las pautas culturales del relacionamiento femenino – masculino que regían en ese entonces en Uruguay se impondrían cambiando los códigos de los sefardíes: se redefine lo que es perteneciente al mundo de lo femenino y masculino (de acuerdo al modelo uruguayo de ese entonces en vínculo al género) y de como “deberían” vincularse ambos entre sí.

## **El ama de casa, la curandera, la casamentera y la partera:**

En las actas del templo Shalom, sefardí, en 1913, se menciona que la comunidad sefardí establecida en Montevideo estaba preocupada por la presencia de “hechiceras”, en palabras del rabino Jacobo Mazaltov:

*“Son mujeres que sanan, o dicen curar a las personas, pero cuyo principios van por completo por fuera de nuestra fe”.<sup>919</sup>*

Similarmente, en fechas posteriores, hay referencias a las actividades de estas mujeres, siempre en contraste con la religión y con el lugar que establece la cultura sefardí para la mujer, en vínculo al hombre<sup>920</sup>.

En 1935, y ya conformada la Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay como institución, el rabino recién contratado Isaac Algaze, las menciona y denuncia:

*“Porque no es posible que aceptemos en el Templo a mujeres que actúan por fuera de la Torá, la desafían, y se mueven como hombres y que están “curando”.<sup>921</sup>*

No hay mayores indicaciones al respecto, solamente dos anotaciones posteriores en las actas de la Comunidad, entre 1935 y 1945, para posteriormente desaparecer, al menos registros comunitarios:

*“Reiteradamente he mencionado sobre la presencia de estas Señoras en el seno de la Comunidad Sefardí. Déjenme indicar que ha llegado a mis oídos que en una casa de la calle Reconquista una señora de nombre Miriam, está sanando las personas. Es viuda, viste de negro, y está siempre sola. Las conocí cuando vivíamos en Iztmir, en Iztambul, y*

---

<sup>919</sup> Templo Shalom, Comunidad Sefardí, actas, 16 de febrero de 1913.

<sup>920</sup> La Voz Hebrea, julio de 1921.

<sup>921</sup> Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay, actas, diciembre de 1935.

*ahora las veo en Montevideo. Quiero decir que desapruedo por completo la actividad de estas mujeres y solicitar a la Comunidad que transmita nuestro desagrado sobre su comportamiento.*<sup>922</sup>

Estas “hechiceras”, “magas”, eran personajes intermedios entre el hombre y la mujer: la curandera (o bruja): conocían la “medicina alternativa”, sabía de yuyos, tenían sus libros, y podía levantar el “mal de ojo”<sup>923</sup>.

Reconstruir el posicionamiento de la mujer en la sociedad sefardí uruguaya requiere de la utilización de los diversos testimonios y la historia, tanto en el Río de la Plata, como a nivel general, para poder reconstruir a partir de estos testimonios la realidad de entonces.

Se trata de una esfera íntima, privada; con las entrevistas reconstruimos los distintos “personajes” o roles a cumplir por la mujer y el hombre integrando las piezas testimoniales en un gran puzle.

### **El ama de casa**

El rol de la mujer se desarrollaba mayormente al interior del hogar, en las actividades de la casa, de crianza de los niños y cuidado de los ancianos. Dentro de estas tareas el grupo valoraba mayormente la elaboración de la comida, la cocina en general, los ingredientes y platos, siempre en manos de las mujeres.

La entrada de las mujeres en el espacio público podía colocar su “modestia” en riesgo, la vestimenta de la mujer era una barrera protectora fuera del hogar, a un mismo tiempo definía su nacionalidad y su situación social y económica.

Las mujeres sefarditas eran analfabetas; la mayoría de ellas tenían su propio

---

<sup>922</sup> Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay, actas, octubre de 1937 y junio de 1945.

<sup>923</sup> La Voz Hebrea., febrero de 1933.

sentido único de la hora y el lugar, en particular en vínculo a la ritualidad judía. Su tiempo era mayormente ocupado por las tareas del hogar y la familia, la crianza, y en particular la cocina y la limpieza como una forma por la cual la mujer dejaba una marca única en su casa.

*“A mi madre le gustaba fumar un cigarro después de las comidas, mi padre no fumaba y no dejaba que mi madre ni mis hermanos hijos fumaran delante de él, pero con el tiempo, los nietos si fumaban: era un comentario que se hacía de que los nietos podían fumar delante de él pero no sus hijos que ya de mayores le regalaban cigarrillos a mi madre (Meriam). Ella no sabía leer ni mi tía Luna, iba con Rebeca y con mi prima Bela Bension y pedía que fueran con ella, le gustaba mucho el cine, para que les leyeran.”<sup>924</sup>*

Las tareas del hogar referían principalmente a la cocina y crianza de los niños. Un hogar limpio testificaba el carácter de la ama de casa, y con ello se ganaba el aprecio del hogar, la familia y los vecinos. La limpieza y la cocina ocupaban la mayor parte de su tiempo, estableciendo su rutina cotidiana, en particular en referencia a los platos que en ese día se preparaban. Se reservaba un día especial para lavar la ropa.

Los alimentos preparados de forma rápida, que no eran producto de horas de trabajo, eran considerados una evidencia de un ama de casa glotona o perezosa. Platos especiales se prepararon para el sábado y días festivos. La ropa de la familia, en particular la ropa de cama e incluso manteles y servilletas eran elaborados por las mujeres en su conjunto, especialmente dedicadas al tejido y al trabajo de punto.<sup>925</sup>

---

<sup>924</sup> Testimonio de Raquel, ver pág. 704

<sup>925</sup> BENSIGNOR, Matilde; “Miel y Milagros: Evocaciones Sefardíes”; pág. 52.

Los matrimonios en general eran arreglados de antemano, a veces con muchos años de antelación: las relaciones de pareja eran complejas y profundamente patriarcales, cimentadas en el papel del hombre y un papel menor para la mujer de desempeño doméstico en el hogar y en la esfera de lo privado. Como señala Pilar Romeu Ferré, “las memorias más lejanas reflejan la vida de las comunidades sefardíes antes de la entrada en el mundo moderno 7: varias generaciones viven bajo el mismo techo, los hijos no se casan por amor, las esposas llaman al esposo Señor marido, las hijas le llaman Señor padre, y las relaciones suegra-nuera son infernales”<sup>926</sup>.

*“conocí a mi novio poco antes de mi boda, tuve que aprender a quererlo. Nunca me llevé bien con mi suegra, siempre me decía de cómo criar a mis hijos, de si trataba bien a mi marido..., era brava”<sup>927</sup>*

---

<sup>926</sup> ROMEU FERRÉ, Pilar; “Sin memoria no ay avenir. Memorias escritas por mujeres sefardíes en los últimos 20 años”; pp. 105-106.

<sup>927</sup> Testimonio de Sara, ver pág.



**José muestra una “carpeta”: pequeño “posa – platos”, que servía a su vez de decoración, hecho por su madre en base a laboriosos bordados.**

## La curandera

Vestida de negro, sabe leer y escribir, es alfabeta, y con su presencia austera se imponía no solo en la familia sino, seguramente, en parte de la Comunidad, donde hombres y mujeres la venían a consultar. Estas mujeres se presentan como un puente hombre – mujer, estando, además, entre lo sagrado y lo profano (aparece la superstición, no aceptada explícitamente<sup>928</sup>); participa de ambos mundos: aconseja (rol de los hombres) y al mismo tiempo cría sus hijos (rol de mujer):

*“En la casa de la calle Pérez Castellano (barrio Ciudad Vieja de Montevideo) vivía también mi abuela (Rozka Misraji), ella tenía un canasto, un baúl grande que había traído de Turquía con libros y con cosas... ella se sentaba en la puerta, mi hermana tenía cinco años, yo tenía tres y nos sentábamos en los escalones de entrada y le gustaba sentarse afuera, entonces ella nos explicaba donde estaba el baúl con sus libros, nosotros ya sabíamos dónde estaba, y nos pedía a veces libros que reconocíamos por el color, ella iba leyendo libros. Siempre vestía de negro era muy menuda y tenía un carácter muy fuerte. Esos libros decían lo que la gente soñaba o lo que tenía que hacer para curarla. También sabía leer la borra del café”.<sup>929</sup>*

Prácticamente todas las enfermedades eran atribuidas al “mal de ojo” o a la envidia. Los tratamientos contra el mal de ojo incluían el “indulco” (reclusión ritual): una curandera demostraba sus poderes curativos y era conocida por su habilidad para exorcizar los demonios en general, en particular los que podrían haber entrado en una mujer.

---

<sup>928</sup> Por ejemplo, era normal decir “Qué seas guardado de Aneairaj! Qué mal oyo no te caiga”.

<sup>929</sup> Testimonio de Sara, ver pág.

Las mujeres entrenadas en esta práctica eran requeridas por la escasez de médicos, la falta de dinero, las preocupaciones por la “modestia” y sustancialmente por la creencia de que los antiguos tratamientos eran más efectivos.

Las sustancias utilizadas por la curandera eran en general productos alimenticios que se encuentran comúnmente en la cocina de cualquier mujer judía sefardí en toda la cuenca mediterránea: agua, agua de rosas, miel, sal y huevos. La llegada al Río de la Plata puso, gradualmente, fin a estas prácticas, debido a la prohibición impuesta por los rabinos, el establecimiento de hospitales, y el sistema de atención de salud pública.

Para preservar del daño de la ojeadora se invocaba la protección divina, pronunciaba los prekantés (conjuros) que apelaban al poder protector y sanador de la palabra frente a los posibles daños del aynaráj; palabras que sólo ellas sabían y solían enseñar secretamente a una pariente de su confianza. Las formulas sanadoras se transmitían de generación en generación, en secreto, en general a familiares de su mismo sexo.<sup>930</sup>

Las mujeres eran los profesionales clave en la prestación de atención de cuidado médico, y, al hacerlo practicaban una “religión folk” donde se verifica una mezcla de elementos religiosos tomados de España y Portugal, junto con los de los turcos y los cristianos ortodoxos.

La curandera era una “prikante”, el termino deriva “prekantar”: la persona que realiza brujería, hechizos o que era curandera; similar a “encanto” o “encantar”. Por lo tanto, prikante es magia, es decir, una fórmula mágica invocada a través de la hechicería.<sup>931</sup>

---

<sup>930</sup> PATAI, Raphael; “Indulco and Mumia”; pág. 10.

<sup>931</sup> LÉVY, Isaac Jack y ZUMWALT, Rosemary; “Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, Healing the Sick”; p.ag. 72.



Se podría clasificar las prekantes en dos categorías básicas según el lugar y el papel de la prekantera: a) la curandera invocando sus propios poderes y que actuaba por sí misma; b) la sanadora femenina que requería de poderes sobrenaturales con una petición de ayuda. Cada categoría se divide en dos subcategorías: la del sanador que se enfrenta a la enfermedad en forma directa, y los enfrentamientos indirectos en una realidad imaginaria. La sanadora puede luchar contra la enfermedad con la ayuda de las fuerzas sagradas y pide ayuda a Dios, o efectúa la cura con la ayuda de las fuerzas impuras y demonios.<sup>932</sup>

Existía tres tipos de curación popular sefardí: las prikantes, las leḥašim y las segulot. Los prikantes y leḥašim utilizan formulas verbales que acompañan a los rituales de curación. La diferencia importante entre los dos tipos es el lenguaje de la expresión y el sexo del intérprete. Los prikantes siempre se recitan en la lengua vernácula del grupo, es decir, en ladino; mientras que el leḥašim recita en el lenguaje ritual del grupo, es decir, en hebreo o arameo. Además, las prikantes son casi siempre mujeres, mientras que los leḥašim casi siempre son hombres.<sup>933</sup>

La “pikantera” profesional era una mujer mayor o de edad avanzada, frecuentemente una viuda: retirada de la vida diaria y de las relaciones maritales. Las mujeres jóvenes estaban ocupadas cumplimiento sus obligaciones para con su hogar, por otra parte, de acuerdo con las normas del grupo, era impropia que una mujer joven concurren a las casas de los pacientes encerrándose, quedando a solas, con la persona enferma (como se requiere, en particular, para el ritual de la “serradura”).<sup>934</sup>

---

<sup>932</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>933</sup> PAPO, Alexander Eliezer; “El enkanto de la majia. Sephardic Magic: History, Trends and Topics”; pp. 66-76.

<sup>934</sup> Id.; Id.; Id.

Sólo con una avanzada edad y viudez, cuando las mujeres ya eran libres de la dependencia de su padre y de su marido, es que ella podría adquirir habilidades independientes para sí misma.

Las ceremonias simples eran conocidas por todos, y cualquier mujer podía realizarlas: daños menores causados por el “mal de ojo”; los ritos pertenecientes a otras subcategorías más complejas era secretos y se llevan a cabo sólo por curadoras profesionales expertas.<sup>935</sup>

### **Tipos de tratamientos**

Firestone propone una clasificación de acuerdo a los daños y la gravedad de la enfermedad. De acuerdo con este modelo, hay tres niveles de daño (“mal de ojo”, ataques de ansiedad, y enfermedades graves). A su vez tres métodos de curación: a) “aprecantar” (curación por encantamiento); b) “espantu” (tratamiento por temor que va acompañado de una ceremonia llamada “indulto”); c) “cerradura” (ritual de cierre)). Esta división, también, se basa en los textos que acompañan a las ceremonias. Incluso la “ograma” que es el mal de ojo curada con magia negra.<sup>936</sup>

Otra clasificación puede hacerse de acuerdo a los objetos de la curación (indulko para la purificación de una casa afectada), por los medios de curación (indulko con elementos incandescentes de una “momia”, con basura, incienso, o un huevo), la ubicación de la curación (indulko de la mezuzá, de la arca santa, de la casa de baños, del cementerio), el momento de la curación (indulko de la víspera del sábado), y el propósito de la curación (indulko de la seguridad y la fuerza). La ceremonia extrema de indulko, que incluye abordar demonios, es un reino exclusivo de la curandera. La misma selección de los días de lectura de la Torá

---

<sup>935</sup> DANON, A.; “Les superstitions des juifs ottomans”; pp. 265-281.

<sup>936</sup> FIRESTONE, M.; “Sephardic Folk-Curing in Seattle” *Journal of American Folklore*; pp. 301 - 310

pública como en los días de tratamiento ya introduce el ritual en el contexto de la santidad:

*“I Adonai kitara de ti toda enfermedad;” Adonai, nada ni dinguno mas. Solo el Dio mos puede salvar de kualker hazinura natural o kavzada por el ayin arah. Si muestras madres se referían a los buenos de mozotros, a los de abasho, es puramente para demandarles perdon i jurarles ke los hazinos no intentaron de azerles dingun mal i asegurarles ke nunca lo aran”.*<sup>937</sup>

Los síntomas que maneja o estudia la prikante son de un amplio espectro: el viento, hinchazón, fiebre, enfermedades, fracturas, parálisis, y cualquier mal en el cuerpo<sup>938</sup>.

Para la cura de cualquiera de las enfermedades o posesiones se utiliza en particular la palabra (pueden ser bendiciones o maldiciones) y el toque del cuerpo enfermo; se incorpora el uso de yuyos, posibles contorciones del cuerpo uso del susto contra el mal de ojo, el hechizo, bebidas alcohólicas, de un “segulá”<sup>939</sup> (un remedio en base a mejorana, ajo, romero, ruda, sal, azúcar y miel, para el tratamiento de las causas de la enfermedad subyacente), o un ritual complejo para la saradura (que incluía lavados, dietas especiales, y medicamentos en particular), y diversos otros temas:<sup>940</sup>

*“Muestras madres tambien uzavan munchas de las as mencionadas para kurarnos; por eshemplo, ruda, anis, menta, mostarda, yasemin, azete de rechina, etc. Munchas de estas yervas se uzavan para la yelor, dolorde kavesa o de tripa, yaras, infeksiion de ojos, limpiar los intestinos de guzanos, urinar, abashar la sangre.”*

---

<sup>937</sup> PAPO, Alexander Eliezer; Op. Cit.; Id.

<sup>938</sup> LÉVY, Isaac Jack y ZUMWALT, Rosemary; Op. Cit.; pág. 73

<sup>939</sup> Vida Nuestra; número 5, octubre de 1934.

<sup>940</sup> PAPO, Alexander Eliezer; Op. Cit.; Id.

## Diagnostico y medicinas utilizadas

El agua en el judaísmo es importante para la purificación espiritual y la limpieza física; es central en el período de la menstruación o después del parto, en la conversión al judaísmo, antes de la bendición de los Cohanim y la expresión de oración diarias. Es imperativo su uso después de estar próximo a un cadáver<sup>941</sup>.

Es comprensible que las sefardíes utilizaran agua como elemento sanador y purificador en numerosas curaciones. Desde lo más elemental hasta lo más profundo, el agua podría absorber y disolver todo mal. Cuando se combinaba con azúcar y luego con sal, el agua tendría el poder adicional de conservar y limpiar.

*“Por miedo, una podría endulzar el lugar donde tuvo lugar el espanto, luego tomar algo de él y disolverlo en agua y ponerlo en el parapeto de la ventana, en el aire de la noche, para reunir el poder curativo de rocío. Por la mañana, se lo daban a beber a quien está afectado”.*<sup>942</sup>

El cuerpo de agua absorbería el mal, durante el ritual la curandera “pasaba” la mano con un poco de sal en su palma. La sal no sólo los protegía, sino que también tendía a absorber el mal hecho. La transferencia al mar se transmite en el siguiente prekante, que comienza

*Con el nombre del Dio  
Avraam, Itshak, Yakov,  
Aaron, David, Šelomó:  
Yo meto la mano...  
Como la señora de Miriám a-nevía  
Que sanava y melezinava*

---

<sup>941</sup> DANON, A.; Op. Cit.; pág. 68.

<sup>942</sup> Testimonio de Esperanza, pág.

*y todo el mal ella quitava  
y a la fondina de la mar lo echava,  
ansí yo quito el mal de fulana  
hija de sistrana.  
Decía te lavo todo el mal y echo todo el mal a la ondura de la  
mar”<sup>943</sup>.*

Rafael Patai, uno de los pioneros en la investigación del folclore judío, escribió sobre la “mumia”, una medicina mágica que se realiza con un compuesto de los desechos de los animales o de los huesos humanos. El término toma su nombre de las momias del antiguo Egipto, y en las sociedades tradicionales se les atribuía poderes curativos<sup>944</sup>.

Un tratamiento a un paciente podía llevar los siguientes pasos, que debían atenderse con rigurosidad:

*Se debía tomar un recipiente que contenía medio litro de agua, disolver un poco de sal en ella, un poco de pan, y tres ramas de ruda. Primero debían poner el pan y la ruda, y después, sal al agua y se enseñaba “lávate las manos y la cara (del paciente) con esta agua y humedece sus extremidades con ella, en las manos y las piernas. Después vacía el recipiente en un rincón del jardín y déjalo boca abajo; está prohibido levantarse hasta la mañana siguiente o hasta la noche.”<sup>945</sup>*

Con respecto al tratamiento de la “saradura”, cuando la persona estaba en extremo enferma, el tratamiento más riguroso se explicitaba, transcribo en ladino, lo siguiente:

---

<sup>943</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>944</sup> PATAI, Raphael; “Indulco and Mumia”; pp. 3-11.

<sup>945</sup> LÉVY, Isaac Jack y ZUMWALT, Rosemary; “Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, Healing the Sick”; pág. 89.

*“La saradura, mizmo al mensionar la palavra, la djente se estremesia; bien savaresh ke ay diferentes modos de praktikarla. El mas komun durava tres o mas dias. El akto egzijia la prezencia de una maestra i dos otras mujeres, el uzo de yervas, de dieta, a veces de pronunsiar prekantes, de enserir toda la kaza en la oskuridad i de asegurarse ke no uviera dingun guezmo, uzar mumia tapada, rogar por la salud del hazino, demandar perdon a los buenos de mozotros, i yevar al danyado preferivlemente a la mar donde lo lavavan, para ke ansi rekovrara la salud. La dieta era espesial; en kaza no devia aver ni azete, sevoya, ajo, karne, i el peshkado no se komia por todo un mes. Las mujeres se aseguravan ke el enfermo no se levantara de la kama, ke deskansara, i ke uviera total kayades. En algunas kazas se kitava todos los livros de orasion, mizmo la mezuzah en la puerta. Si por azardo alguna koza no se azia djusto, la rekaida era más negra ke la hazinura.”*

946

Los tratamientos recurrían al uso del “pasaje de manos”, la oración y “encantos”, la “posesión” de la enfermedad que luego era “escupida”:

*“Curaba al pasar la mano, boca abajo, se entonaba una oración que no se podía escuchar, un murmullo y luego escupía”<sup>947</sup>*

La exclusión de las mujeres de la vida religiosa formalizada condujo a la creación de un mundo de conceptos y ceremonias paralelo a la tradición normativa masculina. Desde este papel marginal, oscuro de las mujeres en la sociedad tradicional, el mundo mágico de ellas juega un papel fundamental.

---

<sup>946</sup> PAPO, Alexander Eliezer; Op. Cit.; pág. 78

<sup>947</sup> Testimonio de Esperanza, pág.

Estas ceremonias permitieron un cambio de papeles, de roles donde las mujeres se convierten en la figura principal: lleva a cabo la ceremonia, es un experto en sus detalles secretos, y es a ella que la gente acude para la salvación. A su vez se conforma un grupo en el que se transfiere en forma secreta la forma debida de las ceremonias y rituales, y los textos de las prikantes, como control de la información esotérica y para que no perdiera su “energía” o fuerza curativa.<sup>948</sup>

---

<sup>948</sup> PATAI, Raphael; Op. Cit.; pág. 11.



**Tía Merjama Hajon del Romero, conocida partera y prikantera de Sarajevo a fines del siglo XIX, con la cofia típica de las viudas (en PAPO, Alexander Eliezer; “El encanto de la majia. Sephardic Magic: History, Trends and Topics”).**

Las curanderas se presentan como un puente hombre – mujer, un punto disonante en un mundo donde hay una división sexual de las labores y de la religión: está entre lo sagrado y lo profano, la superstición no es aceptada en



forma explícita por la Sinagoga: sin embargo, participa de ambos mundos: toma decisiones, trabaja, aconseja (“rol de hombre”), y al mismo tiempo cría sus hijos (“rol de mujer”).

### **Casamenteras y parteras**

Además de ama de casa, curanderas, existían otros oficios en particular lavanderas, modistas, las casamenteras y en particular las parteras.

Las casamenteras eran relevantes en un grupo cuya característica principal de ser inmigrante es que existían pocas mujeres y una alta cantidad de hombres debido a que eran ellos los primeros en llegar al Río de la Plata. Los matrimonios se arreglaban en Turquía o con el hombre a la distancia ya en el país de destino: la mujer era “buscada”, con otras mujeres”, por hombres que volvían a Turquía o debían efectuar el viaje a América solas.

En las actas del “Beth Hagdolá”, existente a fines de la década del 1910, se indica que:

*“El Sr. Nissim Lisbona partirá rumbo a Turquía, se ha logrado reunir dinero para su viaje, y también lleva cartas de la Sra. Perla Galante, traerá los hijos de nuestros hermanos, y nuestras prometidas”<sup>949</sup>*

Las parteras, a veces llamadas comadronas, ayudaban a parir y este era un “oficio” altamente valorado, las parteras tenían un lugar muy importante entre los sefardíes.

Aconsejaba a la mujer durante todo el proceso de gestación del niño: en vínculo a la concepción, fertilidad y esterilidad, incluso la anticoncepción y posible

---

<sup>949</sup> Beth Hagdolá, agosto de 1919, en Comunidad Israelita Sefardí.

aborto. Tiene la capacidad de indicar a la mujer sobre las relaciones sexuales de tal manera de satisfacer a su marido.

Su respaldo a la embarazada refiere a los “alimentos que son antojos y que se deben cumplir, no sea mal al feto”.<sup>950</sup> La prevención de la pérdida del embarazo a través de oraciones, amuletos y tratamientos populares:

*“Por ejemplo, bebían la leche de un animal preñado en pociones para prevenir el aborto involuntario, con la esperanza de que el animal nos transfiriera algo de su gravidez”.<sup>951</sup>*

Debe indicarse que las “comadronas judías fueron realmente estimadas por los gentiles en el siglo XVIII sur de Holanda con preferencia a sus propias parteras porque los judíos daban prioridad a la vida de la madre en un parto difícil, mientras que los médicos católicos daban prioridad a la vida del bebé”.<sup>952</sup>

Las parteras o comadronas, buscaban evitar el dolor en el parto, ayudaban aconsejando a la mujer parturienta de muchas maneras. Tenían contacto físico con las mismas para diagnosticar posibles dificultades y manipular la posición del niño dentro de la madre (darlo vuelta).

Podían también asistir a la mujer en formas no física, con palabras especiales que ayudarían a una mujer al momento en que ésta daba a luz; algunas esperan darle un toque Divino, pues la tradición judía establece que Dios ayuda en el proceso del parto.

Finalmente, las parteras estaban familiarizadas con un conjunto específico de signos, en la que se basan sus predicciones sobre el futuro del niño que iba a nacer:

---

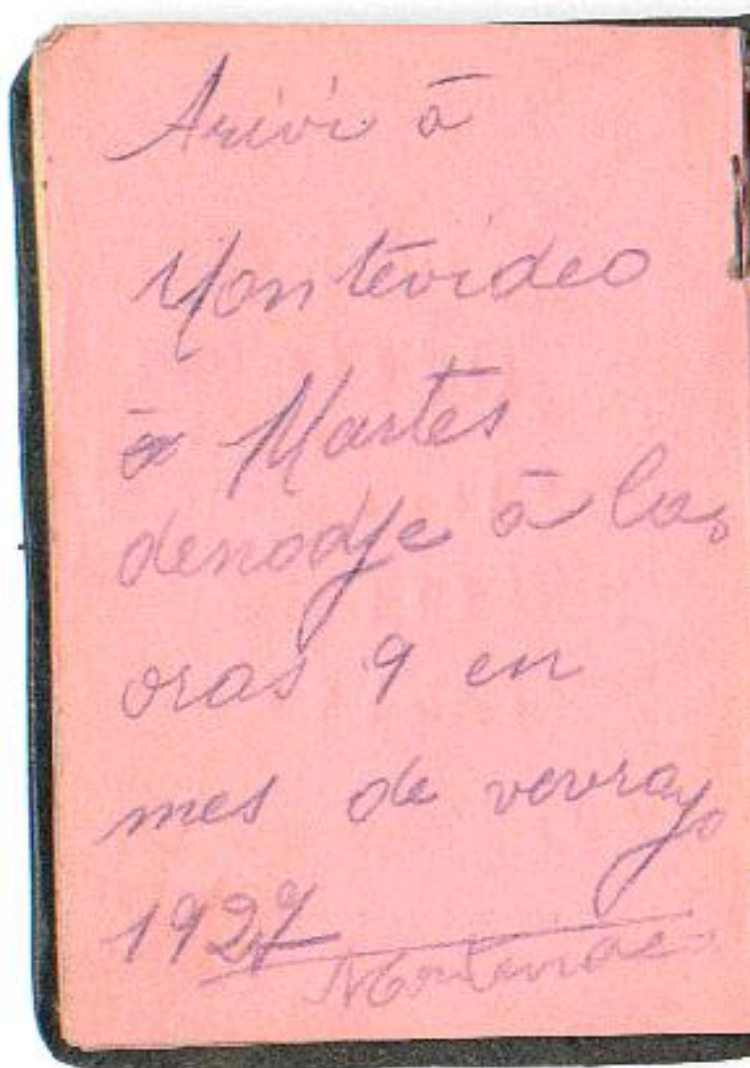
<sup>950</sup> KLEIN, Michele; “Time to be Born: Customs and Folklore of Jewish Birth”; pag. 91.

<sup>951</sup> Testimonio de Sara, pág.

<sup>952</sup> Id.; Id.; pág. 127.

*“al comienzo visitaba mi casa una vez a la semana, luego casi todos los días. Con lo que le dije ella ya me decía la fecha en que iba a nacer mi hijo”.*

Con cada nacimiento la partera ganaba experiencia, por una práctica de ensayo y error y especialmente por transmisión de los conocimientos de las parteras de mayor edad:



“me ayudó a acostarme, y a veces me levantaba y me hacía caminar. Como Rubén aún no llegaba, las demás mujeres, mis hermanas y mi madre entraron a ayudarnos”<sup>953</sup>

Interior del pasaporte de una inmigrante judeo sefardí al Uruguay: “Arivi a Montevideo Martes denodje a las oras 9 en mes de verano. 1927. Montevideo” (en idioma ladino: “Llegué a Montevideo un Martes de noche a la hora 9 en un mes de verano, 1927”). La mujer marca un nuevo comienzo en una tierra extraña, lejana a su tierra de nacimiento.

<sup>953</sup> Testimonio de Raquel, pág.

**Siguientes dos páginas: matrimonio Sefardí en Turquía a comienzos del siglo XX; a continuación una fotografía de boda. Observar que hombre y mujer mantienen la misma postura en ambas fotos a un mar y a un océano de distancia: el hombre sentado reafirma una presencial patriarcal, la mujer en pie apoya su mano en el hombro masculino dándole quizás su respaldo. La segunda foto fue tomada en Montevideo.**







## **CONSIDERACIONES FINALES**





## CONSIDERACIONES FINALES

Retomando el objetivo general de esta investigación, “Recuperar la memoria colectiva del Sefardí montevideano para comprender el devenir histórico de esta comunidad, sus prácticas sociales y su inserción en la sociedad uruguaya”, es que se procede a la redacción de las siguientes conclusiones.

Se procura dar cuenta del proceso de transformación e inserción cultural de los judíos sefardíes en la sociedad montevideana a partir del análisis de la memoria colectiva comunitaria.

### **El djudesmo, ladino o judeo-español: lenguaje, identidad y memoria**

#### **a. Lenguaje, identidad y memoria sefardí**

*“Me acuerdo por ejemplo cuando hablaba mi abuela, (...) mi abuela hablaba el castellano antiguo, el judesmo, como les decían (...), cuando vino a la Argentina, claro, se manejaba muy bien porque era muy parecido al castellano pero cuando yo era chica no entendía muy bien porqué mi abuela pronunciaba diferente algunas palabras, pensaba que no había aprendido bien el castellano y era porque era su idioma original, yo me enojaba con mi abuela, mi abuela por ejemplo decía “tomat” en vez de tomate o un montón de cosas que le faltaban algunas vocales que era lo propio del judeo español y yo decía cómo no puede entender? Y hoy, que soy grande, que mi abuela ya falleció, digo ¡pucha! ¿Por qué no habré aprendido un poco más?, porque, cuando lo veo en los libros, el español antiguo me encanta y pienso en lo que me perdí por no haber*

*guardado eso mejor en mi memoria” Ester, nieta de inmigrantes sefaradíes.*<sup>954</sup>

Braziel destaca que desde un comienzo la diáspora judía se fragmentó en lenguajes, culturas, costumbres, dietas, prácticas rituales en los distintos lugares geográficos por el que ésta se extendió a través de las sucesivas migraciones.

Las lenguas vernácula en vínculo a la diáspora judía son varias: el ladino, yiddish, el judeo-árabe, el knaanic (lengua extinta también llamada judeo-slavico), zarfatico (hablado en Francia y partes de Alemania), el judeo arameo, el dzhidi (judeo-persa), el juhuri (hablado en regiones de Azerbaiyán, Rusia e Israel), el karaimo (lengua turca hebrea con crimeo, trakaio, y dialectos lutsk-halychos) hablado por karaitas criemos y el turco de Crimea Lituania, Polonia y Ucrania, el krymchako (o judeo - tártaro de Crimea) y el judeogriego (también llamado judeogriego o romaniote).<sup>955</sup>

Harshav dice que la multiglosia judía de la diáspora está basada en recuperar la dignidad de la existencia humana y la necesidad de acercarse a las ideas europeas occidentales "civilizadas", lo cual solo podía lograrse asimilándose o imitando: dominar la lengua, literatura, la ideología, y los comportamiento en la comunidad establecida o crear una cultura paralela con lenguas de uso común judías.<sup>956</sup>

Según Díaz –Mas, *“el judeo-español es un dialecto español hablado por los judíos exiliados del siglo XV España con el Decreto de la Reina Isabel y Fernando en 1492. Judeo-español es derivado principalmente de viejo castellano (español) y Portugués antiguo, con muchos préstamos de turco y en menor medida del griego, Árabe, hebreo, y Francés. La lengua tiene muchos nombres: Espanyol, Espanyolit,*

---

<sup>954</sup> BENADIBA, Laura; “Historia Oral, Relatos y Memorias”; pág. 3.

<sup>955</sup> BRAZIEL, Jena Evan; “Diaspora: An Introduction”; pág. 17.

<sup>956</sup> HARSHAV, Benjamin; “Language in Time of Revolution”; pág. 5.

*Espanyol Ladino, Franco Espanyol, Espanyol Romance, Ladino, Judeo-Espanyol, Judeo-Íspanyol, Judezmo, Judío, Jidio y judeo-español.*<sup>957</sup>

En la obra “El judeo-español. Lengua de sefardíes”, Menascé indica que en el Imperio Otomano, en el siglo XVII, el judeo-español es denominado español. El ladino, el autor afirma, “...es más similar al hebreo que al judeo-español vernáculo y es una lengua escrita, no hablada, especialmente empleada en la enseñanza de los textos religiosos”.<sup>958</sup>

Después del decreto de expulsión de España del 31 de marzo de 1492, los sefarditas “ *fueron portadores del más rico patrimonio que acaso se pueda imaginar... Nadie pudo arrebatarles ni obligarlos a vender por precio vil la lengua en uso, propia de cada región; las costumbres, creencias y supersticiones; las comidas, y la medicina popular; la tradición oral hecha de palabras y música: proverbios, refranes, maldiciones, conjuros, bendiciones, plegarias, relatos, cuentos, romances, coplas, cantigas, endechas, juegos infantiles, adivinanzas y mucho más.*”<sup>959</sup>

Existe una arraigada creencia de que el lenguaje ladino es un depósito fosilizado de reliquias de la lengua española medieval, lo cual dista mucho de ser cierto porque han quedado muy bien atestiguadas las influencias posteriores a 1492, que seguramente jamás cesaron, y que parece que se reactivaron con gran intensidad en el tránsito de los siglos XIX al XX.

Aun habitando otros países, la lengua materna -el judeo español o djudezmo, djidió, ladino, sefardí, haketía, españolit, siguió firme en el ámbito familiar e íntimo de la vida privada de los sefardíes. Sin embargo, el estereotipo de una lengua

---

<sup>957</sup> DÍAZ -MÁS, P. – SÁNCHEZ PÉREZ, M.; “Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades”; pp. 74-77.

<sup>958</sup> MENASCÉ, José; “El judeo-español. Lengua de sefardíes”, pág. 22.

<sup>959</sup> DÍAZ-MAS; Op. Cit.; Id.

congelada en el tiempo persiste: el ladino no es estático, sino estaría contraviniendo un principio esencial de las ciencias lingüísticas.<sup>960</sup>

En los hechos, *“debido al aislamiento de España y de los hábitos conservadores [de los sefardíes], se conservan muchas palabras y usos gramaticales que se han perdido en el español moderno. El Judeo-español también tiene un sistema de sonidos más conservador”*.<sup>961</sup>

Díaz-Mas, no obstante, nos recuerda que *“las lenguas vivas no pueden permanecer inalterados a través del tiempo (...) No sólo por los cambios lingüísticos que ocurren como un proceso natural a través del tiempo, sino también como consecuencia del contacto con otras lenguas, las innovaciones, así como variaciones debido a la duda o incertidumbre por parte de los oradores que no se les dio la oportunidad de estudiar su lengua materna en la escuela”*.<sup>962</sup>

El uso del judeo - español fue cada vez más desconsiderado presionándose desde el Estado turco, desde fines del siglo XIX, el uso del turco como lengua única, tanto fuera como dentro del hogar. Los hablantes del judeoespañol comenzaron a ser víctimas de discriminación incluso dentro de su propio grupo. A fines del siglo XIX, con el establecimiento de las escuelas de la Alliance Israélite Universelle en el año 1860, el afrancesamiento llegó a capas más numerosas de población judía del Medio Oriente y norte de África. Ese fue el comienzo de una visible reducción en el uso del judeo-español, ya que desde las aulas se obligaba a los niños a hablar exclusivamente en francés, castigando el uso del djudesmo entre ellos.<sup>963</sup> Esta red inculcó valores de “modernización” de los judíos orientales en territorios otomanos. Como resultado de la influencia de las escuelas de la Alianza, el francés fue considerado como una lengua más respetada entre los judíos otomanos y el ladino fue empujado a la periferia. Entre las comunidades

---

<sup>960</sup> HARRIS, Tracy; “La Muerte de una lengua: la historia del judeo-español”; pp. 71-97.

<sup>961</sup> BATZAROV, Zdravko; “Judeo-Español: Fonología. idioma judeo-español”; pág. 1.

<sup>962</sup> DÍAZ-MAS; Op. Cit.; pág. 37.

<sup>963</sup> HARRIS; Op. City.; pp. 67-68.

judías se consideraba que el conocimiento de la lengua y cultura francesa eran en extremo relevantes, el ladino se consideraba como un lenguaje vetusto que impedía el progreso y la civilización.<sup>964</sup>

Las escuelas de la Alianza Israelita causaron una fuerte ruptura en la comunidad sefardí pues el judeoespañol era visto como una lengua arcaica y corrupta, a diferencia del francés, considerada una lengua culta. El uso del francés afectó el habla y la escritura del Judeo Español.<sup>965</sup> La “cuestión de lenguaje” de la comunidad fue discutida por la prensa sefardí: Hizkiya Franco, el editor del periódico El Komersyal, argumentó que el judeo-español debería mantenerse, David Fresco, el editor de El Tyempo indicaba que la comunidad judía debía abandonar su lengua (“jerga”) para integrarse mejor en la sociedad mayor.<sup>966</sup> En todo caso, Benjamin Harshav sugiere que los hombres judíos hablaban turco y griego al exterior del hogar con el fin de organizar su vida profesional.<sup>967</sup>

El nacionalismo turco, por otra parte, de la recién formada república turca (año 1923) pretendía crear un espacio público monolingüe en Turquía. El judeo-español fue relegado a la periferia lingüística pero se mantuvo como marca de identidad étnica. El nacionalismo turco pretendía crear una nación moderna y homogénea dentro de la población multicultural del imperio otomano. Como resultado de este proyecto de homogeneización, las lenguas minoritarias, como el ladino, fueron vistas como amenazas a la unidad cultural de la nación turca.

Díaz – Más señala que “estos Estados requerían a los judíos, como buenos ciudadanos, que para convertirse en parte de la nación, debía ser prohibida su lengua (como en Grecia en 1936).<sup>968</sup> El ladino sufrió otro gran golpe con las reformas de Ataturk: normalización lingüística y campañas para hablar en turco:

---

<sup>964</sup> RODRIGUE, A.; “French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israelite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925”; pág. 52.

<sup>965</sup> ANGEL, M.; “La America: The Sephardic Experience in the United States”; pág. 159.

<sup>966</sup> HARSHAV, Benjamin; “Language in Time of Revolution”; pág. 128.

<sup>967</sup> Id.; Id.; Id.

<sup>968</sup> Id.; Id.; Id.

“hermanos, el turco debe ser su idioma”, fue un estribillo colgado a la entrada de muchas instituciones judías.<sup>969</sup>

Los inmigrantes relatan que sus padres los obligaban a expresarse en turco dentro del hogar para acostumbrarlos a hacerlo con espontaneidad cuando caminaran por la calle. Elías Canetti refiere sobre su abuelo, quien vivía en Bulgaria desempeñándose como comerciante:

*“...Cuando hablaba con gente de otros países trataba de expresarse en el idioma de ellos, pero como sólo lo había aprendido de pasada, en alguno de sus viajes, lo hablaba con dificultad, a excepción de las lenguas de los Balcanes (incluso su ladino), le gustaba contar con los dedos las lenguas que podía hablar y la graciosa seguridad con que los enumeraba...Sólo dominaba la escritura hebrea con la que se escribía el ladino, y sólo leía periódicos en este idioma. Tenían nombres españoles como El Tiempo, La Boz de la Verdad, estaban compuestos en caracteres hebreos y salían, creo, una vez por semana. Leía con dificultad el alfabeto latino, no leyó nunca un libro en la lengua vernácula de los muchos países que visitó y vivió más de noventa años!”*<sup>970</sup>

Las lenguas judías sirvieron como lenguaje étnico que conllevan el poder de movilizar a las comunidades judías y generar la de “lo judío”. Fishman define los mecanismos de una lengua judía tanto simbólica como comunicativa, pero en todo caso con una función única en el papel de mantenimiento de una red socio-cultural judía.<sup>971</sup> Benor sugiere preguntar qué es una lengua judía, pues de este modo se explicaría el mantenimiento de una red socio-cultural judía en vínculo con el ladino como lengua con un papel muy singular en el mantenimiento de la cultura e

---

<sup>969</sup> DÍAZ-MAS; Op. Cit.; pág. 39.

<sup>970</sup> CANETTI, Elías; “La lengua absuelta”; pp. 111-114,

<sup>971</sup> BENOR, Sarah Bunin; “Do American Jews speak a ‘Jewish language’? A model of Jewish linguistic distinctiveness”; pág. 95.

identidad sefardí. La lengua proporciona la clave para acceder a la “base de datos” de la cultura y tradiciones sefardíes.<sup>972</sup>

Las memorias relativas a la vida cotidiana sefardí en el pasado constituye una parte importante de la formación de la identidad en términos de fortalecimiento e incluso de (re) construcción de identidades. Esta construcción de identidad mediante el uso de una lengua está en vínculo a los recuerdos “seleccionados por la comunidad: las razones para seleccionar estos recuerdos refieren a la necesidad de determinar puntos de referencia en el tiempo para el colectivo.”<sup>973</sup>

Además de lo anterior, Pierre Nora define la memoria como un fenómeno de composición actual y colectiva de las prácticas de la vida cotidiana, que sirve como un medio para vincularnos con el presente.<sup>974</sup> Por lo tanto, el judeo-español constituye el medio para acceder a las memorias relativas a la vida cotidiana del pasado sefardí a través de los cuales se produce una sensación de “judío”, de pertenencia étnica.

Entre los cambios referidos al uso del ladino se observa el cese del mismo como lengua materna y la pérdida de acceso del individuo a las prácticas de la vida cotidiana de la comunidad sefardí. Se argumenta “lo postraumático es un mundo sin memoria, o más bien, un mundo en que la memoria debe ser inventada”.<sup>975</sup>

Se puede observar el papel del ladino como manera de recordar los recuerdos. El judeo-español que da acceso al patrimonio cultural y tradicional sefardí, y los recuerdos compartidos. El siguiente testimonio resalta la posición del judeo-español como un lenguaje valioso en la preservación y la reactivación de la memoria sefardí: “.../ *tengo muchas memorias bivas i alegres de mi chikez i de el*

---

<sup>972</sup> Id.; Id.; pág. 96.

<sup>973</sup> FISHMAN, Joshua; “Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages”; pág. 89.

<sup>974</sup> MENASCÉ, José; “El judeo-español. Lengua de sefardíes”, Id.

<sup>975</sup> Id.; Id.; Id.

*amor i kerensio ke avia en mi famiya. Kero apartejer kon todos vosotroz i ansina, amejorar mi Ladino tambien...*"<sup>976</sup>

El ladino representaba un "nosotros", es decir la comunidad sefardí percibido como "muestra lengua" (nuestro idioma) para la comunidad sefardí lo cual proporciona un espacio en el que se construye el sentido de "nosotros" y donde los recuerdos en relación con la vida cotidiana del pasado sefardí se fortalecen y (re) construyen la identidad judeo sefardí.

La lengua del grupo fue una herramienta de unificación y un poderoso elemento identitario, lo cual se puede observar con claridad entre los inmigrantes de primera generación pero gradualmente desaparece con las siguientes generaciones (los nacidos en Uruguay).<sup>977</sup> En varias familias se percibe una cierta ansiedad al respecto que se expresa en una gran preocupación por el mantenimiento del ladino para preservar y transmitir el patrimonio cultural sefardí.

Existe un enlace entre la identidad étnica y la lengua que es poderoso.<sup>978</sup> En cuanto a los esfuerzos de mantener el lenguaje, se sostiene que la preservación de la lengua forma parte de los procesos de identificación étnica de allí la relevancia de la revitalización del idioma y los esfuerzos por mantenerle ante un sentimiento de pertenencia que se percibe amenazado.<sup>979</sup>

## **b. La desaparición del idioma Ladino entre los sefardíes uruguayos**

A pesar de las explícitas e implícitas medidas para promover el francés y turco en Turquía, algunos judíos turcos continuaron hablando el judeoespañol dentro de sus familias como una forma de mantener su patrimonio cultural. Sin

---

<sup>976</sup> "Tengo muchas memorias vivas y alegres de mi niñez y del amor y afecto que había en mi familia. Quiero aprender con todos vosotros y así mejorar mi ladino también." Entrevista a Miriam Caballero, ver página 704.

<sup>977</sup> HIDALGO, Margarita; "Indicators of Bilingualism and Identity: Samples from the Spanish-speaking World", pág. 336.

<sup>978</sup> FISHMAN, Joshua; "Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages"; pág. 32.

<sup>979</sup> HIDALGO, Margarita; Op. Cit.; Id.



embargo, muchos de los judíos en Turquía adoptaron una actitud negativa hacia el judeo-español y lo consideraron un impedimento para su integración/asimilación en la sociedad turca.

El uso de la lengua en los grupos étnicos construye relaciones y marca identidades étnicas y presenta complejos mundos culturales. El ladino fue muchas veces mantenido con vida a través del uso activo de los miembros mayores de la lengua en distintos ámbitos de la familia.

Con respecto a los inmigrantes sefardíes al Uruguay, a medida que la generación anterior, es decir, los hablantes ladinos, fallecieron, la lengua inició un gradual proceso de desaparición<sup>980</sup>:

*“Al igual que muchas personas de mi generación, el ladino española para mí siempre lo asocié a mi abuela y a las experiencias de crear, cocinar, y estar juntas”<sup>981</sup>*

Las lenguas y la retórica que se utilizan en las familias integrantes de minorías étnicas son más que un conjunto de sistemas lingüísticos que se pueden pasar fácilmente de una generación a otra: son un conjunto de símbolos culturales, representaciones étnicas y formas de actuar en el mundo que ayudan a los miembros de la familia a crear espacios seguros, construir identidades, y marcar la pertenencia al grupo. La transmisión de la lengua y la cultura en la familia no es un proceso neutro y sin fisuras.

Diversas transformaciones culturales se produjeron en los sefardíes en su inserción en la sociedad montevideana, los cambios no solo afectaron la primera generación de inmigrantes, sino también las generaciones posteriores.

---

<sup>980</sup> HARRIS, Tracy; Op. Cit.; pág. 28.

<sup>981</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.

El investigador Jashua Fishman introdujo una forma de "medir" el nivel de compromiso experimentado por un determinado lenguaje. En una escala graduada de interrupción inter-generacional (en adelante, en inglés, GIDS), el nivel 1 indicaría el escenario óptimo en el que el idioma en peligro ocupa espacios educativos, profesionales, gubernamentales y los medios de comunicación, aunque sin independencia política.<sup>982</sup>

En el nivel 2, el lenguaje se emplea sólo en la parte inferior de las esferas del gobierno y los medios de comunicación de masas, en el nivel 3 el dominio de la lengua se limita a las esferas inferiores de trabajo. En el nivel 4, el lenguaje se utiliza en la educación básica en las escuelas y en el nivel 5 sólo en el hogar y en la comunidad. En el nivel 6, el lenguaje es transmitido en forma oral de la generación anterior. En el nivel 7, la comunidad está plenamente integrada en la sociedad de la lengua dominante. La comunidad todavía habla el idioma en peligro, pero más allá de la edad de la infancia, lo cual impide la transmisión intergeneracional.

El nivel 8 es el más bajo en la escala de Fishman: en esta etapa la lengua es hablada solo por un número reducido de oradores ancianos antiguos que no puede recordar con claridad el vocabulario o las estructuras sintácticas.

Las entrevistas efectuadas a miembros más jóvenes de la comunidad sefardí montevideana indican que la actual situación sociolingüística del judeo-español se sitúa entre el octavo y el sexto nivel en la escala Fishman.

Cuando los sefardíes llegaron a Uruguay, se promovía la idea de que el castellano era más auténtico que el ladino y por lo tanto se animaba desde la propia Comunidad y prensa sefardí montevideana a que los inmigrantes del grupo aprendieran prontamente el español. De hecho, se creía que si los sefardíes eran capaces de comunicarse en español se podía "progresar" en la sociedad uruguaya

---

<sup>982</sup> FISHMAN, Jashua. (Ed.); "Handbook of Language and Ethnic Identity"; pág. 107.

y que, muy por el contrario, utilizar el ladino era hablar una lengua arcaica y vetusta.

*“Le decíamos a nuestros padres: estamos en la Amerika. Si keresh adelentarvos aki, kale ke vos ambezesh un avlar en español”*<sup>983</sup>

“La tragedia del ladino”, intitula un artículo La Voz Hebrea, órgano sefardita, los sefardíes consagran la desaparición de su lengua:

*“Después de destronado el Sultán Abdul Hamid, en 1909, y más accesible la autorización para editar publicaciones periódicas, aparecieron éstas a decenas, e incluidas las que aparecían en Egipto, Bulgaria y Serbia, alcanzó el número a más de ciento veinte distinta También en Nueva York ("La América") y en la Argentina aparecieron periódicos en ladino. Pero la mayoría de ellos no representaban gran valor, y desaparecieron pronto. El ladino ha corrido peor suerte que el idisch. En el principio de su desarrollo, ha carecido de escritores capaces de convertir un dialecto en un idioma literario, y su supremo talento literario, Frisco, no fue precisamente, un genio creador. Las obras de valor con que cuenta el ladino, son en su mayoría traducciones, y si así se explica que ese lenguaje no se haya desenvuelto hasta ser más de lo que es. Los esfuerzos de habilitarlo, por así decir, se iniciaron hace unos veinticinco años, pero la guerra mundial y la consiguiente revolución en Turquía han frustrado este propósito. Sin embargo se ha constituido un núcleo de amigos del ladino, que lo han salvado del olvido completo, fundando una sección especial en la biblioteca universitaria de Jerusalén. El catálogo de dicha sección cuenta 843 números, entre libros, periódicos, etc.”*<sup>984</sup>

---

<sup>983</sup> Entrevista a Rubén, pág. 704.

<sup>984</sup> La Voz Hebrea, Montevideo, 1933.

# La Tragedia del "Ladino"

Por G. MALCHI

Finalizada la guerra, y llegado al poder un nuevo régimen encabezado por Mustafa Kemal Pascha como dictador, comenza ron a sufrir graves persecuciones y difamaciones capaces de minar seriamente su existencia material, los pocos judíos que habían quedado en Turquía después del derribo del gran Imperio. Pero el flamante dictador no se limitó a dañarles materialmente sino que les oprimió también espiritualmente, en su afán de "turquizar" los diversos pueblos que políticamente pertenecen a Turquía. Pautinamente se les obligó a modificar su modo de vestir, a la turca, a limitar la, hasta entonces libertad de culto religioso, y finalmente a no usar más el idioma hispano, — aquel extraño lenguaje de los Judíos de Turquía y en general del Oriente.

Contra el "ukas" de abandonar su habitual lengua han reaccionado fuertemente los israelitas, oponiéndose al nuevo gobierno y "luchando como leones" (tales los términos en que se expresó un diario de Constantinopla), por el mantenimiento de su idioma. Hubo verdaderas batallas entre israelitas sefardíes y la policía que intervino cuando constató que no se cumplía la reciente ley, y algunos rabinos que empezaron a usar el idioma oficial turco en sus sermones, fueron recibidos con silbidos y gritos.

No obstante tales manifestaciones populares en pro del "ladino", es evidente que este idioma está a punto de "desaparecer" totalmente, siendo un serio indicio el hecho de que dejó de aparecer el más grande e importante diario publicado en ladino, en Constantinopla. Mucho antes ya se habían suspendido esas publicaciones en Saloniki y otras ciudades de Turquía, Grecia, Bulgaria y Yugoslavia, donde vivían muchos sefardíes cuyo idioma cotidiano fue el ladino. Las pocas publicaciones ladinas que aún existen desaparecerán pronto, y de este modo se extingue ante nosotros un idioma que han hablado judíos durante más de cuatro siglos y que posee también su literatura.

Como ocurre con el "idisch" el ladino es un idioma que constituye un fuerte lazo que abarca y une todos los israelitas sefardíes dispersados en varios países, creando así un cuerpo bien fundado y cohesivo en el conjunto del judaísmo. En el idioma ladino ellos han realizado sus negocios, han hablado y escrito y creado un modo de vivir muy particular.

Si bien ha tenido sus más importantes centros en el Oriente, el ladino fue hablado y escrito también en Londres, Hamburgo y Viena, donde desde 80 o 100 años antes existían notables colonias sefardíes.

Como el idisch, el ladino fue en su principio y en las primeras épocas de su desarrollo, el lenguaje más bien vulgar, y la literatura de aquel entonces consistía, en consecuencia, en tratados elementales religiosos para mujeres y niños, y para cuentos. Pero nunca ha llegado a internacionalizarse como el idisch, como tampoco fue su desenvolvimiento posterior al del idisch que del habla callejero llegó a ser un idioma literario. La literatura ladina no ha alcanzado mayor importancia, y a ello se debe quizás que haya permanecido en el estado primitivo del lenguaje de las masas. En cambio le fue propia desde sus principios una dulzura y flexibilidad que el idisch desconocía entonces.

También el ladino contiene muchos elementos de otras lenguas ajenas a las de sus raíces: el español y el portugués; por ejemplo elementos hebreos. El hecho de que los israelitas to hayan hablado en cualquiera de los países donde se radicaron después de su expulsión de España y Portugal, prueba que este idioma nació en estos países antes de dicha expulsión, y que era el habla popular judío, más popular que el español y el portugués. Posiblemente la creación del ladino se deba a las

persecuciones que antecedían en muchos decenios a la expulsión, y que inducían a los israelitas a crear un propio lenguaje para poder entenderse por medio de él, en caso de peligro. El hebreo no servía para tal fin, porque ya en aquel entonces las masas populares lo desconocían, que fue exclusivamente usado en cuestiones religiosas.

El elemento portugués se introdujo cuando los israelitas fueron expulsados también de Portugal, radicándose donde se habían refugiado antes los judíos españoles. El elemento hebreo no resulta como en el idisch, por haber adoptado menos vocabulario que es debido, como hemos dicho más arriba, a que el pueblo no conocía el hebreo. Pero las pocas palabras hebreas se pronuncian y escriben muy correctamente, contrariamente al idisch que retuerce y despedaza sus elementos hebreos.

Los demás idiomas que dieron cierta parte al ladino, son el árabe, el griego, el serbio, el búlgaro, el turco y el italiano, — idiomas de los países donde han vivido los judíos sefardíes en los últimos cuatrocientos años. Sin embargo no faltan tampoco vocablos alemanes, adoptados inconscientemente.

Así se desarrolló este dialecto, sin gramática pero con marcadas particularidades, despertando el interés de muchos lingüistas (Kaiserling, Gruenewald, Gruenbaum, Almalich, Bernfeld), y escritores españoles que trataron de excavar de este raro idioma rastros del antiguo idioma castellano y de dialectos españoles remotos.

La literatura del ladino se inicia en el siglo 18, cuando surgió un fuerte movimiento de actividad espiritual entre los sefardíes dispersados, semejante al del siglo 16, cuando la erudición y la autoridad de los sefardíes llegó a ser muy superior a las del judaísmo ashkenazi; cuando fueron ellos a quienes se consideraba guías del judaísmo mundial; cuando el "schuljan - aruj" editado por un rabino sefardí fue el inválido código religioso. En el siglo 17 comenzó la reacción: Ya no nacían entonces genios en todas las órdenes de la Ciencia, y paulatinamente las masas sefardíes perdieron su cultura, hasta principios del siglo 18, cuando, como queda dicho, nació la literatura ladina.

Las primeras apariciones fueron salmos penitenciales y pequeños cuentos populares y leyendas, de carácter religioso. La mayoría de estas obrillas fueron traducciones

del "midrash" o versiones, como "Caplas de Joseph", donde se relata en verso la historia de Joseph, o "Masos del Señor Padre Jacob", donde se cuenta también en versos, los acontecimientos bíblicos referentes a Jacob. La obra más importante del siglo 18, lo es el "Mem Luz", que tiene por autor un predicador sefardí de nombre Jacob Ben Majir Bull. El "Mem Luz" es parecido al "Zalno Verano" en idisch, es decir los Cinco Libros de Moisés, no propiamente traducidos sino explicados y comentados con referencias al "midrash" y otros "sefarim", con fábulas y alegorías que concuerdan con la vida de las masas de la época en que la obra fué escrita. Su primera edición fué impresa en Constantinopla en 1780, y la segunda en 1798, en Salónica.

Todos los que se ocuparon de la literatura ladina no se cansan en alabar la hermosura del lenguaje y la erudición de los autores, y todos están de acuerdo que con "Mem Luz" puede considerarse iniciada la literatura en ladino, y colocan esta obra a la altura del Antiguo Testamento. El autor ha muerto antes de concluir su obra, y fué otro escritor, Isaac Magris, el que la terminó, escribiendo los tratados referentes a los Libros Exodo, Levítico y Los Números.

El "Mem Luz" es la única obra de valor en el lenguaje ladino, de aquella época. Las demás, que fueron escritas en el lapso de casi un siglo, no han hecho mayor efecto, y hasta mediados del siglo 19 el ladino fué más bien un dialecto vulgar que literario.

Alrededor del año 1840 aparecen las primeras publicaciones en ladino, pero careciendo de importancia periódica, han desaparecido pronto. El primer periódico lo editó un tal Rafael Uzal Pirschilri, en 1846. Su nombre fué "Puirta del Oriente" ("Puertas del Oriente") y, en fiel traducción al hebreo, "Schaari Ha-mizraj", y es con ese nombre hebreo que se registra en la bibliografía. Tales nombres hebreos tenían muchas de las publicaciones periódicas de la primera época del período ladino. Los "Puertas del Oriente" no ha existido mucho tiempo. En cambio otro periódico, "La Luz de Israel" que se fundó en 1853, ha aparecido por trece años consecutivos, en Constantinopla, siendo su fundador y director León Jaime de Castro. El relativo éxito de esa publicación estriba en que se libró entonces la Guerra de la Crimea y que el público sefardita se interesaba extraordinariamente por los acontecimientos en el frente. Estimulados por la firme existencia de un periódico ladino, fueron muchas las personas que fundaron otros, y en el año 1860 ya se cuentan más de diez apariciones en Turquía y los diversos países del Balcán. Pero faltaban periodistas capacitados en el dialecto, de modo que esas publicaciones traían deficiente y poco valioso material, explicándose así que hayan desaparecido al poco tiempo. Entre ellas fué la más seria el "Journal Israéllit", que marcó cierto rumbo a sus sucesores. El "Journal Israéllit" apareció por primera vez en 1860, en Constantinopla, y su director, Hesekiel Efiend Gabay fué uno de los espíritus más destacados de Turquía, alto funcionario de la corte de los sultanes Abdül - Hasis y Abdül Hamid. Fué un judío sumamente religioso, al mismo tiempo que muy ilustrado dominaba varios idiomas europeos, y sus particulares aptitudes periodísticas hicieron que "Journal Israéllit" llegara a un nivel cultural muy alto. Fué Gabay el que educó periódicamente a David Frisco, el que llevó el periodismo ladino a su cumbre.

David Frisco, fallecido hace poco en Francia, a la edad de más de 80 años, comenzó a educarse teniendo sólo 12 años, trabajando de mensajero en una casa de comercio. Escuchándose ante sus padres

## El Candelabro de Plata

El rancho estaba envuelto en profunda claridad, una claridad plácida que da el sol de las mañanas de otoño. Por la ventanita abierta en la gruesa pared de adobe, barrosa y agrietada, se veía prolongarse el campo, hacia muy lejos, hacia más allá de la loma, sobre la cual amarraban troncos de cardo y estiraba sus ramas nervudas el único paraíso. Un poco más cerca, la vaca, con un pedazo de sogá en el pesucero, lamía el anca del ternero.

Era sábado; la colonia se hallaba en silencio y de cuando en cuando llegaba la voz de una vecina que canturreaba. Al entrar la mujer, Guedali se había puesto ya la túnica blanca, y abstraído por las primeras oraciones, apenas si notó su presencia. Le hizo señas, frunciendo la boca y moviendo la cabeza para atrás, a fin de que no le interrumpiera. En efecto, la mujer miró desde el umbral el interior del rancho y salió sin ruido. Guedali oyó maquinalmente lo que dijo a la hija, del otro lado de la puerta:

—No le pude preguntar porque ha comenzado los rezos. Guedali era muy religioso. No le consideraban entre los más instruidos en la colonia, ni se distinguía en las reuniones de la sinagoga, en las disputas interesantes que siempre se entablaban sobre comentarios difíciles y sobre puntos oscuros de los textos. Era de humor apacible, de voz grave y triste; en sus ojos caudalosos, sombreados por cejas rovelutas y sencillas, ardía una mirada tímida y dulce como una llanita sin fuerza.

Vuelto con el rostro hacia el oriente, su cuerpo alto y flaco parecía alargado bajo la túnica, que caía en pliegues iguales, hasta rozar el suelo. De pronto, sintió que alguien se hallaba junto a la ventana. Sin dejar de rezar volvió la cabeza con lentitud para cerciorarse de lo que ocurría, pensando en el vecino que había hecho el servicio militar y solía burlarse de su devoción. No se trataba del vecino, sino de un desconocido, que metía la mano para alcanzar el candelabro, el candelabro de plata, la noble herencia de la familia y que en aquel rancho rústico de inmigrante atestiguaba la distinción de su origen; se erguía majestuosamente y rutilante, con los siete brazos arqueados, en cuyas rosetas cándidas resplandecía la luz como si ardieran los pábilos de los velones rituales. Guedali no interrumpió la oración; miró severamente al desconocido e intercaló entre las palabras sagradas esta advertencia suficiente...

No... es sábado, es sábado...  
Es lo que podía decir sin profanar su ocupación devota. El desconocido se llevó el candelabro y Guedali continuó rezando y moviendo el busto al compás de las frases rítmicas de los versículos. Recitaba las bendiciones, murmuraba en tono mustio hasta concluir con el último rezo. Entonces respiró fuertemente. La claridad bañaba su cara escuálida, su frente rugosa, su barba larga y rala, que empezaba a embianquecer.

Plegó minuciosamente la túnica y la guardó en el cajón de la cómoda. Cuando entró la mujer, Guedali anunció con tranquilidad:

—Nos han robado el candelabro...

Tomó un trozo de pan que había sobre la mesa y se puso a comer, como hacia invariablemente después de rezar. La mujer lanzó un grito de indignación:

—¿Y no estabas ahí, pedazo de...?

Reposadamente, como quien intenta persuadir de que ha cumplido con su deber, contestó:

—Yo le advertí que era sábado...

ALBERTO GERSCHUNOFF.



que sus adversarios lograran hacerlo abandonar el directorio de "El Nacional", y Frisco fundó entonces el "El Instructor" totalmente apolítico y dedicado a las ciencias y al arte. En los años sucesivos, dirigió otras publicaciones más, como "El Telégrafo" y "El Tiempo", considerándose este último el mejor periódico que ha habido jamás en ladino. Además, Frisco ha enriquecido la literatura ladina con valiosas traducciones del francés y hebreo.

De otros periodistas que se destacaron en los primeros tiempos del periodismo ladino, deben nombrarse Abraham Danon, historiador y folklorista, que ha instruido ampliamente sobre todo lo que concierne a los israelitas en Turquía. Baruj Matranl, que durante treinta años ha editado va-

rios periódicos y libros. Ezra Ben Vinski, que inició el periodismo ladino en Jerusalén y escribió la Biografía de Montefiore en aquel idioma.

Después de destronado al Sultán Abdul Hamid, en 1909, y más accesible la autorización para editar publicaciones periódicas, aparecieron éstas a decenas, e incluidas las que aparecían en Egipto, Bulgaria y Serbia, alcanzó el número a más de ciento veinte distintas. También en Nueva York ("La América") y en la Argentina aparecieron periódicos en ladino. Pero la mayoría de ellos no representaban gran valor, y desaparecieron pronto.

El ladino ha corrido peor suerte que el idisch. En el principio de su desarrollo, ha carecido de escritores capaces de con-

vertir un dialecto en un idioma literario, y su supremo talento literario, Frisco, no fué precisamente, un genio creador. Las obras de valor con que cuenta el ladino, son en su mayoría traducciones, y así se explica que ese lenguaje no se haya desenvuelto hasta ser más de lo que es. Los esfuerzos de habilitarlo, por así decir, se iniciaron hace unos veinticinco años, pero la guerra mundial y la consiguiente revolución en Turquía han frustrado este propósito. Sin embargo se ha constituido un núcleo de amigos del ladino, que lo han salvado del olvido completo, fundando una sección especial en la biblioteca universitaria de Jerusalem. El Catálogo de dicha sección cuenta 843 números, entre libros, periódicos etc.

El artículo muestra que no hay opción posible, el ladino está destinado a desaparecer. Ángel Pulido lo decía en su obra, "Españoles sin Patria y la raza sefardí"; 25 años antes:

*"Porque, ¿para qué hacer nada? —¿Idioma? Ya no hay sino una ruina lamentable que vale más se pierda por bien de ellos y de nosotros..."*<sup>985</sup>

En Uruguay, en enero de 1942 el gobierno pidió "que los órganos de la prensa o cualquier otro procedimiento de comunicación de ideas por escrito, sólo podrán utilizar los idiomas del continente Americano: castellano, portugués, inglés o francés".<sup>986</sup> Los boletines, periódicos, diarios, de los distintos grupos judíos abandonan paulatinamente el idioma de origen (idisch, polaco, alemán, húngaro) y publican en español.

El ladino es observado con actitud despreciativa por parte de la mayoría de sus hablantes en Montevideo, afectados por el proceso de europeización iniciado en Turquía con el afrancesamiento de los sefardíes (pues muchos de ellos había concurrido a la Allianz israelite Universelle).

<sup>985</sup> PULIDO, Ángel; "Españoles sin Patria y la raza sefardí"; pág. 197.

<sup>986</sup> *Gemeindeblatt*. Enero de 1942.

No hay registros sonoros publicados sobre las voces femeninas o masculinas que hablaban el judeo-español a su llegada al país, desde Turquía o Grecia. En los primeros tiempos, es de suponer que se conservaba aún bastante intacto, el tono, la cadencia y la melodía de cada frase, que en contacto con el español de Uruguay se fue perdiendo paulatinamente. El ladino es una lengua hablada principalmente por las generaciones más viejas: ya no se enseña a las generaciones más jóvenes, al menos, como primera lengua.

Las sefardíes inmigrantes hablaba el idioma ladino, pocas de ellas conocían el francés y el turco; el hombre sabía hablar turco, ladino, y el hebreo litúrgico. Muchos de estos hombres y mujeres se formaron en los colegios de la Alianza Israelita, en la ciudad de Esmirna, donde se aprendía precisamente la lengua francesa. Como testimonio de esta “primera época”, la de los inmigrantes, las palabras de Miriam, nacida en Uruguay de padres sefardíes turcos<sup>987</sup>:

- *¿la gente hablaba alguna vez en turco?*

- *“Mi abuela Meriam y mi abuelo Jesquia algunas veces hablaban en turco, cuando querían decir alguna cosa entre ellos; pero en general se hablaba tipo ladino lo que pasa que acá empezaron a hablar más español.”*

El ladino quedó recluido al hogar, a frases y luego a palabras: actualmente es utilizado, en forma muy menor (refranes, proverbios, palabras sueltas) solo por los ancianos en forma esporádica, encuentros culturales, culinarios, entre otros. La desaparición del uso del ladino supuso una pérdida muy profunda y relevante en vínculo a la memoria sefardí local.

---

<sup>987</sup> Entrevista a Miriam Caballero, 78 años de edad, pág. 704.

## Las relaciones interétnicas

### Las relaciones al interior del grupo

Los testimonios refieren a vínculos de diversa índole entre la sociedad sefardí local y la sefardí de la diáspora (especialmente Argentina), y ciertamente con un trasfondo identitario que unía a los distintos grupos judíos establecidos en el país. No obstante se observa lo que Ludger Pries denomina “identidades segmentadas” en vínculo a la visión que tenían los sefardíes con los ashkenazíes: “posiciones y los posicionamientos sociales, que determina la praxis de la vida cotidiana, las identidades y los proyectos biográficos (laborales) y que, simultáneamente, trasciende el contexto social de las sociedades nacionales”.<sup>988</sup>,

Se reproducen en la diáspora las estructuras socio-económicas que prevalecían en Turquía y la construcción de nuevas identidades generó un otro “judío” y un “otro” uruguayo.

En efecto, esa reproducción de estructuras sociales, incluso económicas y hasta poder se verifica en que varias familias pudientes conservaron su capacidad económica, sus acreedores, y aquellos que debían continuaron debiendo: el inmigrante de bajos ingresos y con deudas las conservaba al venir al país y seguía manteniéndolas con la familia pudiente (o prestamista) que también inmigraba al Uruguay. Las estructuras sociales estaban hasta cierto punto “fossilizadas”, y se modificaron con el paso del tiempo en el país:

*“mi padre vino pobre al Uruguay, pero esas familias nunca vivieron en la Ciudad Vieja. Hacíamos tejidos, cosas con género, pero con el respaldo de familias que vinieron más o menos al mismo tiempo que mi*

---

<sup>988</sup> PRIES, Ludger; Op. Cit., pág. 118

*Viejo. Ellos compraban y revendían te decían que producir, que hacer*<sup>989</sup>.

Se observa la utilización frecuente de la figura del abuelo o del padre exitoso, o de gran fortuna, que contrasta con un pasado de dificultades y generalmente de trabajos humildes, iniciales, en el Montevideo de entonces:

*“Mi abuelo tenía una casa muy grande en Izmir, era gente de gran fortuna, luego se vino al Uruguay”*<sup>990</sup>

La memoria es capaz también de producir, al margen o a partir de la realidad que remodela, la emergencia de un *mito*, un personaje ideal; el abuelo, una especie de héroe, o de un contra-mito, que reúne los elementos de lo rechazable o de la exclusión.<sup>991</sup>

### **La negación de una identidad compartida**

Uno de los aspectos de las tensiones intraétnicas judías, más sorprendente que cualquier antipatía, es la falta de reconocimiento étnico: la negación de una persona de origen étnico común como miembro del grupo. El origen de este fracaso inicial puede ser la ignorancia genuina de la variación cultural judía. Esta falta de reconocimiento se expresa en los comentarios; *“no podía tomarlos por judíos”,* y *“no creía que fueran judíos.”*

De acuerdo al siguiente testimonio, cuando la familia supo que se había ennoviado con un ashkenazi, sospechó que estaba involucrada en una relación con alguien no judío: *“cuando conocieron a mi novio, vieron que él sabía las*

---

<sup>989</sup> Entrevista a Rubén, pág. 704.

<sup>990</sup> Entrevista a Raquel, pág. 704.

<sup>991</sup> CAMPBELL, J; “Les héros sont éternels”; pág. 136.



*oraciones hebreas, se convencieron y nos dieron la bendición para un “matrimonio mixto”*.<sup>992</sup>

La matriarca de una familia prominente sefardí, cuya nieta se había enamorado de un comerciante ashkenazi se opuso a su casamiento porque a su entender *“alguien que no hablaba a español no podía ser un judío”*.

Las fricciones fueron transitorias y menores y refieren a la generación de inmigrantes, especialmente si se la compara con la solidaridad etno-religiosa:

*“tenía poco contacto personal con los sefardíes pero un profundo respeto por una rama de la civilización judía a la que consideraba pura... cuando mis padres hablaban de los sefardíes mencionaban un mundo quizás extraño pero fundamentalmente cercano a las raíces del pueblo judío y que habían mantenido sus valores en forma mucho mas genuina que la gente que venía de Europa Oriental.”*<sup>993</sup>

Con las distintas oleadas inmigratorias la actividad socio cultural judía se complejiza surgiendo un sinfín de organizaciones que darán respuesta a las necesidades de los nuevos inmigrantes, ayudando a su inserción en la sociedad uruguaya. La conformación de organizaciones llega a su máximo desarrollo a mediados de la década del 30 del siglo XX, a partir de allí se producirá un proceso de aproximación entre los diversos grupos, la Colectividad judía uruguaya comienza a unificarse y a entenderse:

- En 1935 se forma la B'nai B'rith Oriental, creándose una corriente ideológica y fraternal que llevó a la posibilidad de integrarse conocerse y entenderse. En 1936 se organiza el Comité Contra el Antisemitismo el cual, a partir de 1941, deviene en el Comité Central Israelita: todas las Comunidades judías uruguayas están representadas

---

<sup>992</sup> Ídem.

<sup>993</sup> Entrevista a José, pág. 704.

en este órgano. Esencialmente, el Comité Central Israelita representa a la Colectividad judía uruguaya ante las autoridades nacionales, coordina las actividades paralelas de interés común, mantiene contactos con Colectividades de otros países, vela contra las manifestaciones antisemitas, organiza actos y asambleas para expresar públicamente los problemas de la Colectividad judía uruguaya o del pueblo judío en general, etc.<sup>994</sup>

- La necesidad de dar protección y hogar a los refugiados y sobrevivientes de la Segunda Guerra Mundial. Deben destacarse los grandes esfuerzos que efectúa en ese sentido el Joint International (American Jewish Joint Distribution Committee) desde el comienzo de la década del cuarenta.<sup>995</sup>

- La creación del Estado de Israel y las organizaciones sionistas. Se acentúa desde 1945 el trabajo y esfuerzo de estas organizaciones en las cuales se cultiva y desarrolla el relacionamiento entre los judíos de las distintas colectividades. En 1960 se fusionan las secciones sefardíes, alemanas y de Europa Oriental. En mayo de 1948 los judíos celebran en forma conjunta el surgimiento del Estado de Israel en las calles de Montevideo.<sup>996</sup>

- Una identidad judía común que lleva al acercamiento entre los miembros de la segunda generación: los jóvenes asisten a mismos centros de enseñanza compartiendo vivencias, las diferencias culturales se suavizan. Se realizan bailes en donde confluye y se conoce la juventud judía de la década del cuarenta y cincuenta (Kadimah, Sholem Aleijem, Hebraica Macabi, etc.).

---

<sup>994</sup> CONGRESO JUDIO MUNDIAL; “Judíos en el Uruguay”; pág. 312.

<sup>995</sup> FIEDLER, E.; op. cit.; pág. 35.

<sup>996</sup> PORZECANSKI, T.; op. cit., pág. 27.

El acercamiento organizacional de la década del treinta, culmina en el acercamiento entre las personas integrantes de los distintos grupos desde la década del cuarenta: los casamientos, por ejemplo, se realizarán entre personas húngaras, sefardíes, polacas, etc., se acudirá a los servicios litúrgicos de cada templo aunque no coincidan con el grupo judío de origen, etc.

Finalmente, la tercera y cuarta generación de judíos afincados en el país plantea a las Comunidades un serio desafío: la supervivencia, las dificultades que provienen de la “asimilación”, la identidad cambiante y que se renueva, ya no como sefardí sino simplemente como judío uruguayo:

*“somos judíos, algunos recordamos nuestras raíces sefardíes, pero lo que importa es permanecer unidos: la gente nos ve como judíos, no nos ve como sefardíes o ashkenazíes”.*<sup>997</sup>

Los grupos judíos “conservadores” y “reformistas”<sup>998</sup> debieron integrarse, por motivos económicos-financieros y dada la poca cantidad de alumnos en un único colegio judío: Escuela Integral Hebrea Uruguay – Instituto Ariel (se conserva en el nombre del colegio, el nombre de las dos instituciones que le dieron origen). Mientras tanto, los grupos judíos ortodoxos prefieren enviar a sus hijos al colegio Yavné; son éstos los dos únicos colegios judíos actualmente existentes en Montevideo.

---

<sup>997</sup> Entrevista a José, pág. 704.

<sup>998</sup> Son distintas formas de vivir el judaísmo, desde una perspectiva más tradicionalista (conservadores), aún más laxa (por ejemplo se sientan al lado de los hombres en la sinagoga, “reformistas”; se usa música en los rituales) y finalmente, los ortodoxos, donde se vive el judaísmo de forma “tradicional”: separación de hombres y mujeres, rigurosidad con la religión, entre otros preceptos.

Los judíos de Montevideo celebran en forma conjunta la resolución de la ONU de 1947 para la creación del Estado de Israel.<sup>999</sup>



---

<sup>999</sup> Foto editada en "La Tribuna Sionista", agosto de 1960.

## Memoria, identidad y olvido

Los cambios culturales que se verifican con el transcurrir del tiempo en los sefardíes inmigrantes y en las nuevas generaciones señalan a la (re) construcción de identidades en el nuevo país. Se observa la desaparición absoluta del uso del idioma ladino, las prácticas referidas a la superstición, a la gastronomía y diversos tópicos tratados en capítulos anteriores, particularmente aquellos referidos al género y a la vinculación hombre y mujer.

Se debe enfatizar que los recuerdos individuales no se producen de manera personal, se ubican, como indica Halbwachs, dentro de un marco o cuadro social que les da sentido. Toda memoria, aun la más personal y privada, es constitutivamente social y por lo tanto plural.<sup>1000</sup>

Elizabeth Jelin en “Los trabajos de la memoria” indica que la memoria significa “trabajo”, es decir, se la incorpora al quehacer que genera y transforma el mundo social. El trabajo elaborativo es una repetición, pero está modificado por la interpretación y es por eso que favorece el trabajo del sujeto frente a los mecanismo repetitivos.<sup>1001</sup>

Los comentarios de los inmigrantes sefardíes y de descendencia en el país apuntan hacia este sentido:

*“queríamos hablar español, el ladino era viejo, queríamos hablar el español moderno”<sup>1002</sup>*

*“ahora ya no es así, las costumbres cambiaron, pero ahora las mujeres y los hombres pueden tener un mejor matrimonio”<sup>1003</sup>*

---

<sup>1000</sup> HALBWACHS, Maurice; “Los marcos sociales de la memoria”; pág. 112.

<sup>1001</sup> JELIN, Elizabeth; “Los trabajos de la memoria”; pág. 46.

<sup>1002</sup> Entrevista a Raquel, pág.

<sup>1003</sup> Ídem, a Sara, pág.

*“antes todo era mejor; no había maldad, eran todos buenos: mi padre, sus amigos, la gente, trabajaba hacía la siesta luego iban a la sinagoga. No había gente mala”<sup>1004</sup>*

Dentro de esta perspectiva Taylor incorpora la dimensión temporal, afirmando la necesidad de comprender el transcurso de la vida como una historia que se va desplegando, fijando de este modo la identidad a una narratividad:

*“Hasta donde alcance la vista atrás, determinamos lo que somos por lo que hemos llegado a ser, por la narración de cómo hemos llegado ahí [...] dar sentido a mi situación actual [...] requiere una comprensión narrativa de mi vida, una percepción de lo que he llegado a ser que sólo puede dar la narración”<sup>1005</sup>*

Con respecto a la identidad y a sus transformaciones, la pregunta ¿quién soy? Se transforma en ¿cómo he llegado a ser?

Por lo tanto, la identidad colectiva refiere a la búsqueda de una cohesión, de un imaginario social conjunto que permita mantener la cohesión del colectivo, que homogenice a partir de ciertas representaciones comunes a los miembros del grupo. Esta identidad narrativa es importante para definir las fronteras entre identidad individual e identidad colectiva: la memoria del individuo y la del grupo.

En vínculo a lo anterior se debe retornar a Halbwachs que demuestra que sólo se recuerda a partir de la referencia de los otros, que los recuerdos de los individuos son posibles en tanto se asienten en los marcos sociales de la memoria del grupo en el que se halla inserto, y que la expresión de esta memoria colectiva se puede rastrear en la memoria individual:

---

<sup>1004</sup> Ídem a Vida, pág. 704.

<sup>1005</sup> TAYLOR, C.; “Fuentes del yo”; pág. 65.

*“[...] podemos perfectamente decir que el individuo recuerda cuando asume el punto de vista del grupo y que la memoria del grupo se manifiesta y se realiza en la memoria individual”<sup>1006</sup>*

Evidentemente, existe un lapso entre lo realmente acontecido y el momento del recuerdo:

*“Incluso los mejores de nosotros reconstruyen elementos del pasado bajo la impresión de que lo único que hacen es recurrir a la memoria, sin darse cuenta de las alteraciones que pueden haberse producido en sus recuerdos a consecuencia de lo ocurrido entre los acontecimientos mismos y el momento de rememoración”<sup>1007</sup>*

La memoria “admitida”, “oficial”, tiene un carácter sincrónico pues une individuos de una misma época:

*“los recuerdos [...] no nos ponen solamente en relación con nuestro pasado, sino que nos relacionan con una época, nos reubican en un estado de la sociedad en donde existen alrededor de nosotros, muchos otros vestigios de aquello que descubrimos en nosotros mismos”<sup>1008</sup>*

Por lo tanto, en las representaciones del pasado se superponen conflictos y consensos entre los distintos sectores del propio grupo: los testimonios sefardíes son a veces incoherentes, en la primera generación inmigrante, pero adquieren cada vez mayor coherencia con la sucesión de generaciones: se trata de construir un relato coherente, donde imaginación, acontecimientos y olvidos se entrecruzan.

---

<sup>1006</sup> HALBWACHS, Maurice; Op. Cit.; pág. 11.

<sup>1007</sup> YAVETZ, Z.; “Los ardides de la historia y la memoria”; pág. 41.

<sup>1008</sup> HALBWACHS, Maurice; Op. Cit.; pág. 35.



Al estudiar el grupo judeo sefardí deben considerarse algunas peculiaridades. Por ejemplo Hannah Arendt indica que la distinción del judío se relaciona con su exclusión por ser diferente, “otro”, según la sociedad que lo rodea: Arendt postula que la exclusión del judío tiene que ver con algún rasgo inherente a su identidad, un factor que ella atribuye como característico del “paria” En este sentido, se refiere solamente a los aspectos sociales y culturales en el acto exclusivo del judío, y destaca el hecho de que éste no expresa su deseo de ser acogido por la sociedad que lo rechaza.<sup>1009</sup>

Estas expresiones no encuentran reflejo en la forma en que el inmigrante sefardí se incorpora al Uruguay: no vive su experiencia como un “paria”, se siente complacido en un país donde continúa, al menos inicialmente, con sus costumbres (dentro de su propio grupo), y hablando con facilidad la misma lengua.

Aunque Arendt señala que con respecto a la experiencia y a la memoria, ésta gira en torno a eventos lejanos, memorizados colectivamente y no al pasado cercano. La memoria colectiva judía en todo caso refiere a elementos históricos remotos (en sentido temporal) y en mitos de origen: es producto del acto narrativo y del relato oral de la tradición judía.

Cabe destacar que esa memoria, no obstante, cumple una función social: Yerushalmi, al principio de Zakhor (refiere al mandato Divino, Zjor: ¡recuerda!) destaca el hecho de que “en la biblia hebrea no hay duda alguna sobre el imperio de la memoria”.<sup>1010</sup>

Se debe memorizar (y se hace hincapié en la memoria en al menos 169 veces en la Biblia): se conmemoran eventos “históricos” con la responsabilidad hacia el futuro. La historia y el presente tienen significación mediante la memoria transmitida por los padres:

---

<sup>1009</sup> ARENDT, Hannah; “The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age”; pág. 46.

<sup>1010</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim; “Zakhor, Jewish History and Jewish Memory”; pag. 10.



*“Por arriba de todos los actos de intervención de Dios en la historia, y la responsabilidad del hombre por ellos, sean positivos o negativos, ellos deben ser recordados [...] pues el peligro real no es tanto que lo que aconteció sea olvidado sino un aspecto más crucial es cómo aconteció”.*<sup>1011</sup>

Agrega Yerushalmi: *“Estrictamente, los pueblos y grupos sólo pueden olvidar el presente, no el pasado. En otros términos, los individuos que componen el grupo pueden olvidar acontecimientos que se produjeron durante su propia existencia; no podrán olvidar un pasado que ha sido anterior a ellos, en el sentido en que el individuo olvida los primeros estadios de su propia vida. Por eso, cuando decimos que un pueblo ‘recuerda’, en realidad decimos primero que un pasado fue activamente transmitido a las generaciones contemporáneas... (...) y que después ese pasado transmitido se recibió como cargado de un sentido propio. En consecuencia, un pueblo ‘olvida’ cuando la generación poseedora del pasado no lo transmite a la siguiente, o cuando ésta rechaza lo que recibió o cesa de transmitirlo a su vez, lo que viene a ser lo mismo.”*<sup>1012</sup>

Es decir, el olvido refiere a responsabilidades voluntarias o involuntarias de generaciones precedentes que por diversos motivos hicieron su “selección” de recuerdos dejando el resto al olvido.

Esta obligación, este “deber de la memoria” que aparece como típicamente judío atraviesa la diáspora y se expresa en dichos, o refranes, al interior de la vida del sefardí: *“Sin memoria no ay avenir”*.<sup>1013</sup>

No obstante, el dibujo de la construcción de las identidades colectivas de grupos migrantes está inmersa en un proceso histórico, y en ese proceso histórico

---

<sup>1011</sup> Id.; Id.; pp. 10-11.

<sup>1012</sup> Id.; Id.; pp. 13 – 26.

<sup>1013</sup> KOLONOMOS, Jamila-aAdjela; “Monastir sin djudios”; pág. 8.

la gente reconstruye su pasado para mantener y (re) crear su propia identidad. De su pasado unos y otros seleccionan y reconstruyen hechos del pasado<sup>1014</sup> que son reinterpretados<sup>1015</sup> y que sirven para sustentar una u otra identidad.

Con respecto al grupo sefardí judeo uruguayo, éste disponía de un cierto conocimiento del país pues en ya tenían parientes y amigos establecidos lo cual les aseguró de puestos de trabajo hasta que pudieran iniciar sus propios negocios. Los lazos del Viejo Mundo con el Montevideo sefardí siguieron constituyendo un factor importante para determinar sus patrones de asentamiento, como fue el caso de la Ciudad Vieja; con el tiempo, segundas y terceras generaciones se dispersaron por la ciudad de Montevideo.

La organización de las sociedades de ayuda mutua entre los judíos fue separada entre sí: los sefardíes por un lado, los ashkenazíes, por otro. Los sefardíes fundaron una Kehilá, o comunidad, que centralizó la organización de todas sus actividades educativas, religiosas y de asistencia social. Poco después ampliaron sus funciones para proporcionar a los más humildes los medios para celebrar las fiestas judías, a la vez que ofrecían servicios médicos. Las sociedades funerarias tenían un carácter de ayuda mutua, proporcionando a las viudas y a los huérfanos una asignación fija luego de la muerte del jefe de familia.<sup>1016</sup>

El carácter cosmopolita de la migración judía a América Latina facilitó la creación de instituciones separadas para cada grupo judío pero con el paso de más de medio siglo, las diferencias se volvieron menos significativas y se generó una identificación étnica global como judíos.

En el campo de la educación judía, en las primeras décadas del siglo XX, los diferentes subgrupos judíos promovieron sus propias escuelas con el fin de educar

---

<sup>1014</sup> CHAPMAN, M., McDONALD, M. e TONKIN, E.; "History and social anthropology"; pp. 1-21.

<sup>1015</sup> HAMER, J. H.; "Identity, Process, and Reinterpretation. The Past Made Presente and the Present Made Past", pp. 181-190.

<sup>1016</sup> RAICHER, Rosa; "Historia Viva. Memorias de Uruguay y de Israel"; pp. 64-66.

a sus niños de acuerdo a sus tradiciones particulares: los ashkenazi hacían hincapié en el uso del idioma yiddish y el sionismo, las escuelas sefarditas, en tanto estaban mayormente próximas a la religión, eran más conservadoras.<sup>1017</sup>

Aparentemente los inmigrantes sefardíes, en general, conservaron vínculos más fuertes con las prácticas religiosas que los askenazíes. La segunda y tercera generaciones de sefarditas fue menos observante en la religión, a un mismo tiempo surgieron los “matrimonios mixtos”, inicialmente con judíos ashkenazíes, posteriormente con personas no judías.<sup>1018</sup>

En este proceso dinámico de la construcción de la identidad, las etiquetas sociales son relevantes: ser judíos, ser sefardíes (ser “turcos”), ser inmigrantes en concordancia al estigma social a que refiere Goffman, hablamos al menos de tres “marcas” o “etiquetas” que llevaban los integrantes al grupo.<sup>1019</sup>

Al respecto se debe tener en cuenta el concepto de “asimilación”, como un *“proceso de adecuación del inmigrante a la sociedad receptora, que requiere que éste adquiera la cultura, costumbres y modos de vida de la comunidad de acogida, dejando a un lado los suyos propios, desapareciendo así su condición de extraño o diferente. Es entonces cuando la sociedad de adopción le reconocerá como uno de los suyos, produciéndose así la plena integración del inmigrante. La responsabilidad de este proceso adaptativo recae únicamente sobre los inmigrantes, es unilateral. Son ellos los que deben hacer el esfuerzo para conseguir la conformidad de su modo de vida con los estándares cívicos de su nueva tierra.”*<sup>1020</sup>

---

<sup>1017</sup> COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ DEL URUGUAY; “50 aniversario, 1932-1982”; pág. 131.

<sup>1018</sup> COMITÉ CENTRAL ISRAELITA DEL URUGUAY; “Convención General de instituciones Judías”; pág. 141.

<sup>1019</sup> GOFFMAN, Erving; “Estigma. La identidad deteriorada”; pág. 8.

<sup>1020</sup> RETORTILLO Osuna, Álvaro, OVEJERO BERNAL, Anastasio; “Inmigración y Modelos De Integración: Entre La Asimilación y el Multiculturalismo”; pág. 4

Con el transcurrir del tiempo el inmigrante sefardí “destruyó” y “construyó” nuevas formas de vivir, nuevos esquemas de pensamiento que implican el aprendizaje de nuevos roles y un esfuerzo de ajuste personal a la nueva realidad:

*“Del pasado doloroso se hablará lo menos posible pero constituirá un punto de referencia para la vivencia del presente”<sup>1021</sup>*

Como consecuencia, muchas veces y para evitar la angustia, aparece un silencio respecto ese mundo que se ha debido abandonar. Se trata de un silencio que pretende ser un olvido aunque no consigue serlo cabalmente:

*“mis padres eran poco comunicativos y omitían hablar del pasado”.<sup>1022</sup>*

El grupo habla de partidas rápidas traumáticas separaciones definitivas: los padres, hermanos y amigos que no se verán más, que quedaron en Turquía y hacerse a la idea de no retornar jamás al país de origen: se habla de partidas apresuradas, a veces secretas, con interrupciones bruscas de los vínculos afectivos y sociales.

Se debe considerar que las migraciones, como señalan Del Olmo y Quijada, son procesos dinámicos de desorganización cultural, el cual conduce a un necesario proceso de reorganización, que tendería a restaurar dicho orden. El migrante se ve obligado, en función de los nuevos estímulos que recibe, a recomponer su universo simbólico, lo que implica un proceso complejo y muchas veces prolongado de aprendizaje de las pautas culturales de la nueva sociedad<sup>1023</sup>:

---

<sup>1021</sup> PORZECANSKI, Teresa, BARRAN, José; “Historias de la Vida Privada en el Uruguay”; pág. 293.

<sup>1022</sup> Entrevista a Miriam Caballero. Página 704.

<sup>1023</sup> Del Olmo, M. y Quijada; “Las migraciones, procesos de desorganización y reorganización cultural”; pp. 145-159.

*“Es decir, en la medida que la cultura es aquello que organiza las diferencias, una desorganización cultural debería entenderse como la perturbación del orden y la función de los procesos que están organizando las diferencias. Y la reorganización sería aquello que tendería a restaurar dicho orden y sentido”.*

Se observa en los sefardíes este proceso y un gran deseo por la adaptación y participación social en el país: inicialmente se procuró mantener la identidad étnica de origen enriquecida con las pautas, valores y prácticas culturales locales.

De esta manera, en la vida privada se produjo una fortificación intensa y deliberada de los lazos familiares locales de manera de poder rehacer con urgencia un espacio seguro para el individuo:

*“La familia judía constituyó una de las más sólidas estructura de sostén de la identidad y la vida privada de los inmigrantes. El refuerzo de los lazos de parentesco interno y la prolongada duración de la unión conyugal contribuyeron a ello. En el seno de la familia ocurrieron los procesos de transmisión de valores costumbres lenguas y formas de ver el mundo: querían que sus hijos se reconocieran y supieran de las tradiciones de sus antepasados.”<sup>1024</sup>*

En los hogares sefardíes la lengua conservaba las costumbres típicas orientales. Como se ha indicado, la distancia cultural resultó ser mucho más pronunciada con los grupos inmigratorios judío europeos y asiáticos que con los uruguayos, pues los inmigrantes sefardíes manejaban (para ese entonces) un idioma y cultura más similares al país de acogida.

Pero aunque el ladino era similar al español, se volvía imprescindible alcanzar prontamente la nueva lengua: de esta manera se podía realizar una

---

<sup>1024</sup> PORZECANSKI, Teresa, BARRAN, José; Op. Cit.; pág. 301.

mayor integración a la sociedad uruguaya; avanzar en la nueva lengua significaba la conquista espacios físicos y simbólicos de comunicación e interacción.<sup>1025</sup>

La dinámica social sefardí, del barrio, con sus confiterías y cafés, sus propios negocios, y las veladas familiares era la forma menos onerosa para dar sostén afectivo y entretenimiento. Lo que acontecía en familia, se prolongaba en los comercios, en la Comunidad y el propio templo o en el Club Social sefardí. El asociacionismo fue fundamental para integrar al inmigrante judío al Uruguay de la época:

*“La organización comunitaria fue atravesando un proceso estructurante de creación de instituciones culturales, religiosas, educativas recreativas que jugaron un rol fundamental en la construcción de la vida privada del inmigrante y sus descendientes: un espacio donde se reconstruía constantemente su identidad como minoría diferenciada al interior de una sociedad nacional”.*<sup>1026</sup>

El proceso de adaptación social sefardí fue eficaz y permitió al grupo afrontar y resistir prácticas discriminatorias pero no fue exitoso con la aculturación en general. No obstante los judeo sefardíes presentan múltiples identidades y vínculos de pertenencia: ser “judío”, ser “sefardí” y ser “uruguayo”: la identidad que se creó o se redefinió es producto de una “crisis”, donde varias veces ser uruguayo y ser judío podía significar un enfrentamiento<sup>1027</sup>.

*“Como cada uno de nosotros tuvo mi anécdota de antisemitismo ignorante. Yo me críe en la Ciudad Vieja en una casa de inquilinato, tenía un amigo, teníamos seis años, su madre muy católica; un buen día mi amigo, hijo de un estibador del puerto me dice que no puede ser*

---

<sup>1025</sup> Id.; Id.; pág. 305.

<sup>1026</sup> Id.; Id.; pág. 306.

<sup>1027</sup> Similarmente en la experiencia judía a la Argentina: ver KOVADLOFF, Santiago; “Un lugar en el tiempo: la Argentina como vivencia de los judíos”; pp. 79-89.

*más mi amigo. Yo le pregunté porque respondió “David porque mi mamá me dijo que los judíos mataron a Cristo”. Ésa fue mi primera identificación como judío por el medio que me rodeaba”.<sup>1028</sup>*

Asimismo, los resultados indican que aquellos que no han vivido en Turquía y los nacidos en Uruguay, con una comunicación frecuente con padres o abuelos de sus experiencias y tradiciones, saben más sobre las tradiciones y el ladino, lo cual reafirma el concepto de una memoria múltiple intergeneracional.

Finalmente, cabe destacar que el proceso de inserción en la sociedad uruguaya, con el cambio de las pautas culturales al interior del grupo, tuvo como consecuencia la pérdida del idioma ladino (elemento de relevante importancia para la cohesión social), pero también el conocimiento de las supersticiones y de la curanderaría, de los tratamientos terapéuticos, y de las características e identidades de estas mujeres: se observa un triunfo doble, el de la medicina uruguaya (accesible y de carácter público, inserta en el barrio, hospital Maciel) y el de la Sinagoga o del judaísmo sobre las diversas supersticiones (ambas convivieron, pero la segunda es hoy apenas un recuerdo lejano). Con respecto al judaísmo, la ritualidad y fiestas judías se cumplieron a rajatabla, hasta el presente: más allá de la posible aculturación, un desafío en un país rigurosamente laico.

---

<sup>1028</sup> Entrevista a Nissim, pág. 704.





## **ANEXOS**



## **LEY N. 2096 DE 19 DE JUNIO DE 1890 (primera ley orgánica sobre inmigración de Uruguay)<sup>1029</sup>**

Poder Legislativo.

El Senado y la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, reunidos en Asamblea General,

Decretan:

### **CAPÍTULO I**

De los Agentes de información y propaganda en el Exterior

Artículo 1°. Los agentes consulares de la República serán también, en sus respectivas jurisdicciones, agentes de información y propaganda a los efectos de esta ley, bajo la superintendencia del respectivo Ministro Diplomático y de conformidad a las instrucciones que les transmita el Poder Ejecutivo.

Art. 2°. Corresponde a los agentes consulares como agentes de información y propaganda:

1. Suministrar todos los informes que le pidieren los inmigrantes, los agentes de Compañías de navegación, o cualesquiera otras personas del lugar de su residencia, sobre la legislación, estadística y situación general de la República.

2. Hacer una propaganda continua a favor de la inmigración para la República Oriental del Uruguay, rectificando las versiones erróneas y contrarias a su crédito como país de inmigración, dando a conocer sus condiciones geográficas, económicas y sociales, las ventajas generales que ofrece al inmigrante y los favores especiales que le asegura para su transporte, desembarco, alojamiento y manutención, en los primeros días de su llegada y colocación lucrativa en el país.

---

<sup>1029</sup> Seguí González, Luis, Rovira, Alejandro; “Contribución al estudio del Derecho migratorio uruguayo. Doctrina, legislación, jurisprudencia, compilación e índice alfabético de leyes, decretos y resoluciones nacionales”; pág. 32, Biblioteca de Publicaciones Oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de Montevideo (1939), Peña & Cia Impresores, Montevideo.

3. Comunicar al Poder Ejecutivo las medidas adoptadas por otros países para atraer la inmigración, las reformas que se operen en el sistema de colonización y los adelantados agrícolas aplicables con provecho en la República.

4. Certificar la aptitud para el trabajo y la buena conducta de todo individuo que desee trasladarse a territorio oriental o legalizar el certificado que con el mismo objeto expida una autoridad local.

5. Dar inmediata aplicación a los boletos de pasaje anticipado que oficialmente se les remitan.

6. Rendir cuenta instruida de los dineros que reciban del Estado para los gastos que demande el ejercicio de sus funciones.

7. Presentar al Poder Ejecutivo una Memoria anual sobre el movimiento migratorio del puerto de su residencia para la República Oriental del Uruguay y otros países, indicando los medios adecuados para aumentar el número y mejorar la calidad de la migración que se dirija a territorio oriental.

Art. 3°. Los agentes de información y propaganda no podrán cobrar ni recibir, so pena de destitución, ninguna clase de retribución particular por los servicios que les impone esta ley o les sean en adelante encomendados, con arreglo a ella, por el Poder Ejecutivo o por los Ministros Diplomáticos de la República.

Art. 4°. Para los puntos donde el movimiento comercial proporcione escasos emolumentos a los agentes consulares, el Poder Ejecutivo solicitará de la Honorable Asamblea General, el sueldo que deben gozar éstos, para que atiendan el servicio de información y propaganda o confiar dicho servicio a funcionarios especiales con el sueldo correspondiente.

El Poder Ejecutivo dará cuenta anual del uso que haya hecho de la facultad acordada en este artículo, para que la Asamblea General resuelva si ha de continuar o no la erogación incluyéndolo, en caso afirmativo, en la ley del Presupuesto General de Gastos.

Art. 5°. Los gastos de otro orden que demande el servicio de información y propaganda, serán también determinados en una sola partida por la ley del presupuesto general.

## CAPÍTULO II

### De los Inmigrantes

Art. 6°. Considerase inmigrante, para los efectos de esta ley a todo extranjero honesto y apto para el trabajo, que se traslade a la República Oriental del Uruguay, en buque de vapor o de vela, con pasaje de segunda o tercera clase y con ánimo de fijar en ella su residencia.

Art. 7°. Todo inmigrante gozará, a su entrada en territorio oriental, de los siguientes favores:

1°. Introducción, libre de todo impuesto, de sus prendas de uso, vestidos, muebles de servicio doméstico, instrumentos, de labranza y herramientas o útiles de su oficio.

2°. Desembarco gratuito con todo su equipaje.

3°. Diligencias gratuitas para su conveniente colocación en el trabajo de su preferencia.

Los inmigrantes con pasaje anticipado tendrán además derecho:

1°. Al alojamiento y sustento gratuito durante los primeros ocho días posteriores a su llegada.

2°. A la traslación gratuita con todo su equipaje al punto, del territorio nacional donde pretenda fijar su domicilio.

Estos últimos beneficios, podrán acordarse por el Poder Ejecutivo a la inmigración espontánea cuando lo crea conveniente.

Art. 8°. Son extensivas las disposiciones del artículo anterior a todos los miembros de la familia del inmigrante, en cuanto sean aplicables.

Art. 9°. El inmigrante acreditará su buena conducta y su aptitud para el trabajo con un certificado gratuitamente expedido por el agente consular de la República en el puerto de su embarco, u otorgado por alguna autoridad local de su domicilio y debidamente legalizado siendo también gratuita la legalización consular.

Art. 10°. El inmigrante que no quiera gozar de los favores del artículo 7° a su llegada a la República, lo hará presente al capitán del buque, quien lo anotará en

el diario de navegación, o a las autoridades del puerto de desembarco y mediante uno u otro requisito será considerado como simple viajero.

Quedan, sin embargo, inhibidos de tomar esta última posición los inmigrantes que viajen con pasajes anticipados, según lo dispuesto en el capítulo siguiente.

### CAPÍTULO III

#### Del anticipo de pasajes de inmigrantes

Art. 11°. La Asamblea General, al votar el Presupuesto General de Gastos fijará anualmente una suma destinada al anticipo de pasajes de tercera clase para inmigrantes que vengan a establecerse en la República.

Art. 12°. El reembolso de los anticipos de pasajes se verificará en dos años y medio a contar desde la llegada del inmigrante, por cuotas semestrales de 20 por ciento de amortización y el interés correspondiente a un 6 por ciento anual.

Art. 13°. Toda empresa de colonización y toda persona vecindada en el país, de conocido dedicación al trabajo, podrá presentarse a la Dirección de Inmigración y Agricultura en solicitud cuyo formulario ésta facilitará gratuitamente, pidiendo anticipo del pasaje de tercera clase para la persona o persona que designe, y las cuales deben reunir las condiciones exigidas por el artículo 26.

Previas las indagaciones que juzgue necesarias, la Dirección de Inmigración y Agricultura acordará o negará el anticipo solicitado.

Art. 14°. Si se acuerda el anticipo, la Dirección de Inmigración y Agricultura entregará al solicitante los boletos de pasajes que correspondan, extendidos a nombre de las personas por quienes se hubiesen solicitado, o los remitirá a dichas personas por medio del respectivo agente de información y propaganda, si así lo prefiriese el solicitante.

En el primer caso, antes de recibir los boletos, el solicitante entregará un vale por su importe en las condiciones de pago que determina el artículo 12 dejando en blanco su fecha, - y en el segundo caso, no remitirá la Dirección de Inmigración y Agricultura los boletos a su destino sino después de habersele hecho entrega del vale correspondiente.

Art. 15°. En los boletos de pasajes anticipados, se enunciará explícitamente que sólo dan derecho a emprender viaje durante seis meses, contados desde la fecha de su otorgamiento.

Transcurrido siete meses después de esa fecha sin que los boletos hayan sido presentados en Montevideo, el solicitante podrá retirar el vale dado para obtenerlos.

Art. 16°. Cuando en la inspección de llegada de los buques conductores de inmigrantes se le presente al inspector de desembarco un boleto de pasaje anticipado, procederá dicho inspector a estamparle un sello especial que diga cumplido; una vez comprobada la existencia del inmigrante abordo y con este requisito, el mencionado boleto podrá ser cambiado por la Compañías de Navegación en la Dirección de Inmigración y Agricultura, por un cheque representativo de su importe, pagadero a la vista y girado contra el Banco Nacional.

Art. 17°. El inmigrante que llegue con pasaje anticipado, firmará inmediatamente, como deudor solidario, el vale suscrito por el solicitante, y dicho vale, previa consignación de la fecha que había quedado en blanco, será endosado por el Director de Inmigración y Agricultura a favor del Banco Nacional y entregándolo para cubrir el cheque girado contra él por el importe del pasaje.

Art. 18°. Si por motivos extraordinarios, el inmigrante que haya hecho uso del pasaje anticipado no firmase el vale ya suscrito por el solicitante, lo prescrito en el artículo anterior se aplicará asimismo a dicho vale, sin perjuicio de las acciones que correspondan contra el inmigrante.

Art. 19°. Todo vencimiento de vale correspondiente a pasajes anticipados que no sea satisfecho por el solicitante o por el inmigrante, será cargado al Estado en la cuenta del Banco Nacional, sin perjuicio de las acciones que ejercite la Dirección de Inmigración y Agricultura contra los deudores directos.

Art. 20°. Toda la tramitación relativa a anticipo de pasajes gratuita y en el papel simple, y los vales de reembolso estarán exentos de timbres.

Art. 21°. Cuando los anticipos de pasajes sean acordados a Empresas de Colonización, podrá el Poder Ejecutivo dispensarlos de la determinación de las

personas que harán uso de ellos y demás requisitos que establecen los artículos 14 y 17 de esta ley. En consecuencia los vales de reembolso serán en este caso suscriptos únicamente por la Empresa Colonizadora.

Art. 22°. Queda autorizado el Poder Ejecutivo para celebrar anualmente con el Banco Nacional y las Compañías de Navegación a vapor los ajustes necesarios para dar ejecución eficaz a las disposiciones de este capítulo, hasta el monto de la suma a que se refiere el artículo 11.

#### CAPÍTULO IV

De los buques conductores de inmigrantes y de las visitas de inmigración

Art. 23°. Los buques conductores de inmigrantes gozarán, en los puertos orientales, de las mayores franquicias y liberalidades que por la ley y reglamentos correlativos se conceden actualmente, o en adelante se concedan a los vapores de ultramar, debiendo el Poder Ejecutivo, al reglamentar esta ley, fijar el número de inmigrantes que dan derecho a la exención.

Art. 24°. En compensación de lo dispuesto por el artículo anterior, los inmigrantes destinados a puertos orientales tendrán abordo las mismas condiciones de alojamiento higiénico, manutención y tratamiento dispensados a los inmigrantes que se dirijan a otros puertos del Río de la Plata.

Art. 25°. La infracción del artículo precedente, dará mérito al retiro de todas la franquicias y liberalidades acordadas al buque en que se haya cometido.

Art. 26°. Los capitanes de los buques conductores de inmigrantes, no podrán embarcar con destino a la República, en calidad de inmigrantes, o con pasaje de 2ª. o 3ª. Clase:

1°. Ni enfermos de mal contagioso.

2°. Ni mendigos.

3°. Ni individuos que por vicio orgánico o por defecto físico sean absolutamente inhábiles para el trabajo.

4°. Ni personas mayores de setenta años.



Sin embargo, con relación a las exclusiones de los incisos 3° y 4°, es permitido a los capitanes el embarco del inhábil o del sexagenario que sea miembro de una familia de inmigrantes, compuesta a los menos de cuatro personas más útiles para el trabajo.

Art. 27°. Queda igualmente prohibida en la República la inmigración asiática y africana y la de los individuos conocidos con el nombre de zíngaros o bohemios.

Art. 28°. La infracción a los artículos precedentes, será penada con una multa de cien pesos por cada uno de los individuos indebidamente embarcados, sin perjuicio de estar obligado el capitán del buque a la inmediata reconducción de los mismos.

Art. 29°. Los capitanes de buques conductores de inmigrantes y de todo paquete de ultramar en general, están obligados a colocar en paraje visible de a bordo, un cuadro que contenga el texto de esta ley en diversos idiomas debiendo suministrarles gratuitamente este cuadro, la Dirección de Inmigración y Agricultura por intermedio de la Comandancia de Marina.

Si se resistiesen a hacerlo, esta resistencia dará mérito al retiro de las liberalidades y franquicias acordadas a buques de su mando, como en el caso del art. 25.

Art. 30°. Cuando un buque de ultramar conduzca inmigrantes con destino a un puerto de la República, el Capitán lo anunciará por medio de una bandera especial a su llegada y entonces se agregará a los funcionarios de la visita ordinaria, un empleado de la Dirección de Inmigración y Agricultura, encargado de practicar la visita de inmigración y que se denominará al efecto «inspector de desembarco».

Art. 31°. La Dirección de Inmigración y Agricultura, con aprobación del Poder Ejecutivo dictará un reglamento especial de la visita de inmigración con sujeción a las siguientes bases:

1°. Mientras dure la visita de inmigración, ninguna embarcación del tráfico del puerto podrá comunicar con el buque visitado.

2°. El Inspector de Desembarco exigirá del capitán del buque una lista general de los inmigrantes que conduzca para territorio nacional, debiendo esa

lista especificar el nombre, apellido, edad, sexo, estado, patria, religión, oficio, si saben leer y escribir y punto de embarco: exigirá igualmente una lista especial de los inmigrantes que lleguen con pasaje anticipado y los boletos respectivos, que serán inmediatamente devueltos al capitán con el sello de cumplidos, si no recayera ninguna sospecha sobre la condición o antecedentes de los individuos a quienes correspondan.

3°. El Inspector de Desembarco recabará los informes necesarios para cerciorarse de que durante el viaje se ha cumplido lo prescrito en los arts. 24 y 25, y examinará personalmente a los inmigrantes, para asegurar el cumplimiento de los artículos 26 y 27, mandando retener a bordo a todo inmigrante que, según la inspección ocular o el tenor de sus papeles, resulte embarcado en contravención de esta ley.

4°. Todas las diligencias detalladas en los incisos anteriores, serán anotadas en un libro que se llamará Visitas de Inspección, y suscribirán el acta respectiva, el Inspector de Desembarco, el oficial de la Comandancia de Marina, el médico de Sanidad y el Capitán del buque.

5°. En todo lo relativo a la visita de inspección, los empleados inferiores y superiores de la Comandancia de Marina atenderán inmediatamente las órdenes del Inspector del Desembarco.

6°. Si la visita de inspección comprobare hechos punible del capitán del buque con arreglo a ésta ley, la Dirección de Inmigración y Agricultura, previo examen del caso, aplicará las multas establecidas en el artículo 28, con recurso de la parte condenada ante el Poder Ejecutivo, después de consignado su importe, o solicitará del Poder Ejecutivo la aplicación de la pena señalada en los artículos 25 y 29, y en este último caso, no habrá recurso alguno de la resolución del Poder Ejecutivo.

7°. El Reglamento especial podrá imponer multas desde cinco hasta cien pesos, para asegurar el cumplimiento de sus cláusulas, y determinará la manera de aplicarlas y hacerlas efectivas.

8°. El Reglamento especial conciliará la eficacia del servicio por él organizado, con la rapidez de operaciones que requieran los buques de ultramar al hacer escala en el puerto de Montevideo.

## CAPÍTULO V

Del desembarco, alojamiento y manutención de los inmigrantes

Art. 32°. El inspector de desembarco dirigirá personalmente, el desembarco oficial y gratuito de los inmigrantes que no hayan renunciado expresamente a los beneficios de esta ley, procurando que se haga con toda comodidad para las personas y el orden conveniente para los equipajes.

Art. 33°. El inspector de desembarco acompañará también a los inmigrantes hasta que estén instalados en el Hotel de Inmigrantes, y en posesión de sus respectivos equipajes, cuidando de que, hasta ese momento nadie les exija ni les pida retribución o recompensa por los servicios que reciban.

Art. 34°. El que contravenga lo dispuesto en la última parte del artículo anterior, será penado por el inspector de desembarco con una multa de cinco a cincuenta pesos, según la gravedad del caso.

Art. 35°. En caso de enfermedad grave de los inmigrantes, contraída durante el viaje o su permanencia en el Hotel de Inmigrantes, los gastos de alojamiento, manutención y asistencia médica en el establecimiento que corresponda, serán siempre de cuenta del Estado, aún cuando haya vencido el plazo acordado.

## CAPÍTULO VI

De la Agencia de trabajo y de la colocación y traslación de los inmigrantes

Art. 36°. La Dirección de Inmigración y Agricultura será agencia de trabajo a efecto de proveer a las necesidades de mano de obra de la industria nacional, con los servicios de los inmigrantes que se ajustan a esta ley.

Art. 37°. Corresponde en consecuencia a la Dirección de Inmigración y Agricultura:

1°. Registrar los pedidos de artesanos, labradores o jornaleros que se le hicieren.

2°. Atender a esos pedidos, cuidando de colocar ventajosamente a los inmigrantes que puedan satisfacerlos.

3°. Intervenir, si lo solicitaren los inmigrantes, en los contratos que celebren y vigilar su observancia por parte de los patrones.

4°. Anotar en un Registro especial el número de colocaciones hechas, con determinación del día, clase de trabajo, condiciones del contrato y nombre de las personas que en él hayan intervenido.

Art. 38°. La Dirección de Inmigración y Agricultura en ningún caso cobrará comisión o retribución por los servicios que preste a patrones e inmigrantes.

Art°. 39. Si para la colocación del inmigrante recién llegado fuese menester trasladarlo de Montevideo a otro punto de la República, la traslación se hará por cuenta del Estado, anotándose esta circunstancia en el Registro respectivo.

A fin de organizar convenientemente este servicio, la Dirección de Inmigración y Agricultura celebrará con las empresas de transporte terrestre y fluvial contratos cuyos término no exceda de dos años, y que antes de ejecutarse y reputarse válidos serán sometidos a la aprobación del Poder Ejecutivo.

## CAPÍTULO VII

### Disposiciones Generales

Art. 40°. El Poder Ejecutivo mandará traducir esta ley en francés, italiano, inglés, alemán y sueco, y la hará imprimir en español y en esas otras lenguas, de tal forma que cada ejemplar pueda colocarse en cuadro, en parajes visibles de los buques, de las estaciones de los ferrocarriles y de las agencias de información y propaganda, cuidando de que estos impresos tengan la mayor circulación dentro y fuera de la República.

Art. 41°. En el decreto reglamentario de esta ley, el Poder Ejecutivo fijará la época en que debe empezar a regir lo dispuesto en los arts. 9°, 25, 28, 29, y 30.

Art. 42°. Desde la fecha de la promulgación de esta ley, la Dirección de Inmigración y Agricultura y todo lo concerniente a estos ramos y a la colonización, quedará bajo la superintendencia del Ministerio de Gobierno.

Art. 43°. Luego de abiertas las sesiones ordinarias de la Asamblea General, el Poder Ejecutivo presentará todos los años una Memoria especial sobre los resultados obtenidos por la ejecución de esta ley.

Art. 44°. Comuníquese, etc.

Sala de sesiones de la H. Asamblea General, en Montevideo a 10 de junio de 1890. Agustín De Castro Presidente. F. Aguilar y Leal 1er. Secretario del H. Senado. Santiago Maciel, Secretario de la H. Cámara de Representantes.

Ministerio de Gobierno. Montevideo 19 de Junio de 1890. Acúcese recibo, dése nuevamente a la prensa e insértese en el R. N.

Herrera y Obes

J. A. Capurro



# **LEY NO. 8868 DE 19 DE JULIO DE 1932: “LEY DE INDESEABLES”**

## **Poder Legislativo**

El Senado y la Cámara de Representantes de la República O. del Uruguay, reunidos en Asamblea General,

## **DECRETAN**

ART 1.º No se admitirá la entrada al país, de los extranjeros aunque posean carta de ciudadanía nacional, que se hallen en uno de los siguientes casos:

A) Los que han sido condenados por delitos del fuero común castigados por las leyes de la República y cometidos en el país de origen o en otro cualquiera y siempre que no haya corrido, una vez cumplida la condena, un término superior a la mitad del fijado para prescripción de la pena correspondiente [...]

B) Los maleantes y vagos, los toxicómanos y ebrios consuetudinarios. Los expulsados de cualquier país en virtud de leyes de seguridad pública o en virtud de decreto de administrativo autorizado por la ley de la nación, con excepción de aquellos cuya expulsión respondiera a motivos políticos y cuando a juicio de la autoridad judicial competente el expulsado ofrezca en la República un carácter especial de peligrosidad. Los toxicómanos y ebrios consuetudinarios serán sometidos previamente a un examen médico.

ART. 2.º La no admisión de extranjeros por las causas enumeradas en el artículo anterior podrá efectuarse dentro de los tres meses de su entrada al país. El Poder Ejecutivo podrá ejercer la facultad de no admisión respecto de las personas que se introduzcan en el país, violando la ley de 19 de Junio de 1890,

siempre que lo haga dentro de tres meses a contar desde el momento en que la infracción se produzca.

ART. 3.º Se ordenará la expulsión del territorio nacional, de todo extranjero, aunque posea carta de ciudadanía nacional, que tenga menos de tres años de residencia en el país y que haya sido condenado por delito cometido fuera de éste, que no sea de los excluidos en el inciso A ) del artículo 1.0 a pena de penitenciaría o sufrido más de una condena por delito pasible de pena menor. Esta disposición no es aplicable al extranjero ni al ciudadano legal, casado con una mujer natural del país o que tenga hijos nacidos en el país. Tampoco se aplicará cuando haya transcurrido, desde el último delito cometido por el extranjero o por el ciudadano legal, un término superior a la mitad del fijado para la prescripción de la pena correspondiente. Dicho término en ningún caso será inferior a tres años. En el caso de delito cometido en el país dentro de los tres primeros años de residencia el Juez al dictar sentencia como complemento de la pena, deberá pronunciarse respecto de la expulsión del extranjero o ciudadano legal delincuente, atendiendo la naturaleza del delito.

La expulsión procederá igualmente contra los individuos a que se refiere el inciso B ) del artículo 1.º

ART. 4.º Los artículos anteriores no regirán siempre que los antecedentes del condenado ofrezcan plena garantía de no reincidir. La resolución judicial en estos casos será motivada y fundada a la persona objeto de la medida, notificación que se hará e

ART. 5.º Si notificado, por la autoridad policial el rechazo o la intervención expuesta de dos testigos de responsabilidad y mención expresa de los recursos de que puede hacer uso, ella no la aceptara, podrá desembarcar o permanecer en el territorio quedando detenida en el domicilio que elija, y debiendo reclamar de la expulsión o rechazo ante cualquiera de los Jueces de Instrucción de la Capital o



ante el Juez Departamental en los otros Departamentos. El reclamo que se formulará dentro de los tres días siguientes a la notificación se basará en la inexactitud de los hechos en que se funde la intimación y podrá ser deducido por escrito en papel común o por medio de exposición verbal, de que se tomará nota en acta que levantará el Actuario. El Juez dará conocimiento del reclamo a la autoridad policial y oídos en audiencia verbal dentro del plazo de diez días el representante de aquella y el reclamante o su abogado, resolverá con arreglo a la convicción moral que se forme, pudiendo ordenar previamente diligencias para mejor proveer, pero sin que la resolución pueda demorarse por más de veinte días, a contar de la fecha de la audiencia.

ART. 6.º El Presidente de la República siempre que no haya sentencia judicial y la Alta Corte de Justicia cuando ésta se haya producido, podrán reconsiderar en cualquier momento la resolución acordada.

ART. 7.º El quebrantamiento de las disposiciones de la presente ley por la vuelta al país de los extranjeros expulsados o no admitidos, será castigado con prisión de seis a doce meses, la primera vez y de doce a veinticuatro, la segunda, sin perjuicio de hacerse efectiva la medida de seguridad, una vez cumplida la pena. Conocerán en estos juicios los Jueces Departamentales o el Correccional en los Departamentos en que lo haya.

ART. 8.º No son aplicables a los delitos previstos en el artículo anterior, los beneficios sobre suspensión de la condena y libertad anticipada ( leyes de 25 de enero de 1916 y 30 de enero de 1918 ).

ART. 9.º Sustituyese el artículo 26 de la ley de 19 de Junio de 1890 por el siguiente. « No serán admitidos y serán enviados a la localidad de su procedencia, los inmigrantes que se encuentran en las siguientes condiciones:

1.o Los que por defectos físicos o vicios orgánicos congénitos o adquiridos no mantengan integra su capacidad general de trabajo. Podrá no obstante, observarse una tolerancia de veinte por ciento (20%) tomando por base la legislación de accidentes del trabajo.

2.º Los que sufran enfermedades mentales.

3.º Los que padezcan enfermedades crónicas de los centros nerviosos.

4.o Los epilépticos.

5.o Los que padezcan enfermedades agudas o crónicas infecto contagiosas, sin perjuicio de lo que sobre los mismos disponen las leyes y reglamentos sanitarios.

6.º Los toxicómanos y ebrios consuetudinarios.

7.o Los que padezcan enfermedades orgánicas del corazón.

8.o Los mendigos.

9.o Todas aquellas personas cuyo estado de salud los imposibilite permanentemente para dedicarse a tareas que requieran esfuerzos físicos.

El Poder Ejecutivo designará los médicos del servicio público que deberán reconocer a los inmigrantes. Los capitanes de los buques conductores de inmigrantes no admitirán a bordo, con pasaje de segunda o tercera clase o de clases equiparables a las indicadas, a los individuos excluidos en los artículos precedentes. Podrán, sin embargo, entrar al país y ser recibidos a bordo, como inmigrantes los mayores de sesenta años y los que sean inhábiles para el trabajo, si forman parte de una familia de inmigrantes compuesta lo menos de cuatro personas no excluidas en el presente artículo ».

ART. 10. (Transitorio). Queda prohibido la entrada al país por el término de un año a contar desde la promulgación de la presente ley, a los extranjeros a que se refiere el artículo 6.0 de la Ley de 19 de Junio de 1890 y para los que vengán al país en vapores de clases equiparables a las mencionadas en este artículo. Dicha prohibición podrá extenderse hasta un año más, siempre que el Consejo Nacional de Administración lo resuelva por siete votos conformes y previo asesoramiento de

la Oficina Nacional del Trabajo. Esta disposición entrará en vigor a los sesenta días de promulgación de la presente ley.

ART. 11. (Transitorio) Autorízase al Consejo Nacional de Administración, previo informe de la Oficina Nacional del Trabajo, para permitir en casos excepcionales, la entrada al país de obreros especialistas contratados siempre que se compruebe la necesidad de su colaboración en una obra determinada, y que se trate de especialización, manual o técnica, desconocida por los trabajadores nacionales.

ART. 12. Comuníquese, etc. Sala de Sesiones de la Asamblea General, en Montevideo a 15 de julio de 1932.

E. R. LARRETA, Vicepresidente.

MARTIN R. ETCHEGOYEN, Secretario.

ARTURO MIRANDA, Secretario.



**LEY 9.604 DEL 13 DE OCTUBRE DE 1936: EXTRANJEROS SE AMPLÍAN DISPOSICIONES RELATIVAS A SU ENTRADA Y PERMANENCIA EN TERRITORIO NACIONAL**

El Senado y la Cámara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, reunidos en Asamblea General,

DECRETAN:

Artículo 1º.

Modifícase la ley número 8.868 de 19 de julio de 1932, que quedará redactada en la forma que sigue:

"Artículo 1º. No se admitirá la entrada al país, de los extranjeros aunque posean carta de ciudadanía legal que se hallen en uno de los siguientes casos:

A) Los que han sido condenados por delitos del fuero común castigados por las leyes de la República y cometidos en el país de origen o en otro cualquiera y siempre que no haya corrido, una vez cumplida la condena un término superior a la mitad del fijado para la prescripción de la pena correspondiente. Quedan exceptuados:

1º) Los delitos políticos.

2º) Los complejos o conexos con delitos políticos, siempre que en su ejecución no se hubieren empleado medios o respondido a móviles que a juicio de la autoridad judicial competente, impliquen, en la República, un carácter especial de peligrosidad (artículo 70, inciso 7º de la Constitución).

3º) Los delitos cometidos por funcionarios públicos que sólo fueren castigados por las leyes de la República con inhabilitación o suspensión en el cargo; delitos de imprenta; de injurias y calumnias; de duelo, y delitos culposos.

B) Los maleantes y vagos, los toxicómanos y ebrios consuetudinarios. Los expulsados de cualquier país en virtud de leyes de seguridad pública o en virtud de decreto administrativo autorizado por la ley de la nación, con excepción de aquéllos cuya expulsión respondiera a motivos políticos y cuando a juicio de la autoridad judicial competente el expulsado ofrezca, en la República, un carácter especial de peligrosidad.

Los toxicómanos y ebrios consuetudinarios serán sometidos previamente a un examen médico.

C) Los que no posean un certificado consular expedido por Cónsul de carrera en el sitio de su residencia habitual. En ese documento se hará constar expresamente la desvinculación de los portadores con toda especie de organismos sociales o políticos que por medio de la violencia tiendan a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad. Cuando en el lugar de residencia habitual indicado no existiera Cónsul uruguayo se admitirá el certificado del funcionario consular de carrera radicado en el sitio más próximo.

D) Los que no tengan una industria, profesión, arte o recursos que les permitan, conjuntamente con sus familiares, vivir en el país por sus propios medios, sin constituir una carga social. Se exceptúa la inmigración por cupos y los turistas cuya entrada al país se rija por leyes especiales.

En todos los casos las autoridades nacionales podrán impedir, siempre que le comprendiere alguna de las causales enumeradas en los incisos C) y D) del presente artículo, la entrada de cualquier extranjero, aun cuando fuere portador de certificado consular, debiendo comunicar la no admisión en el día al Consejo de Ministros quien podrá revocar la medida adoptada. La comunicación al Consejo no suspenderá el rechazo dispuesto por las autoridades.

Si se tratare de la no admisión de un ciudadano legal, la comunicación se hará dentro de las dos horas al Consejo de Ministros.

Artículo 2º.

La no admisión de extranjeros por las causas enumeradas en el artículo anterior podrá efectuarse dentro de los tres meses de su entrada al país.

El Poder Ejecutivo podrá ejercer la facultad de no admisión respecto de las personas que se introduzcan en el país, violando la ley de 19 de Junio de 1890, siempre que lo hagan dentro de tres meses a contar desde el momento en que la infracción se produzca.

#### Artículo 3º.

Se ordenará la expulsión del territorio nacional de todo extranjero, aunque posea carta de ciudadanía legal, que tenga menos de tres años de residencia en el país y que haya sido condenado por delito cometido fuera de éste, que no sea de los excluidos en el inciso A) del artículo 1º a pena de penitenciaria, o sufrido más de una condena por delito pasible de pena menor.

Esta disposición no es aplicable al extranjero ni al ciudadano legal, casado con mujer natural del país o que tenga hijos nacidos en el país.

Tampoco se aplicará cuando haya transcurrido, desde el último delito cometido por el extranjero o por el ciudadano legal un término superior a la mitad del fijado para la prescripción de la pena correspondiente. Dicho término, en ningún caso, será inferior a tres años.

En el caso de delito cometido en el país dentro de los tres primeros años de residencia, el Juez, al dictar sentencia como complemento de la pena deberá pronunciarse respecto de la expulsión del extranjero o ciudadano legal delincuente, atendiendo la naturaleza del delito.

La expulsión procederá igualmente contra los individuos a que se refiere el inciso B) del artículo 1º.

#### Artículo 4º.

Los artículos anteriores no regirán siempre que los antecedentes del condenado ofrezcan plena garantía de no reincidir.

La resolución judicial en estos casos serán motivada y fundada.

#### Artículo 5º.

Los extranjeros, aunque posean carta de ciudadanía, comprendidos en la causal

establecida por el artículo 70, inciso 7º de la Constitución, podrán ser expulsados del territorio nacional.

La intimación de expulsión por la causal enunciada en el presente artículo, será notificada por la autoridad policial, con intervención de dos testigos de responsabilidad y mención expresa del recurso de que puede hacer uso.

Se podrá reclamar de la expulsión ante el Consejo de Ministros, dentro de los cinco días de la intimación si residiere en la Capital y diez días si residiera en campaña.

El recurrente acompañará la prueba instrumental que posea, o indicará el archivo, oficina o lugar donde aquélla se encuentre; y si ofreciere prueba testimonial designará el nombre y domicilio de los testigos y acompañará el interrogatorio respectivo.

El Secretario del Consejo recibirá y diligenciará la prueba ofrecida.

El Consejo podrá ordenar las diligencias para mejor proveer que considere convenientes.

El Consejo deberá expedirse dentro de los veinte días a parte de la fecha de terminación del diligenciamiento de la prueba.

#### Artículo 6º.

A los efectos del artículo anterior, se entenderá por organizaciones sociales o políticas que por medio de la violencia tiendan a destruir las bases de la nacionalidad, a todos los núcleos, sociedades, comités o partidos, nacionales o extranjeros, que preconicen medios efectos de violencia, contra el régimen institucional democrático republicano.

#### Artículo 7º.

Si notificado por la autoridad policial el rechazo o la expulsión a la persona objeto de la medida notificación que se hará con intervención de dos testigos de responsabilidad y mención expresa de los recursos de que puede hacer uso, ella no la aceptara, podrá desembarcar o permanecer en el territorio quedando detenida en el domicilio que elija y debiendo reclamar de la expulsión o rechazo



ante cualquiera de los Jueces de Instrucción de la Capital o ante el Juez Departamental de los otros Departamentos.

El reclamo que se formulará dentro de los tres días siguientes a la notificación se basará en la inexactitud de los hechos en que se funde la intimación y podrá ser deducido por escrito en papel común o por medio de exposición verbal, de que se tomará nota en acta que levantará el Actuario.

El Juez dará conocimiento del reclamo a la autoridad policial y oídos en audiencia verbal, dentro del plazo de diez días, el representantes de aquélla y el reclamante o su abogado, resolverá con arreglo a la convicción moral que se forme, pudiendo ordenar previamente diligencias para mejor proveer, pero sin que la resolución pueda demorarse por más de veinte días, a contar de la fecha de audiencia.

Cuando el rechazo o la expulsión se produzca por las causales establecidas en el artículo 1º, incisos C) y D) y en el artículo 5º, se estará a lo preceptuado en las disposiciones referidas, no procediendo la aplicación de los recursos enunciados en el presente artículo.

Artículo 8º.

El Presidente de la República, siempre que no haya sentencia judicial y la Suprema Corte de Justicia cuando ésta se haya producido, podrán reconsiderar en cualquier momento la resolución acordada, con excepción de los casos de rechazo y expulsión establecidos en el artículo 1º (inciso C) y D) y en el artículo 5º.

Artículo 9º.

El quebrantamiento de las disposiciones de la presente ley por la vuelta al país de los extranjeros expulsados o no admitidos será castigado con prisión de seis a doce meses, la primera vez, y de doce a veinticuatro la segunda, sin perjuicio de hacerse efectiva la medida de seguridad, una vez cumplida la pena.

Conocerán en estos juicios los Jueces Departamentales o el Correccional en los Departamentos en que lo haya.

#### Artículo 10.

No son aplicables a los delitos previstos en el artículo anterior, los beneficios sobre suspensión de condena y libertad anticipada, (leyes 25 de Enero de 1916 y 30 de Enero de 1918).

#### Artículo 11.

Sustituyese el artículo 26 de la ley de 19 de Julio de 1890 por el siguiente:

"No serán admitidos y serán enviados a la localidad de su procedencia los inmigrantes que se encuentren en las siguientes condiciones:

- 1º Los que por defecto físico o vicios orgánicos congénitos o adquiridos, no mantengan íntegra su capacidad general de trabajo. Podrá, no obstante, observarse una tolerancia de veinte por ciento (20%) tomando por base la legislación de accidentes del trabajo.
- 2º Los que sufran enfermedades mentales.
- 3º Los que padezcan enfermedades crónicas de los centros nerviosos.
- 4º Los epilépticos.
- 5º Los que padezcan enfermedades agudas o crónicas infecto contagiosas, sin perjuicio de lo que sobre los mismos disponen las leyes y reglamentos sanitarios.
- 6º Los toxicómanos y ebrios consuetudinarios.
- 7º Los que padezcan enfermedades orgánicas del corazón.
- 8º Los mendigos.
- 9º Todas aquellas personas cuyo estado de salud las imposibilite permanentemente para dedicarse a tareas que requieran esfuerzos físicos.

El Poder Ejecutivo designará los médicos del Servicio Público que deberán reconocer a los inmigrantes.

Los Capitanes de los buques conductores de inmigrantes no admitirán a bordo, con pasaje de segunda o tercera clase o de clases equiparables a las indicadas, a los individuos excluidos en los artículos precedentes.

Podrán, sin embargo, entrar al país y ser recibidos a bordo, como inmigrantes, los

mayores de sesenta años y los que sean inhábiles para el trabajo, si forman parte de una familia de inmigrantes compuestas lo menso de cuatro personas no excluidas en el presente artículo".

Artículo 2º.

Comuníquese, etc.

Sala de Sesiones de la Cámara de Senadores, en Montevideo a 13 de Octubre de 1936.

ALFREDO NAVARRO,

Presidente.

JOSE PASTOR SALVAÑACH,

Secretario.

MINISTERIO DEL INTERIOR

Montevideo, octubre 13 de 1936.

Cúmplase, acútese recibo, comuníquese a quienes corresponda, publíquese, insértese y archívese.

TERRA.

AUGUSTO CESAR BADO.



# DECRETO DE 29 DE DICIEMBRE DE 1936: SE REÚNEN DECRETOS Y ORDENANZAS ANTERIORES SOBRE INMIGRACIÓN

**Ministerio del Interior.**

Montevideo, diciembre 29 de 1936.

Vista la ley de 13 de Octubre de 1936, que modificó la número 8868 de fecha 19 de Julio de 1932; y Atento a la necesidad de ajustar las disposiciones del decreto reglamentario de 17 de setiembre de 1932 a las de la nueva ley; El Presidente de la República, en ejercicio de su potestad reglamentaria:

DECRETA:

ARTICULO 1o Las autoridades policiales encargadas de la aplicación de la ley que se reglamenta, no admitirán la entrada de extranjeros, aún cuando posean carta de ciudadanía, que intenten penetrar en el territorio nacional o hayan penetrado en él menos de tres meses antes de aplicárseles esta disposición, siempre que se hallen en alguno de los siguientes casos:

A ) Los condenados por delito del fuero común castigado por las leyes de la República y cometido en el país de origen o en cualquier otro, siempre que no haya corrido, una vez cumplida la condena, un término superior a la mitad del fijado para la prescripción de la pena correspondiente, sin perjuicio de las excepciones que prevé el párrafo segundo inciso A ) del artículo 1.0 de la ley. B) Los maleantes y vagos, reputándose maleantes, a los efectos de la aplicación de la ley, a los que no ejerciendo habitualmente profesión, empleo, oficio o trabajo lícito, viven presuntivamente del delito, y vagos, a los mismos efectos, a los que siendo aptos para el trabajo, no ejercen en forma habitual, profesión, oficio, etc. ni tienen medio conocido y honesto de subsistencia. C) Los toxicómanos y ebrios

consuetudinarios, quienes serán sometidos previamente a examen e informe médico legal por los Médicos Forenses en Montevideo y por los del Servicio Público o Supernumerarios en los demás Departamentos. D) Los expulsados de cualquier país en virtud de leyes de seguridad pública o de decreto administrativo autorizado por la ley de la Nación, con excepción de aquellos cuya expulsión respondiera a motivos políticos y cuando a juicio de la autoridad judicial competente, el expulsado ofrezca, en la República, un carácter especial de peligrosidad. E) Los que no posean un certificado consular expedido por el Cónsul de Carrera en el sitio de su residencia habitual, en que conste expresamente la desvinculación de los portadores con toda especie de organismo social o político que por medio de la violencia tienda a destruir las bases fundamentales de la nacionalidad indicadas en el artículo 70 inciso 7.0 de la Constitución de la República, y en defecto de cónsul uruguayo en el lugar de residencia indicado, el mismo certificado expedido por el funcionario consular de carrera radicado en el sitio más próximo.

En caso que, por la distancia se dificulte el estricto cumplimiento de lo dispuesto en el inciso anterior, los interesados podrán dirigirse, a tal fin al Agente Consular Honorario más próximo, quien llenará las exigencias establecidas en el referido artículo, remitiendo los antecedentes indispensables para la obtención de aquellos certificados, al Cónsul de Profesión, más próximo, quien los analizará y si estimara que contemplan ampliamente el propósito perseguido por la ley, expedirá el certificado correspondiente, haciéndolo llegar a su destino por intermedio del Agente Consular honorario; de lo contrario, deberá solicitar los informes complementarios que crea conveniente, o los rechazará, en su caso. Esta disposición no exime de responsabilidad a los Agentes Consulares honorarios, por el envío a un Cónsul de profesión, de los antecedentes referidos, sin su debida fiscalización. Cuando exista imposibilidad de expedir los certificados referidos, en la forma indicada en los incisos anteriores, el Ministerio de Relaciones Exteriores podrá autorizar, que esa actuación sea cumplida por un Agente Consular honorario de nacionalidad uruguayo, hasta tanto pueda destinarse, en las

respectivas jurisdicciones, a un Cónsul de profesión. ) Los que carezcan de industria, profesión, arte o recursos que les permita, conjuntamente con sus familiares, vivir en el país por sus propios medios, sin constituir una carga social. Se exceptúa la inmigración por cupos y los turistas cuya entrada al país se rija por leyes especiales. G) Los que se hayan introducido al país violando la ley de 19 de Junio de 1890, siempre que la acción policial se ejercite dentro de los tres meses a contar desde el momento en que la infracción se haya producido.

ART. 2.o as autoridades nacionales podrán impedir la entrada al país de cualquier extranjero, siempre que le comprendiera alguna de las causales de los incisos E) y E) del artículo anterior, aunque fuese portador de certificado consular, comunicando la no admisión en el día, y si fuera ciudadano legal dentro de dos horas, al Consejo de Ministros, el que podrá revocar la medida adoptada, la que no se suspenderá por el hecho de su comunicación al Consejo. ART. 3.º Las autoridades policiales expulsarán del territorio nacional a todo extranjero, aunque posea carta de ciudadanía, que tenga menos de tres años de residencia en el país, mediando las siguientes causales: A) Por haber sido condenado a pena de penitenciaría por delito cometido fuera del país, que no sea de los excluidos en el inciso A) del art. 1.0 de la ley, o si ha sufrido más de una condena por delito pasible de pena menor y siempre que el extranjero no se halle en las condiciones previstas por el artículo 3.º de la ley. B) Por haber sido condenado por delito cometido en el país dentro de los tres primeros años de residencia, siempre que el Juez al dictar sentencia ordene la expulsión o cuando ésta se decrete judicialmente por quebrantamiento de las disposiciones de la ley que se reglamenta. C) Por hallarse en alguno de los casos de los incisos B) C) y D), artículo 1.0 de este decreto.

D) Por formar parte de núcleos, sociedades, comités o partidos, nacionales o extranjeros que preconicen medios efectivos de violencia contra el régimen institucional democrático republicano, cualquiera, sea, en este caso, el tiempo de residencia del extranjero en el país.

ART. 4.o Los artículos anteriores no regirán en los casos que los antecedentes del extranjero condenado, pasible de no admisión o expulsión, ofrezca plena garantía de no reincidir, debiendo la resolución judicial en estos casos ser motivada y fundada.

ART. 5.0 La no admisión o la expulsión en los casos exclusivamente de .los incisos D), artículo 1.0 y en el mismo caso comprendido en el inciso C ) del artículo 3.0, sólo tendrá lugar previo sometimiento a la decisión judicial para el pronunciamiento sobre la peligrosidad del inculpado.

ART. 6.º Los Jefes de Policía de los respectivos Departamentos en que deban aplicarse las disposiciones de la ley que se reglamenta, serán los funcionarios encargados del cumplimiento de la misma. El Jefe de Policía de Montevideo podrá delegar esta atribución en el Jefe de la División Investigaciones y los de los Departamentos del litoral e interior en los respectivos Oficiales primeros. Detenidos que sean los extranjeros a quienes corresponda rechazar o expulsar del país, serán puestos de inmediato a disposición de los precitados funcionarios, quienes harán conocer a aquellos el motivo concreto de su detención y los hechos en que se funda la intimación de abandonar el país, de todo lo cual se les notificará en presencia de dos testigos de responsabilidad, labrándose el acta correspondiente. En esta acta se dejará constancia, además, de la contestación que dé el intimado acerca de si acepta o no la intimación formulada, y la mención de haberle hecho conocer el re-curso ante la justicia ordinaria o ante el Consejo de Ministros, que le asiste con arreglo a la ley que se reglamenta.. Sólo corresponde recurso ante el Consejo de Ministros en los casos de rechazo o expulsión de los arts. 1.o (incisos C) y D) y 5.0 de la ley que se reglamenta .

ART. 7.º Cuando el interesado rechace la intimación, sin perjuicio del recurso que éste pueda instaurar, se elevará al Ministerio del Interior copia de los antecedentes respectivos.



ART. 8.o En los casos en que el intimado tenga derecho a reclamar de la expulsión ante el Consejo de Ministros, la policía transcribirá a éste la diligencia de intimación a fin de poder establecerse la fecha de vencimiento del término establecido para deducir el recurso.

ART. 9.o Tanto en el caso en que el notificado acepte la intimación de expulsión como cuando la rechace, continuará bajo vigilancia policial con la obligación de quedar detenido en el domicilio que elija, hasta tanto se ausente del país, en el término de diez días, en el primer caso, o hasta que la justicia o el Consejo de Ministros resuelva si mantiene o rechaza la intimación. La comunicación que se haga al Consejo de Ministros, en el caso previsto en la parte final del artículo 2.0, no suspenderá el rechazo dispuesto.

ART. 10. Cuando la justicia o el Consejo de Ministros, según el caso, del país firme la intimación de la policía, el interesado debe presentarse en el correr de diez días a contar del día en que quede el día en que le sea notificada la resolución del haya rechazado la intimación pero la sentencia,

ART. 11. La persona notificada que Ministros. ve en el plazo de tres, cinco o diez días, según se trate de los casos a que se los artículos 5.0 y 7.0 de la ley, no entablara el reclamo y compe refiérase considerada como renunciando a ese derecho autorizado, ser que han aceptado la intimación.

ART. 12. El procedimiento señalado en los artículos anteriores se cumplirá también en los casos de no admisión de extranjeros comprendidos en las disposiciones del artículo 1.o de la ley, en el momento de entrar al país por vía marítima, fluvial o terrestre, o dentro de tres meses de la entrada a la República, conforme a lo que dispone el artículo 2.o de la misma ley.

ART. 13. Cuando la expulsión se decrete judicialmente, conforme a las disposiciones del inciso 4, del artículo 3.0 y artículo 7.0 de la ley, el expulsado deberá alejarse del país dentro del término de diez días a contar desde el día en que quedó ejecutoriada la sentencia.

ART. 14. La Secretaría del Consejo de Ministros podrá dirigirse directamente a las Jefaturas de Policía y Fiscales Letrados Departamentales recabando su cooperación en todo lo relacionado con el diligenciamiento de la prueba que ofrezcan los recurrentes, en el caso previsto por el artículo 5.0 de la ley y apartado 3.0 del artículo 1.0 de este decreto, debiendo dichas Jefaturas prestarle la cooperación solicitada. ART. 15. Las Jefaturas de Policía comunicarán semanalmente al Ministerio del Interior todas las resoluciones que dictan sobre expulsión y no admisión de extranjeros comprendidos en las disposiciones de la ley que se reglamenta, como asimismo de las sentencias o resoluciones que recaigan en los recursos interpuestos contra aquéllas. ART. 16. La División de Asuntos Legales de la Jefatura de Policía de Montevideo, llevará un « Archivo de expulsados y no admitidos », sin perjuicio del que pueda llevar la División Investigaciones, en el que se conservarán todos los informes de las personas que hayan sido alejadas del país con arreglo a la ley. La Oficina de Identificación Dactiloscópica de Montevideo, y las dependientes de las Jefaturas de Policía del litoral e interior, por medio de éstas, enviarán a la mencionada División, dos copias fotográficas, una de frente y una de perfil, de las personas cuyos antecedentes deban obrar en el archivo a que se refiere este artículo. ART. 19. Comuníquese, etc.

TERRA

Augusto Cesar Bado

José Espalter

Eduardo Víctor Haedo.

## **DECRETO DE 23 DE NOVIEMBRE DE 1937: SE CONCEPTUALIZA AL INMIGRANTE**

**Ministerio del Interior. Ministerio de Relaciones Exteriores.**

**Ministerio de Defensa Nacional.**

Montevideo, noviembre 23 de 1937.

Vistos, las leyes 2096 del 18 de Junio de 1890 y 9604 del 13 de octubre de 1936 y el decreto reglamentario de esta última, de fecha 29 de diciembre de 1936;

Considerando: que la experiencia recogida en la aplicación de las leyes y decretos sobre inmigración por las autoridades competentes en la materia: consulares, marítimas, de inmigración y policiales, conviene sea concretada bajo forma de decreto que establezca

normas reglamentarias uniformes;

Considerando: la necesidad constatada de adoptar disposiciones que imposibiliten las maniobras que se realizan para eludir las prescripciones de la ley;

Considerando: la urgencia que existe en evitar, de conformidad con el estatuto legal vigente sobre inmigración, que se incorporen al país extranjeros calificados como indeseables o que aún cuando elementos honestos « no tengan una industria, profesión, arte, o recursos que les permitan con-juntamente con sus familiares vivir en el país por sus propios medios, sin constituir una carga social », ( art. 1.º inciso D de la ley 9604 ) realizándose así la legítima defensa del trabajo nacional, en cada rama de la actividad, con amparo de los ciudadanos y extranjeros ya radicados en el país; Considerando: la conveniencia, fundada en razones de defensa social, de protección del trabajo y de economía nacional, que induce a la reglamentación estricta de las leyes de inmigración, especialmente la de 1936, con rigurosa fidelidad a su letra y su espíritu:

EL PRESIDENTE DE LA REPUBLICA, en ejercicio de su potestad reglamentaria:

DECRETA:

ARTICULO 1.o Considerase inmigrante a toda persona extranjera, honesta, apta y con hábitos de trabajo, de 18 a 60 años de edad, que llegue al país por vía marítima, fluvial o terrestre, con el fin de residir en él, viajando en clase de 2da., 3ra. o única equivalente a ambas.

ART. 2.º La categoría de inmigrante de acuerdo con la ley N.o 2096 de 18 de junio de 1890 y N.o 9604 del 13 de octubre de 1936 y art. 6.0 de la, ley 8080, comprende: a) A toda persona extranjera, honesta, apta y con hábitos de trabajo, que desee radicarse en el país, sujeta a la ley N.º 2096 y a lo que determina la N.º 9604 y el art. 1.o de este decreto. b) A los padres, esposos, hermanos e hijos solteros menores de 21 años e hijas y hermanas solteras de personas ya radicadas en el país, con una residencia en él no menor de 3 años y con buena conducta. e) A las personas mayores de 60 años y a las inhábiles para el trabajo, siempre que formen parte de una familia de inmigrantes compuesta por lo menos de cuatro personas más no excluidas por la ley.

ART. 3.º La no admisión al país, de acuerdo con las especificaciones de los precedentes artículos, será autorizada mediante la solicitud correspondiente de libre entrada, presentada a la Dirección de Inmigración, previa justificación por el solicitante, de residencia, parentesco, conducta, profesión, recursos y cualquier requerimiento legal que se exija al respecto, cuando los aportados no satisficieren a la Dirección de Inmigración. En los casos del art. 2.0 inc. b) se aportará la misma justificación respecto del residente.

ART. 4.º Se adjuntará a la solicitud presentada: 1.0 Certificado de profesión, industria, arte u oficio, así como de los recursos que posea el inmigrante y en su caso, el residente. 2.0 Certificado de Buena Conducta. 3.º Certificado de salud. 4.0

Certificado político social ( Inc. e ) del art. 1.0 de la ley N.o 9604 ). Las exigencias señaladas en el presente artículo, serán llenadas por los propios interesados en llegar al país. La documentación referida será acompañada al permiso libre desembarco una vez concedido éste por la Dirección de Inmigración y será entregada por el inmigrante a su llegada al país, al Inspector de desembarco. La documentación será devuelta al gestionante en ésta en caso de denegación de desembarco, con constancia en la misma de dicha resolución difiriéndose tal entrega en caso de apelación hasta haber sido ésta definitivamente resuelta. Las disposiciones del presente artículo rigen para todo varón o mujer mayor de 18 años.

ART. 5.0 La Dirección de Inmigración se dirigirá a las Oficinas dependientes de la Presidencia de la República y en modo especial, al Instituto N. del Trabajo, en procura de los informes o datos necesarios para conceder permisos de libre desembarco a los inmigrantes atendiendo a la conveniencia de su entrada al país, la necesidad de su colaboración como obrero especializado o cuya especialización, sea desconocida a los obreros nacionales o la escasez de trabajadores en determinados ramos de la actividad. ART. 6.º Cuando para el otorgamiento del permiso de libre desembarco se requiera la posesión de recursos por el inmigrante, ellos quedan fijados en la cantidad de S 600.00 la cual quedara depositada en la División Administrativa de la Inspección G. de Marina, y su reintegro al propio inmigrante se efectuará con intervención de la Dirección de Inmigración, a razón de \$ 50 mensuales, a cuyo efecto esta llevará un libro de cuentas corrientes, con el nombre del depositante y el movimiento correspondiente de la cuenta hasta su cancelación total, debiendo enviar mensualmente un balance especificado de saldos a la Prefectura General de Puertos.

ART. 7 La Dirección de Inmigración procederá al rechazo con toda persona, cualquiera sea la clase en que viaje, que por lo menos anterioridad de un año, hubiese sido rechazado. Al efecto se requerirá, según corresponda, el asesoramiento de la Sanidad Marítima, Policía Marítima o Terrestre, a fin de comprobar si subsisten las causas que oportunamente motivaran su rechazo, dando cuenta de inmediato a la Prefectura G. de Puertos.

ART. 8.º En caso de duda sobre la situación legal de desembarco de un inmigrante o pasajero, se estará a lo resuelto por la Dirección de Inmigración, pudiendo concederse un e Desembarco condicional » con carácter precario, quedando obligada la Agencia de vapores al reembarco de aquel si así se dispusiera. La documentación correspondiente de los que se hallen en este caso será retenida por la Dirección de Inmigración y devuelta a los interesados en el momento de su partida.

ART. 9.0 Toda documentación requerida para el desembarco vendrá bajo sobre abierto en poder de las autoridades de abordaje sin perjuicio de que las autoridades competentes envíen copia de la misma a quienes corresponda. Toda deficiencia u omisión que se notare en la documentación se hará saber al Ministerio de quien dependiera la autoridad otorgante, a fin de impartirse las instrucciones del caso, para subsanarla.

ART. 10. Los extranjeros que hayan llegado al Uruguay como inmigrantes y que luego de ausentarse regresen al País, podrán desembarcar siempre que prueben haber residido en él en forma fehaciente. Si la ausencia del país, fuera superior a tres años, deberán munirse de la documentación y permiso correspondientes. Esta disposición no rige para los que se hallen dentro de lo estatuido en el inciso b ) del art. 2.0 ni para aquellos que prueben poseer bienes en el País.

ART. 11. Cuando el médico de visita no pueda precisar su diagnóstico abordaje, en el caso del art. 11 de la Ley 9604, sobre rechazo por defecto físico o enfermedad, la Dirección de Inmigración dispondrá, previa autorización, la conducción del sospechado al Hospital Militar, donde conjuntamente con el Médico de Sanidad Marítima, se determinará si corresponde el rechazo. Resuelto éste, la Dirección procederá dentro del más breve plazo de tiempo, a la reconducción del enfermo al puerto de procedencia, por intermedio de la Agencia de vapores que lo condujo, sin perjuicio de lo que resuelva la autoridad marítima. En cualquier caso, la Agencia de vapores, correspondiente, gado a su inmediato reembarco, si así lo dispusieran las autoridades del ART. 12. Cuando la Dirección de Inmigración notare la falta de alguno de los pasajeros a que se refiere la

presente y cuyo destino fuere el puerto de Montevideo, exigirá del capitán las causas de su ausencia, como así también las pruebas que impondrá a la Prefectura G. de Puertos para la resolución de que correspondiere. La Agencia, a su vez, dará cuenta por escrito a la Dirección de Inmigración, dentro de las 24 horas de llegado al puerto el vapor, de aquella novedad.

ART. 13. Los tripulantes de buques, que con la debida autorización, y en carácter transitorio, desembarquen en el Uruguay, lo harán bajo la responsabilidad del Capitán y Agencia respectivos, previa retención de documentos por la Dirección de Inmigración, quedando dichas autoridades sujetas a lo determinado en el inciso final del art. 11 y a las sanciones correspondientes.

ART. 14. Los capitanes de los buques tienen la obligación de poner en conocimiento de las autoridades de Inmigración los pasajeros clandestinos que viajan en su buque, o los que hayan sido rechazados o deportados en otros puertos, de cuya permanencia abordo son responsables.

ART. 15. En el caso de que las Autoridades de Inmigración o Autoridades' Policiales rechazaran un pasajero o prohibieran su desembarco, será entregado al Capitán del Buque un "Formulario de rechazo" expedido de acuerdo con las actas levantadas, en el que consignarán todos los datos referentes al rechazado, así como las causas del rechazo. Este formulario será entregado por los Inspectores de Inmigración a las Autoridades de abordo, las que quedan obligadas a la devolución del mismo a vuelta del viaje, o dentro de los 3 meses, por intermedio de la Agencia respectiva o por el Cónsul Uruguayo del punto de embarco del pasajero rechazado, pero siempre con constancia expresa del mismo Cónsul de haber llegado dicho pasajero a ese puerto.

ART. 16. Quedan eximidos del cumplimiento de las presentes disposiciones los extranjeros que lleguen al País, con conocimiento anticipado del Poder Ejecutivo, en misión científica, intelectual, cultural o de estudio, a cuyo efecto se dará conocimiento a la Dirección de Inmigración. Esta disposición se hace extensiva a los Diplomáticos y personal a su servicio.

ART. 17. Los Cónsules Nacionales establecerán en los documentos de los pasajeros embarcados como turistas, su condición de tal previa comprobación de

parte de los Cónsules, de la posesión de bienes o intereses en el país de residencia. El Turista podrá permanecer un año en el País, siendo renovable el permiso ante la Dirección de Inmigración.

ART. 18. Los pasajeros de ultramar en tránsito o con pasaje de retorno; estando en las clases primera o se, desembarcar en el país siempre que exhiban su pasaje de retorno o para el puerto de destino. Dicho pasaje será retirado por el Inspector de desembarco de la Dirección de Inmigración, efectuándose su devolución en el acto del desembarco. Los pasajeros procedentes de la República Argentina, que no tengan ciudadanía natural o legal argentina, viajen en clase de segunda o tercera, podrán desembarcar siempre que justifiquen una residencia no menor de dos años en aquel país. Este requisito no rige para los pasajeros de primera clase.

ART. 19. A los efectos de establecer el control sobre los pasajeros en tránsito o de retorno, cualquiera sea su calidad, la Dirección de Inmigración estampará en la documentación un sello donde conste tal situación, fijándose al efecto en 30 días la permanencia de estos pasajeros en el país, plazo que será renovable ante la Dirección de Inmigración. Negada la re-novación la Compañía de Vapores queda obligada a la reconducción del pasajero.

ART. 20. Si el pasajero careciera del pasaje respectivo, se permitirá su desembarco si la Agencia del vapor que lo conduce extiende el mencionado pasaje antes del desembarco o se compromete a remitirlos antes de las 24 horas, a la Sección Desembarco. En caso contrario se procederá a la retención de la documentación del pasajero y se estará a lo que resuelva la Dirección de Inmigración.

ART. 21. Si al vencimiento del plazo señalado en el Art. 19 los pasajeros que indica el art. 18 no se hubiera reembarcado, la Dirección de Inmigración comunicará el hecho a la autoridad policial y convertirá ante la Agencia respectiva, el pasaje en el importe correspondiente, el cual será vertido en la Inspección G. de Marina. No obstante, si apareciera el pasajero, la Superioridad resolverá sobre su reembarco.



ART. 22. Quedan eximidos de la retención del pasaje, los viajeros que se hallen en las condiciones siguientes: A ) Los que se encuentren incluidos dentro del art. 16. B) Los Marineros y Militares extranjeros. C) Los artistas con pasaportes colectivos, previa responsabilidad de sus representantes respecto del cumplimiento del art. 21 si se comprobare la ausencia de alguno en el momento del reembarco. D) Las delegaciones deportivas. E) Los Turistas cuya calidad de tales haya sido plenamente justificada por los Cónsules Nacionales respectivos y de acuerdo con el art. 17 o por Instituciones Nacionales bajo cuyo patrocinio se hallen las corrientes de turistas extranjeros.

ART. 23. En los procedimientos y trámites para la expedición de los certificados a que se refiere el art. 1.0 letra O) de la ley N.º 9604, intervendrán exclusivamente los cónsules de carrera, quedando derogada la facultad concedida por delegación de éstos, a los Cónsules honorarios, para actuar en dicho diligenciamiento, según lo autorizaba el decreto de 29 de diciembre de 1936, art. 1.0 letra E.

ART. 24. Serán válidos para el desembarco en el país los permisos expedidos por la Dirección de Inmigración hasta la fecha de este Decreto y los certificados expedidos por los Cónsules de carrera otorgados hasta treinta días después de la misma fecha.

ART. 25. Las Agencias de vapores informarán a la Dirección de inmigración sobre el movimiento de pasajeros de toda categoría que embarquen o desembarquen en puertos nacionales con las especificaciones personales correspondientes. Las Prefecturas y subprefecturas y donde no las hubiere las Jefaturas de Policía informarán igualmente a la Dirección de Inmigración sobre el movimiento de pasajeros a que se refiere el inciso anterior.

ART. 26. Las infracciones a las disposiciones del presente decreto serán penadas en la forma que determina la Ley N.º 2096 y reglamentaciones respectivas.

TERRA

RAÚL JUDE  
JOSÉ ESPALTER  
General D. MENDIVIL

**DECRETO DE 22 DE DICIEMBRE DE 1937: EL  
INMIGRANTE PASA AL CONTRALOR POLICIAL.  
MINISTERIO DEL INTERIOR**

**Ministerio del Interior. Ministerio de Defensa Nacional.**

**Montevideo, Diciembre 22 de 1937.**

Atento:

1.o A que no obstante lo establecido en la Ley número 9463, de fecha 19 de Marzo de 1935, que adscribe la Dirección de Inmigración al Ministerio de Ganadería y Agricultura, dicha oficina mantuvo por razones de eficaz vigilancia de las disposiciones entonces vigentes sobre inmigración, bajo la dependencia del Ministerio de Defensa Nacional, por intermedio de la Prefectura Marítima.

2.o A que la reciente ley número 9604 fecha 13 de Octubre de 1936, sobre entrada y permanencia de extranjeros en el país, introdujo en el régimen de inmigración disposiciones de seguridad y defensa social, cuyo contralor la propia ley confió a las autoridades policiales, dependiente del Ministerio del Interior;

3.o A que la naturaleza civil de los servicios de inmigración, así como el contralor policial pertinente establecido por la precitada ley de 13 de Octubre de 1936, quedan más adecuada y orgánicamente contemplados confiándose la Dirección de aquellos al Ministerio del Interior,

El Presidente de la República,

TERRA

# ORGANIZACIONES Y PUBLICACIONES DE LA COLECTIVIDAD JUDÍA URUGUAYA

Se presenta un listado de 232 organizaciones y 149 publicaciones. Del total de organizaciones, se conoce el año en que 142 de ellas inician funciones. Con respecto a las publicaciones, del total de 149, se conoce el año en que comienzan a funcionar 147 de ellas. Algunas fechas son aproximadas, esto se indica con un asterisco \*.

Este listado es una primera aproximación, no existe un trabajo previo que enumere una a una cada una de las organizaciones judías que desarrollaron labores en el país: para confeccionar este trabajo me serví de las publicaciones que índico en la bibliografía y de distintos libros referentes al quehacer de la Colectividad judía uruguaya (por ejemplo, “Ein Hashlosha. Primer kibutz latinoamericano del Hanoar Hazoni” del año 1953, o, por ejemplo, “Plan de estudios del año 1954” del Instituto Popular de Estudios Judíos).



## Abreviaciones:

C.I.S. Comunidad Israelita Sefardí

C.I.U. Comunidad Israelita del  
Uruguay

N.C.I. Nueva Congregación Israelita

## Asociaciones Socioculturales y de Ayuda Social

A.C.I. Dr. J. Zhitlovsky 1935

Ajim Rajmonin Be Guemilat Jasodim (institución filantrópica judeo alemana)  
1937

Asilo de Ancianos y Huérfanos

|   |       |
|---|-------|
| Asociación Cultural Israelita (antecede a A.C.I. Dr. J. Zhitlovsky)           |       |
| Asociación de Amigos del "Vaad Ashem"   |       |
| Asociación de Damas Israelitas (Jüridischer Frauenverein, judeo alemán)       | 1938  |
| Asociación de Israelitas Yugoslavos   |       |
| Asociación de Profesores Universitarios Judíos del Uruguay                    |       |
| Asociación Hebraica y Macabí (fusión de la Asociación Hebraica con la Macabí) |       |
| Asociación Israelita Cultural del Uruguay                                     | 1933  |
| Asociación Letona Lituana del Uruguay   | 1925  |
| Asociación Ortodoxa Israelita (Vaad Hair Leiniane´ Hadar)                     | 1942  |
| Avance (grupo social húngaro)   | *1928 |
| B´nai B´rith del Uruguay  | 1935  |
| Bikur Jolim (Beneficencia y Ayuda económica sefardí)                          | 1915  |
| Bolsa de Trabajo para Inmigrantes (judeo alemán)                              | 1938  |
| Casa Cultural Israelita (Antecedente de la A.C.I. Dr. J. Zhitlovsky)          | 1934  |
| Centro de Ayuda de los Judíos Lituanos y Letonios                             |       |
| Centro de Escritores y Periodistas Judíos del Uruguay                         |       |
| Centro de Estudios Judaicos   |       |
| Centro de Estudios Sefardíes  |       |
| Centro Deportivo Israelita  | *1939 |
| Centro Lubavitch del Uruguay  |       |
| Centro Obrero Cultural (Progresistas)   |       |
| Centro Social Israelita   | *1933 |
| Chevra Kedescha Ashkenazít (Entierros ashkenazim)                             | 1916  |
| Círculo de Damas Israelitas (Israelitischer Frauverein)                       |       |
| Círculo Húngaro (Antecedente "Avance")  |       |
| Círculo Social Israelita  | *1932 |
| Círculo Social Sefardí  | 1931  |
| Club "Avangard" (Progresistas)  | 1929  |
| Club Deportivo "Macabi"   | 1939  |
| Club Deportivo Itus (Juedischer Turn und Sportverein)                         | 1938  |
| Club Hebreo del Consejo Central Sionista (Moadon Ivrit)                       | 1953  |
| Club Judío de Obreros (Progresistas)  |       |
| Club Morris Wintshevski   | 1926  |
| Colectividad Judío Progresista  |       |

|  |       |
|--|-------|
| Comisión de Ayuda a los Perseguidos Europeos   | 1933  |
| Comisión de Damas Judías Sefardíes   | 1928  |
| Comisión de Damas Sefardíes  | 1926  |
| Comité Central Israelita   | 1940  |
| Comité Central Israelita Femenino de Ayuda a los Aliados                                   |       |
| Comité Central Israelita Unido de Ayuda a los Aliados                                      |       |
| Comité Contra el Antisemitismo (Antecedente del Comité Central Israelita)                  | 1936  |
| Comité de Ayuda a la Escuela Scholem Aleijem de Bs. As                                     | 1941  |
| Comité de Ayuda a las Víctimas del Nazismo   | 1936  |
| Comité de Ayuda de los Judíos Bucovinos en Uruguay   | 1945  |
| Comité de Cooperación Económica con Israel   | 1953  |
| Comité de Entidades Femeninas Israelitas C.E.F.I.D.U.                                      |       |
| Comité de Protección a los Inmigrantes Israelitas  | *1925 |
| Comité Obrero Judío de Montevideo*1942   |       |
| Comité Sefardí Pro Ayuda al estado de Israel   | *1948 |
| Comité Socialista Judío  | 1935  |
| Comité Uruguayo Pro – Instituto Científico Weizman   | 1949  |
| Comité Uruguayo Pro – Palestina Hebrea   | 1947  |
| Comunidad Israelita del Uruguay  | 1932  |
| Comunidad Israelita Húngara del Uruguay  | 1932  |
| Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay  | 1932  |
| Confraternidad Judeo Cristiana   | 1958  |
| Congreso Judío Mundial (Sección Uruguaya)  | 1940  |
| Consejo Religioso  | *1927 |
| Ezrah (Ayuda y Asistencia Social)  | 1909  |
| Federación de Israelitas Polacos   |       |
| Federación de Maestros Hebreos del Uruguay   |       |
| Federación Sefardí Latinoamericana (FeSeLa)  | 1972  |
| Fundación Cultural Hebreo Uruguayaya   |       |
| Grupo Teatral Judío “Di Bine”  | 1924  |
| Hessed Shel Emet (Tareas fúnebres sefardíes)   | 1916  |
| Hilfsverein Für Deutschsprende Juden<br>(Comité de Ayuda para los Judíos de Habla Alemana) | 1934  |
| Hogar de Padres (NCI)  | 1961  |

|  |       |
|--|-------|
| Hogar Infantil (Kinderheim) Israelita de Montevideo (NCI)  | 1939  |
| Instituto Cultural Uruguay – Israel  | *1950 |
| Instituto Popular de Estudios Judíos   | *1953 |
| Instituto Stephen Wise (depende del Congreso Judío Mundial en Uruguay<br>IWO, Instituto Científico Judío en el Uruguay |       |
| Joint (American Jewish Joint Distribution Committee)   | *1942 |
| Junta Israelita de Socorro en Cooperación con el “Joint”   |       |
| Keren Hayesod del Uruguay  |       |
| Keren Kayemeth del Uruguay   |       |
| Liga Cultural Mendelson  |       |
| Liga Israelita de Mujeres de Montevideo  |       |
| Liga Marítima Judía  |       |
| Liga Uruguaya por Asistencia Médica en Israel  |       |
| Nueva Congregación Israelita de Montevideo   | 1936  |
| Organización de Mujeres Pioneras (Amigas de la Histadruth Haovdim)   | 1945  |
| Organización Femenina Misraji  | 1944  |
| Organización Israelita Anti – Nazi de Ayuda a los Pueblos Libres   |       |
| OZE (ayuda social para niños de familias modestas)   |       |
| Ozer Dalim (Beneficencia y Ayuda Económica Sefardí)  | 1915  |
| Primera Cocina Obrera para Inmigrantes   | *1925 |
| Sección Femenina del ICUF  |       |
| Sociedad “Amigas de la Histadruth”   |       |
| Sociedad “Unzer Frait”   |       |
| Sociedad Cultural Israelita  |       |
| Sociedad de Amigos de Birobidjan   | 1938  |
| Sociedad de Amigos de la Universidad Hebrea  | 1999  |
| Sociedad de Damas Israelitas de Beneficencia   | *1927 |
| Sociedad de Damas Israelitas Húngaras de Beneficencia del Uruguay  | 1933  |
| Sociedad de Escuelas Israelitas en el Uruguay  | 1939  |
| Sociedad de Israelitas Polacos   | 1927  |
| Sociedad de Residentes de Suwalki  |       |
| Sociedad Israelita de Beneficencia (Sefardí)   | 1916  |
| Sociedad Israelita de Besarabianos   |       |
| Sociedad Israelita de Damas de Beneficencia (Ashkenazí)  | *1917 |

|  |       |
|--|-------|
| Sociedad Israelita de Residentes de Hungría  |       |
| Sociedad Israelita de Residentes de Lodz   | 1925  |
| Sociedad Israelita de Residentes en Bialistok  |       |
| Sociedad Israelita de Unión  |       |
| Sociedad Revisionista Adherida a la Escuela Nacional Israelita                       | *1927 |
| Sociedad Uruguaya ORT  |       |
| Unión Central Israelita de Ayuda a las Víctimas de la Guerra                         |       |
| Unión Cultural Israelita del Uruguay (Idisher Cultur Farband, izquierda no sionista) |       |
| Unión Israelita Ortodoxa "Sherith Hapleitah" / "Sobrevivientes"                      |       |
| Rabinos Samuel Berfeld y Simón Deutsch, mayoría húngara                              | 1948  |
| United Hias Service (United Hebrew Sheltering Immigration Aid Society)               |       |
| Untershtitzungs Arbeter Farband (escindido de la Ezrah)                              | 1915  |

### **Organizaciones Sionistas**

|  |       |
|--|-------|
| Agudat Zion, Dr. Techlenov   |       |
| Asociación Sionista (Agudat Hazionit) de Montevideo                        | 1933  |
| Centro Alguemein Sionista Dr. Chlenov                                      | 1917  |
| Centro Kinereth de la Wizo (Sefardíes)                                     | 1942  |
| Centro Yarden (Sefardíes)  | 1955  |
| Comité Sionista Unificado  |       |
| Consejo Central Sionista del Uruguay (anteriormente C. Sionista Unificado) |       |
| Federación Juvenil Sionista  | 1941  |
| Federación Sionista del Uruguay  | 1944  |
| Federación Sionista Liberal  |       |
| Movimiento Sionista General Independiente                                  |       |
| Mujeres de Mizraji   |       |
| Organización Femenina de Pioners   |       |
| Organización Femenina Sionista General                                     | 1956  |
| Organización Juvenil No Sionista "Henshej"                                 |       |
| Organización Sionista "Dorshe Sion" (es la Primera)                        | *1911 |
| Organización Sionista Círculo de Juventud Hebrea                           | 1925  |
| Organización Sionista Dr. Herzl  | 1917  |
| Sociedad Sionista  | 1925  |

|  |      |
|--|------|
| Unión Sionista (judíos de habla alemana) |      |
| WIZO Federación Sionista Femenina        | 1933 |

### **Asistencia Médica**

|  |           |
|--|-----------|
| Centro Médico Israelita  | 1953-1957 |
| Mutualista Israelita del Uruguay M.I.D.U. (al comienzo vinculada al Banco Israelita del Uruguay) | 1941      |
| Policlínica Médica Sefardí   | 1935-1973 |

### **Colonias Agrarias Judías**

|  |   |
|--|---|
| “Colonia 19 de abril” Paysandú Independiente | 1914-1934                               |
| “Mercedes” Mercedes Independiente            | 1924                                    |
| “Tres Arboles”, Paso de los Toros            | Bco. Israelita Progresista<br>1937-1939 |

### **Sinagogas**

|  |      |
|--|------|
| Beit Israel (del Kahal Hadat Iarim)                            | 1932 |
| Bet Hakneset Harishona (primer templo ashkenazít)              | 1914 |
| Habeit Kneset Hagadol  |      |
| Kehila Adat Yere'im (húngaros ortodoxos)                       | 1950 |
| Schomré Schabat  | 1925 |
| Shtotish Shil (del Vaad le Ianionei Hadat, Rab. Arón Milewski) | 1942 |
| Templo de Forasteros (Sefardí)                                 | 1909 |
| Templo Shalom (primer templo Sefardí)                          | 1908 |
| Vaad Hanianeihadat   |      |



## Organizaciones Juveniles

|  |      |
|--|------|
| AJCISU, Agrupación Juvenil de la Comunidad Israelita Sefardí del Uruguay               | 1962 |
| Asociación Juvenil Sionista del Barrio Goes  | 1945 |
| Betar (Jalutziano)   | 1932 |
| Brith Iosef Trumpeldor   |      |
| Centro Juvenil Sefardí   | 1925 |
| Círculo Social Sefardí Juvenil (no jalutziano, asociado a la Fed. Juvenil Sionista)    |      |
| Federación Juvenil Haim Zhitlowsky   |      |
| Hakibutz Hameujad (Jalutziano)   |      |
| Hanoar Hajalutzi (Jalutziano, fusión de Dror y Gordonia)                               | 1952 |
| Hashomer Hatzair (Jalutziano)  |      |
| Hatjía Israel Hazeira (no jalutziano, asociado a la Fed. Juvenil Sionista)             |      |
| Histadruth Jalutzit Hanoar Hatzioni (Jalutziano, del Partido Centrista Sionista Gral.) |      |
| 1933   |      |
| Irgun Benei Akiva (juventud Mizraji, Jalutziano)                                       |      |
| Jativa Aba Berdishev (no jalutziano, asociado a la Fed. Juvenil Sionista)              |      |
| Jazit Hanoar Drom Americait (NCI)  |      |
| Juventud MAPAI   |      |
| Juventud Unida Contra el Antisemitismo   | 1939 |
| Kinereth Joven (Sefardí)   | 1960 |
| Mishmeret Hazeirah   |      |
| Movimiento (Jativa) Moredechai Anielevich  |      |
| Movimiento Juvenil Sionista – Socialista Dror  | 1935 |
| Nativ  |      |
| Organización Haiardén  |      |
| Organización Kinereth  |      |
| Organización Sionista Círculo de Juventud Hebreo (Ashkenazít)                          | 1925 |
| Paysandú (Grupo Juvenil)   | 1953 |
| Snif Trumpeldor  |      |
| Unión Universitaria “Kadima”   | 1940 |

## **Partidos Políticos**

|  |      |
|--|------|
| Ajduth Avodah                              |      |
| Comisión Judía del Partido Comunista       |      |
| Partido del Haschomer Hatzair              | 1945 |
| Partido Idischita-Socialista Bund          | 1929 |
| Partido MAPAM                              |      |
| Partido Misraji                            |      |
| Partido Revisionista                       |      |
| Partido Unificado Poale Zion Zeire Zion    |      |
| Primer Grupo Poalei Sionista de Montevideo | 1917 |
| Sionistas Generales                        |      |

## **Bancos, Cooperativas y Cajas de Ayuda Económica**

|  |       |
|--|-------|
| Banco Israelita del Uruguay (antes Banco Israelita de Goes)                          |       |
| Banco Palestino Uruguayo (luego Banco Panamericano)                                  | 1950  |
| Banco Panamericano Uruguayo  | 1975  |
| Caja de Guemilat Jesed   | 1931  |
| Caja de Préstamo y Ahorro Israelita de Villa Muñoz                                   | 1929  |
| Cooperativa Comercial "La Amistad"   |       |
| Cooperativa Comercial del Uruguay (Progresista)                                      | 1945  |
| Cooperativa Israelita de Ahorros Mutuos (Anterior al B. Isr. del Uruguay)            | 1925  |
| Cooperativa Mutual Israelita   | 1936  |
| Corporación Comercial S.A. (pro- sionista)   | 1930  |
| Centro Comercial e Industrial Israelita del Uruguay (luego Banco Palestino Uruguayo) | 1933  |
| Froien Shutzfarain   |       |
| Gije Hilfun Ajnasat Kalat  |       |
| Primera Cooperativa Mutua de Goes  | *1927 |
| Primera Cooperativa Mutua Israelita S.A. de Montevideo                               | 1933  |

## Instituciones de Enseñanza

Ajad Haam (absorbida por la Esc. Herzl en 1952)

Colegio Iavne

Colegio Israelita de Goes (respaldados por la Chevra Kedescha)\*1925

Colegio Israelita del Cerro (respaldados por la Chevra Kedescha) \*1925

Colegio Israelita del Paso Molino (respaldados por la Chevra Kedescha)

\*1925

Colegio Israelita Residentes de Polonia (respaldados por la Chevra Kedescha)

\*1925

Dubnof (absorbida por la Esc. Herzl en 1952)

Escuela "Alex Barmaimon" 1984

Escuela "Scholem Aleijem" (Izquierda Poalei Zión) 1941

Escuela "Sholem Aleijem" 1917

Escuela "Sociedad de Instrucción Talmud Torá" (Ashkenazit) 1923

Escuela Arlazarof 1942

Escuela Complementaria "Ivria" 1959

Escuela Dr. T. Herzl (fundada por el Rabino Aiseg Spector) 1927

Escuela Haim Zhitlowsky 1930

Escuela Integral Hebreo Uruguayo 1962

Escuela Misraji 1945

Escuela Obrera Judía de Goes (Progresistas) \*1928

Escuela Obrera Judía del Centro (Progresistas) \*1932

Escuela Secundaria "Maaleh" \*1945

Ieshivá Harav Kuk (Rabino Szlomo Burztein y Rabino Jaim Abelsan) 1945

Instituto Ariel- Hebreo Uruguayo (Fusión "Ivria" con "Scholem Aleijem")

1976

Mosenson (absorbida por la Esc. Herzl en 1952)

Rambam Day School (Centro Lubavitch) \*1990

Sociedad de Instrucción Talmud Torá \*1923

Talmud Torah Adat Yere'im (ultra ortodoxos húngaros) 1948

Talmud Torah Eliézer Ben Yehuda (Sefardí) 1928

## Publicaciones: Diarios, Semanarios, Quincenales, y Boletines

|  |  |         |
|--|--|---------|
| Adelante                               | Revisionista                                       | 1957    |
| Alegría Infantil / Kinder Freid        |  | Soc. de |
| Escuelas Israelitas en el Uruguay 1939 |  |         |
| Aliá / En Marcha                       | Federación Juvenil Sionista                        | 1945    |
| Alón Pedagogui                         | Federación Juvenil Sionista                        | 1980    |
| Amanecer                               | C. I. S.   | 1942    |
| Amanecer Sefardí                       | C. I. S.   | 2000    |
| América                                | Independiente                                      | 1944    |
| Apuntes                                | Asoc. Zhitlosvsky                                  | 1983    |
| Arbeter Wort                           | Partido Poalei Zión                                | *1935   |
| Arbeter Zeitung                        | Partido Poalei Zión                                | *1935   |
| Ariel News                             | Instituto Ariel Hebreo – Uruguayo                  | 1994    |
| Birobidyan                             |  | 1938    |
| Boletín                                | Caja de Prestamo y Ahorro Israelita de Villa Muñoz | 1929    |
| Boletín                                | Comité Obrero Judío de Montevideo                  | 1943    |
| Boletín                                | Organización Sionista Dr. T. Herzl                 | 1923    |
| Boletín                                | Judíos de Bialistok en el Uruguay                  | 1948    |
| Boletín                                | Centro de Ayuda de los Judíos Lituanos y Letonios  | 1945    |
| Campesino Judío, El                    | Centro Obrero Israelita “Moris Vinchevsky”         | 1931    |
| Carta de la Voz                        | NCI  | 1989    |
| Colono Judío, El / Der Idisher Poier   |  | Colonia |
| Agrícola “Tres Árboles”                |  | 1938    |
| Contacto                               | Keren Hayesod                                      | 1994    |
| Contacto / Keshet                      | Fed. de Universitarios Sionistas                   | 1986    |
| Contextos                              | Centro de Estudios Judaicos:                       | 1988    |
| Crisol                                 | C. I. S.   | 1984    |
| De Tog / El Día                        | Izquierdista                                       | 1931    |
| Decimos / Mirzogn...                   |  | 1938    |
| Decimos...                             |  | 1936    |
| Der Idishe Tribune                     |  |         |

|   |  |                 |
|---|--|-----------------|
| Der Moment / El Momento                 | Sionista                               | 1941            |
| Di Natzionale Schtime                   | Sionista                               | 1928            |
| Día Uruguayo                            | Uruguaier Tog (antes Der Tog)          | Liberal<br>1929 |
| Diario de la Mañana / Morgn Zaitung     |  | 1933            |
| Duelo y Protesta / Troit und Protest    |  | Bund<br>1943    |
| Ecos / Edim                             | Centro Deportivo Israelita             | 1939            |
| Educación Judía, La                     | Escuela Herzl                          | 1939            |
| En Marcha                               | Hebraica Macabi                        | 1972            |
| Enterese                                | Asociación C. Israelita Zhitlovsky     | 1993            |
| Escenario, El                           | Grupo Teatral judío "Di Bine"          | 1924            |
| Escuela y Hogar / Schul un Heim         |  |                 |
|   | Escuela Arlazarof                      | 1942            |
| Floreccillas Montevideanas              | Montevideer Blimelej                   | 1945            |
| Folksblat                               | Centro – liberal                       | 1935            |
| Folksblat (antes Día Uruguayo)          |  |                 |
|   | Independiente                          | 1935            |
| Fraternidad                             | B'nai B'rith                           | 1982            |
| Gaceta Comercial Israelita Uruguay      | Uruguayer Idischer Handelsblat/ Centro |                 |
| Com. e Industrial Israelita             |  | 1934            |
| Gaceta Israelita                        | Independiente                          | 1953            |
| Gaviotas, Las                           | Independiente                          | 1992            |
| Gemeindeblatt                           | NCI                                    | 1938            |
| Hacia Octubre Zum Octiober              |  |                 |
|   | Progresista                            | 1930            |
| Hanoar Azioní                           | Hanoar Azioní                          | 1945            |
| Hebraica Montevideo Para América Latina | Hebraica                               | 1950            |
| Hermanos Compasivos                     | Ajim Rajmonim                          | 1943            |
| Ideas Nacionalistas                     | Natzionalistiche                       | Ideen<br>1931   |
| Identidad                               | Movimiento Humanista Secular           | 1995            |
| Identidad Dor Tzoir                     | Fondo de Ayuda Social de la C.I.U.     | 1983            |
| Idische Schtime                         |  | 1926            |
| Iedion                                  | Escuela Integral Hebreo Uruguay        | 1981            |

|  |  |        |
|--|--|--------|
| levseke  | Progresistas                                 | 1932   |
| Impacto  | C. I. U.                                     |        |
| Iniciativa   | Comunidad. Israelita Húngara                 | 1994   |
| Israel   |  | 1925   |
| IWO  |  | 1949   |
| Jerusalém  | C. I. U.                                     | 1992   |
| Joven Trabajador / Noar Oved   |  |        |
|  | Organización Dror                            | 1945   |
| Judío Lituano Letonio en Uruguay, El Der Litvisch Letischer Idische in Uruguay |  |        |
|  | 1947   |        |
| Justicia, La / Di Gerejtikeit  | Rabinato de Goes                             | 1942   |
| Kadimah  | Unión Universitaria "Kadimah"                | 1941   |
| Kef.   | KEF  | 1990   |
| Kehila   | C. I. U.                                     | 1997   |
| Kidmah   | Haschomer Hatzair                            | 1946   |
| Látigo, El / Di Beitch   |  | 1933   |
| Menorah  | Fe.Se.La                                     | 1975   |
| Menorah  | Independiente                                | 1954   |
| Mensaje  | Comité Central Israelita del Uruguay         |        |
| Mizraji-Uruguay  | Organización Mizraji del Uruguay             | 1982   |
| Modelet  | Asociación Juvenil Sionista "Modelet"        | 1946   |
| Morguentzaitung  | Izquierdista                                 | 1933   |
| Movimiento Tagar   |  | 1989   |
| Mundo Comercial / Comerciele Velt Soc. de Israelita Polacos                    |  | 1938   |
| Mundo Israelita  | Sionista en Español                          | 1921   |
| Musaf Lamadrij   | Nativ  | 1984   |
| Nitzanim   | Hanoar Hatzioní                              | 1949   |
| Noticiero Israelita  | Independiente                                | 1976   |
| Nuestra Ayuda / Unser Hif  | Comisión de Ayuda a los Perseguidos Europeos |        |
|  | 1933   |        |
| Nuestra Colectividad Unser Ischuv  |  | C.I.U. |
|  | 1938   |        |
| Nuestra Cooperativa/Unzer Cooperative/Cooperativa Mutual Israelita             |  | 1936   |
| Boletín: "Nuestra Escuela"   | Escuela "Shalom Aleijem"                     | 1952   |

|  |  |         |
|--|--|---------|
| Nuestra Escuela                                  | / Unzer Schul  |         |
|  |  | 1936    |
| Nuestra Juventud                                 | / Unzer Iugnt  | Hanoar  |
| Hazioní  |  | 1938    |
| Nuestra Mañana                                   | / Unzer Morgn  | Vaad    |
| Hajinuj de la C.I.U.                             |  | 1951    |
| Nuestra Palabra                                  | / Unzer Vart   | Soc. de |
| Amigos de Birobidjan                             |  | 1938    |
| Nuestra Respuesta                                | / Unzer Entfer                                       |         |
|  | Progresista  | 1932    |
| Nuestra Vida                                     | / Unzer Lebn   |         |
|  |  | 1924    |
| Nuestra Voz                                      | / Koleinu  |         |
|  | Juventud Mapai                                       | 1957    |
| Nuestro Amigo                                    | Colectividad Judío Progresista                       | 1987    |
| Nuestro Aporte                                   | / Unzer Betrog                                       | Comité  |
| de Ayuda a la Escuela Scholem Aleijem de Bs. As. |  |         |
|  |  | 1941    |
| Nuestro Derecho                                  | / Unzer Rejt   | Comité  |
| Contra el Antisemitismo                          |  | 1936    |
| Nuestro Fondo                                    | / Unzer Fond   | Keren   |
| Kayemet  |  | 1943    |
| Nuestro Progreso                                 | / Unzer Progress                                     |         |
|  | Cooperativa "La Amistad"                             | 1939    |
| Nuestro Saludo                                   | / Unzer Grus   | C.      |
| Ayuda de los Judíos Bucovinos en Uruguay         |  | 1945    |
| Nuestros Logros                                  | / Unzere Dergreijungen                               | Casa    |
| Cultural Israelita                               |  | 1935    |
| Boletín  | Órgano de Sastres Judíos a Domicilio                 | 1934    |
| País y Vida                                      | / Asociación de Residentes Lituanos y Letones Judíos | 1932    |
| Palabra Judeo Uruguaya, La                       | Uruguaiier Idischer Vort                             | 1945    |
| Palabra, La / Das Vort Poale                     | Sion Hitajdut  | 1932    |
| Palestina Obrera, La                             | Dos Arbeter Palestine                                | 1937    |
| Panorama   | B'nai B'rith del Uruguay                             | 1984    |

|   |  |         |
|---|--|---------|
| Pequeña América / Klein Amérique                                  |  |         |
|   | 1935   |         |
| Por la Salud del Pueblo   | Farn Folks Guesunt M.I.D.U.                  | 1939    |
| Presencia   | A.C.I. Dr. J. Zhitlovsky                     | 1935    |
| Problemas Actuales / Zeit Fragn                                   |  | Bund    |
|   | 1938   |         |
| Prokor  | Progresista                                  | 1934    |
| Reconstrucción / Vider Ofboi                                      |  |         |
|   | Asociación de Judíos de Besarabia            | 1945    |
| Revista del Teatro Proletario Colectivo Centro "Moris Wintsheski" |  | 1936    |
| Revista Familiar Israelita  | Independiente                                | 1941    |
| Revista Informativa   | C.I.S.                                       | 1955    |
| Revista Kadimáh   | Juventud Universitaria Kadimáh               | 1940    |
| Revista Keshet  | Centro Lubavitch del Uruguay                 | 2000    |
| Revista M.I.D.U.  | M.I.D.U.                                     | 1989    |
| Revista Mensual / Jhoydesh-Yurnal                                 |  | Agudat- |
| Yisra'el-Uruguay  | 1943   |         |
| Semanario Hebreo  | Federación Juvenil Sionista                  | 1954    |
| Semanario Hebreo  | Independiente (anterior Semanario Israelita) |         |
|   | 1960   |         |
| Semanario Israelita   | Independiente                                | 1957    |
| Sendero/Centro R. del Holocausto, Soc. "Amigos de Yad Vashem."    |  | 1987    |
| Sendero de la Misraji / Misraji Veg                               |  |         |
|   | Organización Misraji                         | 1943    |
| Shajar  | C. I. S.                                     | 1990    |
| Síntesis  | Instituto Popular de Estudios Israelitas     | 1954    |
| Síntesis  | Instituto Stephen Wise                       | 1954    |
| Sion  | Org. Sionista Dr. T. Herzl                   | 1944    |
| Sión Sefardí  |  | 1934    |
| Tejezakna   | Juventud Jalutziana Sefardí                  | 1950    |
| Tnuateinu Hanoar Hazoní   | Hanoar Hazoní                                | 1946    |
| Tribuna Cultural  | Comité de Ayuda a las Víctimas del Nazismo   | 1936    |
| Tribuna Judía /Umopenguike Idische Tribune                        |  |         |
|   | Independiente                                | 1950    |



|  |                               |                           |
|--|-------------------------------|---------------------------|
| Tribuna Sionista, La   | Federación Juvenil Sionista   | 1946                      |
| Tribuna Sionista, La   | Partido Sionista General      | 1957                      |
| Tribuna Uruguay / Uruguai  | Tribuna                       | 1934                      |
| Tzaitfragen  | Partido Idischista Socialista | 1930                      |
| Unzer Frait  | Comunista                     | 1935                      |
| Unzer Frait (antes Zum Octiober, antes levseke/ Asociación C. Zhitlovski |                               | 1935                      |
| Unzer Wort   |                               | 1938                      |
| Uruguayer Idische Presse   | Sionista                      | 1930                      |
| Vida Judía, La / Dos Idische Lebn  |                               | 1946                      |
| Vida Nuestra Sefardí   |                               | 1934                      |
| Voz de Israel, La  | Independiente                 | 1950                      |
| Voz Hebrea   | Sionista                      | 1921                      |
| Voz Hebrea, La   | Circulo Social Israelita      | 1933                      |
| Voz Montevideana   | Montevideer Schtime           | Liga Pro Palestina Obrera |
| 1939   |                               |                           |
| Voz Nacional Judía   | Idische Natzionale Schtime    | Nueva Org. Sionista       |
| 1939   |                               |                           |
| Voz Semanal, La  | N. C. I.                      | 1967                      |



## La contracara: la emigración de judíos uruguayos a Israel

La declaración de independencia del Estado de Israel del 14 de mayo de 1948 establece que *“El Estado de Israel tendrá sus puertas abiertas a la inmigración de judíos y a la reunión de las diásporas en el exilio... Hacemos un llamado al pueblo judío en todas las diásporas a congregarse en torno a los judíos de Israel en el esfuerzo por la inmigración y el desarrollo, y a apoyarlos en su gran lucha por la realización de un sueño histórico - la redención de Israel”*.<sup>1030</sup>

El Estado de Israel se constituye en patria histórica y espiritual de los judíos dispersos por el mundo, desde su Declaración de Independencia está señalando que se promoverá una fuerte política de inmigración a ese país.

Esta misma política migratoria, sumada a la ya vegetativa inmigración judía al Uruguay, inicia la emigración de miembros de este grupo a Israel: a partir de una tímida emigración inicial de 66 personas para el trienio 1948 - 1951, en ese entonces el tamaño Colectividad judía uruguaya se podía estimar en unas 45.000 personas<sup>1031</sup>. Cabe acotar que estas cifras refieren a la Colectividad judía toda y no se dispone información en vínculo, específicamente, con los judeo sefardíes del Uruguay.

Previo al año 2002, la emigración mantuvo cifras estables<sup>34</sup>, aumentando las mismas en épocas asociadas a períodos de crisis socio - económica en Uruguay (fines del sesenta e inicios del setenta, inicios del ochenta con la ruptura de la "Tablita", etc.), y a épocas que se pueden asociar con una mayor presencia de la ideología sionista en momentos de guerra o dificultades para Israel: por ejemplo, la guerra de los Seis Días en 1967 y la guerra de Iom Kippur en 1974.

---

<sup>1030</sup> MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DE ISRAEL; “Hechos de Israel. Año 1971”; pp. 8 - 10. Keter Publishing House; Jerusalén; 1971.

<sup>1031</sup> CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; “Judíos en el Uruguay”; pág. 93. Montevideo, 1950.

<sup>34</sup> AGENCIA JUDÍA PARA ISRAEL; Alía. Informe de actuación”; Montevideo, 2005.-.

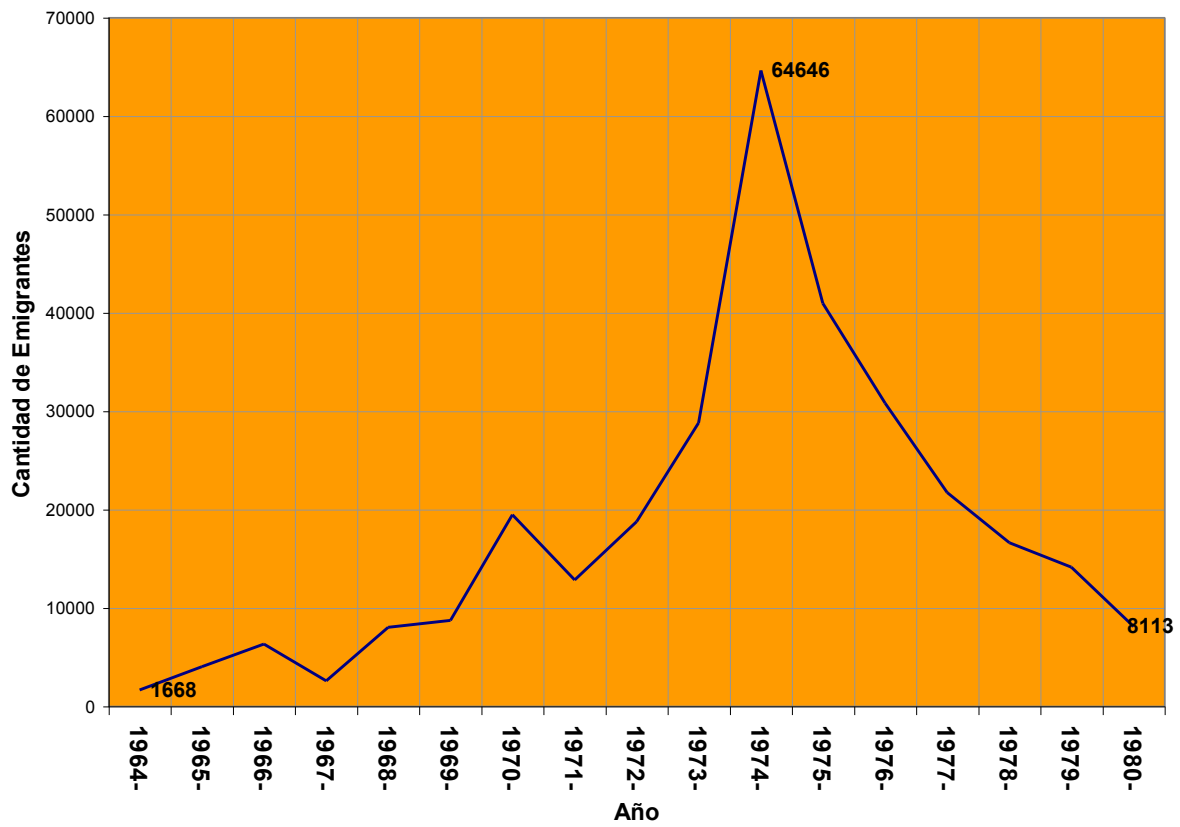
| <b>Años</b> | <b>Emigrantes</b> |
|-------------|-------------------|
| 1948-1951   | 66                |
| 1952-1960   | 425               |
| 1961-1964   | 726               |
| 1965-1971   | 1118              |
| 1972-1979   | 2199              |
| 1980-1989   | 2014              |
| 1990-2000   | 827               |
| 2001-2005   | 1349              |

De acuerdo a los datos suministrados por Israel Wonsewer, Ana María Teja y Martín Rama, para el período 1964 – 1980 los valores referidos a la emigración de judíos uruguayos a Israel son las siguientes<sup>1032</sup>:

| <b>Año</b> | <b>N°. Emigrados</b> | <b>Año</b> | <b>N°. Emigrados</b> |
|------------|----------------------|------------|----------------------|
| 1964       | 1668                 | 972        | 18782                |
| 1965       | 4055                 | 973        | 28824                |
| 1966       | 6339                 | 974        | 64646                |
| 1967       | 2602                 | 975        | 40961                |

<sup>1032</sup>WONSEWER, Israel; TEJA, Ana María; RAMA, Martín, COL; NIEDWOROK, Nelly, COL; “La emigración uruguaya: 1963-1975”; CINVE; Montevideo; 1985.

|      |       |     |       |
|------|-------|-----|-------|
| 1968 | 8020  | 976 | 30806 |
| 1969 | 8750  | 977 | 21753 |
| 1970 | 19464 | 978 | 16613 |
| 1971 | 12867 | 979 | 14133 |
|      |       | 980 | 8113  |

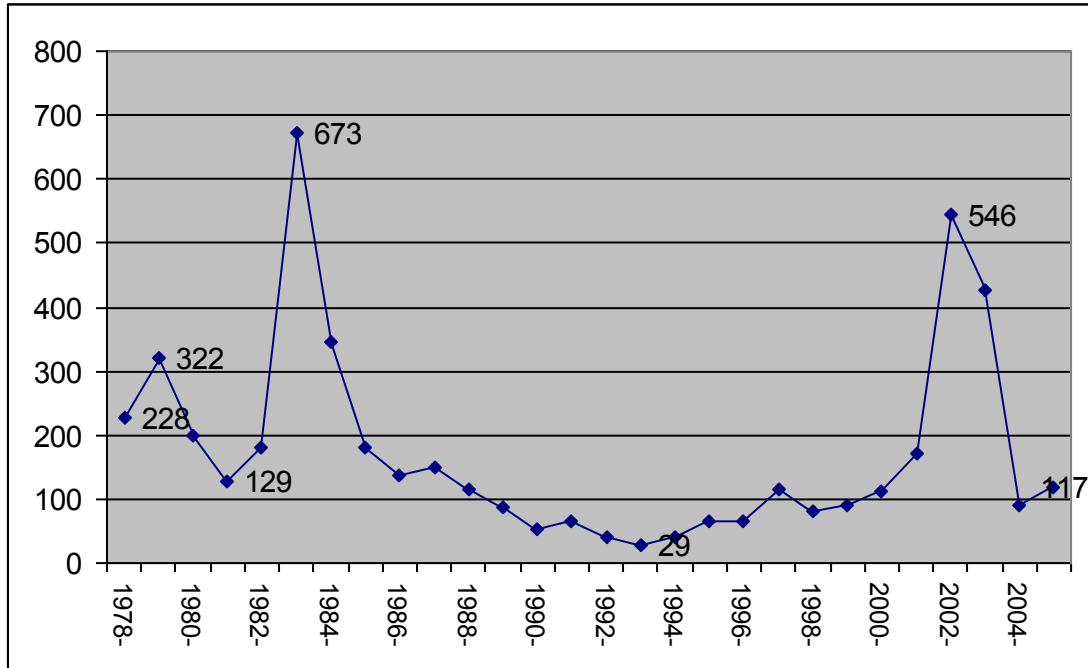


La siguiente tabla nos muestra los datos referidos a la emigración, año por año, desde 1978 hasta el año 2005 inclusive. Como podemos observar, de 1982 a 1983 se produce un incremento de 179 a 673 emigrantes (año que podemos asociar a la ruptura de la "Tablita" y finalmente la crisis económica del año 2001-2003: la emigración del año 2002 y 2003, es de 546 y 426 emigrantes cada una. Cabe señalar que estos números son de un cierto "peso" para una Colectividad judía uruguaya que hoy día no supera, en ninguna estimación, las veinticinco mil personas<sup>1033</sup>.

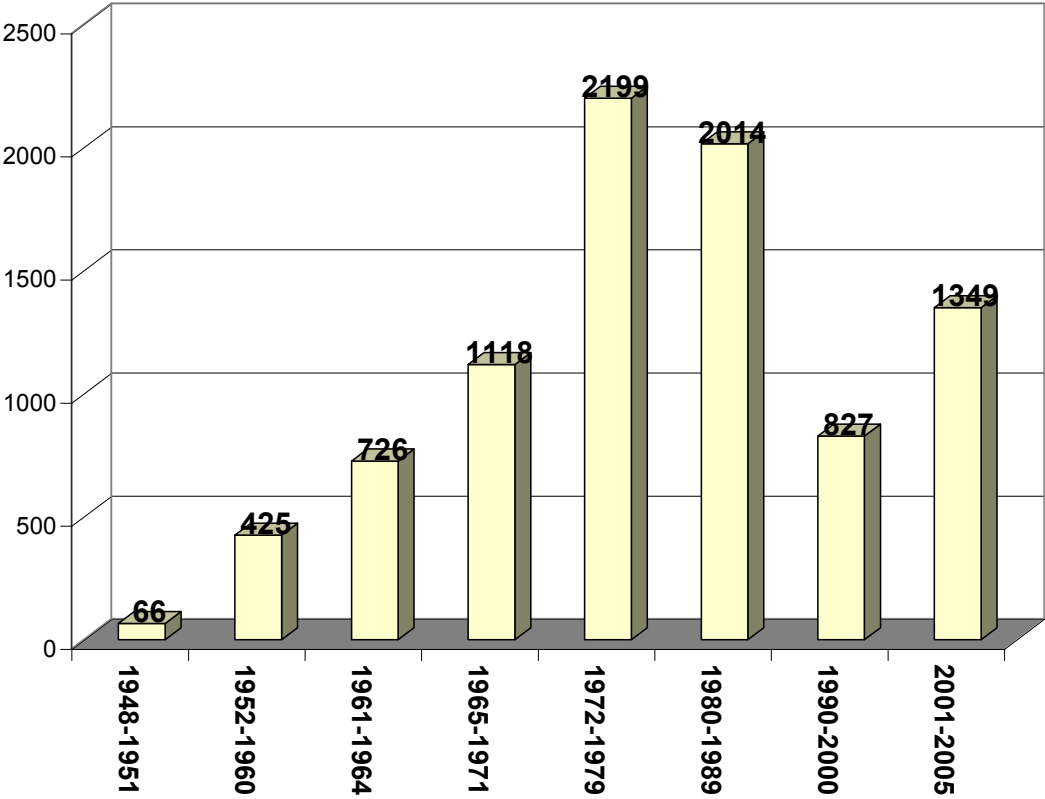
| <b>Años</b> | <b>Emigrantes</b> |  | <b>Años</b> | <b>Emigrantes</b> |
|-------------|-------------------|--|-------------|-------------------|
| 1978        | 228               |  | 1992        | 39                |
| 1979        | 322               |  | 1992        | 29                |
| 1980        | 200               |  | 1994        | 40                |
| 1981        | 129               |  | 1995        | 64                |
| 1982        | 179               |  | 1996        | 66                |
| 1983        | 673               |  | 1997        | 115               |
| 1984        | 347               |  | 1998        | 81                |
| 1985        | 182               |  | 1999        | 89                |
| 1986        | 136               |  | 2000        | 112               |
| 1987        | 148               |  | 2001        | 170               |
| 1988        | 116               |  | 2002        | 546               |
| 1989        | 86                |  | 2003        | 426               |
| 1990        | 54                |  | 2004        | 90                |
| 1991        | 65                |  | 2005        | 117               |

<sup>1033</sup> KLEIN CABALLERO, Fernando; "La Colectividad Judía Uruguaya: pasado, presente y futuro"; en revista Panorama de la B'nai B'rith del Uruguay; pp. 28 - 34; Número 139, mayo- junio de 2001.

### Emigración de Uruguayos a Israel para el Período 1978 – 2004



**Gráfico final, emigración a Israel, años 1948 - 2005:**





## GLOSARIO<sup>1034</sup>

Arón hakódesh, Tebá o hejal en sefardí - en hebreo “arca santa”, armario o tabernáculo de la sinagoga que contiene los rollos de la ley (la Torá).

Almemar o bimá, una mesa de pupitre, colocada sobre una plataforma que hace las veces de altar; ante ella se coloca el ministro oficiante.

Ashkenazi: judío oriundo de los países germánicos o eslavos o de Europa Oriental.

Arvit, tefilá, oración vespertina. Una de las tres plegarias fijas, llamada también Ma'ariv. Se puede rezar en cualquier momento de la noche, desde la salida de las estrellas hasta el amanecer. En sus orígenes, Tefilat Arvit no era obligatoria: mientras las oraciones de Shajarit (matutina) y de Mínjá (de la tarde) establecidas en lugar de los korbanot (sacrificios) perpetuos de cada día, Tefilat Arvit lo fue en lugar de algunas ofrendas que se quemaban en el altar durante la noche. A pesar de ello, la tradición judía incorporó esta oración como obligatoria.

Avelut – luto, tercer período de luto, observado exclusivamente por la muerte del padre o de la madre. Se inicia al salir el sol del trigésimo día a partir del entierro (shloshim) y se extiende por doce meses (hebreos), hasta el primer aniversario del fallecimiento (y no del entierro).

Avelim - los enlutados. Los siete parientes cercanos al difunto (padre o madre, hijo o hija, hermano o hermana, esposa/o).

---

<sup>1034</sup> Barylko, Jaime; “Usos y costumbres del pueblo judío”; Ed. Lumen, Argentina 1991. Birnbaum, Eliahu; “Mi judaísmo, Preceptos y valores del Judaísmo en la familia judía”; Ed Sefarad Israel, Tours, Israel 1991. Cobn-Sherbok, Dan; “Breve enciclopedia del judaísmo”; Ed. Istmo, España 2003. Zadoff, D. Efraim; “Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío - Ed. E.D.Z. Nativ ediciones, Jerusalén, 1999.

Bar/Bat Mitzvá, un niño que alcanza trece años es conocido como Bar Mitzvá; una niña que alcanza doce años es llamada Bat Mitzvá. Estas palabras significan “sujeto a los preceptos” e implica que una persona que alcanza esta edad ya no es considerada por la ley judía como un menor, sino como un adulto. Si se le acuerdan nuevos privilegios y derechos religiosos, es porque asume la entera responsabilidad hacia la observancia de todos los preceptos y mandamientos. Para marcar este momento decisivo desde el punto de vista religioso en la vida de un niño judío, se acostumbra otorgarle la oportunidad de cumplir en forma pública una mitzvá que hasta ese momento no estaba obligado a realizar. Esto generalmente consiste en ser convocado a la lectura de la Torá para recitar las bendiciones apropiadas.

Bet-din Tribunal formado por al menos tres dayanes, que juzga según la ley judía.

Bet-haTahará - literalmente, casa de purificación. Espacio cercano al agua corriente, normalmente cerca del río, donde se lavan y purifican los cuerpos de los difuntos y se preparan al entierro judío.

Bet haknéset o sinagoga La sinagoga es la asamblea de fieles judíos bajo la antigua Ley para ejercer el ejercicio de su religión. El término proviene del griego sinagogé. En hebreo se llama Bet haknéset o “lugar de reunión”. Estas casas de asamblea no son siempre edificios especialmente construidos para el culto, pues un simple local sirve como lugar de oración. Generalmente están orientadas hacia Jerusalén. Al fondo se halla un armario o tabernáculo, el arca santa (hejal en sefardí o arón haKódesh en asquenazí), que contiene los rollos de la Ley (la Torá). Ante el tabernáculo pende una lamparilla que arde constantemente en recuerdo de la luz perpetua (ner tamid) que brillaba en el templo de Jerusalén. Un candelabro (menorá), de lámparas en línea, evoca el célebre candelabro de siete brazos. Por último, se halla una mesa de pupitre (tebá en sefaradí, almemar o bimá en

asquenazi), colocada sobre una plataforma, que hace las veces de altar; ante ella se coloca el ministro oficiante.

Beit kevarot o Beit ahalmin - en hebreo, cementerio.

Biblia judía, los libros son distintos entre las versiones judía, protestante y católica de la Biblia. La Biblia judía se divide tres partes = TaNaK(j): 1. Torá (ley), también llamada libros de Moisés: pergaminos en forma de rollo que se leen en la sinagoga y son el fundamento de la religión y la ley judía. Los rollos son considerados lo más sagrado y amado por los fieles. 2. Nasbí'im (profetas): dividida en Profetas Antiguos y Profetas Posteriores. 3. Ketubim: que incluye Salmos, los libros sapienciales y literatura diversa. El Antiguo Testamento cristiano organiza los libros según su contenido: el Pentateuco, que se corresponde con la Torá; los libros históricos; los libros poéticos o sapienciales y los libros proféticos.

Brit Milá, circuncisión: También "Alianza". La circuncisión que según Génesis 17, 11-14 y Levítico 12, 3, se hace a los niños judíos dentro de los siete días de su nacimiento en señal de la alianza del pueblo hebreo con Dios; al mismo tiempo se le da un nombre. El hijo es circuncidado al octavo día de nacer. Este ritual se conoce como Bris o Brit. La palabra significa "pacto". La palabra para circuncisión es milá. De esa manera, Brit Milá, el nombre completo, significa "el pacto de circuncisión". La persona cualificada para realizar el Brit Milá se conoce como mohel. Debe ser un judío piadoso, observante, que ha sido cuidadosamente instruido para realizar la circuncisión. Debe conocer perfectamente las leyes de la circuncisión, tal como están detalladas en el Shulján Aruj (Yoré Deá 260~266) y debe estar instruido en las técnicas más avanzadas de higiene quirúrgica. Durante el Brit Milá se otorga formalmente al niño su nombre. A la persona que sostiene al niño durante la circuncisión se le llama sandak. Desde los tiempos antiguos, fue siempre considerado un honor actuar en esta calidad.

Cábala o Kábala - en hebreo, recepción. Nombre que se le dio al misticismo judío y a su literatura a partir del s. XIII, al descubrirse en España el libro del Zóhar. La kábala del s. XIII se basa en el concepto de la atzilut (“emanación divina”): la divinidad es una pura e infinita luz espiritual y todo el universo emana de esta fuente primigenia. Su búsqueda continuó con intentos por comprender la esencia divina. La kábala denomina sfirot a las vías de revelación de Dios y se ocupa del estudio de su interacción y de su influencia sobre el universo. La kábala cree que la esencia del alma fue creada en los mundos superiores, por lo que el objetivo del ser humano es tratar de elevarse para retornar a la fuente divina y redimir a los hombres y a toda la creación del bajo nivel en que se encuentran. En la antigua literatura judaica, kábala era el cuerpo total de la doctrina recibida, con excepción del Pentateuco. Así pues, incluía a los poetas y los hagiógrafos de las tradiciones orales incorporadas posteriormente a la Mishná. El interés por el estudio conceptual de la kábala se desarrolló, en un principio, en España y el sur de Francia, y en el sXVII se difundió entre los sefaradíes que se radicaron en Tzfat (antigua ciudad de Israel de interrumpida presencia judía a lo largo de la historia). Los sabios de la kábala de Alemania y Polonia, en cambio, se interesaron más en la kábala práctica.

Casher o kasher - literalmente, saludable, limpio. Término que significa limpio para su uso ritual, según la ley judía. Se aplica con un carácter especial a la comida que pueden tomar los judíos; se aplica especialmente a momentos señalados del año. De acuerdo con la Biblia, sólo los animales rumiantes de pata hendida, es decir, los que rumian, son considerados kasher (ver Dt.14, 3-21). Estos animales deben ser sacrificados, conforme al ritual tradicional rabínico, y remojados, salados y lavados para quitar cualquier residuo de sangre. La leche o los productos lácteos no deben ser consumidos junto con carne y se deben evitar los mariscos. Durante la fiesta de Pascua, no se permite consumir pan con levadura.

Estrella de David - véase Maguen David

Hagadá Parte o aspecto de la ley oral que no trata directamente de la determinación de las reglas o prescripciones religioso-jurídicas; contiene elementos ideológicos, históricos, anecdóticos, folclóricos, etc. que expresan la ética del judaísmo. También cada uno de los textos literarios que desarrollan tales elementos.

Hagadá de Pésaj. Libro en el que se compilaron todos los textos que se leen en la noche del Séder de Pésaj, escritos en distintas épocas. La fuente de la Hagadá se encuentra en el Talmud pero con el tiempo se unificaron todos los textos, y la Hagadá de hoy contiene los compilados desde las postrimerías del Segundo Templo, junto con poemas litúrgicos y melodías agregados en la Edad Media.

Halajá, es la recopilación de las principales leyes judías, que incluyen las 613 mitzvot, y posteriormente las leyes talmúdicas y rabínicas, así como sus tradiciones y costumbres. Como las leyes religiosas en muchas otras culturas, el judaísmo no presenta una clara distinción entre la vida religiosa y la no religiosa. Por lo tanto, la Halajá no sólo guía las prácticas y creencias religiosas, sino también el día El alfabeto hebreo

Idisch: lengua judeo alemana con elemento hebraicos, hablada y escrita por los ashkenazíes.

Jazán - cantor litúrgico. Oficiante que reza en voz alta y canta determinadas plegarias en la sinagoga ante la tevá. A veces es invitado a officiar en otros eventos religiosos, como las bodas, entierros y recordación de los muertos. Suele officiar también en un Séder de Pésaj público.

Jéder o Yesivá - escuela judía.

Jéder viene de la palabra hebrea “habitación”, yesivá viene de la palabra hebrea “estar sentado”. Es la escuela tradicional judía. Tenía lugar en la casa privada del maestro (melamed) o en la sinagoga. Acudían los niños desde los seis o siete años de edad.

Jupá o Chuppah - el palio nupcial: pedazo de tela adornado debajo del cual se ponen la pareja al casarse con los padres de los novios y los cuatro testigos, simboliza el hogar de la nueva pareja. Se coloca al aire libre y la luz natural filtrada a través de la tela simboliza la idea de la mujer que es una luz protectora, circundante de la casa, que la ilumina con entender y la protege contra cualquier daño del exterior.

Kábala - literalmente recepción. Véase cábala.

Kabalat Shabat - en hebreo, recepción del Shabat. Ceremonia que marca la llegada del Shabat. Se realiza en la sinagoga y consta de salmos especialmente seleccionados para la ocasión. El ritual incluye el Lejá dodí, una de las creaciones poéticas más importantes, cuyo origen se remonta a la Edad Media, en la ciudad mística de Tzfat (en el norte de Israel); el Shabat es descrito como una novia a la que el novio -el Pueblo de Israel- sale a recibirla en el Boí kalá (bienvenida a la novia -Shabat). Todos estos salmos y poemas que por siglos forman la tradición del Kabalat Shabat ponen el acento en ese especial pacto que existe entre el pueblo judío y su Dios, manifestado a través de la observancia del Shabat. El encendido de las velas representa el comienzo del Shabat. Las velas del Shabat se convirtieron en símbolo del “recibimiento del Shabat” en el hogar. Se acostumbra a encender dos velas: una por el precepto de zajor (“recordar”) y otra por shamor (“cuidar”) el día del Shabat

Kadish Plegaria fúnebre solemne por la santificación del nombre de Dios y por la venida de su Reino que constituye la bendición de los difuntos.

Kasher - en hebreo, saludable, limpio. Véase casher. Kosher: “Apto, ritualmente lícito” (especialmente las viandas y el modo de prepararlas).

Ketubá - acta del matrimonio religioso. Documento en el que se precisan los compromisos (él acepta la relación con la esposa), en especial la entrega de la dote. La ketubá es el contrato matrimonial Encendido velas de Shabat para santificarlo, hay quienes acostumbran a encender una vela por cada integrante de la familia. con el que se sella la ceremonia judía y explica los derechos que conlleva el matrimonio y las obligaciones que tiene el esposo para con su esposa: proveerla de alimento y ropa, además de cuidarla, amarla y protegerla.

Kheilá: Sinagoga, Templo.

Kipá, (en hebreo, cúpula, parte superior), plural kipot; también conocida por su nombre en yídish, yarmulke. Es un solideo o pequeña gorra ritual empleada para cubrir parcialmente la cabeza, usada tradicionalmente por los varones judíos, y últimamente aceptada también por las corrientes no ortodoxas para uso femenino.

Ladino: lengua de los judíos sefardíes, es el español de la época de expulsión de España (1492) con agregados hebreos, árabe – turcos, y desarrollos locales.

Lectura de la Torá o Parashat ha-shavú'a Porción semanal de la Torá, Sección de la Torá que es leída en la sinagoga los lunes, jueves y el sábado. Actualmente la Torá se divide en 54 partes o parasot, una por cada semana. El ciclo de lectura comienza en el sábado posterior a Simjat Torá y concluya al año en Simjat Torá.

Magen David - La Estrella de David (en hebreo) También llamada escudo de David o sello de Salomón, es uno de los símbolos del judaísmo. Aunque tradicionalmente el distintivo religioso del culto judío fue la menorá, el candelabro ritual de siete brazos, el emblema —compuesto por dos triángulos equiláteros superpuestos, formando una estrella de seis puntas— se empleó frecuentemente para distinguir las comunidades y distritos reservados para los judíos a partir de la Edad Media. Con el establecimiento del Estado de Israel, la estrella de David sobre la bandera azul y blanca se convirtió en el símbolo del estado.

Menorá Candelabro de siete brazos encendidos a perpetuidad en el Bet HaMikdash -Templo de Ierushalaim/Jerusalén. Desde la destrucción del Segundo Templo (año 70 d. C.) está prohibido encender luz en los brazos de la menorá, así que delante de los tevá (armario donde se guardan los libros sagrados) de las sinagogas hay una vela que siempre esta encendida pero una menorá sin luz. La menorá se considera el símbolo espiritual del pueblo judío. Tradicionalmente se ha explicado que cada brazo está representando un día de la semana, que a su vez se relaciona con una cualidad emocional que es necesario refinar. Es decir que cada brazo representa cualidades latentes en el espíritu humano, y cada lámpara encendida sobre esos brazos dorados representa una cualidad que ha pasado de estar dormida a transformarse en actos constructivos y luminosos.

Mezuzá Del hebreo “jamba de la puerta”; plural mezuzot. Un receptáculo adherido a la jamba derecha de los pórticos de las casas judías, que alberga un pergamino enrollado con versículos de la Biblia. La mezuzá consiste en una caja hueca y alargada, de unos 10 centímetros de largo, en la que se introduce un rollo de pergamino, que reza dos plegarias: la más solemne del judaísmo, el Shemá Israel - esto es, “oye, oh Israel” (Deuteronomio 6:4-9) y Vehayá im shamoá - “en caso que me oyeráis” (Deuteronomio 11:13-21). El grabado de las oraciones en el pergamino, es efectuado por un escriba ritual especializado, llamado sofer stam, que es quien también escribe a mano los rollos de la Torá. En su parte externa, la



mezuzá lleva inscrita la palabra Shadai, uno de los nombres de Dios, que hay quienes interpretan como iniciales de “el que cuida las puertas de Israel”.

Minián, quórum mínimo de diez hombres (entiéndase mayores de 13 años), requerido según el judaísmo para la realización de ciertos rituales, el cumplimiento de ciertos preceptos o la lectura de ciertas oraciones. El judaísmo ortodoxo considera que el quórum debe estar compuesto sólo por hombres, mientras que las ramas conservadora y reformista contabilizan también a las mujeres. Su origen está en la “negociación” que Abraham sostiene con Dios en relación a la destrucción de Sodoma y Gomorra.

Minjá, tefilat - plegaria de la tarde. Una de las tres oraciones diarias, establecida principalmente en lugar del Karbán batamid (“sacrificio diario”) vespertino que se ofrendaba en el Templo de Jerusalén. Se puede rezar Minjá desde la mitad del día y hasta el anochecer. En Shabat se lee en Minjá la primera sección de la Parashá (porción semanal de la Torá) que será leída en forma completa el Shabat siguiente por la mañana.

Miqvé o mikvé - el baño ritual. Una piscina que contiene un mínimo de 480 litros de agua recolectada de forma natural también. El mikvé más simple es un manantial, un río, un mar o una cisterna natural de agua de lluvia. A pesar de esto la mayoría de los mikvé están contruidos dentro de edificios especiales. Es usado principalmente por mujeres casadas que se sumergen en ella cada mes, luego del período menstrual para reiniciar su relación marital. También es utilizado por una novia antes de su boda y por un prosélito, como último paso en su conversión. También existen mikvés utilizados por hombres antes de las festividades. De la misma manera, los hay especialmente para sumergir vajilla y utensilios antes de ser usados por primera vez.

Mitzvá - precepto. Son las leyes o enseñanzas de la Torá y de los rabinos. En la Torá hay 613 mitzvot, de las cuales 248 (el número de miembros en el cuerpo

humano) son prescriptivas, y 365 (el número de los días del año) son proscriptivas. Las mitzvot se dividen básicamente en dos grupos, según afecten las relaciones entre el hombre y Dios o entre el hombre y su prójimo. Con el tiempo se les han agregado nuevas mitzvot detallando, definiendo y limitando las existentes, surgidas del estudio de la Torá escrita y su interpretación por medio de las midot (“reglas”). El conjunto de las mitzvot establecidas por los sabios constituye la esencia de la Ley oral. Hay varios modos de enumerar las 613 mitzvot. El más conocido es el de Maimónides, expuesto en el Séfer haMitzvot (“Libro de los preceptos”), donde están ordenadas por temas. Además de las mitzvot de la Torá están las mitzvot de los profetas, los sofrim, los tanaím y los amoraím. Un ejemplo de mitzvot que no proviene de la Torá es el encendido de las velas de Januká. Las mujeres están obligadas en el cumplimiento de las mitzvot a partir de los 12 años y un día (Bat Mitzvá), y los hombres a partir de los 13 años y un día (Bar Mitzvá). Las mujeres están exentas de la obligación de cumplir con las mitzvot prescriptivas que deben realizarse en un momento fijo, excepto que haya una razón especial para ello. Según la tradición, las mitzvot son órdenes divinas que el hombre debe cumplir sin analizarlas.

Ner tamid Una lamparilla con una luz que arde constantemente en recuerdo de la luz perpetua que brillaba en el templo de Jerusalén.

Netilat Yadaim - el lavado ceremonial de manos. Se llena un vaso o una jarra con agua y se vierte primero sobre la mano derecha y después sobre la mano izquierda, tres veces sucesivamente hasta vaciar la jarra recitando una bendición.

Rabino o Rabí: maestro y líder espiritual judío. La palabra española “rabino” proviene del término hebreo rab que significa “maestro de Torá”. La labor principal de un rabino es enseñar Torá (palabra que viene de la raíz de orahá que significa “enseñar”, y también es parte de la palabra orim “padres”, pues son los padres los que deben enseñar el judaísmo), y no ser un simple funcionario que celebra matrimonios y da sermones los viernes por la noche. Pero la palabra “rabino”

también significa “poderoso, grande”, es decir, un rabino es una persona que ha alcanzado una grandeza espiritual, se ha purificado y es un excelente ejemplo para todos nosotros.

Parashat ha-shavú'a - véase Lectura de la Torá.

Pesah (Pesaj): “Pascua”. Representa una fiesta de libertad en conmemoración del éxodo israelita de Egipto y la liberación del cautiverio. En esta fiesta se dice el Haggadah.

Rosh-a-Shanah: festividad que marca el comienzo del año, iniciando los diez días de arrepentimiento que culminan en Kippur.

Shabbat - día de descanso semanal. Uno de los símbolos fundamentales del judaísmo. La celebración del Shabbat viene dada en los 10 mandamientos: “...Recuerda el día sábado para santificarlo. Seis días habrás de trabajar y realizarás todas tus tareas, pero el séptimo, el sábado, lo consagraras a tu Dios. No harás ningún trabajo, tu, tu hijo, tu hija, tu esclavo y tu esclava, ni tus bestias... porque en seis días creó Dios el cielo y la tierra, el mar y todo lo que contiene y descansó el séptimo día, por lo tanto bendijo Dios el Shabbat y lo santificó” (Éxodo 20, 8-11). La parte fundamental del servicio religioso es la lectura del Shemá Israel y sus bendiciones y la plegaria de Shmoné Esré a las que se agregaron otras. Shivá

Shadján - casamentero.

Shemá Isra'el - oración, literalmente “oye, Israel”. Tres fragmentos de la Torá que un judío devoto pronuncia en alta voz en las plegarias de Shajarit (matutinas) y de Arvit (vespertinas), antes de la Amidá: “Oye Israel...” (Dvarim 6:4-9), “Y será si obedecéis...” (Idem 11:13-21) y el texto sobre el tzitzit (Bemidbar 15:37-41). Los tres fragmentos en conjunto se denominan con la primera palabra del primero de

ellos: shemá. La Mishná establece que estos tres fragmentos son los más antiguos e importantes de las plegarias de Shajarit y Arvit (Brajot 1:1).

Shojet, matarife judío que realiza la shjitá según las normas de la Halajá (Ley rabínica), y verifica que el animal estaba sano. Sólo de este modo, la carne es considerada kasher. El shojet debe ser un hombre o mujer piadoso/a, que goza de buena salud, experto en las leyes de la shjitá, que sabe afilar un cuchillo, que tiene mano firme y no es propenso al desmayo. El shojet es examinado por una autoridad rabínica.

Shofar, instrumento musical desarrollado por los antiguos hebreos que consiste en un cuerno de antílope o carnero con un extremo aplastado para formar una embocadura. Por lo general produce sólo dos notas y como instrumento musical es muy limitado. En la Antigüedad se utilizó para hacer señales acústicas en varias ceremonias y rituales religiosos. El shofar todavía es utilizado de modo solemne por los judíos en las celebraciones del Rosh Hashaná y del Yom Kippur.

Shulján Aruj, literalmente “Mesa preparada, mesa puesta”. La más importante recopilación de normas de conducta contenidas en la religión judía compuesta por Iosef Karo en 1557. No es un código en el sentido moderno de la palabra. Tampoco es una mera acumulación de leyes y preceptos sin orden ni método. En este libro Iosef Karo quiso agrupar, en un solo ordenamiento, las reglas a las que el individuo judío debe ajustar sus actos. Creó, para ello, un texto de notable prolijidad que llegó a tener vigencia positiva.

Talit, prenda de cuatro bordes con los tzitzit (flecos) requeridos por el precepto, se convirtió en la prenda tradicional que usan los hombres durante los servicios matutinos. En español se le conoce comúnmente como el taled o “manto de oraciones”. Los cuatro flecos (tzitzit) en los cuatro bordes del talit son lo que le otorgan su significado religioso.

Talmud, uno de los textos más importantes del judaísmo rabínico. Está dividido en dos partes: la Mishná y la Guemará, siendo la segunda posterior en el tiempo a la primera.

Talit El sistema de redacción del Talmud consiste en una serie de comentarios: la Mishná es el comentario de toda la Torá, verso a verso. Los comentarios aportados por diferentes rabinos se van sucediendo e incluso llegan a contradecirse, constituyendo auténticas discusiones sobre la Ley. La Guemará por su parte aporta los ejemplos que acompañan a la Mishná para la mejor comprensión; es la parte más literaria del Talmud. Son pequeñas historias sobre los personajes bíblicos, algunas de ellas de gran calidad literaria.

Tebá o Hejal, nombre en sefardí para el Arón hakódesh (arca santa). Armario o tabernáculo de la sinagoga que contiene los rollos de la Ley (la Torá).

Tefilá - en hebreo, plegaria. Se supone que originalmente la tefilá era individual y no tenía una fórmula establecida. Los himnos que entonaban los leviim (de la tribu de Leví) en el Templo de Jerusalén eran la versión antigua de la tefilá pública y en ella se establecieron las primeras fórmulas que constituyen los Salmos o Tehilim. Tras la destrucción del Templo y con el desarrollo de las sinagogas, la tefilá dejó de ser un complemento de los korbanot (sacrificios) y pasó a ser la parte esencial del culto.

Tefilimo o Tefilin - también conocidas como filacterias. Proviene de tefilá, que significa plegaria ya que para el ejercicio de la plegaria matutina (shajarit) el hombre debe colocarse los tefilin. Los tefilin están formados por dos estuches de cuero (batim), que contienen cuatro pasajes bíblicos (escritos por un sofer o escriba especializado) cada uno, y las correas también de cuero (retzuot) con sus respectivos nudos especiales. El cuero de las batim, de las retzuot y del pergamino en que están escritos los pasajes bíblicos deben ser de animal kasher (permitido y ritualmente procesado - su contrario es teref). Todos los elementos

externos deben ser de perfecto color negro. Los tefilin son una señal y un recuerdo de las mitzvot de Hashem y de cómo estamos atados a su cumplimiento. Los tefilin se colocan uno sobre la sien y el otro en el brazo cerca del corazón ya que en todo acto el ser humano acciona el cerebro y el corazón.

Torá, palabra hebrea que significa enseñanza, instrucción, o más específicamente ley. En su sentido más amplio se utiliza habitualmente para designar a la totalidad de la revelación y enseñanza divina al pueblo de Israel. En un sentido más restringido se refiere únicamente al texto de los cinco primeros libros de la Biblia (que para los cristianos se llama Pentateuco). Estos libros son: 1 Génesis o Bereshit (,hatrc) 2 Éxodo o Shemot (,una) 3 Levítico o Vayikrá (trehu) 4 Números o Bemidbar (rcsnc) 5 Deuteronomio o Devarim (ohrcs)

Yahvé, Jehová (en hebreo) y sus variantes Yahvé y Yavées, es, según la tradición bíblica, el nombre propio de Dios, revelado a Moisés en la visión de la zarza ardiente (Éxodo, 3) donde se identifica ese nombre con el Dios de los patriarcas. El sentido del nombre de Yahveh/Jehová ha sido interpretado de formas muy diversas y se discute su origen cultural. Al estar formado por cuatro consonantes hebreas –Y, H, V, H (vuvh)– se denomina también en griego tetragrámaton (es decir, “palabra compuesta de cuatro letras”). Yahveh/Jehová es una de las diversas formas que se emplea en la Biblia para designar al nombre propio de Dios (otras son: Adón, Adonay, El, Elyón, Eloah, Elohim, Yahveh-Sbaot, etc.), pero sin embargo es la que más se repite en los textos originales.

Tzión – Sión, nombre bíblico para la ciudad de Jerusalén y por extensión del reino de Iudá, Eretz Israel y el pueblo judío.

Yesivá - véase yéder

Ziziyut, otra designación para cuatro flecos, tzitzit, en los cuatro bordes del talit.

Zohar, en hebreo esplendor, es el libro central de la corriente cabalística o kabalística escrito por Shimón bar Yojai. Está comprendido por las exégesis (midrashim) bíblicas, organizadas según la porción semanal de lectura de la Torá (las parashot). El Zohar está dividido en tres cuerpos centrales: el Zohar original, los Senderos de la Torá (Sitrei Torá) y el Comentario Desaparecido (haMidrash haNe'elam), Re'ia Mehimana y Tikunim (arreglos). La idea básica allí expuesta es que, del seno mismo de la Divinidad oculta o Infinito (En-Soph), surgió un rayo de luz que dio origen a la Nada (Ain), identificada con una esfera (Sefirá) o región, que recibe el nombre de Kéter (corona).





## **BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES**



# BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES

## INTRODUCCIÓN

AVNI, Haim; “El Judaísmo Uruguayo”; en “Memorias del Uruguay: Holocausto y lucha por la fundación del Estado de Israel”, páginas v y vi.

BARRÁN, Pedro, CAETANO, Gerardo, POZECANSKI; Teresa; “Historias de la Vida Privada en el Uruguay”; Ed. Taurus; Montevideo; 1996.

BEL BRAVO, María Antonia; “Sefarad. Los judíos de España”; Madrid, Sílex, 1997.

BEN SASSON, H.; “Historia del Pueblo Judío”; Alianza Editorial; Madrid; 1988.

BEN-AMI, Shlomo; España y el Legado Sefardí; Escudo; 1989.

BIBLIA REINA VALERA, Sociedades Biblicas Unidas, 1960.

BLOCH, Marc; “Les rois thaumaturges, étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre, Paris, Gallimard, 1998.

CAETANO, Gerardo, ALFARO, Milita, Historia del Uruguay contemporáneo, materiales para el debate, Montevideo, FCU, 1995.

DETIENNE, Marcel; “Si, por casualidad, un antropólogo se encuentra con un historiador”, en *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001, págs. 17-41.

DEVOTO, Fernando: Enfocar, delimitar, periodizar (En: DEVOTO, Fernando. Historia de la inmigración en la Argentina, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, pp 11-92)

DÍAZ-MAS, Paloma; “Los sefardíes: una cultura del exilio”; CSIC, Boletín de la Fundación Juan March de Madrid, 2002.

DÍAZ-MAS, Paloma; “Los sefardíes: una cultura del exilio”; CSIC, Boletín de la Fundación Juan March de Madrid, 2002.

DUBY, Georges; “L'Histoire Continue”; Odile Jacob, 1991

FAROPPA, Luis; "El desarrollo económico del Uruguay"; CECEA; Montevideo; 1965.

FELDMAN, Miguel; "Tiempos Difíciles: Inmigrantes Judíos en Uruguay, 1933-1945"; Universidad de la República, FHCE, Montevideo, 2001.

GARCÍA, Román; "La construcción de la realidad a través del lenguaje"; en Eikasia Revista de Filosofía, Santo Domingo, marzo 2006.

GINZBURG, Carlo, Le fromage et les vers. L'univers d'un meunier frioulan du xvie siècle, Paris, Aubier.

GOODY, Jack, The development of family and marriage in Europe, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

JELIN, Elizabeth; "Los trabajos de la memoria"; Buenos Aires, Siglo xxi, 2002.

LEROY-LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, village occitan, de 1294- à 1324*, Paris, Essai,

MOORE, Barrington; "Los orígenes sociales de la dictadura y la democracia. El señor y el campesino en la formación del mundo moderno, Barcelona, Península, 1973.

ODDONE, Juan Antonio; "La emigración europea al Río de la Plata"; Ediciones Banda Oriental, Montevideo, 1966.

PORZECANSKI, T.; "Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay"; Kheilá; Montevideo; 1986.

PUIGGRÓS, A.; "America Latina: Crisis y prospectiva de la educación"; Ed. Aique, Buenos Aires, 1993.

RAICHER, Rosa Perla; "Historia Viva. Memorias de Uruguay y de Israel"; U. Hebrea de Jerusalén; 1989.

Registro Nacional de Leyes y Decretos.

Revista Brecha, julio 2010, N° 592, Montevideo.

RICOEUR, Paul, "La memoria, la historia, el olvido"; Trotta, Madrid, 2003.

ROMERO, Elena; Sefardíes: Literatura y Lengua de una Nación Dispersa; Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha; Cuenca; 2008.

SEGUI GONZALEZ. L. y ROVIRA, Alejandro; "Contribución al estudio del derecho inmigratorio uruguayo"; s/d., Montevideo, 1939.

SKOCPOL, Theda; "States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China, Nueva York, Cambridge University Press, 1979.

YERUSHALMI, Yosef Hayim; "Zakhor, Jewish History and Jewish Memory", Seattle: University of Washington Press, 1982.

ZUBILLAGA, C.; "Hacer la América. Estudios sobre inmigración española en el Uruguay"; Montevideo; s/d.



## **CAPÍTULO 1**

### **Memoria colectiva e historia**

ALLIER MONTAÑO, Eugenia; "Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria Historia y Grafía, núm. 31, pp. 165-192, Departamento de Historia, México, 2008.

AMADO, Janaína; "O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história oral"; Revista História. São Paulo: 14, 1995.

ARFUCH, L.; "El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea"; Fondo de Cultura Económica, 2002.

ARISTÓTELES; "Obras completas"; Ed. Espasa; Madrid, 1932.

ARÓSTEGUI, Julio, "Relatos de la memoria y trabajos de la historia", Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea 3 (2004): 6.

ASSMANN, Jan; "Memoria colectiva e identidad cultural"; Nueva Crítica Alemana 65; 1995.

AUGE, Marc; "Les Lieux de mémoire du point de vue de l'éthnologue"; Gradhiva. 1989.

BASTIDE, R.; "Mémoire collective et sociologie du bricolage"; L'Anne Sociologique.

BERGSON, Henri; "Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu"; Ed. Cactus; Buenos Aires, 2006.

BERMÚDEZ, Laura; "Historia Oral", en materiales de apoyo del curso de Técnicas de investigación Histórica; F.H. y C.E.; Montevideo; s/d.

BURKE, Peter; "La historia como memoria social"; en The Collective Memory Reader, eds. Jeffrey K. Olick, Vered Vinitzky-Seroussi, y Daniel Levy (Oxford y Nueva York: Oxford University Press; 2011).

CANDAU, Joel; "Antropología de la memoria"; Buenos Aires: Nueva Visión. 2002.

CANDAU, Joel; "Conflits de mémoire: pertinente d'une métaphore ? Bonnet Veronique (Org.) Conflits de mémoire. Paris : Karthala. 2004.

CANDAU, Joël; "Mémoire et identité"; Paris; PUF, 1998.

CARTER, Erica, eds; "Space and Place. Theories of Identity and Location"; London; Lawrence and Wishart, 1993.

DUPRONT, Alphonse; "Problèmes et méthodes d'una histoire de la psychologie collective., en Annales Économies, sociétés, cultures"; vol. XVI, enero-febrero 1981, pp. 3-11.

CHARTIER, Roger. "El pasado en el presente. Literatura, memoria e historia", Co-herencia" (2007): 1-23. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=77413255006> (15/04/2015).

CHIRICO, Magdalena; "El relato de vida como instrumento de investigación: Ramón un trabajador del Partido de Matanza"; Desarrollo Económico; vol. 27; N°107; 1989.

CICERÓN, Mario Tulio; "Obras completas: vida y discursos"; Ed. Anaconda; Buenos Aires; 1946.

CLIFFORD, James; "Las diásporas en Itinerarios transculturales"; Barcelona, Gedisa, 1999.

COLLOMB, Gérard; "Imagens do outro, imagem de si"; Cadernos de Antropologia e

CONFINO, Alon; "Collective Memory and Cultural History: Problems of Method"; The American Historical Review 102; diciembre de 1997.

CONNERTON, Paul; "Como as sociedades recordam"; Lisboa: Celta Editora, 1993.

CUESTA BUSTILLO, Josefina; "Memoria e historia"; Madrid, Marcial Pons. 1998.

DA SILVA CATELA, Ludmila; "Conocer el silencio. Entrevistas y estrategias de conocimiento en situaciones límites"; Revista Oficios Terrestres, de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. 2004

DE CERTEAU, Michel; "La escritura de la historia"; Ed. Universidad Iberoamericana; México, 2006.



DOSSE, François. Paul RICŒUR, Michel DE CERTEAU; “L’histoire entre le dire et le faire”; Paris; L’Herne, 2006.

DURKHEIM, Emile; “Las reglas del método sociológico”; Alianza Editorial; Buenos Aires, 2004.

ERICE, F., “Combates por el pasado y apologías de la memoria, a propósito de la represión franquista” en GÁLVEZ, S. (Coord.), “Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria”. Dossier monográfico Revista de Historia Contemporánea Hispania Nova, nº 6/7, 2006/2007.

FENTRESS, J. y WICKHAM, Ch.; “Memoria social”, Madrid, Cátedra, 2003.

FILC, Judith; “El relato público de la experiencia privada: entre la biografía y el documento”; Pablo Dreizik (Comp.). La memoria de las cenizas Buenos Aires: Patrimonio Argentino.

FLIER, Patricia (Ed.); “Dilemas, apuestas y reflexiones teórico-metodológicas para los abordajes en Historia Reciente”; Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP - FaHCE) (Ed.); Ensenada, 2014 (Estudios / Investigaciones 52).

FUNES, Patricia. “El historiador, el archivo y el testigo” en: Jorge Cernadas y Daniel Lvovich (editores), *Historia, ¿para qué? Revisitas a una vieja pregunta*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010, pp. 89-117.

FUNKENSTEIN, Amos; “Teología e imaginación científica de la Edad Media hasta el siglo XVII”; Princeton, NJ, 1986, pp. 202-89.

GOFFART, Walter; “Barbarians, Maps and historiography”, Farnham, Ashgate, 2009.

GRAVES, Robert; “Los Mitos Griegos”; Ed. ARIEL, 2012

GRUNBERG, León; Psicoanálisis de la migración y el exilio; Alianza; Madrid, 1984.

HALBWACHS, Maurice; “La memoria colectiva”. Zaragoza, España, Prensas UNIVERSITARIAS de Zaragoza, 2004.

HALBWACHS, Maurice; “Los marcos sociales de la memoria”, Barcelona, Anthropos, 2004

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul; "Etnografía. Métodos de investigación"; Ed. Paidós; Barcelona; 1994.

HARTOG , François; "El nombre y los conceptos de historia"; Hist. Crit. No. 54, Bogotá, septiembre – diciembre 2014. pp 75-87.

HARTOG, Françoise. "Historia, memoria y crisis del tiempo. ¿Qué papel juega el historiador?" Historia y Grafía 33 (2009): 115-131.

HERNÁNDEZ SANDOICA, E. & LANGA, A. (Coords.); "Sobre la Historia actual. Entre política y cultura"; Madrid, Abada, 2005

Imagem, Nº 6, Rio de Janeiro, 1998.

JEDLOWSKI, Paolo; "Mémoire individuelle et mémoire collective"; Tumultes. 2000.

JELÍN, Elizabeth; "Debate: Entre el pasado y el presente. Memorias en conflicto"; En revista Puentes. Año 1, Nº 1, agosto 2000.

JELIN, Elizabeth; "Los trabajos de la memoria"; Buenos Aires, Siglo xxi, 2002.

KYMLICKA, Will; "Ciudadanía Multicultural"; Paidos; Barcelona, 1995.

LANGNESS, L.; "Usos Potenciales de la Historia de Vida en Antropología", en Balan Jorge y otros: Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y Técnica; Ediciones Nueva Visión; Buenos Aires; 1974.

LAVABRE, M.; "Usages du passé, usages de la mémoire ", Revue française de science politique, 44(3) : 480-493, 1994.

LE BRETON, David; "Du silence"; París: Métailié. 1997.

LE GOFF, Jacques; "El orden de la memoria. El tiempo como imaginario"; Barcelona, Paidós, 1991.

NORA, Pierra, "Reasons for the current upsurge in memory"; Tránsito (Europäische Revue) 22, 2002; acceso 6 de diciembre de 2012, <http://www.eurozine.com/articles/2002-04-19-nora-en.html>.

NORA, Pierre; "Entre la memoria y la historia: los lugares de la memoria; Ediciones Trilce, 2008.

NOVICK, Peter; "The Holocaust in American Life"; Boston: Houghton; Mi&, 1999.

PASAMAR, Gonzalo; "Formas tradicionales y formas modernas de la "Historia del Presente""; Historia social, N° 62, 2008, pp. 147-169.

PIÑA, Carlos; "La reconstrucción de sí mismo en el relato biográfico"; Documento de trabajo N° 383; Programa Flacso; Santiago de Chile; 1988.

PIÑA, Carlos; "Sobre las historias de vida y su campo de validez en las Ciencias Sociales"; Programa Flacso; Santiago de Chile; s/d.

PLATON; "Obras Completas"; Ed. Universidad Nacional Autónoma; México, 1945.

PLUMB, John H.; "La muerte del Pasado"; Boston, Houghton Mifflin, 1969.

POLLAK, Michael y Nathalie HEINICH; "El Testimonio". Memoria, olvido y silencio"; Al Margen Editorial. 2006.

POLLAK, Michael, 1986. La gestion de l'indécible. Actes de la recherché en sciences Sociales N° 62/63.

PORTELLI; Alessandro; "La orden ya fue ejecutada. Roma, las Fosas Ardeatinas, la memoria", Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003.

PROUST, Marcel; "En busca del tiempo perdido"; Espasa; Madrid, 2016.

RENAN, Ernest; "¿Qué es una nación? Cartas a Strauss"; Alianza;. Madrid, 1987.

RICOEUR, Paul, "La memoria, la historia, el olvido"; Trotta, Madrid, 2003.

RICOEUR, Paul; "La marque du passé" en "Mémoire, histoire. Revue de métaphysique et de morale", Enero- Marzo, No. 1, 1998.

SÁNCHEZ LEÓN, Pablo y IZQUIERDO MARTÍN, Jesús (eds.); "El fin de los historiadores : pensar históricamente en el siglo XXI; Madrid, Siglo XXI, 2008.

SCHMUCHLER, Héctor; "Formas del olvido"; Confines, nº 1, Buenos Aires, 1995.

TAYLOR, S. y BODGAN, R.; "Introducción a los métodos cualitativos de investigación"; Ed. Paidós; Argentina; 1986

TODOROV, Tzvetan; "La memoria amenazada"; en "Los abusos de la memoria"; Barcelona, Paidós, 2000.

TODOROV, Tzvetan; "La memoria, ¿un remedio contra el mal?"; Arcadia, Barcelona, 2009.

TODOROV, Tzvetan; "Los abusos de la memoria"; Barcelona, Paidós, 2000.

TRAVERSO, Enzo. "Historiar la memoria". Revista Viento Sur 113 (2010): 79-83.

TRAVERSO, Enzo; "De la memoria y su uso crítico" en Puentes. Núm. 24. La Plata, Argentina, 2008.

TRAVERSO, Enzo; "El pasado, instrucciones de uso"; Argentina, Prometeo, 2005.

TRAVERSO, Enzo; "La historia como campo de batalla"; Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010.

VALENSI, Lucette; "From sacred history to historical memory and back: The Jewish past";: el pasado judío" Historia y antropología 2.2, 1986, History and Anthropology, Vol. 2 , Iss. 2,1986; pp. 283 – 305.

YERUSHALMI, Yosef (1989). Reflexiones sobre el olvido. En Yosef, Yerushalmi et al. (eds.) Usos del Olvido (pp. 13- 26); Nueva Visión; Buenos Aires, 1998.

YERUSHALMI, Yosef Hayim; "Zakhor, Jewish History and Jewish Memory", Seattle: University of Washington Press, 1982.

ZERUBAVEL, Eviatar, "Memorias sociales: Pasos para una sociología del pasado". sociología Cualitativa, Vol. 19, N ° 3, 1996, pp. 283-300.

ROJAS, Carlos; "La biografía como género historiográfico. Algunas reflexiones sobre sus posibilidades actuales"; O biográfico. Perspectivas interdisciplinarias. Benito Schmidt (Org.). Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2000.

### **Etnia e Identidad Étnica**

ADAM, Hubert, "Rational Choice in Ethnic Mobilization", International Migration Review 18: 377-381, 1984.

BARTH, F.; "Los grupos étnicos y sus fronteras", México: Fondo de cultura económico, 1976.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto, y BARRABAS, Alicia Mabel, "La pluralidad en peligro", México D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Instituto Nacional, 1996.

BONFIL Batalla, Guillermo; "Implicaciones étnicas del sistema de Control cultural" en OLIVE, León; "Ética y Diversidad Cultural"; México; F.C.E.; 1993.

DE VOS, George y Lola ROMANUCCI ROSS, "Ethnic Identity", Chicago, The University of Chicago Press, 1982.

DI CRISTOFARO LONGO, Gioia; "Identità e cultura, Roma: Edizioni Studium", 1993.

ERIKSEN, Rik, "Ethnicity and Nationalism", Anthropological Perspectives. London and Chicago: Pluto Press, 1993.

ERIKSON, Erik; "Identidad. Juventud y crisis"; Madrid, Taurus, Humanidades, 1990.

GALLISSOT, René, "Sous l'identité, la procès d'identification", L'Homme et la Société, núm. 83 - Nouvelle série, pp. 12-27, 1987.

GIMÉNEZ, Gilberto, "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Frontera Norte, 1997

GOLD, Steven J.; "Refugee Communities: A Comparative Field Study"; London: Sage Publications, 1992.

HARRIS, Marvin; "Antropología Cultural"; Siglo XX Editores; México; 1999.

HICKS, G. L (ed.); "Ethnic Encounters", North Scituate, MA: Duxbury Press, 1977.

HOROWITZ Donald, "Ethnic identity", en N. Glazer y D. Moynihan (eds.), Ethnicity, theory and experience, 1975.

KIEFER, C.; "Changing cultures, changing lives"; San Francisco: Jossey-Bass, 1974.

LAPIERRE, J.W.; "L'Identité collective, objet paradoxal: d'où nous vient-il?", en: Recherches Sociologiques, Vol. XV, núm. 2/3, pp. 195-206, 1984.

LE GOFF, Jacques; "El orden de la memoria. El tiempo como imaginario"; Barcelona, Paidós, 1991.

LORBER, J. & FARRELL, S.A. (eds.), "The Social Construction of Gender"; Newbury Park, CA: Sage; 1991.

MALEWSKA-PEYRE, "Les enjeux de la socialisation", en H. Malewska-Peyre y Pierre Tap (coords.), La socialisation de l'enfance á l'adolescence, 1991.

PÉREZ RUIZ, Maya; "La identidad entre fronteras", en Guillermo Bonfil (coord.), Nuevas identidades culturales en México, 1993, pág. 32

PÉREZ TAPIAS, José Antonio; "Filosofía y Crítica de la Cultura"; Madrid; Ed. Trotta; 1995.

PÉREZ-AGOTE, Alfonso; "La identidad colectiva: una reflexión abierta desde la sociología", Revista de Occidente, núm. 56, pp. 76-90; 1986.

REMINICK, R.A.; "Theory of Ethnicity"; Lanham, MD.: U. Press of America, 1983.

RINGUELET, R.; "Familia y parentesco"; La Plata: Cátedra Antropología Cultural y Social, FP, UNLP, 2012

RINGUELET, R.; "Procesos de contacto interétnico"; Buenos Aires: Ed. CONICET / Búsqueda, 1987.

ROSSI, Alice S.; "Gender and the Life Course"; New York: Aldine Publishing Company, 1985

SÁNCHEZ GÓMEZ, Martha Judith, "Procesos de reproducción de la identidad étnica en la segunda generación de migrantes", en Raquel Barceló y Martha J. Sánchez (coords.), Diversidad étnica y conflicto en América Latina, México, UNAM/Plaza y Valdés, 1998, vol. III, pp. 237-253.

SARABIA, Bernabé, Documentos personales: historias de vida. en García Ferrando, M; Ibáñez, J. y Alvira, F. (1990) El análisis de la realidad social: métodos y técnicas de investigación"; Madrid: Alianza editorial.

THORNE, Barrie; "Rethinking the Family: Some Feminist Questions"; Bostern: Northwestern University Press, 1992.

## **Migración y redes sociales**

ARANGO, Joaquín; "La explicación Teórica de las migraciones: luz y sombra"; en "Migración y Desarrollo"; N°1, octubre de 2003; Universidad Autónoma de Zacatecas; México.

BAILY, Samuel; "La cadena migratoria de los italianos a la Argentina", en DEVOTO, F. y G. ROSOLI (eds.); "La inmigración italiana en la Argentina"; Buenos Aires, Biblos, 1990.

BALMORI, Diana y otros; "Las alianzas de familias y la formación del país en América

BJERG, M. OTERO, H. (Comp.); "Inmigración y redes sociales en la Argentina Moderna"; Tandil, Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos, IEHS, 1995,

BLANCHET, A.; "Las reglas del juego en la entrevista", del curso de Técnicas de Antropología Social, cap. III en L'entretien dans les Sciences Sociales. L'écoute, la parole et le sens; París; 1985.

BLANCO, Cristina; "Las migraciones contemporáneas"; Madrid; Alianza; 2000.

BORJAS, George J.; "The impact of immigrants on the earnings of the native-born"; Immigration : issues and policies Washington: Vernon Briggs and Marta Tienda, /s.f./. MD

COHEN, R.; "Theories of migration"; Cheltenham; Elgar Publications; 1996.

DEVOTO, Fernando; "Historia de la inmigración en la Argentina"; Buenos Aires, Sudamericana, 2003..

DUVERGER, Maurice; "Método en las ciencias sociales"; Ed. Ariel; Barcelona; 1962.

FERNADES ALVES, Jorge; "Migrações e trama social"; en FERNÁNDEZ ALVES, Jorge. Os Brasileiros. Emigração e retorno no Porto oitocentista. Porto, Gráficos Reunidos Ltda. 1994. pp. 67-100.

GARCIA FERRANDO, Manuel; IBAÑEZ, Jesús; y ALVIRA, Francisco; "El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación"; Alianza Universidad Textos; España; 1986.

GURAK, Douglas T.; CACES, Fe; "Migration networks and the shaping of migration systems"; en "International migration systems: a global approach"; Oxford; Clarendon Press; 1992.

HARRIS, John R.; TODARO, Michael P.; "Migration, unemployment and development: a two- sector analysis"; en " Theories of migration"; Cheltenham: Edward Elgar; 1996.

KRITZ, Mary M. ; ed.; Lim, Lin Lean ; ed.; Zlotnik, Hania ; ed. ; "International migration systems: a global approach"; Oxford; Clarendon Press; 1992.

Latina, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

MAFFIA, Marta (ed.); "¿Dónde están los inmigrantes?", La Plata, Ediciones Al Margen, 2002.

MASSEY, Douglas S.; Arango, Joaquín; Hugo, Graeme; Kouaouci, ali; "Theories of international migration: a review and appraisal" en "Theories of migration"; Cheltenham: Edward Elgar; 1996.

MOUTOUKIAS, Zacarías; "Narración y análisis en la observación de vínculos y dinámicas sociales: El concepto de red personal en la historia social y económica", en BJERG, M. OTERO, H. (Comp.); "Inmigración y redes sociales en la Argentina Moderna", Tandil, CEMLA-IEHS, pp 221-241.

PIORE, Michael J, Comp.; "El mercado de trabajo en la teoría postkeynesiana" Alianza; Madrid; 1983.

PORTES, Alejandro; "Immigration Theory for a new century: some problemas and opportunities"; en "International Migration Review"; Vol. 31; n° 4, Winter 1997; Center for Migration Studies of New York ; USA.

PORTES, Alejandro; BOROCZ, József; "Contemporary immigration: theoretical perspectives on its determinants and modes of incorporation"; en "Theories of migration"; Cheltenham: Edward Elgar; 1996.



PRIES, Ludger; "Las migraciones laborales internacionales y el surgimiento de espacios sociales transnacionales" en revista Sociología del trabajo N° 33, Madrid, Siglo XXI, 1998.

RAMELLA, Franco. Por un uso fuerte del concepto de red en los estudios migratorios"; en BJERG, M. OTERO, H. (Comp.) Inmigración y redes sociales en la Argentina Moderna, Tandil, CEMLA-IEHS, 1995, 9-21.

RODRIGUEZ, Joseph; "Análisis estructural y de redes"; Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1995.

ROSEMBERG S., Florence; "Redes sociales y migración"; Folleto.

ROWLAND, Robert; "La migración a grandes distancias y sus contextos: Portugal y Brasil"; en Estudios Migratorios Latinoamericanos, Año 7 Nro 21, Buenos Aires, CEMLA, 1992, pp 225-269.

SÁNCHEZ ALONSO, Blanca; "Las causas de la emigración española, 1880-1930"; Madrid, Alianza., 1995.

STARK, Oded; "Discontinuity and the theory of international migration" en "Theories of migration" Cheltenham: Edward Elgar; 1996.

TAYLOR, Edward; "Migration internationale et développement économique : analyse au niveau d'une micro-économie Stratégies du développement, de l'emploi et des migrations : approches par la modélisation"; París; OCDE; 1996.

TODARO, M. P.; MARUSZKO, L.; "Migraciones internacionales"; Barcelona; Icaria; Fuhem; 1993.

TODARO, Michael P.; "Internal migration in developing countries: a review of theory, evidence, methodology and research priorities"; Ginebra; OIT, 1976.

VALLES, Miguel; "Técnicas cualitativas de investigación"; Ed. Síntesis; Madrid; 1997.

WALLERNSTEIN, Immanuel; BALIBAR, Etienne; "Raza, nación y clase"; Madrid: Iepala; 1988.

WALLERSTEIN, Immanuel; "La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI" en "El Moderno Sistema Mundial"; México; Siglo XXI; 1991.

ZLOTNIK, Hania; "Empirical identification of international migration systems"; en "International migration systems: a global approach"; Oxford; Clarendon Press; 1992.

ZOLBERG, Aristide R.; "The next waves : migration theory for a changing world" en "Theories of migration"; Cheltenham: Edward Elgar; 1996.

## CAPÍTULO 2

ALCALÁ, Ángel; “Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias”; Valladolid, Ámbito ediciones, 1995.

ALVAR, M.; “El judeoespañol I. Estudios sefardíes”; Alcalá de Henares, 2003.

ASHTOR, Eliyahu; “The Jews of Muslim Spain”; Jewish Publication Society, Filadelfia, 1992.

AVRUM EHRLICH, Mark; “Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture”; ABC-CLIO, 2009.

BAER, Yitzhak; “Historia de los Judíos en la España cristiana”; Madrid, Altalena, 1981.

BEINART, Haim; “Los judíos de España. Madrid”; Mapfre, 1992.

BEINART, Haim; “El legado de Sefarad”; Jerusalén, 1992.

BEL BRAVO, María Antonia; “Diáspora sefardí”; Madrid, Mapfre, 1992.

BEL BRAVO, María Antonia; “Sefarad. Los judíos de España”; Madrid, Sílex, 1997.

BELMONTE Díaz, José y LESEDUARTE GIL, Pilar; “La expulsión de los judíos: Auge y ocaso del judaísmo en Sefarad”; Bilbao, Beta, 2007.

BEN AMI, Shlomó; “Sobre la influencia recíproca entre cristianos y judíos en la España medieval”; en Identidad y testimonio. Actas del IV Simposio Hispano-Israelí; Madrid, Centro de Estudios Judeo Cristianos, 1979.

BENBASSA, E.; “Historia de los judíos sefardíes: de Toledo a Salónica”; Madrid, 2004.

BIBLIA REINA VALERA, Sociedades Biblicas Unidas, 1960.

BUENO, F.; “Los judíos de Sefarad: del paraíso a la añoranza”; Granada, 2005.

CANTERA ORTIZ DE URBINA, J.; “Los sefardíes”; Madrid, 1995.

CLARO GONZÁLEZ, Andrés; “La inquisición y la cábala: Un capítulo de la diferencia entre ontología y exilio”; Santiago, LOM Ediciones, 2009.

COHEN, Mark; “Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages”; Princeton University Press; 2008.

CONDE Y DELGADO DE MOLINA, Rafael; "La Expulsión de los Judíos de la Corona de Aragón"; Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1991.

DÍAZ MAS, Paloma; "Los sefardíes: historia, legado y cultura"; Barcelona, Riopiedras, 1986.

DÍAZ-MAS, Paloma; "Los sefardíes: una cultura del exilio"; CSIC, Boletín de la Fundación Juan March de Madrid, 2002.

DUBNOW, Simon; "Historia Universal del Pueblo Judío"; Buenos Aires, Sigal, 1951.

ESTRUGO, José M.; "Los sefardíes"; Sevilla, Renacimiento, 2002.

FRANK, Daniel; "The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity"; Institute of Jewish Studies, Londres, 1995.

GONZÁLEZ SALINERO, Raúl, Las conversiones forzosas de los judíos en el reino visigodo, Roma, 2000

JAFFÉ, Dan; "El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica", Bilbao, DDB, 2009.

KEDOURIE, Elie. (Ed.); "Los judíos de España"; Barcelona, Crítica, 1992.

LIKERMAN DE PORTNOY, Susana; "El mundo íntimo de los sefardíes en las aljamas castellanas, siglos XIV-XV: encuentros y desencuentros intracomunitarios".

LÓPEZ-IBOR, Marta; "Los judíos de España"; Madrid, Anaya, 1990.

MARCU, V.; "La expulsión de los judíos de España"; Sevilla, 2002.

MECHOULAN, H.; "Los judíos de España: historia de una diáspora 1592-1992"; Madrid, 1993.

MENÉNDEZ PIDAL, Ramón; "Historia de España"; Madrid, 1983.

MOLHO, Michael; "Usos y costumbres de los Sefardíes de Salónica"; Madrid, Instituto Arias Montano, 1953.

MONSALVO ANTÓN, J.M.; "Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media"; en Historia de los movimientos sociales, Siglo XXI, Madrid, 1985.

PÉREZ, Joseph; "Historia de una tragedia: La expulsión de los judíos de España"; Barcelona, Crítica, 1993.

PÉREZ, Joseph; "Los judíos de España"; Madrid, Marcial Pons, 2005.

PULIDO, Ángel; "Españoles sin patria y la raza sefardí"; Madrid. 1995.

ROMANO, David; "Aljama frente a judería, call y sus sinónimos", en Sefarad XXXIX, Madrid, 1979.

SABAN, Mario; "El misterio de la creación y el árbol de la vida en la mística judía: una interpretación del maasé bereshit"; Universitat Rovira i Virgili. Taragona, 2012.

SACHAR, Howard M.; "Adiós España: historia de los sefardíes"; Barcelona, Thassalia, 1995.

STILLMAN, Norman; "From iberia to diaspora: Studies in Sephardic History and Culture"; Leiden, 1998.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis; "Los Judíos"; Barcelona, Ariel, 2005.

VIVES, José; "Concilios visigóticos e hispano-romanos"; Barcelona-Madrid, 1963.



## **CAPÍTULO 3**

### **Contexto histórico de la inmigración judía al Uruguay**

ACOSTA, L. ; “O processo de renovação o profissional do serviço social no Uruguai”; Em Pauta; Río de Janeiro; 2014.

ARTEAGA, Juan José; “Breve Historia Contemporánea del Uruguay”; Fondo De Cultura Económica USA, 2000

BARRÁN, José Pedro y Nahum, Benjamín; “Batlle, los estancieros y el imperio británico”; 8 tomos; Montevideo; 1981-1990.

BARRÁN, José Pedro y NAHUM, Benjamín; “Historia Rural del Uruguay moderno. 1851-1885. La prosperidad frágil (1905-1914)”;

Montevideo; 1977.  
BARRAN, José Pedro, y Benjamín NAHUM; “El problema nacional y el Estado: un marco histórico”, en “La crisis uruguaya y el problema nacional”; Montevideo; CINVE, 1984.

BARRÁN, José Pedro; “Intimidad. Divorcio y nueva moral en el Uruguay del novecientos”; Montevideo; 2009.

BARRÁN, José Pedro; “Los conservadores uruguayos (1870-1933)”;

Montevideo; 2003.  
BERTINO, Magdalena y BERTONI, Reto y TAJAM, Héctor y YAFFÉ, Jaime; “La larga marcha hacia un frágil resultado. 1900-1955”; en “El Uruguay del siglo XX”; Ed. Banda Oriental; Montevideo; 2001.

BÉRTOLA, Luis; “Primer batllismo: reflexiones sobre el crecimiento, la crisis y la guerra”, en Luis BÉRTOLA y colaboradores, “Ensayos de historia económica Uruguay en la región y el mundo”, capítulo VII, Montevideo, Trilce, 2000.

CAETANO, Gerardo y RILLA, José, “Historia Contemporánea del Uruguay”; Montevideo; Fin de Siglo; 1994.

CAETANO, Gerardo; “La República Batllista. Tomo I”; Montevideo; 2011.

CAETANO, Gerardo; “La República Conservadora (1916-1929)”;

Montevideo; Fin de Siglo; 1992.

FILGUEIRA, C. y FILGUEIRA, F.; "El largo adiós al país modelo: políticas sociales y pobreza en el Uruguay"; Kellogg Institute, Montevideo, 1995.

FREGA, Ana; "La formulación de un modelo, 1890-1918" en Frega, Ana [et al.] "Historia del Uruguay en el siglo XX (1890-2005"; Montevideo; 2008.

GIMÉNEZ RODRÍGUEZ, Alejandro; El libro de los presidentes uruguayos; 2004

GIORDANO, Verónica; "Ciudadanía universal / Derechos excluyentes: la mujer según el código civil en Argentina, Brasil y Uruguay (c 1900- 1930)"; En libro: Jornadas Gino Germani. IIFCS, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, Argentina. 2003.

GIUDICE, Roberto; "Fundamentos del Batllismo"; Montevideo; Prometeo; 1947.

GIÚDICI, Roberto y GONZÁLEZ CONZI, Efraín; "Batlle y el Batllismo"; Ed. Medina; Montevideo, 1959.

GROSS ESPIELL, Héctor; "Las constituciones del Uruguay"; Madrid, 1978.

JACOB, Raúl; "El Uruguay feliz, ¿realidad o utopía?" en "IMM. Los Veinte: el proyecto uruguayo. Arte y diseño de un imaginario. 1916-1934"; Montevideo, IMM, 2004.

JACOB, Raúl; "Modelo batllista ¿Variación sobre un viejo tema?"; Montevideo; Proyección; 1988.

LACALLE, Luis Alberto; "Herrera, un caudillo oriental"; Montevideo, 1986.

LOUSTAUNAU, Daniel; "El Uruguay feliz: imagen y memoria, 1918-1933"; Ed. Linardi y Risso, Montevideo, 2012.

MACHADO, Carlos; "Historia de los Orientales"; Montevideo: 1972. v. 3º.

MAIZTEGUI CASAS, Lincoln; "Orientales"; tomo II; Ed. Planeta; Montevideo, 2010.

MENDIONDO BIDART, Dari; "Personalidades Batllistas"; Montevideo; 2015.

MIRELMAN, Víctor, "La comunidad judía contra el delito" Megamot, N° 2, Buenos Aires.

MORAS, L. E.; "De la tierra purpúrea al laboratorio social"; Ediciones de la Banda Oriental; Montevideo; 2000.



NAHUM, Benjamín; “Empresas públicas uruguayas. Origen y gestión”; Montevideo, Banda Oriental, 1993.

NAHUM, Benjamín; “Manual de Historia del Uruguay 1830-1903”, tomo I, Montevideo; Banda Oriental; 1999.

PEDEMONTE, Juan Carlos; “Los presidentes del Uruguay”; Montevideo: 1992.

PIFFARETTI, Alfredo; “Ideología Batllista: componentes y modelo”; Montevideo; Solaris; 1998.

REAL DE AZÚA, Carlos; “El impulso y su freno. Tres décadas de batllismo y las raíces de la crisis uruguaya”; Ed. Banda oriental; Montevideo; 1964.

RELA, Walter; “Cronología Histórica Documentada”; Ross Pub Inc; 2000.

REYES ABADIE, Washington-MELOGNO, Tabaré; “Crónica General del Uruguay”; Montevideo.

SCHERS, David Schers; “Inmigrantes y política...en Argentina”; Buenos Aires”, 1910/ 16.

TRAVERSONI, Alfredo, PIOTTI, Diosma; “Historia del Uruguay siglo XX”; Montevideo:

TROCHON, Yvette; “El lado oscuro de la trata de blancas”; Cuadernos Claeh N° 83/ 84; Montevideo.

TROCHON, Yvette; “La ruta de Eros: la trata de blancas en el Atlántico Sur, Argentina, Brasil y Uruguay. 1880-1932.”; Montevideú : Taurus, 2006.

VANGER, Milton; “Batlle y Ordóñez, el creador de su época”; Buenos Aires: EUDEBA, 1968.

VANGER, Milton; “Batlle y Ordóñez, el país modelo. 1907-1915”; Montevideo; Arca; 1983.

VARELA, José Pedro; “La educación del pueblo”, Biblioteca Artigas; Montevideo, 1964.

## **Periódicos**

EL DÍA "*El feminismo entre nosotros*". Montevideo, 13 de marzo de 1911.

EL DÍA "*La investigación de la paternidad*". 21 de setiembre de 1918.

EL DÍA "*La Universidad para mujeres*". 3 de abril de 1912.

EL DÍA *El incidente*. Montevideo, 28 de octubre de 1907.

EL DÍA *Estados Unidos y la América Latina*. 30 de mayo, 30 de 1927.

EL DÍA *La cuestión con la Argentina. La Ley Embudo*. Montevideo, 12 de noviembre de 1907.

EL DÍA *Notas internacionales. La actitud de nuestro país*. Montevideo. 7 de octubre de 1917.

EL DÍA. *Alrededor de las Huellas*. Editorial. Montevideo: 21 de noviembre de 1903.

EL DÍA. *Días de gloria*. Montevideo, 12 de noviembre de 1918.

EL DÍA. *El problema de la población y el problema del latifundio*. Editorial. Montevideo: 6 de noviembre de 1908.

EL DÍA. *La razón de las huelgas*. Editorial. Montevideo, 17 de junio de 1905.

EL DÍA. *La unión americana*. Montevideo, 3 de setiembre de 1917.

EL DÍA. *Las sociedades de resistencia*. Editorial. Montevideo, 23 de junio de 1905.

EL DÍA. *Sobre la Senda*. Editorial. Montevideo: 26 de julio de 1905.

EL SIGLO ILUSTRADO, Editorial, marzo de 1916

EL SIGLO. *Exportación de Cereales a Norteamérica*. Editorial. Montevideo, 23 de junio de 1909.

## **Inmigración judía; sefardíes inmigrantes al Uruguay**

AVNI, Haim; "El Judaísmo Uruguayo"; en "Memorias del Uruguay: Holocausto y lucha por la fundación del Estado de Israel", páginas v y vi.

AZAROLA GIL, Luis Enrique; *Los Orígenes de Montevideo. 1607 – 1749*; Editorial: Comisión de Actos Conmemorativos, Montevideo, 1976.

BEN SASSON, H.; "Historia del Pueblo Judío"; Alianza Editorial; Madrid; 1988.

COMUNIDAD ISRAELITA DEL URUGUAY: "88 Años de presencia judeo-sefardita en el Uruguay, 1908- 1996"; Montevideo. 1996.

COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ DEL URUGUAY; "50 aniversario, 1932-1982" ; Montevideo; Montevideo, 1982.

CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; "Judíos en el Uruguay"; Inst. Stepehn Wise; Montevideo; 1957.

FIEDLER, Egon; "Sesenta años de la NCI"; NCI; Montevideo; 1996.

GRANOVSKY, Súlim; "Genocidio Armenio. El Exterminio Silenciado"; Bs. As.; 2011.

GROSZ, V.; "La Colectividad Judía de Habla Húngara en el Uruguay"; en CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; "Judíos en el Uruguay"; Inst. Stepehn Wise; Montevideo; 1957.

KLEIN, Fernando; "La Inmigración Sefardí al Uruguay"; en revista "Panorama" de la B'nai B'rith del Uruguay; Número 133 al 135; 2000.

LA VOZ HEBREA, órgano de la comunidad Sefardí, enero de 1923.

NEMIROVSKI, Israel; "Albores del Judaísmo en el Uruguay"; Impresora Cordón; Montevideo; 1987.

PORZECANSKI, T.; "Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay"; Kheilá; Montevideo; 1986.

RAICHER, Rosa Perla; "Historia Viva. Memorias de Uruguay y de Israel"; U. Hebrea de Jerusalén; 1989.

Revista SIÓN SEFARDÍ, octubre, año 1973.

## **Leyes y Decretos**

- Ley 8.868 del 19 de julio de 1932.
- Decreto de 17 de setiembre de 1932.
- Decreto de 6 de setiembre de 1932.
- Decreto del 9 de setiembre de 1932.

## **Sociabilidad y Asociacionismo**

AGULHON, Maurice; “El Círculo Burgués. La sociabilidad en Francia. 1810 a 1848”; Siglo XXI, Buenos Aires, 1995.

AGULHON, Maurice; “La sociabilidad como categoría histórica”, en “Formas de sociabilidad en Chile 1840-1940”, Fundación Mario Góngora. Santiago de Chile, 1992.

AGULHON, Maurice; “Historia vagabunda. Etnología y política en la Francia contemporánea”, Instituto Mora, México, 1994.

BAILLY, Samuel; “Cadenas migratorias de italianos a la Argentina”, en DEVOTO, Fernando y Rosoli, Gianfausto (Eds.), Buenos Aires, 1995.

BARTHÉLEMY, Martine; “Asociaciones: ¿una nueva era de la participación?”; Valencia, Tirant lo Blanch, 2003.

BLANCO RODRÍGUEZ, Juan Andrés; “Emigración y asociacionismo español en Brasil”; Salamanca, Junta de Castilla y León/UNED Zamora, 2008.

BUSTAMANTE ARANGO, John Jaime (2013); Anotaciones descriptivas: entre hechos sociales, el poder, la gente desde abajo y la gobernabilidad; Revista Forum. Medellín

CANAL, Jordi; “Maurice Agulhon: historia y compromiso republicano” en Historia Social N° 29, Valencia, 1997.

CUCÓ I GINER, Josepa; “Sociabilidades urbanas”; Ankulegi 12, 2008.

DEVOTO, Fernando y MIGUEZ, Eduardo; “Asociacionismo, trabajo e identidad étnica. Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada”, CEMLA-CSER-IEHS, 1992.

DEVOTO, Fernando; “La experiencia mutualista italiana en la Argentina: un debate”, en DEVOTO, Fernando; MÍGUEZ, Eduardo (comps) – Asociacionismo, trabajo e identidad étnica. Buenos Aires: CEMLA-CSER-IEHS, 1992.

ELIAS, Norbert; “El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas”; Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

ESCALERA, Javier (2000) Sociabilidad y relaciones de poder, en Revista KAIROS, Año 4, N° 6, 2do. Semestre, [www.fices.unsl.edu.ar/kairos](http://www.fices.unsl.edu.ar/kairos)

FERNÁNDEZ, Sandra; “Burgueses, familia y empresa. Rosario en el cambio de siglo” (1880-1910), en Revista TRAVESIAS de estudios regionales, N° 2, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán, 1999.

FERNÁNDEZ, Sandra; “Simplemente amigos. Breve recorrido por las tradiciones, alcances e instrumentación de un concepto sugerente para el análisis de las relaciones sociales”, Revista de Historia, UNComahue, N° 13, 2012.

FERNÁNDEZ, Sandra, Caldo, Paula; “Asociaciones: actores sociales, prácticas y vínculos con el Estado”, en IV jornadas de Historia Social de la Patagonia Santa Rosa, 19 y 20/5/2011

GARCÍA CANCLINI, Néstor; “Las culturas populares en el capitalismo”, México, Ed. Nueva Imagen, 1986.

GARCÍA CANCLINI, Néstor; “Culturas híbridas”; Edusp, Sao Paulo, 2006.

GAYOL, Sandra; “Sociabilidad en Buenos Aires”, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2007.

GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar; “La « sociabilidad » y la historia política. Nuevos Mundos”, Bibliothèque des Auteurs du Centre, GONZÁLEZ BERNALDO, Pilar, consultado el 26 de noviembre 2015. <http://nuevomundo.revues.org/24082>.

LLORDÉN MIÑAMBRES, Moisés; “O asociacionismo dos emigrantes españois en América (1840-1930) unha explicación histórica do feito”; Estudios migratorios, N° 2, 1996.

MASSEY, D.S., ARANGO, J., HUGO, G., KOUAOUCHI, A., PELLERINO, A., TAYLOR, J.E.; “Una evaluación de la teoría de la migración internacional: el caso de América del Norte”, En MALGESINI, G. (comp ) Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial. Madrid: Icaria, Fundación Hogar del Empleado, 1998, p.189-264.

MIGUEZ, Eduardo; “Tensiones de identidad: reflexiones sobre la experiencia italiana en la Argentina”, en DEVOTO, F. y MIGUEZ, E., “Asociacionismo, trabajo e identidad étnica. Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada”, CEMLA-CSER-IEHS, 1992.

NARANJO, Consuelo; "Del campo a la bodega: recuerdos de gallegos en Cuba", Siglo XX, Sada, A Coruña, 1988.

NAVARRO, Javier; "Sociabilidad e historiografía: trayectorias, perspectivas y retos en Saitabi" N° 56, Revista de la Facultat de Geografia i Història, Universitat de València, València, 2006

PALLARES-BURKE, María Lúcia; "La nueva historia. Nueve entrevistas", PUUV, València, 2005.

PECOUT, G. y Otros; "Sociabilidad en torno a Agulhon", Dossier. Historia Social. Num. 29. València, 1997.

PRIES, Ludger. "Migración laboral internacional y espacios transnacionales: Bosquejo teórico-empírico". En Migración Laboral Internacional, editado por Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997.

SABATO, Hilda; "Estado y sociedad civil, 1860-1920", en LUNA, Elba y CECCONI, Elida (coords.) "De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil Historia de la iniciativa asociativa en Argentina. 1776-1990", [www.confinesociales.org/pdfs/histdelasasociaciones.pdf](http://www.confinesociales.org/pdfs/histdelasasociaciones.pdf), 2002.

SIERRA, María, PRO, Juan y Diego Mauro; "Desde la Historia", Ediciones Imago Mundi; Buenos Aires, 2014.

SIMMEL, Georg; "Sobre la individualidad y las formas sociales", UNQ Ediciones, Bs. As. 2002.

VALENZUELA, Eduardo y COUSIÑO, Carlos; "Sociabilidad y Asociatividad"; Estudios Públicos, Chile, 2000.

## **CAPÍTULO 4**

### **Ashkenazíes y sefardíes: otros grupos judíos en el país**

ALCALÁ, Ángel. (Ed.); "Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias"; Valladolid, Ámbito ediciones, 1995.

AROCENA, Felipe; "Multiculturalismo en Uruguay: ensayo y entrevista a once comunidades culturales"; Trilce; Montevideo; 2007.

AVRUM EHRLICH, Mark; "Encyclopedia of the Jewish Diaspora: Origins, Experiences, and Culture"; ABC-CLIO, 2009.

BARRAN, José; "Historias de la Vida Privada en el Uruguay"; Ed. Taurus; Montevideo; 1996.

BEL BRAVO, María Antonia; "Sefarad. Los Judíos de España"; Ed. Sílex; Madrid; 1997.

BEN SASSON, H.; "Historia del Pueblo Judío"; Alianza Editorial; Madrid; 1988.

BIBLIA REINA VALERA, Sociedades Biblicas Unidas, 1960.

COHEN, Mark; "Under Crescent and Cross: The Jews in the Middle Ages"; Princeton University Press; 2008.

COMITÉ CENTRAL ISRAELITA DEL URUGUAY; "Convención General de instituciones Judías"; Impresur; Montevideo; 1984.

COMUNIDAD ISRAELITA DEL URUGUAY; "88 AÑOS DE PRESENCIA JUDEO-SEFARDITA EN EL URUGUAY, 1908- 1996"; Montevideo; 1996.

COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ DEL URUGUAY; "50 aniversario, 1932-1982"; Montevideo; 1982.

CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; "Judíos en el Uruguay"; Inst. Stepehn Wise; Montevideo; 1957.

DÍAZ MAS, Paloma; "Los sefardíes: historia, legado y cultura"; Barcelona, Riopiedras, 1986.

DÍAZ-MAS, Paloma; "Los sefardíes: una cultura del exilio"; CSIC, Boletín de la Fundación Juan March de Madrid, 2002.

DUBNOW, Simon; "Historia Universal del Pueblo Judío"; Buenos Aires, Sigal, 1951.

FELDMAN, M.; "El caso del Conte Grande y la política inmigratoria uruguaya"; en Revista "Hoy es Historia"; Número 6; pp. 35-44; 1984.

FIEDLER, Egon; "Sesenta años de la NCI"; NCI; Montevideo; 1996.

FRANK, Daniel; "The Jews of Medieval Islam: Community, Society, and Identity"; Institute of Jewish Studies, Londres, 1995.

GRANOVSKY, Súlím; "Genocidio Armenio. El Exterminio Silenciado"; Bs. As.; 2011.

GROSZ, V.; "La Colectividad Judía de Habla Húngara en el Uruguay"; en CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; "Judíos en el Uruguay"; Inst. Stepehn Wise; Montevideo; 1957.

JAFFÉ, Dan; "El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica", Bilbao, DDB, 2009.

KLEIN, Fernando; "La Inmigración Sefardí al Uruguay"; en revista "Panorama" de la B'nai B'rith del Uruguay; Número 133 al 135; 2000.

NEMIROVSKI, Israel; "Albores del Judaísmo en el Uruguay"; Imp. Cordón; Montevideo; 1987.

OHANIAN, Pascual; "Turquía, estado genocida: 1915-1923"; Ed. Akian. Bs. As.; 1986.

PORZECANSKI, T.; "Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay"; Kheilá; Mvdeo; 1986.

PULIDO FERNÁNDEZ, Ángel; "Españoles sin Patria y la Raza Sefardí"; Teodoro; Madrid; 1905.

PULIDO, Ángel; "Españoles sin patria y la raza sefardí"; Madrid. 1995.

RAICHER, Rosa; "Historia Viva. Memorias de Uruguay y de Israel"; Jerusalén; 1989.

REHBERG, Bela y GRUMBAUM, E.; "Historia de la Comunidad Israelita Húngara"; Inédita; 1996.



SABAN, Mario; "El misterio de la creación y el árbol de la vida en la mística judía: una interpretación del maasé bereshit"; Universitat Rovira i Virgili. Taragona, 2012.

STILLMAN, Norman; "From iberia to diaspora: Studies in Sephardic History and Culture"; Leiden, 1998.

SUÁREZ FERNÁNDEZ, Luis; "Los Judíos"; Barcelona, Ariel, 2005.

TORROBA DE QUIROS, Felipe; "Historia de los Sefarditas"; Ed. Universitaria de Bs. As; 1968.

### **Batllismo, laicidad y el problema del cementerio propio**

ABELLÁN, José Luis; "El krauso-positivismo en la crisis del fin de siglo"; en BIAGINI, Hugo E. (Comp.). Orígenes de la democracia argentina: el trasfondo krausista"; Buenos Aires. Legasa, 1989.

ANDREON, Roberto; "Humanismo batllista"; Montevideo. 1996.

ACOSTA, Yamandú; "Pensamiento uruguayo: estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica"; 2. ed. Montevideo: Nordan, Csic, Udelar, 2012.

ARDAO, Arturo; "Batlle y Ordóñez y el positivismo filosófico; Montevideo, Número, 1951.

ARDAO, Arturo; "Espiritualismo y positivismo en el Uruguay"; Montevideo. Publicaciones de la UdelaR, 1968.

ARDAO, Arturo; "Racionalismo y liberalismo en el Uruguay"; Montevideo. Publicaciones de la UdelaR, 1962.

BATLLE Y ORDÓÑEZ, José. Documentos para el estudio de su vida y de su obra. Serie I 1856-1893. *Ateneo de Montevideo 1874-1907*. Montevideo. 1988.

BATLLE Y ORDÓÑEZ, José; *Cómo se adora a dios. Espiritu Nuevo*. Febrero, 16 de 1879.

BATLLE Y ORDÓÑEZ, José; *La pluralidad de mundos habitados. El Espiritu Nuevo*. Noviembre, 24 de 1878.

BATLLE Y ORDÓÑEZ, José; La pluralidad de mundos habitados. *El Espíritu Nuevo*. Diciembre, 8 de 1878.

BATLLE Y ORDÓÑEZ, José; Mi catolicismo. *El Día*. Enero, 9 de 1922.

BATLLE Y ORDÓÑEZ, José; Mi religión. *La Razón*. Octubre, 27 de 1878.

BERISSO, Lía; BERNARDO, Horacio; “Introducción al pensamiento uruguayo”; Montevideo: Ediciones Cruz del Sur, 2011.

CAETANO, Gerardo ACHUGAR, Hugo; “Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?”; Montevideo: Trilce, 1992.

CAETANO, Gerardo GEYMONAT, Roger; “La secularización uruguaya (1859-1919)”; Montevideo: Santillana, 1997.

CAETANO, Gerardo SÁNCHEZ, Alejandro; “Dios y Patria”. Iglesia Católica, nación y nacionalismo en el Uruguay del Centenario”; en CAETANO, Gerardo (Coord.). *Los uruguayos del Centenario: nación, ciudadanía, religión y educación (1910-1930)*. Montevideo: Taurus, 2000.

CAETANO, Gerardo, RILLA, José; “Los batllismos y su peripecia” en PITA, Fernando (Comp.). *Las brechas en la historia*. Montevideo, Ediciones de Brecha, 1996. Tomo II.

CAETANO, Gerardo; “La República Batllista: ciudadanía, republicanismo y liberalismo en Uruguay (1910-1933)”; Montevideo: EBO, 2011.

CAETANO, Gerardo; “Laicismo y política en el Uruguay contemporáneo: una mirada desde la historia”; en DA COSTA, Néstor. *Laicidad en América Latina y Europa: repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*. Montevideo: CLAEH, 2006.

Constitución de la República Oriental, 1918.

DA SILVEIRA, Pablo; MONREAL, Susana; “Liberalismo y jacobinismo en el Uruguay batllista: la polémica entre José E. Rodó y Pedro Díaz”; Montevideo: Taurus, 2003.

DÍAZ, Elías; “Institucionistas y socialistas”; en BIAGINI, Hugo E. (Comp.). *Orígenes de la democracia argentina: el trasfondo krausista*. Buenos Aires: Legasa, 1989.

DÍAZ, Pedro. El asunto de los crucifijos (editorial), en EL DÍA, Montevideo, 07/07/1906.

DÍAZ, Pedro; "El crucifijo. Su retiro de las Casas de Beneficencia"; Discurso en el Centro Liberal. Montevideo. Tipografía F. Jiménez y Cia, 1906.

FORBES, Rosita; "El Uruguay es un país gobernado por locos. Aquí se hace la experiencia de las leyes más utópicas"; La Tribuna Popular, Montevideo, 5/02/1932.

GEYMONAT, Roger; SÁNCHEZ, Alejandro; "Iglesia Católica, Estado y sociedad en el Uruguay del siglo XX"; en AA.VV. Las religiones en el Uruguay: algunas aproximaciones. Montevideo: Ediciones La Gotera, 2004.

GIÚDICE, Roberto; CONZI, Efraín; "Batlle y el Batllismo"; Montevideo: Medina, 1959.185

GRAUERT, Julio Cesar. CROSA, Pedro Ceruti; "Los dogmas, la enseñanza y el Estado"; Montevideo: Agencia General Liba. y Publicaciones, 1927.

GREISING, Carolina; "Conflictos y tensiones en el debate por la educación durante el Centenario (1910-1934)"; en CAETANO, Gerardo (Coord.). Los uruguayos del Centenario: nación, ciudadanía, religión y educación (1910-1930). Montevideo: Taurus, 2000.

LEDESMA REYES, Manuel; "Krausismo y educación en Costa Rica: la influencia de los educadores canarios Valeriano y Juan Fernández Ferráz"; Universidad de la Laguna, Costa Rica, 1995.

MACHADO, Carlos; "Historia de los orientales: de Batlle a los estancieros"; Montevideo: Ebo, 1993 (tomo III).

REAL DE AZUA, Carlos; "El impulso y su freno: tres décadas de Batllismo"; Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental, 1964.

SANSÓN CORBO, Tomás; "La iglesia y el proceso de secularización en el Uruguay moderno (1859-1919)"; Hispania Sacra, v. 63, nº 127, enero-junio 2011 (p 283-303).



## **CAPÍTULO 5**

### **Exilio e Inmigración**

ALLIER. Memoria; “Una lenta y sinuosa recuperación” en Dutrénit Bielous, Silvia, Allier Montaño, Eugenia y Coraza de los Santos Enrique; “Tiempos de Exilios. Memoria e historia de españoles y uruguayos”.

ARAUJO, Ana María; “Montevideanos: distancias visibles e invisibles: habitus psico – socio – culturales de la sociedad montevideana”; Ed. Roca Viva; Montevideo; 1997.

BOURDIEU, P.: “Respuestas por una antropología reflexiva”. Cap. III “Habitus, Illusio y racionalidad”; Ed. Munit; París; 1986.

DEVOTO, Fernando; “Historia de la inmigración en Argentina”; Sudamericana, Buenos Aires, 2003.

LANGNESS, L. “Usos Potenciales de la Historia de Vida en Antropología”, en Balan Jorge y otros: “Las historias de vida en ciencias sociales. Teoría y Técnica”; Ediciones Nueva Visión; Buenos Aires; 1974.

LE GOFF, Jacques; El Orden de la Memoria. El tiempo como imaginario”; Ediciones PAIDOS; Barcelona; 1991.

ROJAS MIRA, Claudia Feodora; “El exilio político chileno: la casa de Chile en México (1973-1993), una experiencia singular”. Universidad de Santiago de Chile, Tesis de Grado; 2013

SCHWARZSTEIN, Dora; “Migración, Refugio y Exilio: Categorías, Prácticas y Representaciones”; Estudios Migratorios Latinoamericanos; No. 48; Agosto 2001.

## **Legislación migratoria y judíos en el Uruguay**

ARCOS FERRAND, Luis. Constitucionalidad de las facultades del Consejo de Ministros en materia de deportación de indeseables. Revista de Derecho, Jurisprudencia y Administración. Año XXXV. Nº 3. Agosto De 1937. Segunda Época. Montevideo: Impresora Uruguaya.

AROCENA, F.; AGUIAR, S; “Multiculturalismo en Uruguay: informe de investigación, entrevistas”; UDELAR; Montevideo, 2008.

ARTEAGA, Juan José y PUIGGRÓS, Ernesto: “Legislación y política inmigratoria en el Uruguay: 1830 – 1939”. Legislación y política inmigratoria en el Cono Sur de América, O.E.A., Instituto Panamericano de Geografía e Historia, Serie Inmigración, Volumen III, 1987.

ARTEAGA, Juan; “Legislación y política inmigratoria en el cono sur de América, Uruguay”; Vol. 3., México, 1987.

CAETANO, Gerardo- Raúl JACOB; “El Nacimiento del Terrismo. El Golpe de Estado”; Tomo III; Ed. De la Banda oriental; Montevideo; 1991

CAETANO, Gerardo, ALFARO, Milita, Historia del Uruguay contemporáneo, materiales para el debate, Montevideo, FCU, 1995.

D’ELIA, German, MIRALDI, Armando; “Historia del Movimiento Obrero del Uruguay”; EBO, Montevideo, 1984.

D’Elia, German – Miraldi, Armando, *Ibíd.*, :55

FACAL, Silvia Recorriendo el largo camino de la integración: los judíos alemanes en Uruguay. <http://alhim.revues.org/1412>.

FACAL, Silvia; “Política Inmigratoria de puertas cerradas. Uruguay frente a la llegada de refugiados españoles republicanos y judíos alemanes”; en Revista Complutense de Historia de América. Vol. 28. (2002):

<http://revistas.ucm.es/index.php/RCHA/article/viewFile/RCHA0202110169A/28671>

FAROPPA, Luis; “El desarrollo económico del Uruguay”; CECEA; Montevideo; 1965.

FELDMAN, Miguel; “Tiempos Difíciles: Inmigrantes Judíos en Uruguay, 1933-1945”; Universidad de la República, FHCE, Montevideo, 2001.

GROS ESPIELL, Héctor: Las Constituciones del Uruguay, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica del Centro Iberoamericano de Cooperación, 1978.

JACOB, Raúl; "El Uruguay de Terra"; Banda Oriental, Montevideo, 1983.

Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores Tomo I (Junio 19 de 1938 – Marzo 15 de 1940), Montevideo, Imprenta El Siglo Ilustrado, 1940: 402.

MENDES VIVES, Enrique; "El Uruguay de la modernización 1876 – 1904"; Ediciones de la Banda Oriental. Montevideo, 1982.

NAHUM, Benjamín; "Estadísticas Históricas del Uruguay. 1900-1950". Tomo I; UDELAR; Montevideo, 2007.

NARANCIO, Edmundo y CAPURRO CALAMET, Federico; "Historia y análisis estadístico de la población del Uruguay"; Biblioteca de Publicaciones Oficiales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Montevideo, 1939.

ODDONE, Juan Antonio; "La emigración europea al Río de la Plata"; Ediciones Banda Oriental, Montevideo, 1966.

PESCE, J.; "Guía del Emigrante para la República O. del Uruguay"; Peña y Roustán, Montevideo, 1885.

PI HUGARTE, Renzo; "El legado de los inmigrantes"; Nuestra Tierra; Montevideo, 1970

PORZECANSKI, T.; "Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay"; Kheilá; Montevideo; 1986.

R.O.U. Dirección General de Migración. La inmigración en los últimos veinte años. Pedido de informes del Representante Nacional Señor Enrique R. Erro, Montevideo, 1956,

RAICHER, Rosa Perla; "Historia Viva. Memorias de Uruguay y de Israel"; U. Hebrea de Jerusalén; 1989.

Registro Nacional de Leyes de la República Oriental del Uruguay. Año 1932, Montevideo, Imprenta Nacional.

Registro Nacional de Leyes de la República Oriental del Uruguay. Año 1934, Montevideo, Imprenta Nacional.

Registro Nacional de Leyes y decretos de la República Oriental del Uruguay. Año 1936, Montevideo, Imprenta Nacional.

SEGUI GONZALEZ. L. y ROVIRA, Alejandro; "Contribución al estudio del derecho migratorio uruguayo"; s/d., Montevideo, 1939.

SUPERVIELLE, Marcos; "Recuento histórico de las políticas migratorias en el país y propuestas de nuevas políticas"; en Cuadernos de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales II, Montevideo, 1989.

## **Violencia y represión estatal**

ÁGUILA, Gabriela y ALONSO, Luciano (coords.). Procesos represivos y actitudes sociales. Entre la España franquista y las dictaduras del Cono Sur; Prometeo; Buenos Aires; 2013.

ÁGUILA, Gabriela; "La represión en la historia reciente argentina: perspectivas de abordaje, conceptualizaciones y matrices explicativas"; Contenciosa, Año I, nro. 1, segundo semestre 2013

ALONSO, Luciano; "Modo de dominación y regímenes de violencia en las dictaduras iberoamericanas. Un esbozo de comparación"; en Revista e-latina, vol. 5, nº 20, 2007. En: <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/elatina.htm>

ARÓSTEGUI, Julio (coord.): Franco: la represión como sistema, Flor de Viento Ediciones, Barcelona, 2012.

ARÓSTEGUI, Julio; "Violencia, sociedad y política: la definición de la violencia"; en Violencia y Política en España, Revista Ayer No. 13; Marcial Pons ed., Madrid. 1994.

FRANCO, Marina; "En busca del eslabón perdido: reflexiones sobre la represión estatal de la última dictadura militar"; Revista ESTUDIOS - Nº 25; CEA-UNC, Enero-Junio 2011.

GONZÁLEZ CALLEJA, Eduardo; "La represión estatal como proceso de violencia política"; HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea. Número 10, 2012. En: <http://hispanianova.rediris.es>

GONZÁLEZ CALLEJA; Eduardo; "La contribución de Julio Aróstegui al debate historiográfico sobre la violencia política en la España contemporánea"; HISPANIA NOVA. Revista de Historia Contemporánea. Número 12, 2014.



GONZÁLEZ CALLEJA, .Sobre el concepto de represión., en Hispania Nova. Revista de Historia contemporánea, nº 6: <http://hispanianova.rediris.es>

## **Fuentes utilizadas**

Cámara de Representantes, de Senadores y Asamblea General. Diario de Sesiones.

República Oriental del Uruguay. Diario Oficial.

Registro Nacional de Leyes y Decretos.

Prensa nacional: "El Día", "El Diario" y la "La Tribuna Popular".

## **Terra y el terrismo**

ARTEAGA, Juan José; "Breve Historia Contemporánea del Uruguay"; Fondo De Cultura Económica USA, 2000

CAETANO, Gerardo y JACOB, Raúl; "El nacimiento del terrismo"; Montevideo: Ed. Banda Oriental, 1990

FREGA, Ana – COCCHI, Angel – NAHUM, Benjamín; "Crisis política y recuperación económica. 1930-1958, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 1988.

GALLINAL, Gustavo; "El país hacia la dictadura"; Ed. Nueva América; Montevideo, 1938,

GROSS ESPIELL, Héctor; "Las constituciones del Uruguay"; Madrid, 1978.

JACOB, Raúl; "El Uruguay de Terra, 1931-1938: una crónica del terrismo"; Ediciones de la Banda Oriental, 1983

LACALLE, Luis Alberto; "Herrera, un caudillo oriental"; Montevideo, 1986.

ODDONE, Juan Antonio; "Uruguay entre la depresión y la guerra (1929-1945)"; Fundación de Cultura Universitaria - Facultad de Humanidades y Ciencias, Montevideo, 1990.

PETRONIO, Tabaré; "Apuntes de historia del Uruguay: ¿Terra, dictadura o revolución?"; La República, 2000

TERRA, Gabriel “La reforma constitucional: los discursos del presidente Terra”; s/d; Montevideo, 1934

TERRA, Gabriel; “El 31 de Marzo: mensaje explicativo de los acontecimientos revolucionarios: discurso del Presidente de la República Dr. Gabriel Terra en el acto inaugural de la III Asamblea Nacional Constituyente;” s.n., 1933

TRAVERSONI, Alfredo, PIOTTI, Diosma; “Historia del Uruguay siglo XX”; Montevideo:

### **Fuentes utilizadas**

Diario de Sesiones de la Cámara de Representantes, de Senadores y Asamblea General.

Registro Nacional de Leyes y Decretos, 1931-1959

Prensa Periódica: diarios El País, El Día, La Idea, El Plata, El Debate, Época, Acción, El Debate, semanario Acción. Semanario Marcha (1993).

## CAPÍTULO 6

ALDRIGHI, Clara; “La ideología antisemita en Uruguay. Su contexto católico e conservador (1870-1940)”; en ALDRIGHI, Clara; CAMOU, María Magdalena et al, Antisemitismo en Uruguay. Raíces, Discursos, Imágenes (1870-1940), Montevideo, Trilce, 2000.

ALPINI, Alfredo; “Uruguay en la era del fascismo” y “Uruguay: la Revolución conservadora (1930-1940)”, Relaciones, N° 184 y 221, Montevideo, setiembre de 1999 y octubre de 2002.

AMERICAN JEWISH YEAR BOOK, American Jewish Comitee; New York; 1930-1940.

ARAUJO, Ana María; “Montevideanos: distancias visibles e invisibles: habitus psico – socio – culturales de la sociedad montevideana”; Ed. Roca Viva; Montevideo; 1997.

ASOCIACIÓN JUDEO – POLACA: “Lor lor Idish - Poilisher Farband” (Diez años de la Asociación Judeo-Polaca), Montevideo, diciembre de 1937.

ASSUNCAO, Fernando y FRANCO BOMBET, Iris; “La Ciudad Vieja”; en “Cuadernos del Boston”, Montevideo, 1993.

BANKIER, David; “Die Beziehungen zwischen deutschen jüdischen Flüchtlingen und deutschen Ildischen Exilierten in Südamerika”, en Achim Schrader y Karl H. Rengstorf ds.), Europäische duden in Lateinamenka, St. Ingbert 1989.

BARAHONA, Pastora; “Judíos, Moros y Cristianos: Tres Pueblos, Ritos y Costumbres”; Libsa, 2003

BARRÁN, José Pedro; NAHUM, Benjamín; “Batlle, los estancieros y el Imperio Británico. El Uruguay del Novecientos”; tomo I, E.B.O.; Montevideo, 1979.

BARRÁN, Pedro; “Los conservadores uruguayos (1870-1933)”, Montevideo, E.B.O., 2004.

BARTH, F.; “Los grupos étnicos y sus fronteras”, México: Fondo de cultura económico, 1976.

BENSIGNOR, Matilde; "Miel y Milagros: Evocaciones Sefardíes"; Editorial Milá, AMIA, Buenos Aires, 2004.

BERGMAN, Daniel y SLAVSKY, Leonor; "Presencia sefardí en la Argentina", Buenos Aires, Ed. Centro Educativo Sefaradí, 1992.

BOIMWASSER, Shlomo; "Un haz de recuerdos"; Uruguai IWO; Yediot. N° 3, setiembre de 1953.

CAMOU, "María; "Resonancia del nacional-socialismo en el Uruguay"; FHC; Montevideo, 1988, pp.18-19.

CAMOU, María Magdalena; "Nazismo en Uruguay (1930-1940)"; en ALDRIGHI, Clara; CAMOU, María Magdalena et al, Antisemitismo en Uruguay; Montevideo, Trilce, 2000.

CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús; "Los sefardíes"; Publicaciones Españolas, 1965

COMITÉ CENTRAL JUDÍO ANTINAZI DE AYUDA A LOS PUEBLOS LIBRES  
Tzu ale idn fun der uruguáyer provintz, a todos los judíos de la provincia uruguaya;  
s/f.

COMITÉ CONTRA EL RACISMO Y EL ANTISEMITISMO; "Actas del Primer Congreso contra el racismo y el antisemitismo"; Buenos Aires, 1938.

COMUNIDAD ISRAELITA DEL URUGUAY: Memoria y Balance, Montevideo, 1937-1947.

COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ DEL URUGUAY; "50 aniversario, 1932-1982"; Montevideo; Montevideo, 1982.

COMUNIDAD ISRAELITA SEFARDÍ 1932 – 1982: Cincuenta Aniversario; Montevideo, 1982.

CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; "Judíos en el Uruguay"; Inst. Stepehn Wise; Montevideo; 1957.

CURES, Oribe y otros; "El Uruguay de los años treinta. Enfoques y problemas"; E.B.O.; Montevideo, 1994.

DANON, A.; "Les superstitions des juifs ottomans", Mélusine, 8, 1897. pp. 265 – 281.

DAVALLON, Jean; "Politique de la mémoire"; Presses Universitaires de Lyon, Lyon, 1993.

DIARIO DE SESIONES DE LA CÁMARA DE REPRESENTANTES, julio de 1939, tomo 427, Montevideo, Imprenta Nacional, 1939.

DURKHEIM, É.; "Las formas elementales de la vida religiosa"; Barcelona, Ed. 62; 1986.

ESTRUGO, José; "Los sefardíes"; Editorial Renacimiento, 2002.

FERNÁNDEZ ARTUCIO, Hugo; "Nazis en el Uruguay"; Talleres Gráficos Sur, Montevideo, 1940.

FIRESTONE, M.; "Sephardic Folk-Curing in Seattle" Journal of American Folklore, 75, 1926. pp. 301 - 310.

FRUGONI, Emilio; El nazi-fascismo en la enseñanza, Montevideo, Publicaciones de la oficina de prensa de la C. Pro Congreso de periodistas libres, 1938.

GLICK SCHILLER, Nina y CAGLAR, Ayse; "Towards a comparative theory of locality in migration Studies"; en Journal of Ethnic and Migration Studies, 2009..

HAIM Avni; "Judíos en América. Cinco siglos de historia"; Madrid, 1992.

HALBWACHS, Maurice. La memoria colectiva; Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

HAZÁN, Jacobo, SAPOLINSKY, Oscar; "Memorandum. Sobre la situación del judaísmo y del movimiento Sionista en el Uruguay"; Montevideo, 1949.

INFORME ANUAL DE LA CÁMARA NACIONAL DE COMERCIO, 1936-40, Peña y Cía. Impresores, Montevideo; 1939.

LEÓN, Luis; "Refranes y expresiones sefardíes de la tradición judeo-española de Esmirna"; Editorial Milá, Colección Escrituras, BuenosAires, 2001.

LIBROS DE ACTAS, Jevrá Kedushá Aszk. y Kehilá.

MACIAS KAPON, Uriel; "El Judaísmo, uno y diverso"; Universidad De Castilla-La Mancha, 2005

MARECHAL LEOPOLDO; "Adán Buenosayres"; Buenos Aires, Planeta, 1994.

MIRELMAN, Víctor A.; "En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930"; Buenos Aires, 1988.

MOLHO, Michel; "Usos y costumbres de los Sefardíes de Salónica"; Madrid, 1950.

NOWICKA, Magdalena y CIESLIK, Anna; "Beyond methodological nationalism in insider research with migrants"; en Migration Studies, 2014.

ODDONE, Juan; "Uruguay tras la depresión y la guerra (1929-1945"; FCU; Montevideo, 1990.

PI HUGARTE, Renzo; "El legado de los inmigrantes"; Nuestra Tierra, Montevideo, 1969.

PRIES, Ludger. "Migración laboral internacional y espacios transnacionales: Bosquejo teórico-empírico"; en "Migración Laboral Internacional", editado por Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997.

PRIMERA CONFERENCIA NACIONAL DEL MOVIMIENTO AYUDISTA ISRAELITA DEL URUGUAY, Montevideo, 1943.

PULIDO, Ángel; "Españoles sin patria y la raza sefardí"; Madrid. 1995.

RAVERA GUIRIA, "Decálogo", Montevideo, s/e., 1937.

REVISTA AMÉRICA, sefardíta, Montevideo, diciembre 20, 1948.

SOCIEDAD FILANTRÓPICA "EZRAH". Introducción. Estatutos; Montevideo, 1909.

SZWARCER, Carlos; "El Café Izmir"; en Todo es Historia N° 422, Setiembre, Buenos Aires, 2002.

SZWARCER, Carlos; "Gurruchaga entre Izmir y Sefarad"; en Raíces N° 62. Año XIX, Madrid, Sefarad Editores. 2005.

TATCHELL, Judy; "El Judaísmo"; Akal, 2011

TEJERA, Adolfo; "Penetración nazi en América Latina"; Editorial Nueva América, Montevideo, 1938.

VRIES, S.; "Ritos y Símbolos Judíos"; Caparros Editores, 2001

## **Fuentes**

### **Prensa periódica de Montevideo**

Atención, Montevideo, abril de 1939, nº 16, año I; marzo de 1939, nº 14, año I; diciembre de 1939, nº 27, año II.

Audacia, Montevideo, 1936-139.

Combate

Corporaciones, Montevideo, noviembre de 1936, nº 9, año I.

El Bien Público, Montevideo, 13 de enero de 1919.

El Debate, Montevideo, 1932-1939.

El Día, Montevideo, 1918-1939.

El Ideal, Montevideo, octubre de 1932.

El Imparcial, Montevideo, enero de 1934.

El Orden, Montevideo, 26 de setiembre de 1936; 26 de enero de 1937.

El Plata, Montevideo, 1937-139.

España Nacionalista, Montevideo, 20 de febrero de 1937.

Fragua, Montevideo, 1938.

La Mañana, Montevideo, mayo de 1939.

La Tribuna Popular, Montevideo, 1932-1939.

### **Publicaciones Periódicas de la Colectividad Judía**

Der Idischer Erd-Arbeter N° 1. Idisch. Montevideo, diciembre de 1931

Der Moment. (El Momento). Quincenario idisch, 4 de diciembre de 1940.

Der Tog. Diario. (El Dia). Montevideo, diario idisch, 1º de abril de 1931; 15 de abril de 1933.

Di Naie Tzait, Montevideo, idisch, 13 de julio de 1919.

Folksblat (Diario del Pueblo) Idisch. Montevideo.

Gemeindeblatt, Montevideo, 1932- 1940.

IWO Bletter, órgano del Instituto Científico Judío.

La Voz Hebrea, Montevideo, 1931-1935.

Morgnzaitung . (Diario de la Mañana) Montevideo. Diario idisch.

Unzer Frait (Nuestro Amigo), Diario Idisch. Montevideo. 9 de agosto de 1935.

Unzer Lebn , (Nuestra Vida), diario idisch. Montevideo.

Uruguaier Idische Presse (Prensa Judeo-Uruguaya). Diario idisch.

Uruguaier Tog idisch (El Dia Uruguayo) Montevideo. Diario idisch.



## CAPÍTULO 7

ASSUNCAO, Fernando y FRANCO BOMBET, Iris; “La Ciudad Vieja”; en “Cuadernos del Boston”, Montevideo, 1993.

BENADIBA, Laura; “Historia Oral, Relatos y Memorias”; Editorial Maipue, Buenos Aires. 2007

BENSIGNOR, Matilde; “Miel y Milagros: Evocaciones Sefardíes”; Editorial Milá, AMIA, Buenos Aires, 2004.

BERGMAN, Daniel y SLAVSKY, Leonor; “Presencia sefardí en la Argentina”, Buenos Aires, Ed. Centro Educativo Sefaradí, 1992.

BOIMWASSER, Shlomo; “Un haz de recuerdos”; Uruguai IWO; Yediot. N° 3, setiembre de 1953.

CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús; “Los sefardíes”; Publicaciones Españolas, 1965

CAVERO COLL, Juan Pedro; “Breve Historia de los Judíos”; Nowtilus, 2011.

COMITÉ CENTRAL ISRAELITA DEL URUGUAY; “Convención General de instituciones Judías”; Impresur; Montevideo; 1984.

COMUNIDAD ISRAELITA SEFARDÍ DEL URUGUAY; “50 aniversario, 1932-1982”; Montevideo; 1982.

CONGRESO JUDÍO MUNDIAL; “Judíos en el Uruguay: 25 años al servicio del pueblo judío del Congreso Judío Mundial”; 1932-1957.

DÍAZ-MAS, Paloma; “Los Sefardíes. Historia, Lengua y Cultura. 3ª ed. Barcelona, España: Ríopiedras Ediciones, 1997.

DURKHEIM, É.; “Las formas elementales de la vida religiosa”; Barcelona, Ed. 62; 1986.

ESTRUGO, José; “Los sefardíes”; Editorial Renacimiento, 2002.

GLIKSBERG, Isac; “Sefarad en la ciudad vieja de Montevideo”; Aurora-Israel.co.i. Consultado 15 de julio de 2016. <http://esefarad.com/?p=32648>

GUÍA DEL SIGLO, año 1920.

HALBWACHS, Maurice. La memoria colectiva; Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004.

HERZFELD, Michael; "Significado y Moralidad: Una aproximación semiótica a las acusaciones mal de ojo en un pueblo griego", en "El etnólogo estadounidense", nº 3; 1981.

HODGEN, M.; "The doctrine of survivals"; Londres, Allenson, 1936.

JAFFÉ, Dan; "El Talmud y los orígenes judíos del cristianismo. Jesús, Pablo y los judeo-cristianos en la literatura talmúdica", Bilbao, DDB, 2009.

KLEIN, Michele; "Time to be Born: Customs and Folklore of Jewish Birth"; Jewish Publication Society, 1998.

LEÓN, Luis; "Refranes y expresiones sefardíes de la tradición judeo-española de Esmirna"; Editorial Milá, Colección Escrituras, Buenos Aires, 2001.

LEVY, Isaac Jack y ZUMWALT, Rosemary; "Ritual Medical Lore of Sephardic Women: Sweetening the Spirits, Healing the Sick"; Urbana: University of Illinois Press.

LIBROS DE ACTAS, Jevrá Kedushá Aszk. y Kehilá.

MACIAS KAPON, Uriel; "El Judaísmo, uno y diverso"; Universidad De Castilla-La Mancha, 2005

MARECHAL LEOPOLDO; "Adán Buenosayres"; Buenos Aires, Planeta, 1994.

MOLHO, Michel; "Usos y costumbres de los Sefardíes de Salónica"; Madrid, 1950.

NEMIROVSKI, Israel; "Albores del Judaísmo en el Uruguay"; Impresora Cordón; Montevideo; 1987.

PORZECANSKI, T.; "Historias de Vida de Inmigrantes Judíos al Uruguay"; Kheilá; Montevideo; 1986.

SEROUSSI, Elías; "Memorias de mi Comunidad"; Comunidad Israelita Sefaradí del Uruguay, Montevideo, 1979.

SOCIEDAD FILANTRÓPICA "EZRAH". Introducción. Estatutos; Montevideo, 1909.

STERNBERG, Robert; "The Sephardic Kitchen: The Healthy Food and Rich Culture of the Mediterranean Jews"; HarperCollins, 1996.

SZWARCER, Carlos; "El Café Izmir"; en Todo es Historia Nº 422, Setiembre, Buenos Aires, 2002.

SZWARCER, Carlos; "Gurruchaga entre Izmir y Sefarad"; en Raíces Nº 62. Año XIX, Madrid, Sefarad Editores. 2005.

SZWARCER, Carlos; "Los Boios de Simbul"; en SEFARAIRES, Aires de Sefarad; Buenos Aires, 2003.

TATCHELL, Judy; "El Judaísmo"; Akal, 2011

VRIES, S.; "Ritos y Símbolos Judíos"; Caparros Editores, 2001

WEICH-SHAHAK, S.; "Repertorio tradicional infantil sefardí: retahilas, juegos, canciones y romances de tradición oral"; Madrid, 2001.

WILDBAUM, Julio; "Los Gauchos Judíos del Uruguay"; B'nai B'rith 2006,

WRIGHT, Arnold; "The Oriental Merchant Community," in "Twentieth Century Impressions of Hong Kong"; Singapore, Graham Brash 1990.

### **Publicaciones Periódicas de la Colectividad Judía**

Amanecer, Comunidad Israelita Sefardí, abril y julio, de 1942.

Gemeindeblatt. 5 de marzo de 1937.

La Tribuna Sionista, julio de 1960.

La voz de Israel. Montevideo: [s.n.], 1950.

La Voz Hebrea, órgano de la comunidad Sefardí, enero de 1920-1923.

La Voz Hebrea. Montevideo: [s.n.], 1933-1935.

Sión. Boletín informativo de la Organización sionista Dr. Teodoro Herzl; Montevideo [s.n.], 1944- (Imp. Gabay).

Uruguaiër Idishe Presse, periódico en idisch, Montevideo, 1930 - 1931.

Vida nuestra. Revista quincenal de la colectividad israelita del Uruguay; Montevideo [s.n.], 1935- (Imp. Expres).



## CAPÍTULO 8

BENADIBA, Laura; "Historia Oral, Relatos y Memorias"; Editorial Maipue, Buenos Aires. 2007

BENSIGNOR, Matilde; "Miel y Milagros: Evocaciones Sefardíes"; Editorial Milá, AMIA, Buenos Aires, 2004.

Beth Hagdolá, acta de agosto de 1919, en Comunidad Israelita Sefardí.

CANTERA ORTIZ DE URBINA, Jesús; "Los sefardíes"; Publicaciones Españolas, 1965

COMUNIDAD ISRAELITA SEFARDÍ DEL URUGUAY; "50 aniversario, 1932-1982"; Montevideo; 1982.

COMUNIDAD ISRAELITA SEFARDÍ DEL URUGUAY, actas: diciembre de 1935, octubre de 1937 y junio de 1945.

DANON, Abraham; "Les superstitions des juifs ottomans"; Actes de l'Onzième Congrès International des Orientalistes, Paris, (1899), pp. 259-270.

DÍAZ-MAS, Paloma; "Los Sefardíes. Historia, Lengua y Cultura.3ª ed. Barcelona, España: Ríopiedras Ediciones, 1997.

DÍAZ-MAS, Paloma; "Los Sefardíes. Historia, Lengua y Cultura.3ª ed. Barcelona, España: Ríopiedras Ediciones, 1997.

ESTRUGO, José; "Los sefardíes"; Editorial Renacimiento, 2002.

FIRESTONE, M.; "Sephardic Folk-Curing in Seattle" Journal of American Folklore"; pp. 301 – 310.

GLIKSBERG, Isac; "Sefarad en la ciudad vieja de Montevideo"; Aurora-Israel.co.i. Consultado 15 de julio de 2016. <http://esefarad.com/?p=32648>

KLEIN, Michele; "Time to be Born: Customs and Folklore of Jewish Birth"; Jewish Publication Society, 1998.

La Voz Hebrea, julio de 1921.

MACIAS KAPON, Uriel; "El Judaísmo, uno y diverso"; Universidad De Castilla-La Mancha, 2005

MOLHO, Michel; "Usos y costumbres de los Sefardíes de Salónica"; Madrid, 1950.

NEMIROVSKI, Israel; "Albores del Judaísmo en el Uruguay"; Impresora Cordón; Montevideo; 1987.

PAPO, Alexander Eliezer; "El encanto de la majia. Sephardic Magic: History, Trends and Topics"; Tamar Hebrew Literature Department, Ben-Gurion University of the Negev.

PATAI, Raphael; "Indulco and Mumia", en "Journal of American Folklore" 77, pp. 3-11, año 1964.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. In: Revista História. São Paulo: Editora UNESP, 2005, vol. 24 (1), p. 83.

ROMEU FERRÉ, Pilar; "Sin memoria no ay avenir. Memorias escritas por mujeres sefardíes en los últimos 20 años" en Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, pp. 101-120, Barcelona, julio-diciembre, vol. LXIII, n.o 2, 2008.

SEROUSSI, Elías; "Memorias de mi Comunidad"; Comunidad Israelita Sefaradí del Uruguay, Montevideo, 1979.

TATCHELL, Judy; "El Judaísmo"; Akal, 2011

TEMPLO SHALOM, Comunidad Sefardí, actas, 16 de febrero de 1913.

VRIES, S.; "Ritos y Símbolos Judíos"; Caparros Editores, 2001

ZUMWALT-LEVY, Rosemary; "Let it Go to the Garlic!: Evil Eye and the Fertility of Women among the Sephardim"; en Western Folklore 55, no. 4, 1996.

## **Publicaciones Periódicas de la Colectividad Judía**

Amanecer, revista de la Comunidad Israelita Sefardí, julio de 1942.

América; Independiente; Número 1 al 3; 1944.

Gaceta Israelita; Independiente; 1953.

La tribuna sionista. Montevideo: [s.n.], 1946-

La voz de Israel. Montevideo: [s.n.], 1950-

La Voz Hebrea, órgano de la comunidad Sefardí, enero de 1920-1923.

La Voz Hebrea. Montevideo: [s.n.], 1933-1935.

Sión. Boletín informativo de la Organización sionista Dr. Teodoro Herzl;

Montevideo [s.n.], 1944- (Imp. Gabay).

Vida Nuestra; Sefardí; Número 1 -10; 1934.





## CONCLUSIONES

### Idioma ladino y memoria sefardí

ANGEL, M.; "La America: The Sephardic Experience in the United States"; Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1982.

Batzarov, Zdravko. AJudeo-Español: Fonología. idioma judeo-español. Romance moderno en web: <http://www.orbilat.com/Languages/Spanish-Ladino/index.html>, consultada el 20 de julio de 2016.

BEL BRAVO, Antonia; "Sefarad: los judíos de España"; Madrid; Sílex, 2006.

BENOR, Sarah Bunin; "Do American Jews speak a 'Jewish language'? A model of Jewish linguistic distinctiveness"; Jewish Quarterly Review, Volume 99, 230-269, 2009.

BRAZIEL, Jena Evan; "Diaspora: An Introduction"; Malden, USA; Oxford UK; Victoria, Australia: Blackwell Publishing, 2008.

CANETTI, Elías; "La lengua absuelta"; Ed. Milá, Buenos Aires, 1988.

DÍAZ -MÁS, P. – SÁNCHEZ PÉREZ, M. (eds.); "Los sefardíes ante los retos del mundo contemporáneo: identidad y mentalidades"; Madrid: CSIC: 99–112.

FERNÁNDEZ-SEVILLA, J.; "Paremiología y lexicografía. Algunas precisiones terminológicas y conceptuales", Philologica Hispaniensa, in honorem Manuel Alvar. II Lingüística. Madrid: Gredos, 191-203, 1985.

FISHMAN, Jashua. (Ed.); "Handbook of Language and Ethnic Identity"; Oxford, UK; New York: Oxford University Press, 2001.

FISHMAN, Joshua; "Reversing Language Shift: Theoretical and Empirical Foundations of Assistance to Threatened Languages"; Clevedon: Multilingual Matters, 1991.

GUINI DE BARNATÁN, Matilde; "El alma sefardí". Los Muestras, N°14, abril, Bruselas, Bélgica, 1994.

HARRIS, T.K.; "Reasons for the decline of Judeo-Spanish"; International Journal of Sociology of Language, 37: 71-97, 1982.

HARRIS, Tracy K.; "La Muerte de una lengua: la historia del judeo-español"; Associated University Presses: London and Toronto, 1994.

HARSHAV, Benjamin; "Language in Time of Revolution"; Stanford, California, Sranford University Press, 1993.

HIDALGO, Margarita; "Indicators of Bilingualism and Identity: Samples from the Spanish-speaking World", en Niño-Murcia, Mercedes, & Rothman, Jason. (Eds.), Bilingualism and Identity: Spanish at the crossroads with other languages (pp.333- 357). Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009.

LEÓN, Luís, "Lengua, costumbres y refranes"; Buenos Aires, CIDiCSeF, 2014.

LEÓN, Luis; "Refranes y expresiones sefardíes de la tradición judeo-española de Esmirna"; Editorial Milá. Coleccion Escrituras; BuenosAires, 2001.

LEVY, Daniel, Rab. Ed. Resp.; "El mal de ojo". Revista Proyecciones. Año 1, Nº 4, Julio 5755. S. M. de Tucumán, Argentina: Jabad Lubavitch de Tucumán, 1995.

LEWIS, G.; "The Turkish language reform: A catastrophic success"; Oxford University Press, 1999.

MENASCÉ, José; "El judeo-español. Lengua de sefardíes", en "Buenos Aires Sefardi"; Temas de Patrimonio Cultural 22; Buenos Aires, 2008.

RODRIGUE, A.; "French Jews, Turkish Jews: The Alliance Israelite Universelle and the Politics of Jewish Schooling in Turkey, 1860-1925"; Bloomington: Indiana University Press, 1990.

WEICH-SHAHAK, Susana; "Música y tradiciones sefardíes"; Diputación Provincial de Salamanca, Salamanca, España, 1999.

## **Las relaciones interétnicas**

ARTEAGA, Juan; "Legislación y política inmigratoria en el cono sur de América, Uruguay"; Vol. 3., México, 1987.

CAMPBELL, J.: Les héros sont éternels, Paris, Seghers, 1987.

COMITÉ CENTRAL ISRAELITA DEL URUGUAY; "Convención General de instituciones Judías"; Impresur; Montevideo; 1984.

COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ DEL URUGUAY; "50 aniversario, 1932-1982"; Montevideo; 1982.

FELDMAN, Miguel; "Tiempos Difíciles: Inmigrantes Judíos en Uruguay, 1933-1945"; Universidad de la República, FHCE, Montevideo, 2001.

JACOB, Raúl; "El Uruguay de Terra"; Banda Oriental, Montevideo, 1983.

PRIES, Ludger. "Migración laboral internacional y espacios transnacionales: Bosquejo teórico-empírico". En Migración Laboral Internacional, editado por Saúl Macías Gamboa y Fernando Herrera Lima. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997.

ODDONE, Juan Antonio; "La emigración europea al Río de la Plata"; Ediciones Banda Oriental, Montevideo, 1966.

RAICHER, Rosa; "Judíos sefarditas en el Uruguay. Notas para una evaluación histórica"; en Hoy es Historia, n.º 8, Montevideo, 1985.

## **Memoria, identidad y olvido**

ARENDT, Hannah; "The Jew as Pariah: Jewish Identity and Politics in the Modern Age"; Ed. and Int. Ro n H. Feldeman; Grove Press; New York, 1978.

CHAPMAN, M., McDONALD, M. e TONKIN, E.; "History and social anthropology", en CHAPMAN, M e otros (eds.): History and Ethnicity; Routledge; London, 1989.

COMITÉ CENTRAL ISRAELITA DEL URUGUAY; "Convención General de instituciones Judías"; Impresur; Montevideo; 1984.

COMUNIDAD ISRAELITA SEFARADÍ DEL URUGUAY; "50 aniversario, 1932-1982"; Montevideo; 1982.

DEL OLMO, M. y QUIJADA; "Las migraciones, procesos de desorganización y reorganización cultural", en Antropología No.2, marzo, 1992. pp. 145-159.

GOFFMAN, Erving; "Estigma. La identidad deteriorada"; Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 1970.

GRINBERG, León y Rebeca Grinberg: *Identidad y cambio*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993,

HALBWACHS, Maurice; "La memoria colectiva". Zaragoza, España, Prensas UNIVERSITARIAS de Zaragoza, 2004.

HALBWACHS, Maurice; "Los marcos sociales de la memoria", Barcelona, Anthropos, 2004

HAMER, J. H.; "Identity, Process, and Reinterpretation. The Past Made Presente and the Present Made Past", in *Anthropos* n.º 89, 1984, pp. 181-190.

JELIN, Elizabeth; "Los trabajos de la memoria"; Siglo XXI; Madrid, 2002.

KOLONOMOS, Jamila-Andjela; "Monastir sin djudios", en ROMEU FERRÉ, Pilar; "Sin memoria no ay avenir. Memorias escritas por mujeres sefardíes en los últimos 20 años"; *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 2008, julio-diciembre, vol. LXIII, n.o 2, págs. 101-120.

KOVADLOFF, Santiago; "Un lugar en el tiempo: La Argentina como vivencia de los judíos," en *Hispanamérica* 14.42, pp. 79-89, 1985.

PORZECANSKI, Teresa, BARRAN, José; "Historias de la Vida Privada en el Uruguay"; Ed. Taurus; Montevideo; 1996.

RAICHER, Rosa; "Historia Viva. Memorias de Uruguay y de Israel"; Jerusalén; 1989.

RETORTILLO Osuna, Álvaro, OVEJERO BERNAL, Anastasio; "Inmigración y Modelos De Integración: Entre La Asimilación y el Multiculturalismo" en *RUCT* 7, Pag. 4. <http://www.ruct.uva.es/pdf/Revista%207/7106.pdf>

RICOEUR, Paul; "La memoria, la Historia, el Olvido"; Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires; 2004.

TAYLOR, C.; "Fuentes del yo"; Paidós; Madrid, 1996.

TODOROV, Tzvetan; "Los abusos de la memoria"; Paidós; Barcelona; 2000.

YAVETZ, Z.; "Los ardides de la historia y la memoria" en *Academia Universal de las Culturas, ¿Por qué recordar?*, Granica, Buenos Aires, 2006.

YERUSHALMI, Yosef Hayim; "Zakhor, Jewish History and Jewish Memory", Seattle: University of Washington Press, 1982.

## Entrevistas

- Sara, trabajó toda la vida en una tienda. Entrevistada en el Asilo Israelita en el año 2015.
- Raquel, trabajó con su marido en emprendimiento familiar. Entrevistada en la Comunidad israelita Sefardí del Uruguay. Durante el año 2014-216.
- Nissim, vendedor viajero, jubilado, entrevistado en el Asilo Israelita. Años 2014-215.
- Rubén, inmigrante sefardí, entrevistado durante el año 2009-2010. Asilo Israelita.
- Esperanza, inmigrante sefardí, entrevistado durante el año 2009-2010. Asilo Israelita.
- David, carnicero kosher, entrevistada en el Asilo Israelita en el año 2013-2015.
- José, profesional universitario, jubilado. Comunidad Sefardí del Uruguay. Años 2012-2014.
- Vida, jubilada, entrevistada en el Asilo Israelita del Uruguay. Años 2012-2015.
- Miriam, 78 años de edad. Vive en su propio hogar.