

Nº 40

CUADERNOS JUDAICOS

Agosto 2023



ISSN (En línea): 0718-8749

CUADERNOS JUDAICOS

Nº 40 / Agosto 2023



Centro de Estudios Judaicos
Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad de Chile

CUADERNOS JUDAICOS N° 40

DIRECTOR	Prof. Luis Bahamondes González
SECRETARIA DE REDACCIÓN	Prof. Paula Calderon Melnick
EDITOR	Prof. Ana Maria Tapia Adler
CONSEJO EDITORIAL	PROFESORES Batia Ziebzehner (Universidad Hebrea de Jerusalem), Judith Riquelme (Directora Ejecutiva Archivo Judío y académica de la UTEM y U. Finis Terra), Lily Jiménez (Centro de Estudios Judaicos. UChile) Nelson Marín (Centro de Estudios Judaicos. UChile)
ASISTENTE EDITOR	Sr. Rodrigo Zamorano
EDICIÓN Y CORRECCIÓN	Sr. Mariano Martín León
DISEÑO	Sra. Rosana Espino

Sumario

Editorial 7

Ana María Tapia Adler

Artículos

Debora Chaimovitz Yeoshafat Cíntia Moscovich: repensando el papel de la mujer judía 13

Jônatas Ferreira de Lima Souza ¿Eran los judíos ateos? La problemática de Flavio Josefo y Tácito (siglos I-II a. C.) 27

Dra. Silvia Hamui Sutton La opresión de la vergüenza: el *Rostró* entendido por Levinas en *Si esto es un hombre* de Primo Levi 47

Rodrigo Laham Cohen El nacimiento del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía y su relación con el antisemitismo moderno 67

M.Sc. Patricia Motola Pedroso El shabat virtual de la kitá Pardés Alef. Una experiencia desde la etnografía educativa 93

Irene Münster Crónicas de la comunidad: los periódicos judíos en Sudamérica 121

Carlos José Sánchez Corrales La Era Axial habermasiana y el código noájico: dos ópticas del mensaje universal del judaísmo 159

Testimonio

Ana María Tapia Adler Testimonio de la Señora Tina Pardo Aroesti
(Transcripción) (Monastir, 1934-) 187

Reseñas

Luis Bahamondes González Browne, M.O. y N. Contreras. (2022). *Vidas robadas en nombre de Dios. Historias de abuso de conciencia y poder*. Santiago: Catalonia. 270 páginas. 191

Michael Maidan	Las vidas de Jacob Taubes: Reseña de <i>Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes</i> , Jerry Z. Muller, Princeton University Press, 2022	195
Mario Matus	Guzmán, Gustavo (2022). <i>Attitudes of the Chilean Right toward Jews. From Acceptable Undesirables to Respected Businessmen</i> . Leiden. Brill. Vol 14. Jewish Latin America. Issues and Methods. Raanan Rein (Series Editor). 300 páginas.	205

Estimados lectores, esta es una editorial muy poco convencional porque no solo me referiré, como es usual, al contenido de la revista, sino que, además, considero necesario compartir con ustedes algunas palabras en relación con la nueva etapa que inicia la revista.

Respecto al contenido del presente número, me complace señalar que se incluyen artículos de colaboradores de Argentina, Brasil, Cuba, España, Estados Unidos e Israel. La temática es amplia e interesante: literatura, historia y filosofía. Se mantienen los ítems de Testimonio y Reseña. Estoy segura de que el exigente lector podrá encontrar de alto interés los artículos que aquí se presentan.

Respecto a la nueva etapa que se inicia con este número, el primero de ellos dice relación con la decisión de que, a partir de este volumen, la revista publique dos números al año, los que deberán aparecer a fines de los meses de agosto y diciembre. Este cambio se debe, expresamente a que deseamos alcanzar nuevas indexaciones a las ya logradas. Esto significa un gran esfuerzo, pero con la colaboración de entusiastas colegas, que harán llegar sus escritos, y la gentileza de otros que aceptan evaluar los artículos, será posible concretar este desafío.

La segunda noticia importante es que la Coordinación de Revistas de la Facultad de Filosofía y Humanidades ha puesto a disposición del Centro a tres experimentados colaboradores que se integran al grupo de trabajo de nuestra Revista. Se trata de Rodrigo Zamorano, Mariano Martín León y Rosana Espino, a quienes doy la más cordial bienvenida y estoy segura de que con su ayuda la labor se hará más llevadera para quien sea el próximo Editor o Editora de *Cuadernos Judaicos*.

Quisiera recordar acá los objetivos de *Cuadernos Judaicos*:

- Fortalecer el conocimiento en pro de la transmisión y preservación de los valores históricos culturales del pueblo judío en el contexto de las diversas culturas y creencias.
- Fomentar el intercambio intelectual, difundir las experiencias y resultados logrados en investigaciones académicas de impacto nacional e internacional.
- Estimular la creación de conocimiento nuevo en el intercambio de bienes culturales y las relaciones recíprocas entre las distintas regiones iberoamericanas.
- Divulgar trabajos de investigación individuales y/o colectivas de académicos; principal, aunque no exclusivamente, de habla hispana, dedicados al área de la cultura judaica y afines, lo que abre un campo de trabajo muy amplio, porque de un modo u otro, a través de la historia del pueblo judío, su creación cultural ha entrado en

contacto con diversas civilizaciones, tanto de Oriente como de Occidente, y ha permeado diferentes áreas del saber.

- Entregar, finalmente, un espacio de conocimiento para las culturas en que las creencias espirituales son el eje de la vida.

El Centro de Estudios Judaicos ha sido pionero en la Universidad de Chile en diversos aspectos: la inclusión de los estudios de Medio Oriente Antiguo en la Facultad de Filosofía y Humanidades, los estudios de la religión, un exitoso Seminario interdisciplinario de religión y Cultura desde 1978, los Estudios de Holocausto y Derechos Humanos, Memoria e identidad y, en el ámbito de las revistas, como señalé anteriormente, Cuadernos Judaicos fue la primera revista digital de la Facultad.

Este es un año diferente; se enfrentan desafíos. No obstante, estoy segura de que el equipo de la revista saldrá airoso, y deseo que sus actividades se vean coronadas con éxito.

Después de 50 años en la Universidad de Chile, ha llegado el momento de dar un paso al costado y permitir que savia joven llegue al Centro. A través de esta página quiero comunicarles que, con fecha 28 de abril, he dejado de pertenecer a la nómina del Centro y de la Universidad de Chile. Fiel al compromiso asumido a principios de este año, acepté hacerme cargo del n° 40 de la revista para facilitar el proceso de transición.

8

Así, pues, esta es mi despedida y quiero que mis últimas palabras sean de agradecimiento a todos los colaboradores que han hecho posible esta publicación a través de los años: a los autores por la confianza al enviarnos sus artículos, a los colegas que generosamente destinaron tiempo para realizar los referatos, a los miembros del Comité Editorial de la Revista, al equipo de SISIB y muy especialmente a don Cristián Calabrano, quien durante estos años ha tenido la gentileza y la paciencia de contestar mis preguntas, para explicarme con paciencia, y aún más, destinar tiempo para subir los artículos a la plataforma. A la Facultad de Filosofía y Humanidades por proveernos ayuda que facilitará el trabajo editorial. A los amables lectores, muchos de los cuales nos han atestiguado el placer que encuentran en la lectura del material que la revista publica.

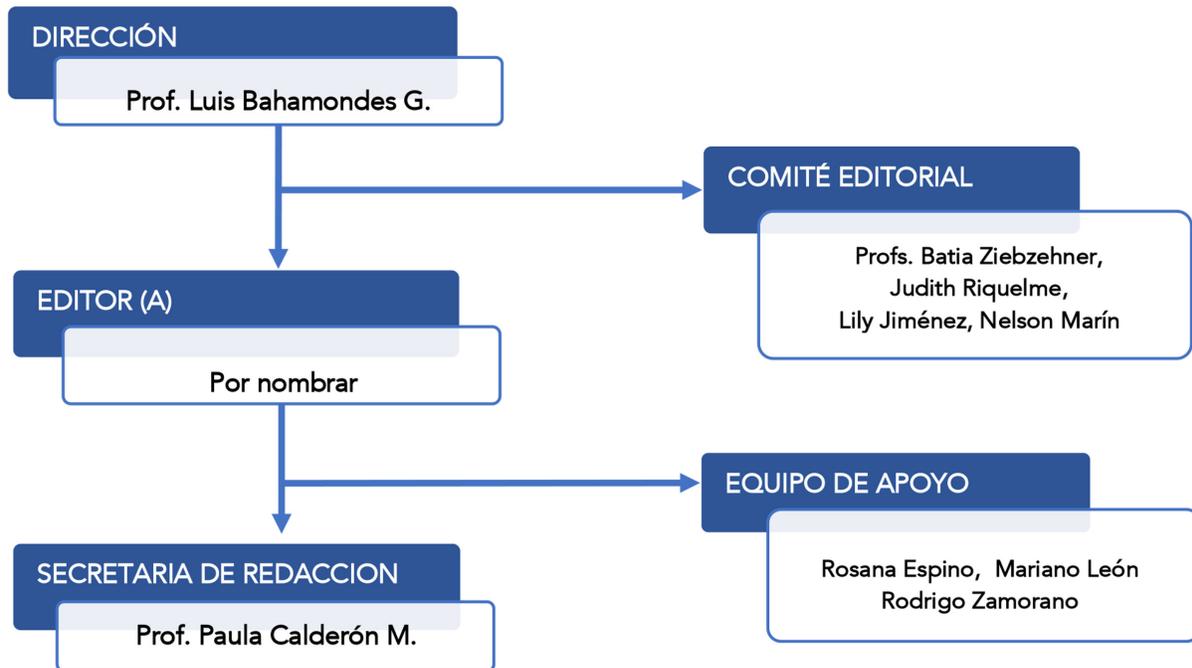
Gracias por la confianza depositada en la Revista y en mi persona. Por el intercambio epistolar sostenido con los autores y evaluadores con quienes, incluso, hemos llegado a forjar lazos de amistad. Finalmente, y no por ello menos importante, desde estas líneas agradecer también a quienes componían parte del equipo de la revista durante el tiempo en que fui Editora: me refiero a las profesoras Paula Calderón (Centro de Estudios Judaicos), Judith Riquelme (UTEM y Archivo Judío de Chile) y Batia Ziebzehner (Universidad Hebrea de Jerusalén).

Hasta siempre,

Prof. Ana María Tapia Adler

Santiago, Agosto 2023.

ORGANIGRAMA CUADERNOS JUDAICOS 2023



ARTÍCULOS

Cíntia Moscovich: repensando el papel de la mujer judía

Cíntia Moscovich: Repensando O Papel Mulher Judia

Cíntia Moscovich: Rethinking The Role Of Jewish Women

DEBORA CHAIMOVITZ YEOSHAFAT

deborac@post.bgu.ac.il

Resumen

Cíntia Moscovich, en sus cuentos, nos invita a conocer y reflexionar acerca del papel de la mujer dentro de la comunidad judía en Brasil. Las protagonistas de los cuentos “El hombre que volvió al frío” (2000), “Los gatos adoran los peces, pero odian mojarse las patas” (2012), y del libro *¿Por qué soy gorda, mamá?* (2006), abordan el proceso de emancipación de la mujer. A través de escenas de la vida cotidiana familiar, en que la comida tiene un lugar significativo, las protagonistas reflejan cuestionamientos internos propios del ser mujer, resignificando los roles de madre, esposa e hija. El acto de está relacionado con la redefinición de la condición judía relevantes hoy en día, en que los cuestionamientos de los valores universales son transcritos desde el punto de vista femenino.

13

Palabras claves: Mujeres, Feminista, Condición Judía.

Resumo

Cíntia Moscovich, em seus contos, convida-nos a conhecer e dialogar sobre o papel da *mulher*, dentro da comunidade judaica no Brasil. As protagonistas mulheres dos contos *O homem que voltou ao frio* (2000), *Gatos adoram peixe, mas odeiam molhar as patas* (2012) e do livro *Por que sou gorda, mamãe?* (2006), abordam o processo de emancipação da mulher. Através de cenas cotidianas da família em que a comida tem um lugar significativo, essas personagens refletem questionamentos internos do ser mulher, reinterpretando o papel de *mãe, mulher e filha*. O ato de comer está relacionado a questionamentos sobre a redefinição da condição judaica relevantes hoje em dia, em que questionamentos de valores universais são transcritos do ponto de vista feminino.

Palavras-chave: Mulher, Feminista, Condição judaica.

Abstract

Cíntia Moscovich, in her short stories, invites us to get to know and dialogue about the role of the *women* within the Jewish community in Brazil. The female protagonists of the short stories *The man who returned to the cold* (2000), *Cats love fish but hate to get their paws wet* (2012) and book *Why am I fat, mother?* (2006), address the process of women's emancipation. Through the approach of everyday family scenes where food has a significant place, these characters reflect internal questionings of being a woman that reinterprets her role as mother, wife, and daughter. The act of eating is related to questioning the redefinition of the Jewish condition relevant today, where questionings of universal values are transcribed from the female point of view.

Keywords: Women, Feminist, Jewish condition.

Introdução

A obra de Cíntia Moscovich, gaúcha, escritora, tradutora e jornalista, nascida em 1958, considerada não somente uma autora de origem judaica, mas também feminista, questiona em suas obras o papel da mulher na sociedade, no espaço doméstico, no casamento e sua identidade sexual. Moscovich em sua obra nos apresenta os conflitos existências revelados em cenas do cotidiano onde seus personagens refletem no presente seu passado, sua herança familiar referida a cultura e religião judaica, oferecendo ao leitor uma ficção autobiográfica. O foco deste artigo é analisar o questionamento de Moscovich sobre a questão da identidade feminina e étnica, a leitura de seus personagens em seus contos *O homem que voltou ao frio* (2000), *Gatos adoram peixe, mas odeiam molhar as patas*, em *Essa coisa brilhante que é a chuva* (2016) e no livro *Por que sou gorda, mamãe?* (2006), nos permite refletir sobre o processo de emancipação da mulher judia no dia a dia dentro da realidade brasileira desde o ponto de vista da autora, nascida no Brasil, no sul do país e descendente de judeus vindos da Europa Oriental (Moszcynska, 2022, p. 1)

No conto *O homem que voltou ao frio*, Moscovich apresenta o dilema da protagonista em relação ao pretendente de origem não judia, abordando a aculturação e as transformações do papel da mulher e mãe judia dentro do meio familiar e da sociedade¹. Embora a autora aborde o cotidiano judaico em sua literatura, suas obras também apresentam conteúdos universais com os quais os leitores se identificam com a problemática da mulher integrada à sociedade, além de questões sobre obesidade e relações homossexuais. Apesar disso, em

¹ ROZENCHAN, 2007, p. 81

uma de suas entrevistas, a autora afirma que sua obra tem o objetivo de transcrever a história judaica, o cotidiano da comunidade, da família, da mãe judia e da mulher.

A figura da mãe judia é uma marca registrada na cultura judaica e aparece em obras de rabinos, artistas, poetas e escritores. Essas representações situadas em espaço e tempo oferecem importantes *insights* sobre a imaginação da cultura judaica e as maneiras pelas quais os escritores recorrem à figura da mulher e mãe judia para compreender e construir seu mundo. No conto *Gatos adoram peixe, mas odeiam molhar as patas*, a imagem da mãe judia está literalmente relacionada à ídiche *mame*, uma mãe superprotetora preocupada com o bem-estar de seus filhos, porém, nas entrelinhas, Moscovich conta a luta interna da mulher judia que deseja desvincular-se do papel de mãe. Segundo Helena Lewin, existe uma relação intrínseca entre a conservação do judaísmo, o papel da mulher e a educação. Diante dos processos de integração na sociedade brasileira e da assimilação, a condição de mulher judia também sofre modificações, questionando sua responsabilidade de conservar o núcleo familiar. Esses processos estão interligados à busca da emancipação da mulher judia dentro da comunidade judaica e sociedade geral. A antropóloga Marta Topel, em seu artigo sobre “*Brazilian baalot teshuvah and the paradoxes of their religious conversion*” também aborda a questão das mulheres jovens ortodoxas na cidade de São Paulo, que buscam sua forma de emancipação, como a ida das mulheres ao *mikve*, considerado um evento social somente para mulheres, onde têm a oportunidade de investir nelas mesmas. Assim, os contos de Moscovich nos apresentam um olhar crítico sobre a mulher e convidam os leitores a repensar o papel da mulher e da mãe judia dentro do núcleo familiar e da sociedade brasileira. Este artigo pretende salientar a complexa rede de símbolos e imagens associadas à mulher e mãe judia, assim como caracterizar a reflexão de seu papel de acordo com os padrões sociais, históricos e culturais, apresentados nas obras de Cíntia Moscovich.

15

Cenas da vida cotidiana

No conto *O homem que voltou ao frio*, a narradora-protagonista, Ethel, é uma adolescente-adulta que vive com os pais, recém-chegada de um passeio de alguns meses em Israel, onde foi voluntária no *Kibutz*². Ethel nos leva a sua casa, nos aproxima do seu dia a dia, da relação com seus pais, dos conflitos existentes entre ser judeu e estar no Brasil. O conto começa com uma cena cotidiana de sua casa: “A mãe veio da rua cheia de sacolas. Não pude comentar a notícia e tranquei-me no quarto, não sei certa melancolia e receio. Quando o pai chegou em casa vindo da loja, fui recebê-lo com beijos, fato inédito para mim e para ele.” (Moscovich, 2000, p. 25)

² Refere-se à comunidade coletiva geralmente com produção de agricultura, modo de vida em Israel.

Esta cena corriqueira de uma família típica judia nos convida a dialogar junto com a protagonista a convivência com seus avôs, pais e irmãos. O dia a dia envolve recordações do passado, das vivências de seus avôs na Europa Oriental, de seus costumes, principalmente relacionados com a comida. A comida é uma referência presente também no conto *Gatos adoram peixe, mas odeiam molhar as patas*. Através da simbologia da comida nos contos de Moscovich o leitor participará das indagações das protagonistas, sobre a reflexão de quem sou eu, salientada no livro *Por que sou gorda, mamãe?*

Em sua obra, Moscovich enfoca a experiência das mulheres que expressam seu jeito de SER em diferentes vozes, o que está também relacionado à figura patriarcal. As vozes masculinas em sua obra são de personagens secundários, que representam um processo de transição da figura masculina na ficção e como metáfora da vida real. Saulzinho simboliza a soberania do patriarcado: “Meu nome é Saul — bateu com a mão livre sobre o peito. — Saul, como o primeiro rei de Israel.” (Moscovich, 2012, p. 14)

Porém, no decorrer do texto, o personagem Saul passa por um processo de transformação, no qual seu comportamento revela uma criança já adulta mimada e dependente da mãe. Outro exemplo da voz masculina encontra-se na narração da protagonista Ethel sobre sua relação com o pai:

16

Com a chegada do pai, corri a recebê-lo. Ele se preocupou com meu estado, o que eram aquelas olheiras, eu estava me sentindo bem? [...] Não pude me conter e contei-lhe, aos prantos, que Edward queria casar comigo [...]. O pai foi rápido na resposta: — Não é ainda hora de chorar, minha filha. Muito cedo, você só tem dezoito anos. Amanhã não me saia de casa. [...] Fiz que sim. Ele, o libertador, me enxugou os olhos com a polpa dos dedos polegares e abraçou-me longamente. Embalava-me, como a um bebê, de manso, de um lado para outro, de um lado para outro, até que me acalmei. Beijou-me a testa e falou em *üdice*, sua melhor forma de expressão: Ethel, minha rica filhinha. (Moscovich, 2000, pp. 37-38)

A relação com o pai, um pai superprotetor que defende sua filha do perigo de aculturação, representa a pressão patriarcal imposta às mulheres. Tanto neste conto como no livro *Por que sou gorda, mamãe?* (2006), cabe ao pai ensinar e defender os valores tradicionais da família, diminuindo assim a função da mãe no âmbito familiar. No entanto, a figura da mãe de Ethel tinha somente a função de cuidar da casa e apoiar seu marido. Ela tampouco era responsável pela educação de sua filha, devido a superioridade da figura do pai, e pelo processo de emancipação de sua filha.

No decorrer dos contos, a figura da mulher sofre uma transformação; mesmo a figura de Ethel já aborda outro aspecto do ser mulher dentro da comunidade judaica. Apesar de Ethel carregar a condição judaica, integrada na sociedade brasileira, ela tem o objetivo de estudar e ter uma carreira profissional, ao mesmo tempo em que reflete sobre sua própria identidade judaica.

A condição judaica

Em suas histórias, apesar de abordar temas universais, como a obesidade, a sexualidade, a condição da mulher, Moscovich também se dedica a explorar a condição judaica. A memória pode ser considerada algo íntimo, pessoal, um fenômeno individual, no entanto, Halbwachs já havia sublinhado que a memória é, sobretudo, um fenômeno coletivo e social construído coletivamente e submetido a flutuações, transformações e contrastes (Pollak, 1992, p. 202). Para Moscovich, o dever da memória cultural é fundamental. Ela recorda os costumes judaicos e a importância de lembrar o Dia do Holocausto publicamente, mesmo com uma onda crescente de antissemitismo, como mencionou no Jornal GZH em 2017: “é preciso recordar e homenagear aqueles que partiram.”³

No conto *Violinista no telhado*, Moscovich abordou a questão do ser judeu no Brasil em relação a eventos antissemitas e o impacto que isso causou no núcleo familiar, gerando um diálogo intergeracional entre avôs, pais e filhos (Waldman, 2016, p. 3). Esse diálogo sugere uma reflexão sobre a condição de ser imigrante ou descendente de imigrantes, que gera um desafio significativo entre conservar o judaísmo e integrar-se à sociedade local. Segundo o demógrafo Sergio DellaPergola, a integração na sociedade consiste na crescente onda de aculturação dos valores da sociedade local e dos obstáculos encontrados por seus líderes para manter a identidade judaica. Existem três modos de manter a identidade judaica: através do fortalecimento da religião, da adesão de rituais e símbolos judaicos; pela identificação com a comunidade, exemplo disto, é o clube A Hebraica; pela identificação cultural — geralmente, indivíduos que não estão ligados a nenhuma instituição, mas identificam-se com a história e cultural do judaísmo (Rebhun, U; et al, 1998, p. 371). Assim, Moscovich, como Moacyr Scliar, no livro *A condição judaica* (1985), refletem sobre essa condição, considerando o judaísmo uma cultura caracterizada por um passado histórico em comum e tradições específicas. Em *Anotações durante o incêndio*, Ethel, de forma sutil, nos relata sobre o *Shoah*⁴ como marca do seu ser judia.

17

O pai, feito o comandante de um campo de extermínio, assumiu o controle do carrinho e disse que iria levá-lo para o hotel. Quanto a mim, as ordens eram que as de que fosse para casa, à noite nos reuniríamos para o jantar, já estava tudo combinado com a mãe. Eu me sentia debaixo de um chuveiro que, em vez de liberar água, ameaçava me sufocar com um gás letal. [...] Os dois entraram no Ford Galaxie, e eu rumei, sozinha, no Chevette que o general me dera não fazia nem um mês, ao completar dezoito anos. Pelo retrovisor, pude ver que Edward me olhava em pânico através do pára-brisa. O Ford Galaxie era um Auschwitz particular (Moscovich, 2000, pp. 32-33).

³ Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/noticia/2017/04/Cintia-moscovich-o-dever-da-memoria-9778321.html>. Acesso em: 9 out. 2021.

⁴ “*Shoah*” é a tradução da palavra “holocausto” para o português.

Na cena acima, Moscovich compara a situação vivida pelos judeus durante o Holocausto com o encontro entre o pai judeu e o outro, o indesejado. Essa transferência de fatos envolve sentimentos e emoções referentes à transmissão dos valores judaicos e à história do povo judeu a Ethel, a geração já nascida no Brasil. Para ela, o encontro com o outro gera uma culpa de não proteger seu passado cultural e histórico, de renunciar aos valores judaicos, daí a presença de acontecimentos que relatam o quase extermínio do povo judeu. Apesar de Ethel questionar seu interesse pelo pretendente que de forma implícita a leva a repensar suas origens, Ethel ao mesmo tempo revela o desenvolvimento da mulher dentro da sociedade, visto que ela está focando em seus estudos, no desejo de ingressar na universidade, comportamento típico de sua geração⁵. Assim que de modo metafórico, Ethel questiona com medo e culpa seu relacionamento com o outro. Também para a narradora-protagonista da obra, *Por que sou gorda, mamãe?*, o judaísmo é uma espécie de herança imposta pelas gerações da família. “Meu metabolismo sempre funcionou bem, obrigada — e esse é o único determinante de obesidade do qual me escapo. Simplificando: sou gorda porque como e porque minha conformação genética quer assim.” (Moscovich, 2006, p. 16).

Outro exemplo relacionado à herança judaica e à transmissão de valores através de mulheres da família encontra-se no diálogo entre a avó e a neta: “Ui, que bom, *meinkindale*, você nunca vai passar fome. Eu me assombrei. Porque jamais mesmo, tinha pensado que um dia comida me faltasse.” (Moscovich, 2006, p. 92).

18

Essas narradoras-protagonistas emergem na questão de como e por que preservar a memória judaica, quando o papel da mulher sofre transformações que envolvem processos de reconstrução do modo de ser judeu no Brasil (Topel, 2002; Lewin, 1999). No entanto, Moscovich relata o conflito da preservação do ser judeu no Brasil, a influência da história coletiva do povo judeu relacionada ao processo de emancipação da mulher dentro da comunidade judaica.

— Ethel? — ele repetiu interessado. Dei dois passos adiante: os arenques me pareciam sedutores. Comentei que era o nome de uma remota tia, que faleceu bastante tempo antes de eu nascer, ele sabia como era, os judeus tinham aquele hábito de dar o nome de parentes mortos e amados aos filhos recém-nascidos.” (Moscovich, 2000, p. 28).

Para Ethel, a relação entre passado e presente gera uma sensação de segurança e comprometimento com sua tradição cultural e histórica. Por outro lado, essa situação pode gerar um conflito entre gerações, principalmente quando analisamos o papel da mulher nas obras de Moscovich.

⁵ ROZENCHAN, 2007, P.81

Mulher judia

A família representa um modelo para a sociedade e para a comunidade judaica em particular. A mulher judia é a responsável pela transmissão dos valores judaicos, da identidade judaica e do modo de vida. Atualmente, a família judaica vem sofrendo modificações em sua organização e constituição, existindo famílias compostas por casamentos mistos, por casais separados e casais homossexuais. Todos esses fatores, junto ao desenvolvimento das ideias individualistas e da emancipação da mulher, afetam a constituição do modelo familiar, influenciando diretamente a formação de sua identidade, sendo esta judaica ou não (Rebhun, U; et al 1998, p. 371).

Geralmente, imigrantes recém-chegados no país procuravam manter seu modo de vida como o conhecido, transferindo os mesmos costumes e instituições do lugar natal. Esse tipo de organização comunitária favoreceu a manutenção da identidade judaica, de seus costumes e hábitos (Lewin, 1999, p. 532). Tomando como exemplo a comunidade judaica de São Paulo e do Rio de Janeiro, ambas comunidades compostas por imigrantes judeus da Europa Oriental que chegaram ao Brasil no princípio do século XX, organizaram-se de tal forma que a comunidade se concentrava no bairro do Bom Retiro, no caso de São Paulo, o que facilitou a união de jovens judeus e conservou o núcleo familiar de origem judaica.⁶ Comum era a presença de uma *Shadchanit*, a pessoa que promove o encontro entre o homem e a mulher de modo que venham a se casar (Lewin, 1999, p. 532).

19

Dessa forma, a família, principalmente os avós tinham muito controle na formação de novos casais. Não somente a família e sua constituição influenciava na escolha de um(a) parceiro(a), fatores como distância geográfica, nível socioeconômico e nível religioso tinham um papel importante na conservação do judaísmo ou da assimilação. Nas comunidades tradicionais, o costume era de se casar com membros judeus da mesma região. Isso estaria relacionado a comunidades fechadas que não estavam integradas na sociedade local, permitindo um menor índice de assimilação (Rebhun, U, et a., 1998, p. 372). O processo de imigração citado anteriormente promove um nível de integração na sociedade local e os descendentes desses imigrantes, adaptados à realidade do país, facilmente encontram-se mais acessíveis a encontros com não judeus, favorecendo a assimilação, como no caso dos judeus no Rio de Janeiro. As mulheres entrevistadas para a pesquisa realizada por Lewin afirmaram que sentir-se judia não era somente uma questão de nascimento, mas também um sentido de pertencer, algo ligado à história, às origens, à cultura (Lewin, 1999, p. 532).

⁶ Chegaram ao país também imigrantes judeus de outros países, porém, esse exemplo está concentrado na comunidade de imigrantes judeus provindos da Europa Oriental, na primeira metade do século XX.

Existe uma relação intrínseca entre a conservação do judaísmo, o papel da mulher e a educação. Esses três pontos estão ligados de maneira que a tradição judaica, sua história e o modo de vida são transferidos às futuras gerações pelas mulheres. Levando em consideração a integração e inclusão na sociedade local e, sobretudo, o processo de emancipação da mulher dentro da sociedade e sua integração principalmente no meio laboral, o papel da *íidiche mame* sofre transformações que são apresentadas por Moscovich nas vozes de suas protagonistas. Esse discurso sobre a condição de ser mãe e/ou mulher judia aparece nas histórias de Moscovich, expresso pela figura de Dona Berta, no princípio do conto: *Os gatos adoram peixes, mas odeiam molhar as patas*, no qual a protagonista assume o papel da mãe superprotetora, dedicada a cuidar de seu filho mesmo que já seja um adulto.

Ao abrir a porta, depois de beijar a *mezuzá*, veio-lhe o cheiro de cânfora, alho e limão. Hesitou, mas só por um instante. Foi quando a mãe apareceu na porta da cozinha, os seios e a barriga estrangulados pelo avental. Ao ver o filho, dona Berta avançou em sua direção, desmanchando-se em oi-oi-ois: — *Mein kindale, mein sheiner ingale*, onde você estava? — dizia enquanto cobria o filho de beijos.

— Nu? Chega tarde e ainda quer morar sozinho? Agora é rebelde? Se quer ir, vai, vai — apontava a porta de casa com desprezo. — Mas vamos jantar antes. Fiz *quefilte fish*. (Moscovich, 2016, pp. 15-16)

20

Essas duas cenas mostram a importância de Moscovich focar na figura materna, superprotetora, responsável pela educação de seu filho, como também pela transmissão de valores judaicos, relacionado aos costumes familiares, como a *mezuzá* na porta e a comida judaica herdada dos judeus provindos da Europa Ocidental. Porém, nos contos de Moscovich a figura da mãe passa por um processo de busca de sua nova identidade. O papel da mãe de Ethel, por exemplo, que parece não ter uma posição de influência na família, demonstra que o processo de aculturação de sua filha enfraquece diretamente seu papel de mãe. A figura materna já não representa o coração da família responsável pela educação e transmissão de valores judaicos.

Através da figura de Ethel e da protagonista do livro *Por que sou gorda, mamãe?* (2006) a autora imerge profundamente na sua herança judaica e pondera o que é relevante para ela. A obra de Moscovich tende a ser resultado de um questionamento interno dela mesma, muitas vezes suas protagonistas revelam sua própria voz interna que pode ser considerada também um reflexo da sociedade em geral. Assim, as personagens femininas de sua obra nos permitem analisar sua complexidade e os processos históricos e sociais relacionados à condição da mulher dentro da sociedade geral e judaica. Ademais, a autora aponta alguns aspectos que podem ser observados na leitura feminista, criticando o patriarcado e questionando as personagens femininas mais jovens, como no caso de Ethel:

No restaurante, pedido já feito [...]. Eu, lembrando-me de seus planos, perguntei como ia o assunto da conversão. Falou-me que era mais difícil do que imaginava, as exigências eram muitas, algo faria, não sabia o quê. Achei a história um tanto inusitada, mas os pratos chegaram, interrompendo a conversa. Eu servia e ele me olhava. E talvez, ao menos naquele instante, comecei a aprender a ser benquista, suportando o sacrifício de não merecer. (Moscovich, 2000, p. 35).

No mesmo episódio do restaurante, Ethel encontra-se numa situação paradoxal porque o estrangeiro que não era judeu lhe confessa que quer ter filhos judeus e casar-se com ela. Nesse momento, ela se depara com suas ambições e objetivos de estudar, ter uma carreira e depois se casar. Ela não estava preparada para assumir o papel de mãe, o que incluía debruçar-se aos cuidados dos filhos, da educação, da transmissão do judaísmo e, sobretudo, interromper o processo de independência da mulher dentro da comunidade judaica. Ademais, Ethel sente-se confusa ao rejeitar o estrangeiro. Por um lado, a aventura de conhecer um estrangeiro, ainda que feio, ameaça sua condição judaica: tanto o respeito pela tradição, como pela linha de vida traçada por seus pais e o que era esperado dela dentro de sua comunidade. Por outro lado, este encontro a estimula a refletir sua condição de mulher, de ser judia e de ser brasileira.

Um momento de reflexão: quem sou eu?

21

No conto *Anotações durante o incêndio* (2000), o estrangeiro volta para a Finlândia, após a drástica intervenção do pai de Ethel, que se sente vitorioso por proteger sua filha e afastar o perigo da assimilação e do futuro de sua filha. Por sua vez, Ethel encontra-se confusa, ou até com medo de sentir-se desejada por um estrangeiro e de desapontar seus pais que influenciavam no seu ser judeu. Pode-se entender que ela estava em busca de sua própria identidade, de escolher como ser judia.

Não tinha nada do que me queixar, assim que eu quisera a sequência de fatos. Dei-me conta de que já havia querido muitos que não me quiseram. Mas meu ressentimento naquela hora era diferente de desejar alguém e não ser desejada. Ressentia-me da falta de algo que nem tinha certeza do que era. (Moscovich, 2000, p. 39).

Em suas histórias, Moscovich reflete sobre os medos da comunidade judaica, principalmente da primeira geração nascida no Brasil. O processo de integração e ascensão social que permitiu aos judeus da segunda geração de imigrantes desenvolverem-se dentro da sociedade brasileira gerou um desequilíbrio dentro da comunidade. Por um lado, a aculturação era inevitável e, por outro, a identidade judaica estava se enfraquecendo. Dividida entre a

responsabilidade familiar e a conservação da identidade e herança judaica, Ethel dialoga consigo mesma sobre o que é relevante para a construção de sua própria identidade dentro de um contexto por um lado conservador e, por outro, em constantes transformações, principalmente relacionado ao papel da mulher. Isso se torna mais explícito no livro *Por que sou gorda, mamãe?*, no qual a questão da obesidade está diretamente relacionada à herança familiar.

Obesidade e herança familiar

A obesidade é um problema de saúde e está associada a predisponentes genéticos e ambientais, mas também está relacionado a fatores mentais e emocionais (De-Matos, et al 2020, p. 43). As crenças são desenvolvidas na infância a partir da predisposição genética para determinados traços de personalidade e da interação com pessoas significativas. Muitas vezes, mulheres utilizam o ato de comer em excesso como estratégia compensatória, o que pode gerar um alívio imediato e, posteriormente, um sentimento de culpa.

22 Segundo estudos sobre obesidade, as mulheres são as que mais sofrem com o aumento de peso em todo o mundo; ela come em exagero como recurso compensatório para situações de tristeza, depressão, ansiedade e raiva. Existem casos em que os pais utilizam a comida como reguladora das emoções de seus filhos e no caso da obesidade, existe uma tendência em associar emoções negativas ao ato de comer. Para os obesos, a comida vem a preencher os sentimentos de falta, vazio (De-Matos, et al 2020, p. 43). Como no caso da filha da senhora:

A senhora me diz, mamãe, que eu vou me arrepender por não ter filhos. Você precisa de um filho, nem que seja para ter alguém com quem brigar. A senhora acredita na intimidade que se funda na discórdia, nos sentimentos que a quebra da harmonia concede. (Moscovich, 2006, p. 140).⁷

Através da figura da senhora, Moscovich nos apresenta, dentro do contexto da comida, a transmissão de valores judaicos e familiares à nova geração, que por final virá a questionar quem é ela mesma. Porém, para os obesos, o sentimento de culpa após comer e os pensamentos inadequados podem contribuir para a manutenção da obesidade. Portanto, os pensamentos disfuncionais acerca do peso, da alimentação e do valor pessoal podem desencadear sentimentos e comportamentos inadequados em indivíduos obesos (De-Matos, et al 2020, p. 44).

⁷ MOSCOVICH, 2006, p. 140.

Nesse contexto, a comida, a mãe judia e a obesidade estão relacionadas com redescoberta do papel da mulher dentro da sociedade, visto que a mãe judia, a *íídiche mame*, pode ser analisada do ponto de vista positivo ou ser estereotipada negativamente. Na verdade, ser mãe, de modo geral, indiferente de ser judia ou não, já é muito complexo. Nos textos de Moscovich, a figura da mãe judia aparece de modo paradoxal. Por um lado, ela é dedicada à casa, parece ser uma sombra do pai, como no caso da mãe de Ethel. No conto *Gatos adoram peixe, mas odeiam molhar as patas*, Dona Berta, a mãe de Saulzinho, é aparentemente uma mãe superprotetora, que deseja o bem-estar de seu filho. No entanto, neste conto o papel da mãe já reflete sobre sua posição e seus deveres em relação à família, desejando sua emancipação, libertar-se das responsabilidades domésticas e viver um amor. Assim como seu filho, Saulzinho nos conta sobre a aventura amorosa de sua mãe:

Saulzinho passara a odiar os finais de tarde, nos quais cruzava cada vez menos com seu Natálio. Cada vez mais, encontrava o velho às gargalhadas com a mãe no sofá da sala, uma vergonheira tamanha jamais se havia visto. Pior: a mãe dera de arredar todos os móveis da sala para que ela e seu Natali treinassem o tango figurado, rostos juntinhos. (Moscovich, 2016, p. 20)

A figura da mãe em *Por que sou gorda, mamãe?* representa a complexidade da mãe judia, daquela que está sempre sofrendo e expressando isso abertamente, culpando-se e transferindo essa culpa aos filhos, o que é metaforicamente expresso pela protagonista na questão da obesidade. A cozinha é um grande centro de qualquer tradição, sendo a culinária *kosher* a designação que reúne todos aqueles alimentos que obedecem à lei judaica. Para Scliar, o judaísmo, em grande parte, consolidou-se na mesa da cozinha (SCLIAR, 2020). Através da comida, Moscovich revela seus medos mais profundos, como o amor materno, a dedicação da avó, a relação entre a herança familiar e judia. Nas obras literárias da autora, a figura da mulher e da mãe judia nos permite refletir sobre a condição de ser mulher. Ao nos apresentar o dilema de Ethel sobre o possível relacionamento amoroso com o “outro”, ou a figura da filha da senhora e de Dona Berta. Essas novas figuras femininas são resultados de conflitos internos que colocam um ponto de interrogação do que seria o papel da mulher. A protagonista no livro *Por que sou gorda, mamãe?*, nos revela sua condição de ser judia, cenas do cotidiano sempre relacionado à comida nos leva a conhecer de modo profundo os dilemas e conflitos de ser uma mulher judia. A relação entre mãe e filha é revelada através da alimentação, a obesidade dos três filhos está relacionada a fatores emocionais. O relacionamento com a mãe revela-se tóxico, que a leva a procurar amor e empatia na comida, alimentando o sentimento de culpa. Moscovich nesta novela nos confronta com a obesidade, o que pode ser considerado a expressão física do trauma do holocausto, transferido de uma geração a outra Moszczyńska, 2022, p. 22).

Deixe que lhe pergunte: em que momento a senhora me deu a sua herança? Em que momento a senhora começou a dar o amor de mãe? E quando foi que a senhora conheceu a maldade?

Melhor dito: quando foi que a senhora resolveu me sonegar este amor ao qual me habituara em criança, que me fez crescer nessa esquisitice obesa de adulta. Sabe a senhora, mamãe, quantas vezes me senti na solidão miserável de ser filha sem mãe? (Moscovich, 2006, pp. 32-33)

O comer emocional pode ser definido como uma tendência a comer demasiado devido a emoções negativas, como ansiedade e irritabilidade (Adriaanse, 2011, p. 23). Estudos mostram que o comer emocional está relacionado ao sentimento de culpa que influenciam no comportamento das pessoas. Ademais, existem pessoas que, inconscientemente, comem demasiado para suprimir as emoções negativas (Adriaanse, 2011, p. 36). Mas não é o caso da protagonista do livro *Por que sou gorda, mamãe?*, que nos convida a estar presente na mesa familiar, onde, regularmente o tema da comida está ligado ao hábito de comer em família, referindo-se, nas entrelinhas, aos costumes e traumas pelos quais passaram os antepassados de sua família — composta por avós maternos e paternos imigrantes que chegaram ao Brasil no início do século XX.

Para quem vem de uma família que, nos miseráveis e congelados vilarejos da Europa, passou fome de comer só repolho ou só batata, para a qual, naqueles *shtetels*, carne era uma abstração que os dentes nem conheceram e que se acostumou a aplacar o oco do estomago com sopa de beterraba ou com aquele *mameligue*, que nada mais era do que um mingau meio insosso de farinha de milho e água, a obsessão por comida nada tem, ou nada deveria ter, de extraordinário. Vovó magra, assim como todas as avós, acreditava que a comida era um milagre capaz de moldar crianças em adultos: um homem e o peso daquilo que come, e uma boa refeição vale a preceptor um dia a mais a vida. (Moscovich, 2006, p. 21)

24

Este comportamento vicioso de comer emocionalmente pode estar ligado diretamente com o dilema sobre: “Quem sou eu? Qual é a minha identidade judaica?”, a família, a genética, é algo herdado. O judaísmo herdado dos avós imigrantes, que conservaram seus costumes e paradoxalmente a integração no Brasil, permitiu aos netos (a segunda geração nascida no Brasil) confrontar-se com esses costumes, podendo gerar uma reflexão mais profunda sobre o seu ser judeu. Portanto, o passado reflete no presente através da escavação arqueológica de sua família, contando fatos, conservando a língua *yiddish* e costumes judaicos. Esse diálogo entre gerações promove o questionamento da sua condição de mulher e judia. Em *Por que sou gorda, mamãe?*, a protagonista atribui ao aumento do peso uma discussão de valores, uma tentativa de responder à pergunta: “Quem sou eu?”, quando afirma: “meu corpo e minha consciência se divorciaram” (Moscovich, 2006, p. 14). Principalmente na novela *Por que sou gorda, mamãe?*, Moscovich aborda e lida com questões do passado expressadas fisicamente no corpo feminino enfatizando a ansiedade que cauda a obesidade (Moszcynska, 2022, p. 25).

Conclusão

Em seus textos, Moscovich apresenta peças de um cobertor *patchwork*, que estão ligadas por tradições culturais, herança judaica e reflexão. Como escritora feminista, aborda assuntos complexos, como amor, obesidade, o papel da mãe e da mulher, usando cenas cotidianas da família, que podem ser lidas de diferentes pontos de vista. O ser judia, em suas obras, manifesta-se em múltiplas expressões, seja do papel da mulher, das cenas do cotidiano, seja pelos questionamentos sobre a condição judaica e a emancipação da mulher, como uma proposta de repensar o papel da mulher com ênfase na mulher judaica.

A personagem Ethel reflete um movimento da jovem geração judaica no Brasil, enquanto Ethel reflexiona sobre seu passado judaico e seu objetivo de estudar na universidade, proporcionando ao leitor o drama desta geração influenciada pela memória familiar, dos valores judaicos e o questionamento sobre sua própria identidade apontando uma complexa relação entre gerações.

Os comportamentos alimentares estão presentes no livro *Por que sou gorda mamãe?* e no conto *Gatos adoram peixes, mas odeiam molhar as patas*. O enfoque na comida, relacionado à figura da mãe, leva-nos a refletir sobre o papel da mãe dentro do núcleo familiar, mas também sobre o papel da mulher na tradição judaica. Se por um lado a figura da mulher representa o coração da família, que move e conserva as tradições judaicas, responsável pela educação e transmissão dos valores judaicos —sejam eles culturais e/ou religiosos—, por outro, em sua obra Moscovich nos revela o processo de transição da figura do iídiche *mame* como mãe protetora a uma mulher que se questiona e procura repensar sua identidade e seu papel dentro da comunidade judaica. Cabe focar a relação entre comida e obesidade, citada no livro *Por que sou gorda, mamãe?* considerando que o ato de comer pode ser interpretado como merecimento ou alívio. Ao mesmo tempo em que o ato de comer alivia também gera culpa, rejeição e, através desse comportamento doente, Moscovich nos leva a refletir sobre a condição judaica, entre sentir-se feliz e triste, povo desejado ou perseguido, incluído ou excluído da sociedade local e, principalmente, coloca em dúvida o papel da mulher na comunidade. A mulher é responsável pela educação e tradição e, ao mesmo tempo, independente, emancipada que se permite buscar suas próprias definições sobre questões internas que a definem como mulher e como membro da comunidade judaica.

Em seus textos, Moscovich refere-se ao judaísmo brasileiro o que prova a importância dos temas etnicidade e gênero na literatura brasileira e em geral, sendo significativa a contribuição de Moscovich para o entendimento do judaísmo brasileiro do ponto de vista feminino. Além disso os textos de Moscovich não se simplificam no rol do judaísmo, a experiência narrada envolve conflitos e abordam outras perspectivas sobre o judaísmo e valores universais.

Bibliografía

- Adriaanse, M. A.; Ridder, D. T. D. de; Evers, C. (2011) Emotional eating: eating when emotional or emotional about eating? *Psychology & Health* 26, (1), 23-39.
- De-Matos, B; Machado, L; Hentschke, G. (2020) Aspectos psicológicos relacionados à obesidade: relato de caso. *Rev. bras. ter. cogn.*, Rio de Janeiro, 16 (1), 42-49. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5935/1808-5687.20200007>. Acesso em: 01.10.2021
- Lewin, H. (1999). Identidad judaica: reflexión sobre la comunidad de Rio de Janeiro. In: Liwerant, Judith Bokser de; Backal, Alicia Gojman de (coord.). *Encuentro y alteridad: vida y cultura judía en América Latina*. 528-549.
- Moszczyńska, J. M. (2022). "Jewish Brazilian Post-Holocaust Fiction: The Body as a Source of Polymorphous Memory Discourse in Cíntia Moscovich's *Por que sou gorda, mamãe?*". *Latin American Jewish Studies*, 1(1), 21-34.
- Moscovich, C. (2000). *Anotações sobre o incêndio*. Porto Alegre: L&PM.
- Moscovich, C. (2006). *Por que sou gorda, mamãe?* Rio de Janeiro; São Paulo: Record.
- Moscovich, C. (2016). *Essa coisa brilhante que é a chuva*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record.
- Pollak, Michael. Memória e identidade social. (1992). *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 200-212, 1992.
- Rebhun, U; Dellapergola, S. (1998). Aspectos sociodemográficos e identitários de casamentos mistos entre os judeus nos Estados Unidos. Jerusalem, Merkaz Zalman Shazar, 369-398 in Hebrew
- SCLIAR em Letras de hoje. Porto Alegre, (2020). Disponível em: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/cultura-e-lazer/noticia/2017/04/Cíntia-moscovich-o-dever-da-memoria-9778321.html>. Acesso em: 9 out. 2021.
- Silvia, V, (2008). Resistencia e renovação: a escrita e a comida em Cintia Moscovich. *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG*, Minas Gerais, v.2, n.3, 92-98
- Topel, M. (2002) Brazilian ba'alot teshuvah and the paradoxes of their religious conversion. *Judaism*, 51(3)
- Waldman, B (2016). Comida, família e escritura na ficção de Cíntia Moscovich. *IO* (19)

¿Eran los judíos ateos? La problemática de Flavio Josefo y Tácito
(siglos I-II a. C.)

Os judeus eram ateus?
A problemática em Flavio Josefo e Tácito (século I-II E.C.)

Were the Jewish people atheists?
The problem in Flavius Josephus and Tacitus (1st-2nd century CE)

JÔNATAS FERREIRA DE LIMA SOUZA

jonatasferreira@letras.ufrj.br
Doutorando em Letras Clássicas
Faculdade de Letras
Universidade Federal do Rio de Janeiro
Pesquisador Bolsista CAPES

27

Resumen

Entre las muchas posibilidades de estudio sobre el ateísmo como lo realizado por el historiador francés Georges Minois en su obra *Histoire de l'athéisme* (Historia del Ateísmo) de 1998, el asunto más importante en este trabajo será la caracterización de un ateo en la Antigüedad Clásica (Atenas del siglo V-IV a.C. y Roma del siglo I a.C.-II d.C.), principalmente acerca de la acusación del ateísmo a los judíos que fue registrada por Flavio Josefo en su *Contra Apión*, obra del siglo I d.C. Para eso, entraremos en las percepciones del filólogo dinamarqués Anders Drachmann (1860-1935) por su obra *Atheism in Pagan Antiquity* de 1922 y utilizar como documentación principal la obra *Historias, V, 1-13* de Tácito. Por esa pesquisa clásica sobre los ateos, podremos comprender un poco más el tema en la Antigüedad, como también acerca de la acusación del ateísmo a los judíos según Josefo en su obra.

Palabras clave: Ateísmo; Antigüedad Clásica; Judíos; Josefo; Tácito.

Abstract

Among the many possible studies about atheism such the accomplished by the French historian Georges Minois in his *Histoire de l'athéisme* (A History of Atheism) of 1998, the most important in this writing will be the atheist characterization on Classical Antiquity (Athens

5TH-4TH Century BCE and Rome 1ST Century BCE-2ND Century CE), but inside of the atheism accusation to the Jewish people that was registered by Josephus in his *Contra Apionem* (1ST Century CE). To do it, we are going to investigate the work called *Atheism in Pagan Antiquity* (1922) of the Danish philologist Anders Drachmann (1860-1935) and to use Tacitus' *Histories*, V, 1-13 as central documentation for the development of the arguments. This classical Drachmann's work will help us to understand a few more about the reason for the Jews have been offended of *atheists* (by who? And why?), in accordance with Josephus' *Contra Apionem*.

Keywords: Atheism; Classical Antiquity; Jewish people; Josephus; Tacitus.

Introdução

O “ateísmo” como tema e objeto de estudo na História Antiga está em pleno crescimento nessas primeiras duas décadas do século XXI. Em 2019 foi o centenário da obra original em dinamarquês de Anders Drachmann, e em 2022 o centenário da sua tradução para língua inglesa: *Atheism in Pagan Antiquity*. Essa foi uma das primeiras obras no campo filológico e histórico que trabalhou com a temática no mundo antigo em particular — o principal tema que inspirou esse trabalho, entretanto, vem do campo da filosofia e da crítica da religião, relacionado às acusações de “impiedade” no contexto da Atenas clássica, no século V A.E.C. e das posteriores acusações de “ateísmo” à *persona*¹ desses mesmos filósofos e sofistas, bem como a escolas filosóficas, como epicurismo e estoicismo.² Depois de Drachmann, ainda no século XX, o interesse pelo tema na Antiguidade cresceu entre pesquisadores acadêmicos, tendo sua eclosão de fato nos anos de 1990 e no século XXI. Um dentre esses acadêmicos interessados no tema lançado ao mundo antigo, é o historiador polonês Marek Winiarczyk que, entre 1976 e 2016, publicou diversos artigos e livros especificamente sobre o ateísmo no mundo antigo grego e romano.³

Nos últimos vinte anos o tema figurou em capítulos de diversas obras monográficas ou produzidas coletivamente e publicadas por universidades de renome internacional. Pode-se

¹ A relação da imagem desses indivíduos com o “ateísmo” foi principalmente construída nos séculos seguintes, no Período Helenístico e Romano.

² E nesse quesito muitos autores de língua inglesa, alemã e francesa, por exemplo, já dedicaram pesquisa ao tema da “impiedade” na Grécia antiga. Da mesma forma, o “ateísmo” também figura nos estudos da teologia, da ciência e da crítica da religião principalmente nessa relação entre romanos e cristãos, nos primeiros séculos da Era Comum. Para essa questão da “impiedade” e do processo de impiedade na Grécia clássica em língua inglesa *e.g.* cf: Filonik (2013), em língua francesa cf. Rudhardt (1960), em alemã cf. Winiarczyk (1990), em língua portuguesa cf. Leão (2004), em espanhol cf. Palerm; Sánchez (2020) e em língua italiana cf. Casertano (2023).

³ O destaque a Winiarczyk se dá pela sua dedicação acadêmica de mais de 40 anos ao tema conduzido ao recorte da Antiguidade grega e romana, tanto no campo da história, quanto no da preocupação linguístico-filológica. O *core* de sua produção foi escrito em língua alemã e polonesa.

destacar aqui algumas dentre essas obras: *The Companion to Atheism* da Cambridge (2007); *The Handbook of Atheism* da Oxford (2013); e *The History of Atheism* da Cambridge (2021); e algumas obras monográficas: *Histoire de l'athéisme* de Georges Minois (1998); *Battling the gods* de Tim Whitmarsh (2015); e *Diagoras of Melos* de Winiarczyk (2016). Excetuando as duas últimas obras mencionadas, de Whitmarsh e Winiarczyk, dedicadas inteiramente ao tema no mundo antigo, as demais apresentam um capítulo dedicado ao recorte. Como se pode observar, o interesse pelo “ateísmo” nas ciências humanas está se elevando e muito se deve também às discussões sobre o lugar da secularização e da religião nos estados de constituição democrática, bem como o aumento do número de indivíduos que se identificam como sem religião, ateístas e agnósticos nesse contexto.⁴

Dentro dessa perspectiva, este artigo vem para contribuir aos estudos do ateísmo como tema nesse recorte da Antiguidade grega e romana, com destaque para a questão judaica nesse contexto. Essa investigação remete inicialmente a Flavio Josefo (37-100 E.C.) historiador judeu dos tempos dos Flavianos (70-96 E.C.) que, em seu *Contra Apión* (CA), obra de finais do século I, faz, em princípio, a seguinte menção ao caso:

Sobre todo porque Apolonio no ha reunido sus acusaciones, como Apión, sino que las ha esparcido aquí y allá, unas veces injuriándonos como ateos y misántropos, y acusándonos otras de cobardes e incluso en algún lugar, de insensatos. (Josefo, 1994, CA, II, 14, 148).

29

Ápion (Ápio, Apión ou Apião) foi um egípcio estudioso das coisas helênicas que escreveu uma série de acusações e denúncias a respeito da presença de comunidades judaicas em Alexandria que, segundo ele defendeu, desrespeitavam diversas leis, da mesma forma que ganhavam favores políticos. O caso foi levado ao imperador romano da época, Calígula (37-41). A irritação do imperador com a questão instigou-o a cogitar a instalação de sua imagem no templo judaico em Jerusalém (cf. Philo, *On The Embassy to Gaius*, XXX, 203 e Stern, 1976). Segundo Josefo, Ápion profere acusações aos judeus, “injuriando-os” de “ateus” e “misantropos”, além de “covardes” e “insensatos”. Apesar de cada uma dessas palavras precisar de um maior aprofundamento, aqui, neste artigo, se investigará particularmente “ateu”, ou “*átheos*”, no grego, e essa singular relação que considera um grupo conhecido por ser devoto a uma divindade como “ateísta”. Para isso, aqui se recorrerá a duas teorias igualmente exploradas tanto por Drachmann (1922), quanto por Minois (2014): o “ateísmo teórico” e o “ateísmo prático”. Ambos os pontos de vista serão explorados em seu respectivo tópico mais adiante.

Este artigo, portanto, está dividido em tópicos que trabalham essa problemática dos “judeus como ateus” nesse recorte: no primeiro, “A acusação de ateísmo no mundo clássico”, se

⁴ No caso do Brasil, pode-se conferir a obra *Ateísmos, descrenças religiosas e secularismo*, de 2022, organizada por Mezdri, Reis e Silva.

apresenta a problemática em si e sua relevância acadêmica; além de investigar a lógica do porquê de ser acusado ou apelidado de “ateu” seria então considerado um problema social, moral e político na Antiguidade; será feita também uma hipotética exploração etimológica geral dos componentes que conformam as crenças num mundo celestial (divino). Na segunda fase, em “Ateísmo Teórico e Ateísmo Prático” se apresenta o cerne desse ponto de vista segundo se interpreta dos argumentos de Anders Drachmann e Georges Minois.

A terceira fase, “Lógica dos Judeus como ateístas no Mundo Clássico”, é o espaço destinado à discussão maior sobre o problema levantado. Tácito é o autor que foi selecionado aqui para representar esse ponto de vista do mundo clássico sobre os judeus. Isso, pois, o autor romano dedica uma digressão etnográfica sobre os judeus no livro V das suas *Histórias* (105 E.C.) e foi contemporâneo de Josefo. O interesse em Tácito (55-120 E.C.) parte justamente de sua proximidade com os conflitos dos romanos contra os judeus, entre 66 e 73, que culminou com a destruição do templo judaico, a morte e a escravização de diversos judeus e a perda de autonomia da província da Judeia que passou para a jurisdição dos governadores da Síria — o que gerou posteriormente novas revoltas judaicas pelo Império. Nesse período tanto a província quanto o povo estavam na “mídia” romana, principalmente pelo fato de ter sido a primeira ação vitoriosa da nova casa imperial de Roma, a dinastia dos Flavianos (70-96 E.C.), cujos imperadores foram Vespasiano e seus filhos Tito e Domiciano. Da obra de Tácito, em seu livro V, 1-13, foram selecionadas passagens pontuais que foram igualmente comentadas. Será que, a partir delas pode-se pensar melhor nessa lógica de os judeus serem acusados de ateus do ponto de vista de um romano, de um não judeu? Que relação terá essa perspectiva semântica da formação da palavra com sua noção (em texto)? Por fim, uma reflexão final será apresentada no tópico “Considerações finais e a problematização do tema lançado à Antiguidade”, considerando então a possibilidade e alguns dos desafios de se trabalhar com esse tema do ateísmo no recorte da Antiguidade.

30

A acusação de ateísmo no mundo clássico

Essa problemática do ateísmo é, antes de tudo, de uma sensibilidade que, basicamente, remete aos interesses do tempo presente, uma vez que, não só se usufrui socialmente dessa palavra, “ateu”, aliás, constante em várias línguas modernas (vide *ateo* e *atheist*), como também

⁵ A onomasiologia é uma forma de análise linguística importante para este estudo, uma vez que parte primeiro de uma conjuntura de ideias, noções ou conceitos para só depois se perceber que significantes ou palavras representam na língua tais ideias, noções ou conceitos. Isso implica na problematização: que noção, ideia ou conceito está na palavra grega “*átheos*”? Essa reflexão é importante para se perceber mais à frente nuances relacionadas com as palavras “*asébeia*”, “impiedade” e “ímpio” — espera-se com isso poder ir além da semasiologia (entrada lexical) e da formação da palavra, não ficando assim preso na expressão: “*átheos*” significa “sem *theós*”. Na verdade, haverá aí um algo mais a ser explorado.

se remete hoje a vários episódios da Antiguidade para também se instigarem debates na atualidade — passado e presente entrelaçados. Compreende-se igualmente que o termo está impregnado de sentidos atribuídos por diversos grupos religiosos de nossa era, tanto quanto está coberto por ideologias antirreligiosas que atribuem, atualmente para si próprios, a identidade *ateísta*. Se esses sentidos ideológicos modernos (o religioso e o antirreligioso) forem aplicados ao respectivo ateu da época de Josefo e Tácito, se cairá em anacronismo. O termo possui gênese própria entre as línguas ocidentais e a compreensão desse vocábulo pode ser ampliada por meio do estudo das hipóteses sobre as etimologias indo-europeias ou indo-iranianas.

Desenvolver a distinção entre o ateu antigo e o ateu contemporâneo é o primeiro passo que se opta por seguir (Beaman, 2015; Whitmarsh, 2015). Nessas impressões, se compreende que o termo pode ter sido originado dentro de sociedades que conectavam suas ações, instituições, leis e demais âmbitos do convívio social às suas concepções de céu, na própria crença de uma vida num mundo celestial, geralmente após a morte. O que se defende nos principais estudos sobre alguns povos europeus e asiáticos, precursores dos costumes micênicos, cretenses, frígios, hititas, persas, brâmanes etc., é a convicção basilar institucional do poder de maior expressão (seja familiar ou palaciano), de que um indivíduo considerado excelente em sua tribo, ao passar por um ritual funerário simbólico e harmonioso para os demais membros do grupo, seria ascendido ao céu e desse lugar celeste protegeria ou condenaria os seres viventes da comunidade. Haveria um tipo de relação de troca entre os vivos e os mortos (não necessariamente considerados “mortos”), para manter a harmonia entre o natural e o sobrenatural. Daí surgem, principalmente no campo da oralidade, os mitos, as lendas e as épicas do mundo antigo — no que diz respeito à experiência dos indo-europeus (Coulanges, 1877; Günther, 1967; Terra, 2001; Bomhard, 2016).

31

Da mesma forma que se tem a crença, há a descrença. Esse comportamento deícola parece que tendeu a estar intimamente enraizado no pensamento integrador de um grupo em torno de um herói ancestral, um habitante celeste. Particular aos povos dessas regiões, a semântica do termo português “céu”⁶ provém hipoteticamente de diversas possibilidades lexicais que tendiam para um sentido semelhante e primitivo: luminoso, brilhoso, espantoso (**diw-*), ou seja, nada mais do que uma descrição primordial de um céu ensolarado.⁷

Dentro das hipóteses mais estudadas em etimologia indo-iraniana e indo-europeia, os seguintes termos possuem relação com essa raiz primordial hipotética: o sânscrito “*deva*”, o persa “*daēuua*”, o hitita “*šius*”, o frígio “*deōs*”, o lacônio “*siós*”, os latinos “*deus*” e “*dies*”, o úmbrio “*iou*”, o nórdico “*tyr*”, o grego “*Zeus*” e, com ressalvas, “*theós*”, dentre outros (Beekes,

⁶ Espanhol “*cielo*”, catalão “*cel*”, francês “*ciel*”, italiano “*cielo*”, romeno “*cer*” e latim “*caelum*”.

⁷ O céu, os corpos celestes, os elementos e fenômenos climáticos e da terra, os animais não humanos, todos foram personificados por meio de prosopopeia nas comunidades antigas.

2010; Kroonen, 2013; Ringe, 2006). Apesar de serem hipóteses fundamentadas em solos movediços, devido ao seu recuo em uma temporalidade ainda sem a manifestação da escrita, pode-se adentrar na questão que foi particular aos helenos, na qual apresenta um variado arcabouço de termos que possuem esses radicais que, no princípio, pretendiam localizar o “céu” e o “celeste” dentro do convívio social dessas tribos ancestrais.

Por meio desse estudo com base nos trabalhos de etimologia de Robert Beeks (2010), Donald Ringe (2006) e de Alexander Lubotsky e Guus Kroonen (2013), e combinando-os com os métodos de análise etimológica interpretados a partir de Mattoso Câmara Jr. (2009), Michael Clarke (2010) e Mário Viaro (2017), promove-se então uma definição etimológica para “ateu” nesse primeiro momento do trabalho: aquele/aquela/aquilo que nem é contra nem a favor do celeste, que sente estranheza diante do celeste, pois não o conhece, ou desconsidera que o celeste existe, que não foi permitido que o conhecesse, ou, desproveu-se do celeste, privou-se do celeste — compreenda-se “celeste” (*theós*) aqui como a cultura local entorno dessa palavra, que, como se observou, serviu de pano de fundo para a criação de todo esse mundo de divindades.⁸

A opção por “celeste” é certamente arbitrária, mas, para expandi-la deve-se considerar o âmbito simbólico e institucional que os radicais gregos *thés-*, *thē-*, *theo-*, *theá* e as palavras *Deús*, *Theós*, *Zeús*, *dīos* e *siós* representavam nas tribos que formavam a antiga Hélade, principalmente entre os habitantes da Ática e Jônia — onde se concentrou o âmago das obras literárias que sobreviveram. A partir de toda essa relação tradicional do celeste com a administração e a moralidade quista na *pólis*, pode-se afirmar, mas, com o devido cuidado, que aqueles que eram associados ao “ateísmo” — com a palavra “*átheos*” — na antiga Atenas dos séculos V-IV A.E.C., tinham sua vida social prejudicada pelas instituições jurídicas da cidade, podendo incorrer tanto em pena capital, quanto na excomunhão do convívio cidadão.⁹

Para um contexto básico sobre o caso dos ateus nesse período, verificou-se algumas das considerações dos historiadores Winiarczyk (1984; 1992) e George Minois (2014). Os autores elencam alguns dos nomes envolvidos nessas acusações de “impiedade” (*asébeia*), dentre os quais seriam os mais relevantes: Empédocles de Agrigento, Demócrito, o atomista, Protágoras, o sofista, Anaxágoras, o naturalista, Sócrates, o filósofo, Diágoras de Melos, Diógenes Apolônio, Estilpo, Bión, Teodoro, o ateu, e Dêmades, bem como algumas escolas de pensamento: os

⁸ Cf. verbete “celeste, sXIII” no *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (2009): “relativo a céu; célio | que aparece ou está no céu | que é do céu; que habita o céu | que pertence ou concerne à divindade; divino | que escapa ao entendimento humano; divino, sobrenatural | de excelente qualidade; perfeito, magnífico | azul, céu claro, sem nuvens [...]” Para mais detalhes e aprofundamento cf. Souza, 2019.

⁹ Cf. Decreto de Diopites (432 A.E.C.) mencionado por Plutarco, *Vidas Paralelas II: Péricles*, 32. 2: “También Diopites propuso un decreto por el que quedaban incurso en juicio sumarísimo quienes no creyeran en las cuestiones divinas o enseñaran doctrinas sobre las cosas del cielo con lo que hacía recaer la sospecha en Pericles por causa de Anaxágoras.” Ver também: Leão, “*Matéria Religiosa: processos de Impiedade (Asebeia)*”, 2004, p. 204.

céticos, os estoicos e os epicuristas.¹⁰ Cada elemento em particular já daria em uma nova pesquisa com novos casos para serem trabalhados. A maioria desses “testemunhos” de pessoas consideradas ou acusadas de ateístas pela norma cívica ateniense, provém do trabalho de Diógenes Laércio, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, século III. Pode-se aqui exemplificar um pouco dessa tensão por meio de algumas passagens dessa obra:

Quando Crates lhe perguntou [para Estilpo, ou Stílpon] se os deuses se deleitam com preces e adoração, conta-se que sua resposta foi: ‘Não me façam essa pergunta na rua, criatura simplória, e sim quando estivermos sós!’ Dizem que a resposta de Bión quando lhe perguntaram se os deuses existem foi: ‘Não afastarás de mim a multidão, velho desgraçado?’ (Laértios, 2014, II, II, 117).

Esses pensadores (sofistas, filósofos, naturalistas) provavelmente viviam no limite da aceitação jurídica, uma vez que muitos deles certamente possuíam seguidores ou, pelo menos, um bom número de ouvintes. Questionar esses “deuses” poderia ser sinônimo de apoio ao desvio da conduta cidadã, o que prejudicaria, para aqueles que detêm ou operam o elemento da normatividade, o sentimento de conjunto proporcionado pela cidade. Sob a tensão de conflitos eminentes contra os espartanos ou contra outras cidades da Hélade, os atenienses mantiveram uma política de atenção severa aos questionadores do senso comum, o chamado “processo de impiedade” — durante a guerra do Peloponeso no século V A.E.C. Assim, Protágoras, o sofista, Diágoras de Melos, Teodoro, o ateu e Sócrates, o filósofo, foram exemplos de julgamento e condenação por impiedade (Minois, 2014. pp. 40-62).¹¹

33

Ateísmo Teórico e Ateísmo Prático

Para se compreender a acusação de ateísmo ou de impiedade (*asébeia*)¹², levou-se em consideração o que o filólogo dinamarquês Anders Drachmann (1922) chamou de “ateísmo teórico” e “ateísmo prático”. Entretanto, fazendo uso desses dois tipos teóricos para enxergar esse ateísmo antigo, Minois desenvolve primordialmente uma “teoria da superstição”. Em suma, por meio dela, o autor avalia os seguintes pontos, segundo se interpreta: a) a crença que rege a formalidade cívica, que estabelece dogmas centralizadores e torna-se a “religião

¹⁰ Com relação aos céticos cf.: Bicca, 2016. Com relação a influência estoica e epicurista na cultura dos patrícios romanos, cf. Guarinello, 1996 e Lima, 2013.

¹¹ *A Apologia de Sócrates* de Platão é uma obra clássica que traz o julgamento de Sócrates, acusado de ser “ateu” e de corromper a juventude com “novos *daímones*”; julgado “ímpio”, foi condenado à morte.

¹² Nesse recorte, essa aproximação semântica proposta entre *átheos* e *asebés* deve ser levada em conta, uma vez que o sentido de “impiedade” ou “ímpio” frequentemente aparece nas traduções das obras antigas na posição dessas palavras.

tradicional”, aceita ou autoriza alguma característica da superstição; b) a superstição cria seitas dentro da crença tradicional e forja para si a ideia de grupo seletivo detentor de uma verdade para poucos; c) a superstição admite magia, esoterismo ou ocultismo para promover a conexão entre o invisível, o natural e o sobrenatural, através de práticas ou ações cotidianas; d) a rotina dessas “ações cotidianas” rompe com as referências sobrenaturais, gerando um costume secularizado, formando um “ateísmo prático” que é fruto da sobreposição da ação em detrimento do “pensar no divino” (Minois, 2014, p. 25).

Apesar de alguns termos poderem ser melhor trabalhados, para situar contextualmente seu sentido no mundo pretérito em estudo, como os termos *impiedade*, *superstição* e *religião*, o autor toma por literal a expressão “ateísmo prático”, ou seja, tido como um ateísmo cotidiano, imerso na vida da maioria das pessoas, que tornam (quicá inconscientemente) as ordenanças sagradas em situações práticas rotineiras — esse tipo de ateísmo seria fruto da importância dada mais às práticas da crença, do que à divindade que deveria ser o cerne dela — seria aqui o epicurismo um exemplo, para o autor. Diferente dele, o “ateísmo teórico” é a prática do pensador, seja o naturalista, o sofista ou o filósofo. Os ateus enquadrados nesse tipo são os mais famosos e já foram mencionados alguns deles. Assim, reconhecendo a frágil fronteira entre o crente e o não crente, nesse período antigo, Minois compara os atores sociais que mais podem ser enquadrados nessas duas divisões de ateísmos: Ateus Teóricos — filósofos, sofistas, atomistas, naturalistas, panteístas, deístas; Ateus Práticos — sectários, esotéricos, ocultistas.

34

Contudo, a elaboração teórica de Drachmann é um tanto diferente daquela que foi compreendida por Minois. Para o filólogo, o termo ateu, no sentido prático, não era considerado crime de impiedade entre os atenienses, como o referido autor considerou ser aquele que incorria no ateísmo dito teórico. Esse ateísmo teórico, segundo ele, possuía dois sentidos: o de negação do deus ou dos deuses da maioria, mas não necessariamente de uma ideia de “deus” em si, assim como também havia a total desconsideração das coisas divinas. Pode-se identificar elementos dessa complexidade em Epicuro (séculos IV-III A.E.C.), que nos séculos seguintes foi acusado de ser um ateu¹³:

Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; [...] Ímpio não é quem rejeita os deuses que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. Daí a crença de que eles causam os maiores malefícios aos maus e os maiores benefícios aos bons. Imanados pelas suas próprias virtudes, eles só aceitam a convivência com os seus semelhantes e consideram estranho tudo que seja diferente deles (Epicuro, *Carta sobre a felicidade*, 2002, pp. 24-26).

¹³ Cf.: Cícero, *Sobre a Natureza dos deuses*, I, XXXI, 87; XLI, 115; XLII, 117; XLIII, 121; XLIV, 123; e III, I, 3.

Esse elemento também pode ser visto em Minois — ou seja, os epicuristas seriam tanto ateus teóricos quanto práticos, para o historiador francês. Já o ateísmo prático, para Drachmann, seria quase que particular aos cristãos e aos judeus. Portanto, segundo se interpreta, assim se definiriam os dois tipos de ateísmo em Drachmann: a) Ateísmo Teórico — comunidade ou indivíduo que não acredita nos deuses, ou critica os deuses da maioria — associado ao pensamento, ou à filosofia; b) Ateísmo Prático — comunidade ou indivíduo que alega a não existência de um ou vários deuses, além daqueles ou daquele de suas crenças, como no caso de judeus e cristãos.

Acredita-se aqui que o sentido de “prático” para Drachmann tem relação com o que ele considerou ter havido nessa época: certa prática de desdém desses dois grupos, judaico e cristão, para com as demais divindades, sejam oficiais ou não, valorizando apenas a sua própria. A diferença estava na ação desses indivíduos que, para o autor, os ateístas teóricos negavam ou criticavam os deuses na teoria, no discurso, no argumento, e os judeus e os cristãos negavam os deuses dos outros na prática, colocando tal comportamento como parte de suas constituições e concepções de pertencimento de grupo. Também acredita-se aqui que essa interpretação se tornaria problemática acaso se levasse em consideração os elementos basilares da defesa dos argumentos por parte de Josefo no *Contra Apión*. Afinal, considera-se que o historiador judeu defendeu o nome da comunidade judaica de sua época justamente para não incorrer, como postula essa teoria, nesse “ateísmo prático”, tanto quanto também no “teórico”.

Assim, no período do Império Romano, para Drachmann, esse tipo de ateísmo acabou por cair em um sentido de crime contra a norma oficial da tolerância dos deuses (*pax deorum*), sendo considerado uma prática de rebeldia e passivo de severa intervenção imperial com perda dos direitos legais de convivência.

Lógica dos Judeus como ateístas no Mundo Clássico

Diante dessa questão dos tipos de ateísmo em Drachmann e Minois, qual seria, portanto, a lógica da acusação de ateísmo aos judeus nesse período, registrada por Josefo? E de que forma a obra *Histórias* de Tácito pode contribuir nesse caso dos judeus como ateus? Na perspectiva da teoria em Drachmann, a acusação de ateus aos judeus provavelmente colocaria a soberania judaica em Jerusalém em risco — sendo que na época do *Contra Apión* (95 E.C.), o Templo já havia sido destruído desde 70 E.C., e a Judeia já estava com boa parte de sua jurisdição sob o governo da província Síria, passando totalmente para esta após a morte de Agripa II, no ano 100 E.C (Davies; Horbury; Sturdy, 1999, p. XXVII).

O *Contra Apión* remete às argumentações de Ápion, ainda dos tempos de Calígula. Mas Josefo aproveitou a oportunidade para expandir a coleta de informações, citando alguns outros autores de procedência grega que já haviam falado dos judeus e suas idiossincrasias, certamente considerando-as algumas das inspirações para as palavras de Ápion contra os judeus alexandrinos. Apresenta-se Tácito, portanto, como um autor romano cuja narrativa sobre os judeus não provém de terceiros, como na obra de Josefo, em que os autores são citados por ele.

Assim, é possível ver qual o teor das informações que o historiador romano, em princípio, legaria sobre os judeus, caso sua obra fosse a única sobre o assunto. A partir dela, pode-se notar que informações Tácito julgou necessárias para permanecerem nos registros imperiais romanos sobre essa província — e aqui promove-se um questionamento acerca dos registros de Josefo: quiçá eles não tenham sido considerados por Tácito, cerca de 15 anos após a sua última obra, ou seja, justamente o *Contra Apión*.¹⁴

Por outro lado, se também se considerar o “ateísmo prático” em Minois, pode-se cogitar a ideia de que os judeus eram vistos ou acusados de ateístas bem antes da administração romana, justamente por aqueles que são incluídos no ateísmo teórico — por estoicos e epicuristas, por exemplo. Mas não apenas isso, pois, o autor também leva em conta que já havia significativa influência estoica, panteísta e deísta entre os judeus, desde o período posterior ao século II A.E.C., tornando-os assim, também como ateus teóricos. Nas palavras do autor, “O ateísmo prático, no nível do comportamento, pode referir-se a todos aqueles cuja moral não é conforme às normas dominantes. Essa acepção predomina no povo.”, e por exemplo, “[...] Para epicuristas e estoicos, os cristãos, com seu deus feito homem, são ateus.” (Minois, 2014, p. 67).

Claro que a própria ideia de “judeu” é particular e plural nesse período, e é necessário perceber essa nuance nos textos em investigação. A fronteira da contradição, para Minois, está no pensamento antigo que compreendia como ateu, ou ímpio, tanto aquele que pensava que “deus” tinha limites, impunha-se limites, fruto de “superstições” (defesa do ateu teórico, como em Epicuro), ou aquele que afirmava sobre a não existência desse âmbito celestial (ateu, no sentido estrito da palavra), quanto aquele que não respeitava ou não adotava os deuses da crença tradicional (ateu no âmbito da moralidade).

Essas divisões não servem para formar um tipo de ideia de pertencimento a este ou àquele ateísmo no mundo antigo. Como menciona Michel Onfray “El ateísmo proviene de una creación verbal de deícolas” (Onfray, 2006. p. 42), isto é, o ser ateu não era uma característica voluntária humana nesse recorte temporal e espacial, não nesse sentido que se pretende

¹⁴ Isso porque muitas das fontes sobre os judeus criticadas por Josefo compõem a história dos judeus na obra *Histórias* de Tácito, no livro V.

contemporaneamente, como um elemento de identidade e distinção intencional. Lá, o ateísmo era, quando não um pensamento ou um comportamento diferente do que seria considerado comum a respeito das coisas reverenciadas como celestiais, uma dura acusação, um tipo particular de crime, no contexto dessa Atenas dos séculos V-IV A.E.C. e um problema administrativo na Roma imperial do século I E.C.

Para reflexão final, cita-se e comenta-se brevemente as passagens da obra *Histórias*, de Tácito, que se pensa aqui, no momento, serem as mais pertinentes a este intuito (com tradução nossa):

[...] *Iudaei mente sola unumque numen intellegunt: profanos qui deum imagines mortalibus materiis in species hominum effingant*; [...]. (Tácito, *Historiarum*, V, 5. 4)

[...] os judeus compreendem um único nume e só na mente; [conhecem] como ímpios [aqueles que] esculpem formas de deuses à imagem humana com substâncias perecíveis.

Nessa passagem, o autor romano mostra que “os judeus compreendem um único nume e só na mente”; o primeiro ponto é a diferença entre um “nume” e um “deus”, sendo essa uma questão de língua latina em primeiro lugar, e em seguida, do lugar cultural de ambas as palavras nesse contexto. A palavra latina “*numen*” (forma nominativa) vem de “*nuo*” verbo que geralmente significa “acenar com a cabeça”, e “*numen*” é o que acena ou movimenta a cabeça, um tipo de consentimento, de aceno para permitir algo. Do ponto de vista de quem vê, trata-se de algo/alguém que “permite” que uma ação aconteça ou não, e nisso está uma postura de autoridade e poder para decidir, uma postura de vontade e liberdade. Subentende-se nesse contexto que Tácito considera que os judeus compreendem uma “força” personificada em postura de autoridade plena, ou seja, um “nume” em posição de “deus”. Apesar de “nume” ter relação com o divino nesse sentido, não se trata exatamente de “deus” claramente. Entretanto considera-se que todo personagem que é de estirpe “deus” possui esse “nume”, devido a sua condição de vontade plena e poder de decisão. Além do mais, esse “nume” judaico se consente na mente e somente nela. Essa condição, segundo Tácito, delimita a concepção de “divindade” dos judeus, uma vez que segundo o romano, todo indivíduo que esculpe efigies de personagens da estirpe “deus” é considerado um “ímpio” pelos judeus. Para o ponto de vista de Tácito, como um romano, deveria soar irônico dizer que um povo certamente considerado “bárbaro” que compreende um único nume na mente considera os outros como “ímpios”, isto é, cruéis, malvados, sacrílegos, criminosos por fabricarem efigies de deuses em forma de seres humanos — ou seja, esse ponto em particular atinge a própria cultura que Tácito cresceu, foi educado e de certa forma admirava e considerava “normal” e certamente “não bárbara”. O inverso é compreensível, na ótica de Tácito: pio é aquele que faz como faz um judeu, e cultua um “nume” e só um, mentalmente, e não trabalha com a reprodução de

efigies de deus algum.¹⁵ Do ponto de vista apresentado por Drachmann e Minois, esse caso cabe tanto no “ateísmo teórico”, por haver um ponto de vista, uma argumentação e conceitualização do que seria considerado divino, que difere igualmente do que considera a maioria ser (mas não há um efeito pleno de negação); e quanto ao prático, pelo pensamento já construído anteriormente — só não estaria claro se há relação dos judeus, nessa perspectiva dada por Tácito, com o “ateísmo prático” em Minois; a não ser que se considerem certos grupos judaicos como “seitas” ou “sectários” dentro de uma comunidade cívica maior, cujo destoar da normatividade os colocam como deístas.¹⁶

Romanorum primus Cn. Pompeius Iudaeos domuit templumque iure victoriae ingressus est: inde vulgatum nulla intus deum effigie vacuam sedem et inania arcana.

Cn. Pompeu [foi] o primeiro dos romanos [que] subjugou os judeus, e entrou no templo por direito das vitórias; desde então, foi divulgado [sobre] um lugar vago, [sobre] nenhuma estátua de deuses dentro e [sobre] os vazios mistérios. (Tácito, 1890, V, 9. 1)

A segunda citação reforça o dado anterior: o templo dos judeus não continha nenhuma efígie de deus qualquer. Não havia mistério algum dentro, era um lugar vago. Se entre os romanos se acreditava em qualquer crendice sobre o comportamento dos judeus, todas elas se provaram vazias depois que Pompeu entrou no templo. Algumas dessas “crendices” são apresentadas por Josefo, principalmente uma em que se acreditava popularmente que os judeus cultuavam uma cabeça de asno de ouro e que, além dela, havia uma estátua no templo de um homem idoso e barbudo montado num asno.¹⁷ Esse fato não deixa de corroborar para a impressão de que os judeus são de alguma forma ateus, pois, é bem provável ou é notória a dificuldade, numa espécie de senso comum grego ou romano, de se compreender as crenças judaicas de então. Essa passagem também fortalece a teoria do “ateísmo prático”, nesse pensamento dos romanos para com os judeus, já que esse comportamento e esse “templo” são bem diferentes do que se tem na normalidade da formalidade cívica em contexto geral da região.

38

¹⁵ Por exemplo, no seu *Contra Apión*, Josefo deixa claro o seu respeito e apreço por não judeus que praticavam algum costume judaico ou que conheciam as informações sobre os judeus do ponto de vista judaico. Alguns dentre eles, segundo o historiador judeu, foram Pitágoras de Samos e Teofrasto (cf. CA, I, 22, 162 e 166).

¹⁶ Para Minois, os saduceus eram um grupo judaico deísta que flertava com o que chama de “ateísmo prático”, isto é, um grupo ritualizado, mas que descreditava muitas concepções sobrenaturais, como imortalidade da alma, vida pós-morte e ressurreição (Minois, 2014, p. 32).

¹⁷ Cf. CA, II, 7, 80. Diodoro da Sicília (século I A.E.C.) também registra essa mesma crença sobre o povo judeu de sua época (cf. Diodoro, *Bibliotheca Historica*, XXXIV-XXXV, I, 1-5) — e é provável que uma cópia da época tenha sido referência para Josefo e para Tácito.

[...] *cetera instituta, sinistra foeda, pravitare valere. Nam pessimus quisque spretis religionibus patriis tributa et stipes illuc congrerabant, unde auctae Iudaeorum res, et quia apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnis alios hostile odium.*

[...] os demais hábitos, males horrorosos, prevaleceram na perversidade. Com efeito péssimo, qualquer um com desprezo aos princípios religiosos tradicionais acumulavam impostos e doativos para ali, de onde aumentam a propriedade dos judeus, e porque entre eles mesmos a lealdade é teimosa, a compaixão em prontidão, mas contra todos os outros um rancor inimigo. (Tácito, 1890, V, 5. 1)

Outra passagem da obra que mostra que, na visão de Tácito, os judeus têm problemas com os princípios religiosos tradicionais da própria terra. Como se não bastasse a diferença para com a maioria, o autor cria a imagem de judeus que desprezam o próprio costume e mesmo assim, de forma incompreensível para o romano, enviavam tributos e impostos ao Templo, enriquecendo a província e os senhores de propriedades da Judeia. Uma imagem que rompe os limites da razão, um “ímpio” ou “ateu” que envia tributos para um templo vazio — o Templo era um espaço destinado também para o recolhimento de tributos da província. Se Tácito considerou isso um hábito perverso da parte dessa parcela de judeus, o contrário deve ser, portanto, bem quisto: um ímpio não deve agir como se fosse um pio, deixa-se a piedade para os pios — o problema, claro, é o uso desses adjetivos como um lacre ou rótulo para um grupo, um indivíduo ou mesmo para todo um povo. Mas, entretanto, ainda permanece forte nessa fala a imagem de um ímpio, que despreza os princípios religiosos da terra, fazendo doações e pagando tributos, não só a Roma, mas também aos religiosos (sacerdotes) de um templo vazio de efigies de deus. Outro hábito “desprezível”, na ótica do autor romano, é a lealdade teimosa que um tem para com o outro, uma compaixão mutua entre seus iguais, e um ódio hostil aos outros seres humanos. Mesmo que essa estrutura seja interpretada segundo a *retórica da alteridade* do historiador francês François Hartog (1999)¹⁸, há nessa passagem uma provável visão particular do autor romano. Tácito está representando o ponto de vista do cidadão patrício de Roma, estudado, conhecedor da cultura, da filosofia e da literatura grega, e que presta respeito pela antiguidade dos povos. Essa menção, por outro lado, demonstra aquilo que na cultura dos judeus deve ser desconsiderado e desprezado pelos romanos, pois são costumes considerados perversos, depravados. Essa é uma forte imagem construída sobre os acusados de serem “ateus” nesse contexto, segundo se observa

¹⁸ Nessa “retórica da alteridade”, Hartog estrutura técnicas retóricas de etnografia, explorando a obra de Heródoto. No caso, segundo seu ponto de vista, quando o etnógrafo refere em termos gerais de costumes “contrários” ao gênero humano, esconde aí a intensão de dizer, de “nós” os gregos — seria nesse caso chamada de “inversão”. Assim, nesse sentido, Tácito mostra os judeus como “misanthropos”, isto é, que sentem aversão ou ódio contra o gênero humano, mas esses “outros” são especificamente os romanos ou, pelo menos, os que vivem nesse contexto greco-romano. Essa não é a única passagem que trata dessa questão da “inversão” no livro V das *Histórias*. No início do capítulo 4. 1: “*Moyses, quo sibi in posterum gentem firmaret, novos ritus contrariosque ceteris mortalibus indidit.*”, ou seja, diz que Moisés instituiu novos ritos que são contrários aos dos outros mortais ou seres humanos.

em Drachmann e Minois. Segundo Minois, “Todos os descrentes serão tratados como ‘os porcos de Epicuro’, e o epicurismo constituirá uma lixeira cômoda na qual se pode jogar, sem escrúpulo algum, todos os céticos e libertinos, enfarpelados do injurioso adjetivo de ‘epicurista’.” (Minois, 2014, pp. 56-57).¹⁹ Se nessa retórica etnográfica de Tácito sobre os judeus o romano não faz diretamente o uso de adjetivos como “*atheus*” ou “*impius*” ao povo judeu, ele cria todo o cenário propício para que as acusações tenham algum fundamento do ponto de vista romano.

Transgressi in morem eorum idem usurpant, nec quicquam prius imbuuntur quam contemnere deos, exuere patriam, parentes liberos fratres vilia habere.

[Aqueles que] passam para o costume daquele lugar praticam do mesmo modo, e não antes de qualquer coisa, são ensinados a desprezar os deuses, livrar-se da terra natal, considerar sem valor os pais, os filhos, os irmãos. (Tácito, 1890, V, 5. 2)

40 Nessa passagem selecionada, o historiador romano enfatiza o teor proselitista presente entre os judeus de então. Um indivíduo convertido, nas palavras de Tácito, era ensinado a deixar toda sua vida “não judaica” para traz, desprezar e despreitar todo esse passado, incluindo os próprios familiares não convertidos. O destaque aqui vai para o despreito aos deuses. Como já havia argumentado, Tácito informou ao leitor latino que os judeus concebem só na mente um único nume e um “nume” não é exatamente “deus”. O que os judeus fazem, assim, é ensinar o desprezo dos deuses. É importante salientar que essa é a perspectiva do autor romano, de Tácito, e esse autor certamente utilizou como fonte para suas informações toda a tradição clássica grega sobre os judeus, a Judeia e Jerusalém, principalmente aquela que foi ali refutada e contra-argumentada por Flavio Josefo no seu *Contra Apión*.²⁰ Todavia, não deixa de estar cada vez mais argumentada a ideia de que os judeus eram ou poderiam ser acusados de serem ateus (ímpios e bárbaros) em muitos de seus costumes e mentalidade.

Igitur nulla simulacra urbibus suis, nedum templis sistunt; non regibus haec adulatio, non Caesaribus honor.

Sendo assim, inexistem representações nas suas cidades, muito menos colocam-nas nos templos; de forma alguma esta adulação aos regentes, de jeito nenhum oferenda aos Césares. (Tácito, 1890, V, 5. 4)

¹⁹ Como se observa no tratado talmúdico babilônico de *Pirke Avot*, II, 14. Aí se considera um ímpio, herege ou ateu como “epicurista”.

²⁰ Josefo, CA, II, 7, 79 também defende a comunidade judaica de acusações semelhantes.

Nessa última seleção, Tácito mostra que todo esse comportamento ateu, por assim dizer, também interfere na relação do povo com a administração romana. Já que é proibida a fabricação de efígies de seres da estirpe deus em forma de gente, conseqüentemente, os bustos dos imperadores, considerados pela normatividade política homens “poderosos”, “divos” e “augustos”, não podem ser instalados dentro do templo, em Jerusalém.²¹ Igualmente, reis e a figura do imperador não podem receber honrarias ou serem adulados em espaços públicos, nem dentro de estabelecimentos públicos da província — não significa que não existia, mas que, segundo Tácito, era um ato impiedoso para os judeus.²² Essa passagem se apresenta, desse modo, como mais um fator de argumento que colocaria um judeu sob suspeita de ser um predisposto ateu (um problema moral) e alguém propenso a se rebelar contra as normas administrativas da ordem imperial, bem como de sua *pax deorum*, e fomentar uma *ira deorum* (um problema político).

Considerações finais e a problematização do tema lançado à Antiguidade

Seria mesmo possível falar sobre “ateísmo” numa época em que as pessoas não usavam o termo como elemento de identidade, assim como é feito atualmente? O uso social do termo pareceu bastante contraditório, como se observou em Drachmann e Minois, pois os grupos ou indivíduos acusados de ateu/ateísmo (ou impiedade, *asébeia*) acreditavam em alguma divindade, em alguma força celestial ou sobrenatural, em alguma coisa que é invisível aos olhos humanos (um nume, por exemplo), mas, que, de alguma forma, atua no mundo efetivo interferindo ou não na existência dos seres vivos. Panteístas e deístas, epicuristas e estoicos, grupos ou pensamentos que não descartavam deuses ou essas forças sobrenaturais eram sensivelmente passivos da acusação de ateísmo.

Apesar de compreender também a possibilidade de haver algumas poucas correntes ou pensadores (ateísmo teórico) que ensinassem sobre a não interferência dos seres celestiais na vida dos mortais, ou que também não considerassem sequer os deuses como válidos, claramente o significado etimológico do termo “ateu” torna-se destoante com o seu significado social, seja na Atenas clássica ou na Roma imperial pré-cristã. Na lógica da etimologia do nome, o indivíduo chamado de ateu deveria ser alguém que não sabe nada sobre os assuntos referentes ao âmbito celestial. Pelo contrário, na vida daqueles acusados de ateísmo, os deuses ou os poderes sobrenaturais são centrais nos seus argumentos. Assim, como defendem Drachmann e Minois, o crime de ateísmo, um tipo de *asébeia* na Atenas do século

²¹ Vide a confusão com a efígie de Calígula no templo de Jerusalém.

²² Josefo, CA, II, 6, 74-78 argumenta sobre essa questão das efígies e bustos segundo sua visão judaica.

V-IV A.E.C., incide justamente para aqueles que pensam e ensinam de forma diferente do sistema gestor da cidade.

Para o caso daqueles que escaparam aos olhos vigilantes da formalidade civil, depende-se aqui bem mais das hipóteses teóricas do que das fontes antigas. Seria esse o caso do ateísmo prático, esse “ateísmo” do povo, como acredita Minois? Seria, portanto, aqui, ser essa a maior divergência entre a hipótese de Drachmann e a do historiador francês? Com Drachmann, notou-se que os ateístas práticos foram pontualmente localizados no período romano imperial: os judeus e os cristãos. Por sua vez, Minois acredita que os ateístas práticos são os sectários, os ocultistas, os esotéricos, ou seja, grupos mais amplos que se consideravam separados dos demais (em particular, separados da crença tradicional) e eram centrados em práticas rituais que buscavam a união do visível com o invisível. Esse ateísmo prático ganha, dessa forma, duas leituras interpretativas intrigantes ao tema: a) ateu poder ser aquele (indivíduo ou grupo) que só cultua o próprio deus, desconsiderando como deuses os seres celestiais dos outros grupos/povos; b) ateu também pode ser aquele (indivíduo ou grupo) que realiza ações rituais cotidianas, religiosamente defendidas, que promovem um ideal de pertencimento de grupo, mas que já não percebem mais a necessidade do pensar no divino (quicá inconscientemente) para a validação dessas ações rituais.

42

Curiosamente a administração romana passou a ser mais incisiva justamente com os judeus e principalmente com os cristãos após o século II E.C. No entanto, os judeus vinham de duas grandes revoltas (66-73 E.C. e 132 E.C.) contra a manutenção da ordem romana e delas não está certo se foram de fato motivadas por questões de poder, de identidade, de crença, ou por tudo isso. A problemática cristã aparece bem mais na construção dos seus argumentos filosóficos nesse período do que pela rebeldia de muitos dos seus devotos — além disso, nos tempos do imperador Domiciano, houve forte intolerância às superstições, às filosofias, e, igualmente, a toda essa mentalidade de “ateísmo”, seja teórica ou prática. Seja como for, essas hipóteses ainda não constroem um ateu segundo a etimologia da palavra. Certamente essa seria a mais relevante particularidade do estudo sobre esse ateísmo antigo que se pode apresentar neste artigo.

Tácito escreveu suas *Histórias* no início do século II E.C. e, ao narrar sobre os judeus, deixou clara a sua preferência pela tradição filosófica (estoica, principalmente) e etnográfica grega e latina para a construção de sua narrativa sobre as origens e costumes do povo da Judeia — levando em conta a hipótese de que Tácito ou ignorou o *Contra Apión* de Josefo, ou não teve acesso a ele. Assim, pôde-se perceber muito do que pensaram essas escolas sobre esses povos não greco-latinos considerados por eles “supersticiosos” e “bárbaros” em suas constituições e visões de mundo.

Como se lê na menção a Epicuro, os “ímpios”, ou “ateus” (que incorrem em *asébeia*), comentou o filósofo, seriam pessoas que acreditavam nos deuses segundo “opiniões falsas” construídas por uma “maioria”, e também seriam indivíduos que creditavam verdade àquilo que

seria particular apenas aos seus semelhantes. Para o filósofo, tais verdades também seriam falsas. Além disso, para Epicuro, os ímpios tendiam a valorizar o afastamento do convívio com os demais grupos. Não se entrou, neste trabalho, no aprofundamento dessas questões. Quiçá por ironia semântica, Epicuro também foi considerado ateu no mundo antigo clássico, como já dito.

Tecendo um rápido e finalizador comentário sobre os excertos selecionados de Tácito, observou-se aí argumentos que colocam os judeus como um grupo ateu, mesmo que o historiador romano não mencione a palavra em sua digressão etnográfica. Por exemplo: a) os judeus acreditam “*mente sola unumque numen*” (1890, V, 5. 4); b) consideram ímpios os povos que fazem e honram imagens como deuses (*ibidem*); c) o seu templo sagrado era “vazio” “*et inania arcana*” (1890, V, 9. 1); d) os judeus que provavelmente não moram na Judeia desprezam os ritos tradicionais dos antepassados (1890, V, 5. 1); e) os judeus só são leais aos seus e odeiam todos os outros mortais (1890, V, 5. 1); f) os naturalizados judeus passam a desrespeitar os deuses da maioria, tanto quanto os seus parentes não judeus (1890, V, 5. 2); g) os judeus não produzem representação alguma em suas cidades, nem dos Césares (1890, V, 5. 4).

Dentre muitas outras interpretações, essas, provavelmente, seriam as principais acusações para que alguém ou algum povo fosse considerado ateu pela tradição romana, certamente oriunda do ensino dos professores estoicos e epicuristas atuantes em solo romano, entre república e império, mas que, contudo, não implicaria numa punição ou condenação legal como provavelmente ocorreria nos processos de impiedade da Atenas dos séculos V-IV A.E.C., mas, possivelmente, os judeus foram vistos negativamente pelos “moralistas” romanos e seus aficionados, além de considerados um claro e evidente incômodo administrativo junto dos cristãos.

* * * * *

Bibliografia

- Beaman, L; Tomlins, S. (2015). *Atheist Identities — Spaces and Social Contexts*. Springer, Cham, Heidelberg, New York, Dordrecht, London: Springer International Publishing Switzerland.
- Beekes, R. (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. London, Boston: Brill.
- Bicca, L. (2016). *Ceticismo antigo e dialética*. Rio de Janeiro: PUC-Rio.
- Bloch, R. (2012). Tacitus' Excursus on the Jews through the Ages: An Overview of its Reception History. En Ash, R. (ed.). *Oxford Readings in Tacitus*. Oxford: Oxford University Press, pp. 377-409.
- Bomhard, A. (2016). The origins of Proto-Indo-European: the Caucasian substrate hypothesis. Charleston, SC USA, p. 1-70.
- Bowman, A.; Champlin, E.; Lintott, A (eds.). (2006). *The Cambridge Ancient History — volume X: The Augustan Empire, 43 B.C. — A.D. 69*. Cambridge: University Press.
- Bremmer, J. N. (2007). Atheism in Antiquity. En Martin, M. (ed.). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Bullivant, S.; Ruse, M. (2021). *The Cambridge History of Atheism: Atheism from Antiquity to Modernity*. Atheism in the Contemporary World. Cambridge: Cambridge University Press.
- Câmara Jr., J. M. (2009) *Dicionário de Linguística e Gramática*. 27. Ed. Petrópolis: Vozes.
- Casertano, G. (2023). Diadora di Melo e Teodoro di Cirene: due ateí? *Archai*, v. 33, 1-32.
- Cícero. (2003). Sobre a Natureza dos Deuses. *En Vendemiatti, L. A. Sobre a Natureza dos Deuses de Cícero*. 2003. 148 f. Dissertação (Mestrado na Área de Línguas Clássicas) — Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Estadual de Campinas, UNICAMP, Campinas.
- Clarke, M. (2010). Semantics and Vocabulary. *En Bakker, E. (ed.). A Companion to the Ancient Greek Language*. Wiley-Blackwell Publication.
- Cole, C. (1908). *The Poetical Elements in the Diction and Syntax of Tacitus*. New York: New York University.
- Coulanges, F. de. (1877). *The Ancient City: a study of the religion, laws, and institutions of Greece and Rome*. 3. ed. New York: Charles T. Dillingham.
- Davies, W. D.; Horbury, W.; Sturdy, J. (eds.). (1999). *The Cambridge History of Judaism: volume three — The Early Roman Period*. Cambridge: University Press.
- Diodori Siculi. (1844). *Bibliothecae Historicae Quae Supersunt*. Graece et Latine. Volumen Secundum. Paris: Editore Ambrosio Firmin Didot, Instituti Regii Franciae Typographo.
- Drachmann, A. B. (1922). *Atheism in Pagan Antiquity*. Hanover, London, Copenhagen, Christiania: Gyldendal.
- Epicuro. (2002). *Carta sobre a felicidade (a Meneceu)*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore. São Paulo: UNESP.
- Filonik, J. (2013). Ahtenian Impiety Trials: A Reappraisal. *Dike* 16, 11-96.
- Gerber, A.; Greef, A. (1903). *Lexicon Taciteum*. Lipsiae: In Aedibus B. G. Teubneri.
- Guarinello, N. L. (1996). Nero, o estoicismo e a historiografia romana. *Boletim do CPA*, Campinas, n. 1, 53-61, jan./jun.
- Günther, H. (1967). *The Religious Attitudes of the Indo-Europeans*. London: Clair Press.
- Hartog, F. (1999). *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- Houaiss. (2009). *Dicionário eletrônico Houaiss*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Josefo, F. (1994). *Autobiografia. Contra Apión*. Trad. Margarita de Sepúlveda. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Josephus, F. (1865). *Opera. Graece et Latine — recognovit Guilelmus Dindorfius*. Paris: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Kroonen, G.; Lubotsky, A. (2013). *Leiden Indo-European Etymological Dictionary: Etymological Dictionary of Proto-Germanic*. Leiden, Boston: Brill.
- Laértios, D. (2014). *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. 2. ed. Brasília: Ed. UNB.
- Leão, D. (2004). Matéria Religiosa: processos de Impiedade (Asebeia). *En Leão, D.; Rossetti, L.; Fialho, M. Nomos: Direito e sociedade na Antiguidade Clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Mezadri, F.; Reis, M. V. F.; Silva, R. O. (orgs.). (2022). *Ateísmos, descrenças religiosas e secularismo: história, tendências e comportamentos*. Rio Branco: Nepan Editora.
- Minois, G. (2014). *História do Ateísmo: os descrentes do mundo ocidental, das origens aos nossos dias*. Trad. Flávia Falleiros. São Paulo: Editora Unesp.
- Miravalles, A. (2004). *Excursio per Orientem: Eastern Subjects in Tacitus' Histories and Annals*. Durham: Durham University E-Theses.
- Onfray, M. (2006). *Tratado de Ateología. Física de la metafísica*. Trad. Luz Freire. 3. ed. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Palerm, V. M. R.; Sánchez, A. C. V. (eds.). (2020). *Asébeia. Estudios sobre la irreligiosidad en Grecia / Studies in Greek Irreligiosity*. Madrid; Salamanca: Signifer.
- Philo. (1991). *The Embassy to Gaius*. Trad. F. H. Colson. Cambridge; Massachusetts; London: Harvard University Press.
- Plutarco. (2008). *Vidas Paralelas II. Solón-Pública; Temístocles-Camilo; Pericles-Fabio Máximo*. Trad. Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Ringe, D. (2006). *From Proto-Indo-European to Proto-Germanic*. Oxford: University Press.
- Rudhardt, J. (1960). La definition du délit d'impieété d'après la legislation attique. *Museum Helveticum*, v. 17, 87-105.
- Sedley, D. (2013). From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age. *En Bullivant, S.; Ruse, M. (ed.). The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.
- Souza, J. F. L. (2019). *Ateísmo na Antiguidade: aspectos teóricos e metodológicos para a inserção do tema na Antiguidade Egípcia, Mesopotâmica e Israelo-Judaíta e pressupostos para o estudo na Antiguidade Clássica*. 2019. 212 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) — Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Stern, M. (1976; 1980; 1984) *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism (I-II-III)*. Jerusalem: The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Syme, R. (1997). *Tacitus*. Oxford: Clarendon Press.

- Tácito. (2013). Histórias, Livro V. En Lima, J. F. de. *Jerusalém: a última fronteira no oriente* — a conquista da Judeia (70 E.C.) nas *Histórias* (Livro V) de Tácito. 2013. 290 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) — Faculdade de História, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, UFRN, Natal.
- Tacitus. (1890). *Historiarum*. En Godley, A. D. *The Histories of Tacitus* — Books III, IV, and V. London: Macmillan.
- Tacitus. (2009). *The Histories*. Trad. Kenneth Wellesley. London: Penguin Books Ltd.
- Terra, J. E. M. (2001). *O deus dos indo-europeus: Zeus e a proto-religião dos indo-europeus*. São Paulo: Edições Loyola.
- Viaro, M. E. (2017). *Etimologia*. São Paulo: Contexto.
- Wellesley, K. (2000). *The Year of the Four Emperors*. 3. ed. London; New York: Routledge.
- Whitmarsh, T. (2015). *Battling the gods: the struggle against religion in ancient Greece (atheism in the ancient world)*. New York: Published by Alfred A. Knopf (Penguin Random House LLC).
- Winiarczyk, M. (1976). Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos. *Philologus* 120, 32-46.
- Winiarczyk, M. (1981). *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei reliquiae*. Leipzig: BSB B. G. Teubner Verlagsgesellschaft.
- Winiarczyk, M. (1981). Theodoros ὁ Ἀθεός. *Philologus* 125, 64-94.
- Winiarczyk, M. (1984). Wer galt im Altertum als Atheist? *Philologus* 128, 2, 157-183.
- Winiarczyk, M. (1990). Methodisches zum antiken Atheismus. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 133, 1, p. 1-15.
- Winiarczyk, M. (1992) Antike Bezeichnungen der Gottlosigkeit und des Atheismus. *Rheinisches Museum für Philologie*, Neue Folge, 135, 3/4, p. 216-225.
- Winiarczyk, M. (1992). Wer galt im Altertum als Atheist? *Philologus* 136, 2, 306-310.
- Winiarczyk, M. (1994). *Bibliographie zum antiken Atheismus, 17. Jahrhundert-1990*. Bonn: R. Habelt.
- Winiarczyk, M. (2013). *The Sacred History of Euhemerus of Messene*. Translated from Polish by Witold Zbirohowski-Kościa. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, Hubert & Co, GmbH.
- Winiarczyk, M. (2016). *Diagoras of Melos. A Contribution to the History of Ancient Atheism*. Translated from Polish by Witold Zbirohowski-Kościa. Berlin, Boston: Walter de Gruyter GmbH, Hubert & Co, GmbH.
- Woodman, A. J. (ed.). (2009). *The Cambridge Companion to Tacitus*. Cambridge: Cambridge University Press.

La opresión de la vergüenza: el *Rostro* entendido por Levinas en *Si esto es un hombre* de Primo Levi

The oppression of shame: the *face* understood by Levinas in *If this is a Man* by Primo Levi

DRA. SILVIA HAMUI SUTTON

Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM)
Universidad Iberoamericana /UIA
silviahamui@hotmail.com

Resumen

Es indudable que uno de los acontecimientos más crueles e incomprensibles de la humanidad ha sido la *Shoa*, ya que nos hace reflexionar en torno a la gran incertidumbre del ser humano que radica en el problema del mal y del sufrimiento del Otro. Al constatar los testimonios de Primo Levi en *Si esto es un hombre* observamos la crudeza y la brutalidad hasta el sinsentido. Así, el objetivo de este trabajo es plantear una aproximación más acerca de los comportamientos y actitudes del ser humano utilizando algunos conceptos de Emmanuel Levinas. A partir de algunos fragmentos de los testimonios de Levi, se percibe la paradoja planteada por el filósofo en torno al Otro, es decir, cómo el autor-protagonista enfrenta una revelación de sí mismo al considerar la responsabilidad del Yo frente a su prójimo. Los textos de Levi, por tanto, explican al ser desde una mirada alternativa, en la que, siguiendo a Levinas, es necesaria la proximidad o el *acontecimiento* de las relaciones humanas *cara-a-cara* para percibir la epifanía del Infinito. De esta manera, se abordarán algunas formas de intersubjetividad interpretadas bajo la mirada del *Rostro*.

Palabras claves: sufrimiento inútil, absurdo, otredad, testimonios, Holocausto

Abstract

There is no doubt that one of the cruelest and incomprehensible events of humanity has been the *Shoa*, since it makes us reflect on the great uncertainty of the human being that lies in the problem of evil and the suffering of the Other. When verifying the testimonies of Primo Levi in *Si esto es un hombre*, we observe the crudeness and brutality to the point of nonsense. Thus, the objective of this work is to propose a closer approximation about the human behaviors and attitudes using some concepts of Emmanuel Levinas. From some

fragments of Levi's testimonies, the paradox posed by the philosopher regarding the Other is perceived, that is, how the author-protagonist faces a revelation of himself when considering the responsibility of the Me towards his neighbor. Levi's texts, therefore, explain the human being from an alternative perspective, in which, following Levinas, the proximity or the event of *face-to-face* relationships is necessary to perceive the epiphany of the Infinite. In this way, some forms of intersubjectivity interpreted under the gaze of the *Face* will be addressed.

Keywords: useless suffering, absurd, otherness, testimonies, Holocaust

Henos aquí dóciles bajo vuestras miradas:
de nuestra parte nada tenéis que temer:
ni actos de rebeldía, ni palabras de desafío,
ni siquiera una mirada que juzgue.

(Levi, 2002, p. 83)

Introducción

El horror que tuvo lugar en los campos de concentración y de exterminio durante la Segunda Guerra Mundial ha generado un sinnúmero de preguntas sin responder. La *Shoa* se ha abordado desde distintas aproximaciones (sociológicas, psicológicas, sociales, económicas, históricas) sin llegar a solucionar del todo el porqué de la barbarie que enmudece: ese abismo inconcebible que, sin embargo, ocurrió sin que exista explicación viable. Cohen (2010, p. 14) en palabras de Balcázar menciona que el “Lager se convirtió en el lugar donde, en medio del hacinamiento y la desgarrada convivencia, el hombre no encontró más el aliento de la palabra del otro, sino sólo su silencio.” Es por ello por lo que, tanto Primo Levi como Emmanuel Levinas, sobrevivientes ambos del Holocausto, recurren a la literatura y a la filosofía para indagar en ese vacío que ha hundido a la humanidad en la vergüenza. El lenguaje se convierte en una forma de resistencia para reclamar y mantener viva la memoria de millones de víctimas sin nombre que merecen tener presencia. Así, este artículo se detendrá, tanto en las experiencias y reflexiones narradas por Levi como en la propuesta filosófica de Emmanuel Levinas, que indaga en la distinción del “Mismo-Otro” para entender la intersubjetividad y comprender algunos rasgos del comportamiento humano. Aunque parcialmente, abordaremos los acontecimientos descritos en *Si esto es un hombre* bajo la perspectiva levinasiana del *Rostró*, es decir, la idea ética-metafísica en la que la intersubjetividad implica la responsabilidad del Yo frente al Otro. Así, el eje literario-testimonial analizará la deshumanización del ser en el plano existencial, la línea filosófica se orientará hacia el desprendimiento del Yo (Mismo) como salida hacia la trascendencia. Nos detendremos en las “formas” del mal descritas en los campos de exterminio y de trabajo en Auschwitz, para después, interpretarlas bajo la mirada teórica de la alteridad. Todo ello, con la intención de

encontrar un argumento que explique las conductas humanas y así evitar que se repita, pero también para volver a darles vida a los muertos.

Primo Levi en Auschwitz

Primo Levi nace en Turín, Italia, el 31 de julio de 1919 en el marco de la primera guerra mundial. Su herencia judía sefardí fue una presencia constante en su trayectoria de vida, ya que fue determinante en sus posturas políticas, científicas o sociales que asumió frente a las circunstancias bélicas que experimentó. Se graduó como químico en la Universidad de Turín en 1941, época en que las leyes raciales contra los judíos, en el contexto de represión nacionalsocialista, estaban cada vez más enérgicas. Así, Levi se unió a los antifascistas como partisano escondiéndose entre las montañas y participando en redadas para entorpecer, en la medida de lo posible, las operaciones fascistas y ayudar a los inconformes desplazados.

Sin embargo, el 13 de diciembre de 1943, debido a una delación, fue arrestado y deportado a Monowitz, el campo de trabajo aledaño a Auschwitz en Polonia, donde trabajó en una fábrica de goma llamada Buna. Levi estuvo once meses sometido a condiciones infra-humanas, obedeciendo órdenes y en perpetua hambruna. Además, observaba con miedo y desconfianza a la mayoría de sus compañeros de barraca, así como, en mayor medida, a los guardias que los maltrataban sin justificación alguna.

Al ser liberados los campos por el ejército rojo, al finalizar la guerra, él fue uno de los veinte sobrevivientes que, gracias a la escarlatina, pudo evitar que lo enviaran a la “marcha de la muerte”: última maniobra de los nazis para asesinar a los prisioneros que quedaban en el campo. Así, en pleno invierno, los desalojaron del *lager* para que se murieran en el camino helado.

Los libros que dan testimonio de sus experiencias durante su cautiverio y liberación son: *Si esto es un hombre*, *La tregua* y *Los hundidos y los salvados* que revelan tanto el sufrimiento como la *naturalización* del mal, entre otras cosas. Los relatos, al mismo tiempo que representan una constancia histórica, son una denuncia ante lo impensable, ante la denigración de la vida.

Para Levi, el proceso de deshumanización-rehumanización se produce a partir de la escritura, por ello, le era necesario recurrir a sus recuerdos para contar su historia: tratar de entenderla para seguir adelante. La violencia, el hambre constante, la incertidumbre y la desesperación conformaban las reglas del *lager* donde cada día era un martirio subsistir, no obstante, la vida podía tener sus tonalidades y jerarquías. Había, en este sentido, instantes de esperanza, golpes de suerte —que podían pausar el arduo trabajo— o momentos de amistad que resultaban un bálsamo entre la desgracia.

Es cierto que la memoria es un recurso que puede tener incertidumbres o vacíos en que las sensaciones se tienen que llenar de narrativas y suposiciones, pero lo cierto es que

reflexionar en torno a nuestras actitudes y acciones pasadas nos conforman para explicar nuestro presente. Así, Levi rescata sus experiencias, no como quejido o lamento, sino como denuncia hacia la humanidad: apela a la reflexión y la escritura como su responsabilidad para reclamar la barbarie:

Conservo una memoria visual y auditiva de las experiencias de allí que no sé explicar... me han quedado grabados en la mente, como en una cinta magnética, algunas frases en lenguas que no conozco, en polaco o en húngaro; se las he repetido a polacos y húngaros y me han dicho que esas frases tienen sentido. Por algún motivo que ignoro me ha pasado algo muy extraño, diría que algo semejante a una preparación inconsciente para testimoniar. (Primo Levi, como se citó en Agamben, 2000, p. 26)

Al hacer un recorrido de *Si esto es un hombre*, nos adentramos en testimonios que narran el horror y la degradación de la condición humana durante el régimen nacionalsocialista en Alemania. La industrialización de la muerte, así como la eficacia del sistema para producirla, despierta incertidumbres y cuestionamientos acerca de lo que el ser humano es capaz de hacer con sus semejantes. La búsqueda de respuestas es lo que motiva a Levi a indagar en los detalles, en los instantes y circunstancias precisas de sus propias vivencias y las del Otro. El *acontecimiento* se vuelve a dimensionar en forma estratificada interpretándolo desde varias perspectivas para intentar comprenderlo. En *Si esto es un hombre*, Levi revive episodios crudos donde muestra el dolor y la humillación extrema a la que un individuo puede llegar. Como resultado adquiere la conciencia de considerarse culpable por haber sobrevivido, es decir, sabe que los hombres y mujeres que no tuvieron privilegios fueron los asesinados en las cámaras de gas.

Es a partir de escenas desgarradoras e inexplicables que Levi enfrenta la presencia del mal, de la injusticia, de lo absurdo. Ahora bien, ¿cómo entender el sufrimiento del Otro a partir de la mirada de Emmanuel Levinas?, ¿de qué manera se explican los *niveles* de desconuelo y dolor humano? Para el filósofo, el *Rostró* es una categoría ética y metafísica que, más allá de la apariencia, trasciende hacia la existencia del Otro, es decir, hacia una dimensión donde el conocimiento del *diferente* no se concibe como objeto sino como sujeto.

Levinas y el Otro

Levinas nace en Kaunas, Lituania, en enero de 1906. Sus padres, al igual que Levi, eran judíos tradicionalistas y practicantes. Obtuvo una educación crítica que lo llevó al estudio de teólogos, filósofos y literatos como Dostoievski o Gogol, además tenía conocimiento del hebreo y el arameo. Estudió leyes y posteriormente filosofía, psicología y sociología. Se casó

con Raissa Levi y, en 1935 nace su hija Simonne. Durante la Segunda Guerra Mundial fue hecho prisionero en un campo de concentración en Hannover, Alemania. Su familia (padres, hermanos, tíos, primos), que permaneció en Lituania, fue asesinada por los nazis, sin embargo, gracias a su amigo Blanchot, su esposa e hija se salvaron de la muerte al ser escondidas en un monasterio francés en Orleans. Después de la guerra nace otro hijo llamado Miguel y es cuando Levinas se envuelve en organizaciones judías y se dedica a la docencia en Francia. La época que le tocó vivir y sus experiencias lo llevaron a cuestionamientos filosóficos —contrarios a la propuesta de Heidegger— que derivaron en la mirada del Yo y el Otro que fundamentó su filosofía. ¿Quién es el Otro y cómo nos relacionamos con él? Con Descartes se afirmaba que el *cogito* era la estructura del Yo, por lo que para “relacionarse” había que reconocer en el Otro lo que el Yo quería ver de él, es decir, se volvía una construcción del Mismo Yo. Así el raciocinio impedía la compenetración con la alternancia.

Algunas nociones acerca de la propuesta de Levinas nos hace enfrentarnos con la diferencia, con el Otro vulnerable que produce una especie de paradoja, ya que su presencia, más que reafirmar nuestra preeminencia, provoca asumir nuestra *inferidad* a partir de su condición desigual. El Otro nos desborda al estar *cara-a-cara* rompiendo el solipsismo del Yo. Levinas menciona que, ante la mirada del Otro, nos volvemos responsables y, con ello, la dimensión metafísica adquiere una perspectiva ética. El Otro excede al Yo, por lo que el acercamiento hacia el Otro se torna Infinito e Irreductible. Al aprehender el *Rostro* nos damos cuenta de su parcialidad, pues percibimos fragmentos o detalles acumulados que no alcanzan la *totalidad*. El *Rostro*, según el filósofo,

51

no es en absoluto una forma plástica como un retrato; la relación con el Rostro es, por una parte, una relación con lo absolutamente débil —lo que está expuesto absolutamente, lo que está desnudo y despojado—, es la relación con lo desnudo y, en consecuencia, con quien está solo y puede sufrir ese supremo abandono que llamamos muerte; así pues, en el Rostro del otro está siempre la muerte del otro y también, en cierto modo, una incitación al asesinato, la tentación de llegar hasta el final, de despreciar completamente al otro; y, por otra parte y al mismo tiempo —esto es lo paradójico—, el Rostro es también el ‘No-matarás’. Un no matarás que también puede explicitarse más: es el hecho de que no puedo dejar a otro morir solo, de que hay una suerte de apelación en mí; vemos así, y esto es lo que me parece importante, que la relación con otro no es simétrica, [...] él es ante todo de quien yo soy responsable. (Levinas, 2001, pp.130-131)

Al analizar estos conceptos aplicados a los testimonios de Primo Levi en *Si esto es un hombre*, nos damos cuenta de que el *Rostro* se percibe distinto desde donde se mire, es decir, la misma *víctima* puede representar una posición más o menos vulnerable que otros, de tal forma que, se cuestionan las posiciones de poder en el plano intersubjetivo. De esta manera, a partir de algunos fragmentos del libro de Levi, se advierte la paradoja planteada por Levinas, es decir, el autor-protagonista enfrenta una revelación de sí mismo al considerar la responsabilidad del Yo frente a su prójimo. En *Totalidad e infinito* Levinas explica que “solo

la relación con otro introduce una dimensión de trascendencia y nos conduce hacia una relación totalmente diferente de la experiencia en el sentido sensible del término, relativo y egoísta.” (2002, p. 207) La mirada puede dominar y ejercer poder sobre el objeto-sujeto, pero ello no brinda la apertura para ser comprendido. Más bien,

esta relación entre el Otro y yo, que brilla en su expresión, no termina ni en el número ni en el concepto. El Otro permanece infinitamente trascendente, infinitamente extranjero, pero su rostro, en el que se produce su epifanía y que me llama, rompe con el mundo que puede ser común y cuyas virtualidades se inscriben en nuestra *naturaleza* y que desarrollamos también por nuestra existencia. (Levinas, 2002, p. 207)

Los conceptos de “totalidad” e “infinito”, en la perspectiva levinasiana, se oponen en tanto el ser es siempre incompleto frente al Yo, es decir, el Otro corresponde al infinito, por lo que está más allá de la totalidad. Para Levinas la subjetividad es ética y, como se mencionó, la responsabilidad se origina a partir del Otro para que el Yo adquiera sentido y dirección en el *acontecimiento*. El Otro incompleto conforma las relaciones en un aquí y ahora, por lo que el efecto intersubjetivo tiene que ver con el espacio y el tiempo. El filósofo explica que “el rostro se niega a la posesión, a mis poderes. En su epifanía, en la expresión, lo sensible aún apresable se transforma en resistencia total a la aprehensión. Esta mutación sólo es posible por la apertura de una dimensión nueva.” (Levinas, 2002, p. 211)

52

Ahora bien, ¿cómo explicar los testimonios de Primo Levi a la luz de la filosofía de Levinas? Podemos observar cómo el narrador testigo revela, a través de la autoreferencialidad, varias formas de intersubjetividad de las cuales distinguiremos cuatro posibilidades en que se percibe al Otro: por un lado, la perspectiva de los nazis que, al excluir al Otro, pierden su propio *Rostro* y privan de la posibilidad de sentido al Yo. Es decir, se enajenan al sistema —obedeciendo órdenes— como refugio y justificación para perpetrar la violencia: al anular al débil, se borran a sí mismos, como veremos. Por otro lado, entre los prisioneros observamos: al que soporta el sufrimiento con miras a un futuro, esto es, tratando de ver la manera de sobrellevar la existencia del día a día con la esperanza de la salvación; y, por otro, el prisionero que se desprende de toda posibilidad de ser: el que elige no elegir y está hundido en el absurdo existencial negando toda posibilidad de futuro. Una cuarta posibilidad serían los llamados *Kapos*, que, aun siendo víctimas, se convierten en victimarios.

Desde la posición de los nazis observamos que su universo gira alrededor de sí Mismos, es decir, no existe otra lógica ni raciocinio que obedecer las normas o estructuras nazis. Los mismos enemigos eran inventados de acuerdo a estereotipos propagandísticos o prejuicios que se transmitían de una generación a otra. Los judíos, en este sentido, eran un constructo creado y sometido a los perfiles que los nazis definieron, por lo que los señalaron como blanco de ataque para descargar su odio y malestar. En términos de Levinas, la estructura del Yo no se sale del sí Mismo, como se entiende en la lógica cartesiana, por lo que no se revela la

diferencia. Aunque los nazis pensaban en su superioridad por el poder de matar, según el filósofo, lo que hacían era aniquilar: “ni la destrucción de las cosas, ni la caza, ni la exterminación de vivientes apuntan al rostro que no pertenece al mundo. Realizan un trabajo, tienen una finalidad y responden a una necesidad” (Levinas, 2002, p. 211), sin darse cuenta de su propia deshumanización y borramiento, aunque creyeran lo contrario.

Al intentar explicar la barbarie de los nazis en torno a los judíos y enemigos del régimen, nos percatamos de que éstos suprimieron todo rasgo de individualidad para facilitar la evasión del *Rostro*. Así, los desprendieron de su identidad para masificarlos y cosificarlos, de tal manera, que los desaparecieran de su conciencia. En tanto representaban cosas desechables, podían maltratarlos sin pesadumbre ni arrepentimiento, lo que Levinas explica como el mal absoluto. Los nazis no concebían el *Rostro* del Otro, pues eso hubiera implicado hacerse responsables; por el contrario, se despersonalizaron para cancelar sus remordimientos. Para ello, su estrategia macabra fue quitarles no sólo sus pertenencias, sino sus diferencias ontológicas, como expresa Levi:

Imaginaos ahora a un hombre a quien, además de sus personas amadas, se le quiten la casa, las costumbres, las ropas, todo, literalmente todo lo que posee: será un hombre vacío, reducido al sufrimiento y a la necesidad, falto de dignidad y de juicio, porque a quien lo ha perdido todo fácilmente le sucede perderse a sí mismo; hasta tal punto que se podrá decidir sin remordimiento su vida o su muerte prescindiendo de cualquier sentimiento de afinidad humana; en el caso más afortunado, apoyándose meramente en la valoración de su utilidad. (Levi, 2002, p. 14)

53

Al quitarles metafóricamente el *Rostro* a los judíos —y a otras minorías—, se privaron a sí mismos de la diversidad y, con ello, de parte de su identidad, de la apertura que provee el Otro. La sistematización de la maquinaria de muerte, que idearon científicos e intelectuales del nacionalsocialismo, implicó la suspensión del diálogo, de la palabra y de la presencia de ser. Los nazis perpetraron el sufrimiento ajeno porque, según ellos, tenía *sentido* eliminar todo lo que perturbara el “orden”. De modo que la actitud de los nazis implicaba una función, una contabilidad o estadística que les brindaba control y poder, por lo que la “solución final” podía ser justificada. En la medida en que las acciones se producían en el intelecto, entre categorías binarias como lo afirmativo y lo negativo, entre el dolor y el bienestar, lo puro o impuro se comprendían sus acciones. Así, se podía argumentar, explicar y fundamentar, sin apelar a la conciencia del Otro, sin cuestionar(se) los asesinatos y la crueldad que llevaban a cabo. Primo Levi explica que:

En la práctica cotidiana de los campos de exterminación se realizan el odio y el desprecio difundido por la propaganda nazi. Aquí no estaba presente sólo la muerte sino una multitud de detalles maníacos y simbólicos, tendentes todos a demostrar y confirmar que los judíos, y los gitanos, y los eslavos, son ganado, desecho, inmundicia. Recordad el tatuaje de Auschwitz, que imponía a los hombres la marca que se usa para los bovinos; el viaje en vagones de ganado, jamás abiertos,

para obligar así a los deportados (¡hombres, mujeres y niños!) a yacer días y días en su propia suciedad; el número de matrícula que sustituye al nombre; la falta de cucharas (y, sin embargo, los almacenes de Auschwitz contenían, en el momento de la liberación, toneladas de ellas), por lo que los prisioneros habrían debido lamer la sopa como perros; el inicuo aprovechamiento de los cadáveres, tratados como cualquier materia prima anónima, de la que se extraía el oro de los dientes, los cabellos como materia textil, las cenizas como fertilizante agrícola; los hombres y mujeres degradados al nivel de conejillos de india para, antes de suprimirlos, experimentar medicamentos. (Levi, 2002, p. 109)

La maldad expuesta la consideraban un *deber* que se implementaba con una finalidad utilitaria. Sin embargo, para las víctimas, paradójicamente, la degradación no implicaba dejar de ser humanos, aunque sí lo era para los verdugos. Los prisioneros sabían sobre su condición indigna e intentaban acomodarse a ella, mientras que los nazis negaron su sensibilidad convirtiéndose en objetos al servicio de la muerte; los prisioneros —en muchas ocasiones— ideaban formas de resistencia compartida que los hacía *más* humanos.

Levi menciona que, en ese contexto, no se puede comparar a las víctimas con los victimarios pues, en principio, los que se afiliaron al partido nacionalsocialista lo hicieron por voluntad propia, mientras que los judíos y *enemigos* del régimen fueron despojados brutalmente de su condición. Justificar o condescender a los nazis por estar atentos a amenazas —por faltas a la obediencia al régimen— o al miedo por ser juzgados negativamente entre ellos mismos, nada tiene que ver con la violencia física y psicológica de las minorías que fueron arrastradas a los campos de concentración y asesinados en los de exterminio: sería descontextualizar el suceso y caer en la mentira.

54

El opresor sigue siéndolo, y lo mismo ocurre con la víctima: no son intercambiables, el primero debe ser castigado y execrado (pero, si es posible, debe ser también comprendido); la segunda debe ser com-padecida y ayudada; pero ambos, ante la impudicia del hecho que ha sido cometido irrevocablemente, necesitan un refugio y una defensa, y van, instintivamente, en su busca. No todos, pero sí la mayoría; casi siempre durante toda la vida. (Levi, 2000, p. 11)

Según Fackenheim (como se citó Levinas, 2001, p. 122) “las masacres de los nazis son la aniquilación por la aniquilación, la masacre por la masacre, el mal por el mal [...]” Es el sufrimiento en vano que, en el intento de justificarlo, se afirma la inmoralidad. Cualquier prisionero, en este sentido, podía ser asesinado sin saber por qué. El verdugo era quien amenazaba y disponía a su antojo del Otro y, como tal, evitaba enfrentarse al *Rostro*, lo que derivaba hacia la totalidad del mal contenido en el Yo. Es cierto que la ideología del nacionalsocialismo planteaba un orden y una justicia determinada que estaba mediada por instituciones y jueces inmersos en la lógica del *Estado*. Sin embargo, según Levinas,

solo puede hablarse de la legitimidad o no legitimidad del Estado a partir de la relación con el *Rostro* o de mí mismo ante otro. Un Estado en el que la relación interpersonal es imposible, donde está de antemano controlada por el determinismo propio del Estado, es un Estado totalitario. (2001, p. 131)

Los miembros del partido, así como la mayor parte de la población civil en Alemania, se convencieron de las doctrinas que promovían la exclusión y la brutalidad, asumiendo las reglas impuestas como un destino incuestionable. En *Los orígenes del totalitarismo*, Hanna Arendt menciona que: “en este siglo creador de naciones y en este país [Alemania] amante de la Humanidad es donde debemos hallar los gérmenes que más tarde mostraron ser destructores de las naciones y del poder del racismo aniquilador de la Humanidad.” (1968, p. 185)

Ahora bien, desde la mirada de los prisioneros, como se mencionó, existían distintas actitudes frente a la intersubjetividad y el sufrimiento. Es cierto que no se pueden juzgar los comportamientos en una situación extrema en que la subsistencia estaba de por medio. Para ellos, en el contexto de Auschwitz, la moral —práctica y existencial— tenía cabida sólo de manera parcial y circunstancial, es decir, cualquier forma de ayuda al prójimo era una forma de resistencia y de rescate del ser: prestarse la cuchara para comer la sopa, tolerarse en el apretujado espacio para dormir o reconocerse entre sí eran maneras de oponerse al desvanecimiento. No obstante, cada uno vigilaba sus escasos bienes y no había cabida para la amabilidad, hubo casos en que se generaba una amistad sincera *cara-a cara*.

55

hay otra vasta categoría de prisioneros que, no favorecidos inicialmente por el destino, luchan tan sólo con sus fuerzas por sobrevivir. Hay que remontar la corriente; dar la batalla todos los días al hambre, al frío y a la consiguiente inercia; resistirse a los enemigos y no apiadarse de los rivales; aguzar el ingenio, ejercitar la paciencia, fortalecer la voluntad. O, también, acallar la dignidad y apagar la luz de la conciencia, bajar al campo como brutos contra otros brutos, dejarse guiar por las insospechadas fuerzas subterráneas que sostienen a las estirpes y a los individuos en los tiempos crueles. Muchísimos han sido los caminos imaginados y seguidos por nosotros para no morir: tantos como son los caracteres humanos. Todos suponen una lucha extenuadora de cada uno contra todos, y muchos, una suma no pequeña de aberraciones y de compromisos. El sobrevivir sin haber renunciado a nada del mundo moral propio, a no ser debido a poderosas y directas intervenciones de la fortuna, no ha sido concedido más que a poquísimos individuos superiores, de la madera de los mártires y de los santos. (Levi, 2002, p. 51)

Para el sobreviviente debía haber una diferencia entre “derecho” y “juicio”.¹ La consistencia jurídica no se sostenía para los prisioneros bajo las arbitrariedades del victimario o

¹ La justicia, para Levinas, aparece a partir del *Rostro*, “a partir de la responsabilidad respecto de los demás, e implica juicio y comparación, comparación de lo que en principio es incomparable, pues cada ser es único; cualquier otro es único.” (2001, p. 130)

del proceder *indebido* de otros reclusos. El robo, por ejemplo, era una práctica común que se comprendía en esas circunstancias, el hurto sistematizado motivaba a crear estrategias para sacar mayor ventaja de las eventualidades:

Hemos aprendido que todo es útil; el hilo de alambre para atarse los zapatos; los harapos para convertirlos en plantillas para los pies; los papeles, para rellenar (ilegalmente) la chaqueta y protegerse del frío. Hemos aprendido que en cualquier parte pueden robarte, o mejor, que te roban automáticamente en cuanto te falla la atención; y para evitarlo hemos tenido que aprender el arte de dormir con la cabeza sobre un lío hecho con la chaqueta que contiene todo cuanto poseemos, de la escudilla a los zapatos. (Levi, 2002, p.17)

Desde la mirada de Levinas, tanto Levi como los demás sobrevivientes, sufrieron el mal en el nivel del *acontecimiento*, es decir, reaccionaron de alguna manera para preservar su vida. Levi menciona que, gracias a las circunstancias, a la habilidad de cada uno, a las “eventualidades” efímeras que aprovecharon o a la suerte circunstancial tuvieron oportunidad de subsistir. En este nivel podría aplicarse la conciencia o la voluntad de un Dios construido para justificar el destino. El dolor, según explica el filósofo, tiene sentido porque “está subordinado de una u otra forma a la finalidad metafísica adivinada por la fe o por la creencia en el progreso.” (Levinas, 2001, p. 120) Estas ideas sobre la divinidad son inventadas para comprender los sufrimientos “de este mundo”. Las formas de justificarlos implican narrativas que plantean y reestablecen el orden y, por tanto, “salvan la moral en nombre de la fe, si consiguen hacer soportable el sufrimiento.” (Levinas, 2001, p. 120)

56

Al abordar los límites del sufrimiento en la condición humana, Levinas distingue la perspectiva del mal contextual o *material* (que describe un hecho de la experiencia), del otro mal —que deviene del primero—, que sería el mal del absurdo:

La humanidad del hombre que sufre se haya abrumada por el mal que la desgarrar, pero de un modo distinto a como le abruma la no-libertad; de un modo violento y cruel, de modo más irremisible que la negación que domina o paraliza el acto en la situación de no-libertad. Lo importante en la no-libertad, o en el padecer del sufrimiento, es la concreción del *no* que emerge como mal y que es más negativo que cualquier *no* apofántico.² Esta negatividad del mal es, probablemente, la fuente o el núcleo de toda negación apofántica. El *No* del mal es negativo hasta el sinsentido. Todo mal remite al sufrimiento. Es el estancamiento de la vida del ser, su absurdo, el lugar en donde el dolor no viene a ‘colorear’ afectivamente —y en cierto modo inocentemente— la conciencia. El mal del dolor, su malestar, es como el estallido y la articulación más profunda del absurdo. (Levinas, 2001, p. 116)

² En filosofía, lo apofántico declara lo que *es* o *no es*, que se limita a la descripción de un hecho como verdad sin argumentar o explicar sus fundamentos.

Para Levinas, en esta dimensión de abandono, el *Rostro* del oprimido refleja el sin sentido, el vacío, la forma imperdonable del sometimiento, de la crueldad y la violencia que lo paraliza en la pasividad. Levi expresa al respecto que, de la mayoría de los prisioneros en Auschwitz, pocos eran los que tomaban una actitud de lucha:

no somos nosotros, los sobrevivientes, los verdaderos testigos. Ésta es una idea incómoda, de la que he adquirido conciencia poco a poco, leyendo las memorias ajenas, y releendo las mías después de los años. Los sobrevivientes somos una minoría anómala además de exigua: somos aquellos que, por sus prevaricaciones, o su habilidad, o su suerte, no han tocado fondo. Quien lo ha hecho, quien ha visto a la Gorgona, no ha vuelto, o ha vuelto mudo; son ellos, los ‘musulmanes’, los hundidos, los verdaderos testigos, aquellos cuya declaración habría podido tener un significado general. (Levi, 2000, p. 35)

Así, la tercera condición de intersubjetividad narrada en *Si esto es un hombre* se evidencia en los llamados “musulmanes”, que son quienes se autoexcluyen del mundo. Levinas menciona que “la pasividad del sufrimiento es pasiva de un modo más profundo que la receptividad de nuestros sentidos, que es ya una actividad de acogida, que se hace toda ella percepción.” (2001, p. 116) Afirma también que en el sufrimiento, “la sensibilidad es vulnerabilidad [y] es más pasiva que la receptividad”, por lo que lo pasivo no se puede describir como el mal, sino que “el padecer se comprende a partir del mal” (Levinas, 2001, p. 116). Levi menciona que los “musulmanes” reflejan esta forma de sufrimiento pasivo, sin embargo, desde otra perspectiva, pueden representar una colectividad homogénea sin rostro. Cabe preguntarse, siguiendo a Levinas, si esta dimensión de vida-muerte ¿se podría considerar más digna y superior a los que luchan por sobrevivir?, ¿son ellos los que ejercen su libre albedrío para decidir no pertenecer a este mundo? Mientras que, para Levi, implican al vencido, para Levinas representan la posibilidad del infinito.

57

Son los que pueblan mi memoria con su presencia sin rostro, y si pudiese encerrar a todo el mal de nuestro tiempo en una imagen, escogería esta imagen, que me resulta familiar: un hombre demacrado, con la cabeza inclinada y las espaldas encorvadas, en cuya cara y en cuyos ojos no se puede leer ni una huella de pensamiento. (Levi, 2002, p. 50)

Esta condición asimétrica frente a otros prisioneros se podía percibir en el *Lager* desde distintas miradas, es decir, según Levinas, siempre hay “un tercero” que puede ser “mi otro”. Así pues, la preocupación sería “saber cuál de los dos precede al otro: ¿no es el uno el perseguidor del otro? Los hombres, los incomparables, ¿no han de compararse? Aquí la justicia es anterior, pues, al hacerse cargo del destino de otro.” (2001, p. 130) En este sentido, el mismo Levi podía representar ese Otro ante Otros.

Así, el mal inútil que Levi presenció y experimentó en Auschwitz despierta el problema ético como un *deber*. La ética, hay que aclarar, no son las normas, sino la acción de responder al otro: la responsabilidad infinita. Las diferentes actitudes de los prisioneros ante el *acontecimiento* revelan los niveles del mal y cómo este deriva ya sea en el sufrimiento consciente y útil, por así decirlo, o/y en el sufrimiento *puro* que implica el absurdo. El primero es activo y busca la salvación; el segundo, derivado del primero, es pasivo y sin sentido existencial, “intrínsecamente insensato y condenado” que “despeja la perspectiva ética de lo inter-humano sobre el sufrimiento.” (Levinas, 2001, p. 118) Este sufrimiento *puro* Levinas lo describe de la siguiente manera:

El mal del sufrimiento —pasividad extrema, impotencia, abandono y soledad— ¿no es al mismo tiempo lo inasumible y también, merced a su no integración en un orden y en un sentido, la posibilidad de una curación y, más exactamente, aquella en la que que tiene lugar el ruego, un grito, un gemido o un suspiro, demanda de ayuda originaria, petición de un auxilio curativo, un auxilio de otro yo cuya alteridad, cuya exterioridad promete salvación? (2001, p. 117)

Al presenciar la indiferencia o la rendición del Otro se solicita una reacción *en mí* que me enfrenta al “nudo mismo de la subjetividad humana” y exige su comprensión a partir de un “supremo principio ético”, una noción que va más allá de lo humano, que alude a un Dios omnipotente, más allá del dios bíblico.

58

Se puede considerar que la reacción convencional —occidental— frente al vencido sea ignorarlo o, en el peor de los casos, degradarlo aún más, pues el más afortunado tiende a acentuar su valor frente al disminuido. Levinas, por ello, no basa su ética en lo ontológico, sino en la noción del Bien que va más allá de las experiencias. Al enfrentar el rostro se produce en mí un efecto trascendente a partir de su vulnerabilidad y pasividad. Así, para el ‘yo’ es necesario el ‘otro’ que lo afirme para posibilitar su “identidad como *ser-para-otro*, como apertura a la alteridad y responsabilidad sin límites.” (Giménez, 2011, p. 344)

En *Si esto es un hombre*, observamos que el mal “inútil” ha perdido toda motivación mundana y se hunde en la negatividad. Sin embargo, desde la mirada ética metafísica del filósofo lituano, los “musulmanes” serían los que se desprenden del mundo material para trascender hacia la *santidad*. Giménez Giubbani (p.142) explica al respecto que:

la sustitución [del ‘otro’] da su sentido más profundo a la responsabilidad. En este planteamiento, el Otro constituye al Mismo (es decir, al ‘yo’) porque le incumbe con anterioridad a cualquier acto suyo. Sólo en la relación con el Otro alcanzo yo mi sentido más profundo. Esto es la sustitución: pensar el Mismo como sustituido por el Otro.

Los “musulmanes”, en apariencia, han sido vencidos antes de empezar a luchar: pierden todo incentivo y motivación de vida. Levi describe cómo se desprenden del sentido de su existencia, sin embargo, para quienes los enfrenta *cara-a-cara* se produce la contradicción metafísica entre rechazo-aceptación, pues en su deterioro, también exige de mí la responsabilidad asimétrica de la desigualdad. Para Levinas, el *Rostro* se vive como un sobrecogimiento de un instante: es la desnudez del cuerpo desamparado e inseguro que nos provoca impulsos prohibidos que debemos resistir. Giménez Giubbani (p. 340) explica que: “esta ausencia de protección se impone a quien lo mira a la vez como una invitación al asesinato y como una absoluta prohibición de ceder a tal tentación. En su vulnerabilidad, el rostro, separado de mí por la distancia invisible de la alteridad, me requiere imperativamente.”

La *santidad* consiste en concebir y admitir que “el otro sobrepasa infinitamente mis poderes. El único valor absoluto para Levinas es la posibilidad humana de dar prioridad al Otro por encima del Yo: ese es el ideal de la *santidad*.” (Giménez, 2011, p. 340) Todo esto deviene, entonces, en el infinito motivado a partir del *Rostro* que está “ahí”, en presencia, y se resiste a ser poseído o controlado.

La ética, según Levinas, me impone abandonar el terreno de la lucha por el reconocimiento. La indigencia escrita en el rostro del Otro me pone en cuestión, me toma como rehén y como responsable. Levinas sostiene su tesis de la asimetría como la única cosa que es capaz de introducir un poco de humanidad en el mundo. Su originalidad consiste en mostrar cómo la ética ratifica una vocación de santidad. (Giménez, 2011, p. 343)

59

La condición del “musulmán” responsabiliza a Levi en tanto se convierte en sujeto del otro, aunque no sea recíproco, para tener sentido de sí mismo y de libertad. “Ser un yo significa no poder sustraerse a la responsabilidad. La unicidad del yo es el hecho de que nadie puede responder en mi lugar”. (Giménez, 2011, p. 346) Los “musulmanes”, en el plano ontológico, eran seres humanos que no sobrevivían más de tres meses en el campo de exterminio, pues su circunstancia los rebasaba:

Todos los «musulmanes» que van al gas tienen la misma historia o, mejor dicho, no tienen historia; han seguido por la pendiente hasta el fondo, naturalmente, como los arroyos que van a dar a la mar. Una vez en el campo, debido a su esencial incapacidad, o por desgracia, o por culpa de cualquier incidente trivial, se han visto arrollados antes de haber podido adaptarse; han sido vencidos antes de empezar, no se ponen a aprender alemán y a discernir nada en el infernal enredo de leyes y de prohibiciones, sino cuando su cuerpo es una ruina, y nada podría salvarlos de la selección o de la muerte por agotamiento. Su vida es breve pero su número es desmesurado; son ellos, los *Muselmänner*, los hundidos, los cimientos del campo; ellos, la masa anónima, continuamente renovada y siempre idéntica, de no-hombres que marchan y trabajan en silencio, apagada en ellos la llama divina, demasiado vacíos ya para sufrir verdaderamente. Se duda en

llamarlos vivos: se duda en llamar muerte a su muerte, ante la que no temen porque están demasiado cansados para comprenderla. (Levi, 2002, p. 50)

La descripción del Otro como “no-hombres” que plantea Levi se ubica en el plano existencial, en el que deja de actuar ¿voluntariamente? el instinto de supervivencia, pero en la perspectiva de Levinas ese Otro despierta la conciencia del Yo a partir de la asimetría ética en la que no se espera ninguna respuesta ni reacción, más bien, representa un espejo donde se evidencia la propia responsabilidad. Así, “sujeto” y “responsabilidad” son lo mismo. ¿Cómo pensarnos desde el Otro?, ¿es la misma aproximación hacia el Otro la de Levinas y la de Levi? Para este, el Otro es mundano, existencial y material; para Levinas resulta inconmesurable porque pertenece a otro marco de entendimiento, más allá de mi subjetividad (Yo), no obstante, ese otro me sea necesario para alcanzar la trascendencia.

el sufrimiento del sufrimiento, el sufrimiento por el sufrimiento inútil de otro hombre, mi justo sufrimiento por el sufrimiento injustificable de los demás, despeja la perspectiva ética de lo inter-humano sobre el sufrimiento. En tal perspectiva se establece una diferencia radical entre el *sufrimiento en otro*, allí donde él está, que es imperdonable para mí y que me solicita e invoca, y el sufrimiento *en mí*, mi propia aventura del sufrimiento en la que su inutilidad constitutiva o congénita puede adquirir sentido, el único sentido de que es susceptible el sufrimiento: convertirse en sufrimiento por el sufrimiento —incluso inexorable— de otro. (Levinas, 2001, pp. 118-119)

60

Los “musulmanes”, desde la mirada metafísica de Levinas, provocan una *afectación* en el Mismo, traspasando los límites que lo confrontan, sobrepasando el conocimiento que pertenece a lo objetivo. Para Levi, resultan seres vencidos sin esperanza:

Sucumbir es lo más sencillo: basta cumplir órdenes que se reciben, no comer más que la ración, atenerse a la disciplina del trabajo y del campo. La experiencia ha demostrado que, de este modo, sólo excepcionalmente se puede durar más de tres meses. (Levi, 2002, p. 50)

La responsabilidad infinita que mueve al Yo es anterior a la misma libertad, es decir, se ubica más allá de la representación existencial: es previa a la constitución ontológica del sujeto. Su “inutilidad” es evidente, a diferencia del sufrimiento con *causa*:

a los «musulmanes», a los hombres que se desmoronan, no vale la pena dirigirles la palabra, porque ya se sabe que se lamentarán y contarán lo que comían en su casa. Vale menos aún la pena hacerse amigo suyo, porque no tienen en el campo amistades ilustres, no comen nunca raciones extras, no trabajan en *Kommandos* ventajosos y no conocen ningún modo secreto de organizarse. Y, finalmente, se sabe que están aquí de paso y que dentro de unas semanas no quedará de ellos más que un puñado de cenizas en cualquier campo no lejano y, en un registro, un número

de matrícula vencido. Aunque englobados y arrastrados sin descanso por la muchedumbre innumerable de sus semejantes, sufren y se arrastran en una opaca soledad íntima, y en soledad mueren o desaparecen, sin dejar rastros en la memoria de nadie. (Levi, 2002, p. 50)

Los *Kapos*

Ahora bien, ¿qué ocurre con los llamados *Kapos*?, ¿desde qué perspectiva se les considera: son víctimas o victimarios? Es preciso explicar —para no caer en dualidades simplistas— que, en el contexto de los campos de trabajo y de exterminio, los *Kapos* (*funktionshäftlinge*, singular: *funktionshäftling*) eran prisioneros que ocupaban un cargo administrativo o de control. Tenían funciones de capataz y ejercían la supervisión de los otros reclusos a cambio de privilegios para su supervivencia. La consigna era que formaran parte del sistema para agilizar las órdenes impuestas por los alemanes. Así, servían para traducir, para distribuir el pan y la sopa, y controlar la disciplina, a partir del miedo y la fuerza. Por ello, estaban en la línea limítrofe entre ser víctimas y victimarios. Algunos *kapos* fueron más considerados con su prójimo que otros, sin embargo, la mayoría, elegidos por los SS, se apoderaron de su posición para abusar cruelmente del más indigente. Estaban consignados a vigilar, perseguir, golpear y asesinar sin escrúpulos a sus compañeros. Así, los cuestionamientos que surgen son: ¿por qué asumieron el mismo rol que sus victimarios?, ¿por qué brota el mal absurdo frente al Otro? Incluso había *kapos* judíos que, sin importar su propia condición de reos los hacían sufrir abusando de su poder y sus privilegios. Levi ofrece una explicación acerca de estos:

61

Son el típico producto de la estructura del *Lager* alemán: ofrézcase a algunos individuos en estado de esclavitud una posición privilegiada, cierta comodidad y una buena probabilidad de sobrevivir, exigiéndoles a cambio la traición a la solidaridad natural con sus compañeros, y seguro que habrá quien acepte. Éste será sustraído a la ley común y se convertirá en intangible; será por ello tanto más odiado cuanto mayor poder le haya sido conferido. Cuando le sea confiado el mando de una cuadrilla de desgraciados, con derecho de vida y muerte sobre ellos, será cruel y tiránico porque entenderá que si no lo fuese bastante, otro, considerado más idóneo, ocuparía su puesto. Sucederá además que su capacidad de odiar, que se mantenía viva en dirección a sus opresores, se volverá, irracionalmente, contra los oprimidos, y él se sentirá satisfecho cuando haya descargado en sus subordinados la ofensa recibida de los de arriba. (Levi, 2002, p. 51)

Es interesante cómo las mismas víctimas (los *Kapos*) se desprendían de su ser mismo convirtiéndose en verdugos. Incluso, en ocasiones, eran más crueles que sus superiores. Desde la perspectiva de Levinas, los *Kapos* se convirtieron en cómplices del proyecto diabólico nazi, de la maquinaria de muerte en que, indiferentes, se deshumanizaron (anulando al Otro). Cabe preguntarse, sin que se justifique o se juzgue, si esta actitud ¿fue una forma de subsistencia? Si aceptamos esa premisa, ¿por qué la maldad y el sadismo?, es decir, ¿qué instinto

macabro existe en el ser humano cuando es tentado por el poder? Levinas expresa que más que la intención del mal, se abandonaron al mundo del “sufrimiento inútil, entregándolo a la fatalidad política —o a la deriva— de las fuerzas ciegas que infligen la desgracia de los débiles y a los vencidos y se la ahorran a unos vencedores aliados con los malvados.” (Levinas, 2001, p. 124) Los *Kapos* como los nazis se volvieron un engranaje más de la estructura organizada del crimen, fueron instrumentos activos de la destrucción del ser.

Tanto los nazis como los *Kapos* anularon el *Rostró* del Otro reduciéndolo a una visión creada por el Mismo. Es decir, se convirtieron en un reflejo del Yo en el Otro (construido), por lo que se canceló toda posibilidad de relación; por eso, al exterminar al Otro, el Yo se auto-aniquilaban a sí Mismos.

Levi menciona un ejemplo claro del mal por el mal en el plano existencial en el que describe la banalidad del sufrimiento en torno a la humillación del sujeto:

Un preso sin gorra era un preso muerto. Todo el que no llevase su gorra reglamentaria durante el recuento matinal, era inmediatamente asesinado de un tiro por el *Kapo* o por el oficial de servicio. Los dos solían divertirse con ello. El *Kapo* le quitaba la gorra a un preso, la arrojaba al otro extremo de la plaza y el oficial de la SS pegaba un tiro a la víctima. Si el preso se quedaba quieto con la cabeza descubierta, lo mataba por no llevar gorra, y si echaba a correr para recogerla, por “intento de fuga”. (Frister, como se citó en Anta Félez, 2004, p. 3)

62

Era obvio, en esta escena, que el prisionero era considerado objeto sin valor, un juguete manipulable atendido a los caprichos del *Kapo*.

La llamada “zona gris” —que menciona Levi— es el vacío interno que permanece latente, sin cuestionamientos, juicios ni decisiones que no sólo se atribuía a los soldados nazis que seguían órdenes sin reflexionarlas o maltrataban a los reos sin remordimientos, sino también a los prisioneros al servicio del *Lager* quienes estaban poseídos por la indiferencia ante la muerte ajena. En este espacio de indeterminación y carencia, el ser humano se desapegaba mentalmente de su realidad, se segregaba y obedecía cualquier orden de sus superiores. Levi menciona que

el género humano, es decir, nosotros, éramos potencialmente capaces de causar una mole infinita de dolor, y que el dolor es la única fuerza que se crea de la nada, sin gusto y sin trabajo. Es suficiente no mirar, no escuchar, no hacer nada. (Levi, 2000, p. 36)

En la “zona gris” se rompe la correspondencia entre víctima y verdugo, representa la dimensión “donde el oprimido se hace opresor y el verdugo aparece a su vez, como víctima. Una gris e incesante alquimia en la que el bien y el mal y, junto a ellos, todos los metales de

la ética tradicional alcanzan su punto de fusión” (Agamben, 2000, p. 20) Los *Sonderkommando* eran a quienes les encargaban la gestión de las cámaras de gas y de los crematorios, eran, menciona Levi en palabras de Agamben,

quienes conducían a los prisioneros desnudos a la muerte y [debían] mantener el orden entre ellos; sacar después a los cadáveres con sus manchas rosas y verdes por efecto del ácido cianhídrico, y lavarlos con chorros de agua; comprobar que no hubiera objetos preciosos escondidos en los orificios corporales; arrancar los dientes de oro de las mandíbulas; cortar el pelo de las mujeres y lavarlo con cloruro de amoníaco; transportar los cadáveres a los crematorios y asegurarse de su combustión y, por último, limpiar los hornos de los restos de ceniza. (Agamben, 2000, p. 24)

El grado de inercia e indiferencia frente al prójimo revela la deshumanización extrema, es decir, nos vuelve cómplices de la desgracia ajena. Más aún, los *Kapos* se desprendían de toda ética para perpetrar el mal absoluto al recurrir a la crueldad, pues más allá de la muerte misma, apelaban al sufrimiento inútil: la humillación y la sumisión eran, al mismo tiempo impuestas y castigadas. Lo que queda claro es que el absurdo permeaba en esa realidad. El mal existencial podía instalarse en cualquier parte, incluso en la pasividad del ser.

Es pertinente detenernos en la condición judía de ambos autores. Levinas alude a la religión, no sólo como “ligadura” (*religatio*, en latín) a nivel social, que “cierra” las relaciones, sino, aplicando el mismo entendimiento del Otro-Mismo, derivado en Dios-Mismo donde Dios impide la *totalización*. En estos binomios se conservan simultáneamente tanto la atracción como la separación. Dios no se concibe como autoridad o Ley, sino posibilita la trascendencia evitando que el Yo se convierta en objeto. La palabra “judaísmo”, para el filósofo, refiere a conceptos muy diversos:

religión [como] —un sistema de creencias, ritos y prescripciones morales, fundados en la Biblia, el Talmud, la literatura rabínica, a menudo combinados con la mística o la teosofía de la *cábala*—, pero también es una cultura que no necesariamente está atravesada por la fe o las prácticas religiosas; [...] pero, sobre todo, [es] una sensibilidad difusa hecha de algunas ideas y recuerdos, de ciertas costumbres y emociones, de una solidaridad con los judíos perseguidos por su condición de tales. (Levinas, 2004, p. 115)

Desde la ética-metafísica, el Dios del judaísmo representa lo infinito, lo *a priori* que implica el Bien y, por tanto, la ética que enfrenta la subjetividad del Mismo. La distancia entre Dios y los hombres involucra la paradoja entre trascendencia y totalidad: ejes contrarios, pero complementarios. “Levinas formula una intención trascendente que les permita al Mismo y al Otro que se encuentren ‘relacionados’, sin introducir un concepto que pudiese restablecer una unidad o identidad. Para ello, reconfigura la conceptualización sobre la relación,

introduciendo el término religión.” (Navia Hoyos, p. 152) Por su parte, Levi menciona que ser judío tiene que ver con la herencia cultural que se adquiere a través del tiempo: “Quien no ha nacido en la tradición judía no es judío, y difícilmente puede llegar a hacerlo. Por definición, una tradición se hereda; es un producto de siglos, no se fabrica a posteriori. Sin embargo, para vivir es necesaria una identidad, es decir, una dignidad.” (Levi, 2000, p. 54). No obstante, ambos autores son judíos, las posturas frente al judaísmo responden a la distinción entre lo mundano (Levi) y lo metafísico (Levinas), como lo hemos observado en otras temáticas.

Conclusión

El recorrido a lo largo de este ensayo nos hace reflexionar en torno al Yo (Mismo) y el Otro cuestionando el esquema cartesiano que sostiene al *Cogito* como verdad incuestionable. Para Levinas, el *Rostro* es un *ente* anterior del ser, que no recurre ni al poder ni a la posesión para salvaguardar a quien lo recibe: es un encuentro Mismo-Otro, *cara-a-cara*, *frente-a-frente* o *religión-ligadura*. “El rostro del Otro implica una resistencia, un cuestionamiento al Mismo, porque la idea de lo Infinito se produce en él.” (Navia Hoyos, p. 152)

64

Por su parte, para Levi, en el contexto de Auschwitz, el Otro se percibe principalmente en el plano de la experiencia *material* y se representa en varios niveles intersubjetivos: por un lado, entre los nazis y los judíos —o grupos excluidos—, en que se cosifica al Otro anulando la alternancia. Por otro lado, entre los mismos prisioneros que muestran diferentes actitudes en torno a las relaciones: los que luchan por su supervivencia —como el italiano— aprovechando cualquier oportunidad para su salvación; o los que optan por autoexcluirse de ese mundo del mal. Los *Kapos*, aunque oprimidos, toman el papel de los nazis, al desempeñar violencia, sin embargo, desde otro enfoque, la indiferencia frente a la muerte puede considerarse como una manera de sobrevivencia.

Así, ambos autores van de la mano para explicar (no justificar) la barbarie y la deshumanización: uno desde lo teórico metafísico, el otro desde lo existencial y material. Al hablar del Otro en el contexto de Auschwitz, bajo la mirada de Levinas, nos hacemos conscientes de la responsabilidad y compromiso de cada uno frente al prójimo. El Yo de Levinas se ve *afectado* y conmovido al grado de sentirse vulnerable y desmerecido. Levi, se ve también *afectado* por la realidad que lo circunda sin poder comprender la lógica del mal. Una cita de Levi conjuga esa dimensión del *Rostro* que trasciende la comprensión racional sin encontrar respuestas. Así se confronta a sí mismo:

¿Es que te avergüenzas de estar vivo en lugar del otro? Y sobre todo ¿de un hombre más generoso, más sensible, más sabio, más útil, más digno de vivir que tú? No puedes soslayarlo: te examinas,

pasas revista a tus recuerdos, esperando encontrarlos todos, y que ninguno se haya enmascarado ni disfrazado; no, no encuentras transgresiones abiertas, no has suplantado a nadie, nunca has golpeado a nadie (pero ¿habrías tenido fuerzas para hacerlo?), no has aceptado ningún cargo (pero no te los han ofrecido), no has quitado el pan a nadie; y sin embargo, no puedes soslayarlo. Se trata sólo de una suposición, de la sombra de una sospecha: de que todos seamos el Caín de nuestros hermanos, de que todos nosotros (y esta vez digo ‘nosotros’ en un sentido muy amplio, incluso universal) hayamos suplantado a nuestro prójimo y estemos viviendo su vida. Es una suposición, pero remuerde; está profundamente anidada, como la carcoma; por fuera no se ve, pero roe y taladra. (Levi, 2000, p. 34)

* * * * *

Bibliografía

- Agamben, G. (2000) *Lo que queda de Auschwitz, El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Trad. Antonio Gimeno Cuspienra, Ed. Pre-Textos. Recuperado de: <https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Agamben/Lo%20que%20queda%20de%20Auschwitz.pdf>
- Anta Félez, J.L. (2004) “Moral y cotidianidad en los campos de concentración del naciismo”, *Red Athenea Digital*, 1 enero. [consultado el 25 de junio de 2023] Recuperado de: <https://www.redalyc.org/pdf/537/53700601.pdf>
- Arendt, H. (1968) *Los orígenes del totalitarismo*. Trad. Guillermo Solana, Lectulandia ePub r1.1 Titivillus 17.02.15. Recuperado de: <http://www.redmovimientos.mx/2016/wp-content/uploads/2019/05/Los-origenes-del-totalitarismo-Hannah-Arendt.pdf> [consultado el 26 de junio de 2023]
- Cohen, E. (2010) *Los narradores de Auschwitz*, Universidad Nacional Autónoma de México/Paidós. ISBN: 978-607-7626-29-9
- Giménez, G. (2011) “Emmanuel Levinas: Humanismo del rostro”. En *Escritos/Medellín — Colombia*, Vol. 19, N. 43, pp. 337-349, julio-diciembre. ISSN 0120 — 1263. Recuperado de: <http://www.scielo.org.co/pdf/esupb/v19n43/v19n43a04.pdf> [consultado el 23 de junio de 2023]
- Levinas, E. (2001) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Trad. José Luis Pardo, Pre-textos.
- Levinas, E. (2002) *Totalidad e Infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme Salamanca. ISBN: 84-301-1486-0, Recuperado de: https://www.academia.edu/17949531/evinas_1961_totalidad_e_infinito [consultado el 26 de junio de 2023]
- Levinas, E. (2004). Judaísmo. En: *Difícil Libertad. Ensayosobreeljudaísmo*, Trad. de Nilda Prados, Buenos Aires, Lilmod.
- Levi, P. (2002) *Si esto es un hombre*. Trad. Pilar Gómez Bedate, ISBN: 84-7669-525-X <https://docplayer.es/87673-Primo-levi-si-esto-es-un-hombre.html> [consultado el 25 de junio de 2023]
- Levi, P. (1997) *La Tregua*. Trad. Pilar Gómez Bedate, ISBN: 84-7669-069-X, <https://es.scribd.com/document/393633756/Primo-Levi-La-Tregua> [consultado el 25 de junio de 2023]
- Levi, P. (2000) *Los hundidos y los salvados*. Trad. Pilar Gómez Bedate, ePub r1.3 Yorik/Faro47 02.10.13, [http://tiemposmodernos.weebly.com/uploads/6/3/1/3/6313332/primo-levi-los-hundidos-y-los-salvados_\(1\).pdf](http://tiemposmodernos.weebly.com/uploads/6/3/1/3/6313332/primo-levi-los-hundidos-y-los-salvados_(1).pdf) [consultado el 25 de junio 2023]
- Navia Hoyos, M. (2016) Emmanuel Levinas, el judaísmo y la idea de Dios, *G.I. Prácticas, saberes y representaciones en Iberoamérica*. Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín. En <http://www.scielo.org.co/pdf/ef/n55/0121-3628-ef-55-00144.pdf> [consultado el 28 de junio de 2023]

El nacimiento del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía y su relación con el antisemitismo moderno

The birth of Anti-Judaism in Late Antiquity and its relation with modern anti-Semitism

RODRIGO LAHAM COHEN
IMHICIHU-CONICET / UBA / UNSAM
R_lahamcohen@hotmail.com

Resumen

Este trabajo se estructura en tres ejes. En primer lugar, el análisis del surgimiento del antijudaísmo cristiano en el marco de la Antigüedad Tardía. Luego, el efecto de tal discurso antijudío en la praxis de la población y en la de los propios enunciatarios de este. Por último, pondremos en relación textos fundamentales de la génesis del antisemitismo, en los siglos XIX y XX, con el discurso antijudío tardoantiguo.

67

Palabras clave: Judaísmo — Antigüedad Tardía — Antijudaísmo — Antisemitismo.

Abstract

This work has three parts. In the first place, the analysis of the emergence of Christian anti-Judaism in Late Antiquity. Then, the effect of such anti-Jewish discourse on the praxis of the population and that of its own enunciators. Finally, we will relate fundamental texts of the genesis of anti-Semitism, in the 19th and 20th centuries, with late ancient anti-Jewish discourse.

Key words: Judaism — Late Antquity — Antijudaism — Antisemitism

Introducción

Solo digo que las raíces cristianas del antisemitismo son, en el cristianismo, profundas —sin duda las más profundas—, y que su nocividad, a pesar de los esfuerzos a los que debemos rendir homenaje, sigue viva hoy (Isaac, 1960, 8)¹.

Cuando Jules Isaac escribió las palabras arriba referidas, habían pasado apenas 14 años desde el fin de la Segunda Guerra Mundial y de la Shoá (Holocausto). El nombre de la conferencia que el historiador francés brindó el 15 diciembre de 1959 era fuerte: ¿Tiene el antisemitismo raíces cristianas?². En sus trabajos, Isaac enfatizaba la relación que existía entre el mensaje cristiano y el antisemitismo, rastreando sus raíces desde el propio tiempo de Jesús. No fue el primero, ni sería el último, en trazar un puente directo entre el nacimiento del cristianismo y el Holocausto. En efecto, año tras año continúan apareciendo trabajos académicos o de difusión general en los cuales se reitera la existencia de un vínculo indisoluble entre la prédica cristiana temprana y el antisemitismo de nuestro tiempo.

En este artículo aspiramos a analizar tres aspectos vinculados a distintas temporalidades. En primer lugar, en el marco de la Antigüedad Tardía, el surgimiento del antijudaísmo cristiano. Centraremos la mirada en las motivaciones que llevaron a la nueva religión a construir un prolífico discurso en contra de los judíos. En segundo término, indagaremos el efecto de tal discurso antijudío no solo en la praxis de la población sino también en la de los propios enunciatarios de este. Por último, evaluaremos algunos ejemplos, ya vinculados al antisemitismo creado a partir del siglo XIX, para mensurar el impacto de los tópicos tardoantiguos en esta nueva constelación de textos contra los judíos. Esta última parte será la menos exhaustiva —por una cuestión de limitaciones propias y de economía de espacio—. Consideramos pertinente adelantar que desde nuestro punto de vista el antisemitismo no fue el resultado previsible del antijudaísmo³.

Ahora bien, tal como se observa en el último párrafo, partimos desde una posición en la cual *antisemitismo* y *antijudaísmo* son utilizados en un sentido específico y restringido⁴.

¹ *Je dis seulement qu'en chrétienté les racines chrétiennes de l'antisémitisme sont profondes, les plus profondes sans doute, et que, malgré des efforts auxquels il faut rendre hommage, leur nocivité reste encore vivace de nos jours.* Todas las traducciones son nuestras.

² *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?*. La conferencia presentaba las conclusiones de dos trabajos de Isaac: *Jésus et Israël* (1948) y *Genèse de l'antisémitisme; essai historique* (1956). Véase también *L'Enseignement du mépris: vérité historique et mythes théologiques* (1962).

³ Algunas de las ideas aquí expuestas sobre el antijudaísmo cristiano tardoantiguo han sido vertidas en Laham Cohen (2021a).

⁴ Hemos fijado nuestra posición en Laham Cohen (2016). La bibliografía sobre el tema es vastísima e imposible de abarcar en una nota. Entre los libros más relevantes de los últimos decenios recomendamos, por orden de aparición: Ruether (1974), Sevenster (1975), Langmuir (1990), Gager (1995), Taylor (1995), Schäfer (1998), Wistrich (1999), Beller (2007), Gerdmar (2009) y Chazan (2016). Véase también la colección *Antisemitism. An Annotated Bibliography*.

Reservamos *antisemitismo*, en línea con una parte de la historiografía, al conjunto de discursos surgidos en el siglo XIX, en los cuales el judío es atacado, ante todo, en cuanto a miembro de un grupo con características exclusivas e indelebles —“raza” en los términos de la época— más allá de su fe. El corte en el siglo XIX se asocia, en primer lugar, a la propia aparición del concepto y a la constitución de un movimiento específico contra los judíos en tanto pensados como “raza”, ya en el marco del auge del racismo científico. Este *antisemitismo* se vincula, también, a la consolidación de los Estados nacionales⁵.

Por supuesto que no pretendemos, con lo aquí expuesto, cerrar el debate en torno a la utilidad de cada término. De hecho, como adelantamos, *antisemitismo* ha sido utilizado, incluso en ámbitos académicos, de muy diversos modos. Bien lo expresa Steven Beller en la introducción a su libro sobre el antisemitismo:

El antisemitismo es un odio a los judíos que se ha extendido a lo largo de milenios y por todos los continentes; o es un movimiento político e ideología relativamente modernos que surgió en Europa Central a fines del siglo XIX y alcanzó su apogeo perverso en el Holocausto; o es la versión irracional y psicológicamente patológica de un antijudaísmo etnocéntrico y religiocéntrico que se originó en el conflicto del cristianismo con sus raíces judías y alcanzó su apogeo funesto en el Holocausto; o es una combinación de todos estos. Todo depende de cómo uno defina el término (Beller, 2007, p. 1)⁶.

El hecho de fijar una posición en relación a estos términos es, por nuestra parte, el modo de invitar a la reflexión sobre la importancia de analizar cada fuente en su contexto. En tal sentido, creemos que englobar bajo el rótulo *antisemitismo* a discursos tan dispares como las diatribas de Apión contra los judíos alejandrinos hacia el siglo I d.C., los ataques de Crisóstomo a los judaizantes de Antioquía en el 387 d.C., la acusación de crimen ritual expresada por Tomás de Monmouth en el siglo XII, las críticas hacia los judíos por parte de Voltaire en el XVIII y el *Mi lucha* de Adolf Hitler, es, a todas luces, una praxis reduccionista que implícitamente sostiene que los judíos poseen cierta característica esencial que los hizo odiados no solo en distintas temporalidades y espacialidades sino también bajo condiciones sociales,

⁵ Véase, por ejemplo, la definición de Hanna Arendt (1998 [1951]: XII): “Este cambio en la estimación del carácter aparte del pueblo judío, que entre los no judíos se hizo frecuente sólo mucho después, en la época de la Ilustración, es claramente la condición sine qua non para el nacimiento del antisemitismo, y resulta de alguna importancia señalar que se produjo primeramente en la interpretación que los judíos hicieron de sí mismos, aproximadamente en el tiempo en que la cristiandad europea se escindía en aquellos grupos étnicos que cuajaron políticamente en el sistema de las modernas Naciones-Estados.

⁶ *Antisemitism is a hatred of Jews that has stretched across millennia and across continents; or it is a relatively modern political movement and ideology that arose in Central Europe in the late 19th century and achieved its evil apogee in the Holocaust; or it is the irrational, psychologically pathological version of an ethnocentric and religiocentric anti-Judaism that originated in Christianity's conflict with its Jewish roots — and achieved its evil apogee in the Holocaust; or it is a combination of all of these. It all depends on how one defines the term*

económicas y políticas extremadamente diversas. Si rompemos con la idea de que el antisemitismo fue una realidad ubicua y ponemos la lupa en distintos períodos podremos encontrar tanto continuidades como rupturas y evitaremos generalizaciones que terminan operando como obstáculos para comprender cada fenómeno en su especificidad propia. En efecto, no solo encontraremos que los judíos —los cuales, a su vez, también fueron mutando con el tiempo y no pueden ser simplificados en una unidad estática— no siempre fueron rechazados —y cuando lo fueron no siempre por la totalidad de la población— sino que, además, las causas por las que fueron hostilizados en distintos períodos fueron diversas. Veremos, por otra parte, que el rechazo que suscitaron fue similar al que, en ocasiones, generaron otros colectivos contemporáneos.

Ciertamente, la restricción de *antisemitismo* al fenómeno surgido en el siglo XIX tampoco se encuentra libre de problemas. Si bien —como veremos al tratar el caso de Wilhelm Marr— el concepto nació precisamente en tal siglo, la noción de que el carácter judío era una condición indeleble más allá de la religión profesada por el individuo ha sido rastreada por algunos historiadores —no sin debates— ya en el siglo XV⁷. No obstante, como bien señaló George Fredrickson: “El libro de Marr *La victoria de los judíos sobre los alemanes*, publicado en 1879 fue la primera presentación sistemática, desde una perspectiva secular, de la postura de que los judíos eran corruptos por naturaleza y no por sus creencias”⁸ (2002, pp. 78-79). No ingresaremos aquí en la controversia en torno al uso preciso de conceptos como linaje, casta o raza en el Bajo Medioevo dado que nuestro objetivo es revisar el impacto del antijudaísmo surgido en la Antigüedad Tardía en los textos que se presentaban bajo el rótulo de *antisemitismo*. A nuestros fines basta confirmar que para la Antigüedad Tardía la idea de que el carácter judío era imborrable era completamente extraña⁹.

La Historia Clásica nos ofrece un buen ejemplo de la complejidad de optar por los términos *antisemitismo* o *antijudaísmo*. Muchos historiadores modernos han referido, sin dudar, a la existencia de *antisemitismo pagano* o *antijudaísmo pagano*. No obstante, es necesario remarcar que los discursos contra los judíos no poseían una especificidad propia y se enmarcaban en

⁷ Un buen resumen historiográfico y a la vez un polémico pero ineludible aporte en torno al uso de los términos raza, casta y linaje en el siglo XV, en Nirenberg (2000). El autor considera que ya en ese período es posible vislumbrar lo que denomina como estrategias discursivas de naturalización de la condición de judío. Otro buen análisis en torno a posibles —y debatidos— antecedentes de la mirada racial sobre los judíos en Fredrickson (2002). Un buen análisis —que incluye un completo estado de la cuestión— sobre estos debates, en Cavallero (2016: 34-67)

⁸ *Marr's book The Victory of the Jews over the Germans, published in 1879, was the first systematic presentation from a secular perspective of the view that Jews were corrupt by nature and not because of their beliefs*

⁹ Se ha debatido mucho en torno a la legislación visigoda, la cual, luego de la conversión forzosa establecida por Sisebuto, continuó considerando a los cristianos recientemente convertidos desde el judaísmo como sujetos pasibles de sospecha. De hecho, la legislación, tanto la laica como la religiosa, nunca los nominó como judíos sino, más bien, como *Iudaei baptizati*. Sin embargo, esta persistencia del carácter judío se asocia, desde nuestra perspectiva, al contexto de conversión masiva y a la sospecha continua sobre el colectivo convertido y no a posturas ligadas a la sangre o al linaje. Sobre los judíos en el mundo visigodo, véase, entre la ingente bibliografía a González Salinero (2000 y 2013) y a Cordero Navarro (2000). En cuanto a nuestra posición, véase Laham Cohen — Pecznik (2016)

el general rechazo al otro que se verifica en infinidad de autores del período. Por tal razón —y repitiendo que *antisemitismo* remite a una constelación de discursos ajenos al ideario clásico— preferimos optar por el término *xenofobia*. Los judíos, para estos escritores, no ocupaban un rol central y la tensión que generaron en sus producciones literarias puede ser equiparada a la vislumbrada contra egipcios, sirios, galos, etc.¹⁰ Durante el período clásico, los ataques a los judíos se basaron en su carácter de *ἔθνος* o *natio*. Ciertamente, también hubo ataques a aspectos de la religiosidad judía, pero la crítica no se centró exclusivamente en esta. Es decir, para este tipo de escritores, el carácter judío conjugaba la idea de *natio* y *religio*. Precisamente la cercanía entre la esfera de la *religio* y de la *natio* en el judaísmo torna dificultoso dirimir si los ataques se generaban por lo que hoy denominamos “religión” o por una lectura asociada al carácter de *natio* que se les atribuía.

En relación con el antijudaísmo, consideramos que su aparición está vinculada a la posición de gran parte de los hombres de Iglesia del período tardoantiguo. En este caso, el discurso *aduersus Iudaeos* (contra judíos) sí fue, para la mayoría de los autores del período, una pieza esencial. Lo fue, como veremos más adelante, por dos razones. Por un lado, por una necesidad intrínseca del discurso teológico cristiano de definir su identidad en contraste con el pueblo otrora elegido en el propio texto reivindicado como sagrado. Por el otro, por la competencia real, en ciertos espacios, entre las ortodoxias cristianas y judías por controlar y acrecentar sus feligresías en un contexto de pugna —incluso desigual— entre ambos monoteísmos. Si bien ambas motivaciones se potenciaron, creemos que la especificidad del antijudaísmo radica en el aspecto teológico, realidad que lo hizo trascender el propio contexto. De todos modos, el término *antijudaísmo* también presenta problemas, principalmente por su carácter difuso y porque asocia el rechazo a los judíos al aspecto estrictamente religioso cuando, en la práctica, los actores sociales del período no disociaban lo religioso de variables sociales, políticas y económicas. Volveremos sobre esto, más adelante. Avancemos ahora en la discusión en torno a los orígenes del discurso antijudío.

71

Las motivaciones del discurso antijudío

Como hemos anticipado, ciertos autores paganos habían criticado esporádicamente a los judíos. No obstante, la llegada del cristianismo impuso una nueva lógica. En primer lugar, ello se verifica en el propio volumen de discursos contra los judíos. No solo aparece un

¹⁰ Contra la aplicación del término *antisemitismo* en la Antigüedad, véase, entre otros, a Cohen (1986), Bohak (2003) y Collins (2005). Aceptando la existencia de cierto determinismo ambiental en grupos específicos, pero negando la atribución, por parte de los autores clásicos, de características heredadas por parte de los judíos, véase a Isaac (2004).

nuevo tipo de género —la literatura *aduersus Iudaeos*— sino que también en gran parte de los sermones y tratados escritos por cristianos se reproducen, una y otra vez, *topoi* (lugares comunes) antijudíos. Por lo tanto, el discurso antijudío se vislumbra tanto en textos producidos específicamente para atacar al judaísmo como en materiales destinados a otras cuestiones en las cuales la hostilidad contra los judíos aparece como un elemento, si bien no central, omnipresente. El *judío*, así, opera en el discurso cristiano no solo como reflejo del judío contemporáneo sino también —de hecho, principalmente— como representación testamentaria del error. En algunos casos, como veremos, se utiliza su efigie con el fin de atacar a otros cristianos. Otro aspecto que no debe descuidarse es que, a partir del encaramamiento del cristianismo en el Imperio romano, la identidad religiosa pasó a ocupar un lugar central en la definición del individuo, hecho que potenció la visibilidad de los no-cristianos y las críticas a estos¹¹.

El antijudaísmo de la tardoantigüedad es monótono. Las referencias a los judíos son monocordes y repetitivas. Siglo tras siglo los hombres de Iglesia repitieron los mismos términos e ideas. Es tal el grado de repetición que en determinados casos es difícil discernir si el emisor realmente conocía a los judíos y se proponía atacarlos o si se limitaba a reproducir discursos previos o una misma perspectiva teológica ajena a su propio contexto. Más aún, el judío del discurso *aduersus Iudaeos* parece detenido en el tiempo: no se reconoce —excepto en algunos casos marginales¹²— la llegada del judaísmo rabínico con la subsecuente evolución hacia un nuevo tipo de religión. Bien habló Jeremy Cohen (1999), en este sentido, de *letras vivas de la Ley*. El judío del *antijudaísmo* es un fósil, incluso cuando es visto como un sujeto dinámico con capacidad de atraer cristianos.

Los *topoi* antijudíos, aunque repetitivos, son muchos y pueden ser agrupados en distintas categorías que pivotan siempre en torno a la necesidad de explicar, en lo lógica cristiana, por qué el pueblo de Israel, otrora elegido, había sido rechazado por Dios y reemplazado por la gentilidad. En esta línea, diversos epítetos se asociaron a la incapacidad judía de ver en Jesús a Dios: literalidad, carnalidad, falta de espiritualidad, dureza de corazón, orgullo, soberbia, ceguera, etc. Un segundo grupo de acusaciones se vinculó directamente al supuesto accionar de los judíos frente a Jesús, remarcando la idea de persecución y deicidio. Por último, las consecuencias de esta conducta fueron asociadas al castigo eterno de Israel, materializadas en la destrucción del Segundo Templo y la falta de un Estado propio. Estas características, desde

¹¹ En torno a la imposición de una nueva matriz identitaria, basada en la religión, por parte de las dirigencias cristianas en gran parte del Mediterráneo, siguen siendo válidos los planteos de Markus (1990). Véase también a Sandwell (2007).

¹² Los dos ejemplos más mentados son una carta (*Epistulae*, 121, 10) de Jerónimo donde asocia a los judíos al término *δευτερωσεις* (sic) y la prohibición de la enseñanza de la *δευτέρωσις* en la *Novella* 146 promulgada por Justiniano. Ambos vocablos utilizados parecen referir a la *Mishná* o, más en general, a la literatura rabínica temprana. Nótese, de todos modos, que los testimonios —incluso indirectos como estos— son escasísimos, mientras que las referencias cristianas a los judíos como sujetos inmutables desde el Nuevo Testamento, son muchísimas. Sobre Jerónimo y los judíos de su tiempo, véase a Stemberger (1993). En torno a la *Novella*, véase, entre otros, a Smelik (2012).

nuestro punto de vista —en línea con una parte importante de la crítica— representan la originalidad del antijudaísmo creado por el cristianismo: la construcción de un discurso contra un colectivo, basada no en su presencia real sino en su rol específico en la economía divina.

Vale la pena remarcar que, durante este período de gestación y desarrollo del discurso antijudío, las acusaciones con relación al dinero y a la usura están ausentes. A su vez, la idea de inmutabilidad del carácter judío luego de la conversión —tal como se vio en el nazismo e incluso antes— no se registra. En la gran mayoría de los textos conservados, la conversión —cuando es catalogada como sincera— es vislumbrada como un cambio real. Estas clarificaciones, que pueden parecer obvias, son necesarias para no perder de vista que el antisemitismo es un fenómeno amplio que involucra variedad de discursos entre los cuales la vertiente cristiana tardoantigua, e incluso esta, reformulada y readaptada, es solo uno de ellos y, como veremos en la última parte del trabajo, no siempre estuvo presente.

Pero volviendo al mundo tardoantiguo, ¿por qué surgió la literatura *aduersus Iudaeos*? ¿Qué llevó a los hombres de Iglesia, una y otra vez, a atacar a los judíos? Este interrogante suscitó intensos debates que aún permanecen abiertos. Una línea de investigación puso el foco en el contexto socio-religioso. Los hombres de Iglesia habrían percibido la atracción que generaba, entre la feligresía cristiana, el judaísmo. Por tal motivo habrían intentado, mediante la construcción de discursos —e incluso mediante su influencia en los gobernantes o acciones directas— evitar el ascenso del judaísmo en los cristianos. Esta tesis fue motorizada por diversos investigadores, pero sobre todo adquirió peso con el ya clásico trabajo de Marcel Simon, *Verus Israel* (1964 [1948]). Si bien varios de los postulados de Simon fueron fuertemente cuestionados —por ejemplo, la existencia de proselitismo judío en la Antigüedad Tardía— ciertamente sus perspectivas han permanecido vigentes. El antijudaísmo creado por el cristianismo, para esta perspectiva, tiene su raíz en un verificable conflicto entre las ortodoxias de ambos monoteísmos¹³.

73

A este posicionamiento se opuso otro que corrió el eje de la cuestión al aspecto discursivo. Para estos especialistas el cristianismo debió, necesariamente, construir un discurso antijudío para explicar por qué el Dios de Israel había abandonado a su pueblo —contra lo aparentemente sostenido en el Antiguo Testamento— en beneficio de la gentilidad. Debía explicar, sobre todo, porque algunos judíos —incluso los que mostraba el Nuevo Testamento— no habían aceptado el mensaje de Jesús y permanecían en su antigua religión. En tal sentido, el antijudaísmo de los hombres de Iglesia no dependía necesariamente del contexto sino de la propia lógica del mensaje cristiano. Se convertía, así, en un elemento ineluctable en el entramado discursivo cristiano. Siempre es válido recordar las palabras de Stephen Wilson, al comparar la posición de Marción con la que devendría ortodoxia cristiana:

¹³ En la misma línea y con un buen análisis del estado de la cuestión Carleton Paget (2010).

La posición católica, defendiendo imperiosamente sus derechos de propiedad sobre el Dios judío y las Escrituras, solo pudo encontrar una razón negativa para la continuidad de la existencia de los judíos. El primero [se refiere al marcionismo] involucró una ruptura radical que dejaba el judaísmo para los judíos; el otro tomó lo que quiso y, en efecto, no dejó nada para los judíos. O, para exagerar un poco, el primero atacaba los símbolos, pero dejaba en paz al pueblo; el otro tomó los símbolos y atacó a la gente (Wilson, 1986a, p. 58)¹⁴.

El discurso *aduersus Iudaeos* podía aparecer, incluso, en textos de hombres que ni siquiera habían conocido a judíos. Si bien esta línea de investigación fue potenciada por Rosemary Ruether (1974), autores previos como Adolf von Harnack (1991 [1883]) ya habían considerado que el judío que aparecía en los discursos cristianos era una efigie construida para tornar inteligible el plan divino, siempre según la lógica cristiana. Las ideas de Ruether, por su parte, también encontraron resistencia —sobre todo la noción de ineluctabilidad del antijudaísmo y su propia ubicuidad en la producción textual cristiana¹⁵— pero sentaron las bases de una nueva perspectiva para comprender por qué tantos hombres de Iglesia escribieron contra los judíos entre la Antigüedad Tardía y el Medioevo.

Estos debates suscitaron a su vez la constitución de nuevas categorías para explicar a los judíos presentes en los textos cristianos. Así, la crítica comenzó a hablar de judíos hermeneúuticos¹⁶, judíos teológicos¹⁷ y judíos retóricos¹⁸, en oposición a los “judíos reales”. Aunque el debate pueda parecer, en ocasiones, ocioso, determinar si los tópicos antijudíos dependen de un contexto de competencia, están intrínsecamente atados al discurso cristiano o abrevan de ambos fenómenos, no es un asunto menor. Como veremos luego, el estudio de múltiples morfologías textuales —sermones, tratados, normas, etc.— así como también la evidencia arqueológica y epigráfica, proveen claves para lograr una mejor aproximación a la problemática. Más aún, en ocasiones la propia producción de un mismo autor, en sus diversos tipos de texto, permite desentrañar las razones de algunos discursos contra los judíos.

74

¹⁴ *The Catholic position, imperiously defending its proprietarial rights to the Jewish God and scriptures, could find only a negative reason for the continued existence of the Jews. The one involved a radical break which left Judaism for the Jews; the other took what it wanted and, in effect, left nothing for the Jews. Or, to exaggerate a little, the one attacked the symbols but left the people alone; the other took the symbols and attacked the people.*

¹⁵ Una crítica que ha enfatizado el conflicto entre comunidades en lugar de aspectos teológicos y ha puesto en tela de juicio, por ende, la inevitabilidad del antijudaísmo, fue formulada tempranamente en la reseña del libro de Ruether por Idinopolus y Bowen Ward (1997). Anteriores a Ruether y sugiriendo una línea similar aunque no tan enfáticamente, Langmuir (1971) y Ladner (1971). Radicalizando aún más el planteo de Ruether, véase a Taylor (1995).

¹⁶ Noción formulada por Jeremy Cohen (1999: 2-3).

¹⁷ Dahan (1999: 585) refirió a *juif théologique*.

¹⁸ Recientemente, Fredriksen (2013: 249) empleó “Hermeneutical Jew” (“The ‘Jew’ as a figure for wrongly reading the Bible”), “Rhetorical Jew” (“The ‘Jew’ as a polemic anti-Self”) y “Real Jew”. El mundo anglosajón ha sido especialmente prolífico a la hora de crear categorías para referir a la construcción de la imagen de judíos en textos. Véase un resumen en Laham Cohen (en prensa)

Hasta aquí hemos presentado las principales posturas sobre el surgimiento del antijudaísmo así como también los debates metodológicos en torno a sus causas y desarrollo. Es momento, ahora, de desarrollar algunos casos representativos para repensar las condiciones de posibilidad del discurso antijudío en la Antigüedad Tardía.

Entre la necesidad discursiva y la competencia entre monoteísmos

En la *Epístola a los Romanos*, Pablo afirmó categóricamente: “Y pregunto yo: ‘¿Es que ha rechazado Dios a su pueblo? ¡De ningún modo! ¡Qué también yo soy israelita, del linaje de Abraham, de la tribu de Benjamín!’” (Biblia de Jerusalén, 1967, Rm. II: 1)¹⁹. Este versículo, entre tantos otros, muestra diversas tensiones y posibles lecturas. En primer lugar, el hombre de Tarso se reconoce como judío y no reniega de ello. Para él no había contradicción entre ser israelita y reconocer en Jesús al Mesías. De hecho, gran parte de los primeros cristianos, aunque sea una verdad de Perogrullo afirmarlo, eran judíos y veían en Jesús el esperado desarrollo del plan divino. Más aún, el propio Pablo incluía a los judíos —ahora, los que no habían reconocido a Jesús— en los proyectos de Dios cuando afirmaba: “Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, no sea que presumáis de sabios: el endurecimiento parcial que sobrevino a Israel, durará hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo, como dice la Escritura” (Rm. II: 25-26)²⁰.

75

Los versículos citados deben ponernos en guardia contra la idea de la inexorabilidad del antijudaísmo constituido por el cristianismo. Por supuesto que el análisis sería contrafactual pero, como han afirmado diversos investigadores, es necesario evitar la mirada teleológica que construye un nexo único e inevitable entre la teología cristiana y el antijudaísmo. La propia existencia del judeo-cristianismo deja en claro que muchos individuos podían perfectamente conciliar judaísmo y Jesús. En tal sentido, considerar a Pablo el padre del antijudaísmo presenta más problemas que soluciones²¹. En primer lugar, él había sido judío y se encontraba en un período en el cual era improbable pensar en una religión separada del

¹⁹ Rm. II, 1. Utilizamos, para el texto bíblico la traducción de la *Biblia de Jerusalén*, (1967) Desclée de Brouwer, Bruselas.

²⁰ Rm. II, 25-26. Un buen punto de vista sobre la lectura paulina de este pasaje, en Cohen (2005). Más actual Johnson (2012)

²¹ Gager (2000 y 2002), apoyándose en Gaston (1987) negó enfáticamente cualquier ligazón entre Pablo y el antijudaísmo. Desde su perspectiva, tal asociación fue constituida por interpretes posteriores a Pablo (algunos, incluso, contemporáneos a él) que confundieron el ataque paulino a quienes consideraban —dentro de los seguidores de Jesús— que se debían adoptar las prácticas judías, con la hostilización a los judíos que no habían aceptado a Jesús. La posición, no obstante, fue rechazada por Thielman (1989) y más tarde por Boyarin (1994), quienes sostuvieron que Pablo había enfatizado el abandono de la ley y las críticas en general al rechazo a Jesús, incluso entre quienes nunca habían abandonado al judaísmo.

judaísmo. Los contornos de lo que sería el cristianismo —nunca así llamado ni percibido por Pablo, obviamente— no eran claros. Pablo, en efecto, no aspiró a fundar una nueva religión²².

Pero el panorama cambió con el correr de los decenios, cuando la mayoría de quienes se pensaban como cristianos provenía desde la gentilidad y veía en los judíos a un grupo diferente. Fue en ese contexto, donde las propias formulaciones paulinas fueron leídas en clave antijudía. Porque Pablo se reconocía como judío y, precisamente por ello, consideraba inevitable ver en Jesús al Mesías anunciado en el Antiguo Testamento. Existen, por otra parte, otros pasajes paulinos que muestran mayor virulencia, siempre, claro está, en el marco de un rechazo a los judíos que, a diferencia de Pablo, no habían aceptado a Jesús²³. Con el paso de los siglos, los hombres de Iglesia —si bien con matices— verán cada vez con ojos más críticos no solo la persistencia de los judíos en sus costumbres, sino las propias figuras que se leían, una y otra vez, en el Nuevo Testamento. Así, un Pablo que siempre se pensó como judío fue leído por parte de la patrística del primer milenio (y más allá) desde una perspectiva antijudía.

76

Con Melitón de Sardes ya nos encontramos en el siglo II d.C., en una temporalidad en la cual una importante parte de los cristianos no poseían un pasado judío. Ciertamente no se conoce mucho de la vida de Melitón y su obra sobrevivió solo en estado fragmentario. El más famoso de sus textos es sin dudas el *Περί Πάσχα* (*Sobre la Pascua*), que fue escrito, según los especialistas, en algún punto entre el 169 y el 177 d.C. El hombre de Sardes destinó varias líneas a los judíos, algunas de las cuales le valieron —ya en el siglo XX— el calificativo de “El primer poeta del deicidio”²⁴:

Dios ha sido asesinado
El Rey de Israel fue muerto por una mano diestra israelita²⁵.

²² Sobre Pablo —con énfasis en el debate en torno a su vínculo con el judaísmo— véase, entre la ingente producción, a Gaston (1987), Segal (1990), Boyarin (1994), Dunn (2003), Davies (2006).

²³ El pasaje más mentado es 1 Tes. 2, 14-16, donde Pablo acusa a los judíos de haber matado a Jesús. No obstante, existen muchas discusiones en torno a la autoría paulina de tales versículos. Otros pasajes menos polémicos centran el ataque en críticas a la continuidad de la ley (cfr. con la posición de Gager 2002).

²⁴ *The First Poet of Deicide*. Werner (1966). Su visión fue muy criticada por Hall (1979) quien, a su vez, fue puesto en tela de juicio por Wilson (1986b) por haber subestimado el peso del antijudaísmo.

²⁵ Melitón, *Περί Πάσχα*, 96. Traducción propia a partir de la edición de Hall (1979):

ὁ θεὸς πεφόνευται
ὁ Βασιλεὺς τοῦ Ἰσραὴλ ἀνήρηται ὑπὸ δεξιᾶς Ἰσραηλίτιδος

Si bien la responsabilidad de los judíos en la muerte de Jesús —al menos de una parte de ellos— podía ser una posible lectura de los Evangelios y de algunas cartas paulinas, Melitón fue quien primero potenció y expandió, sin ambigüedad, la idea del *asesinato de Dios*. ¿Por qué razón lo hizo? Precisamente el *Sobre la Pascua* nos ofrece un primer caso para reflexionar sobre los motivos que impulsaron al antijudaísmo. En trabajos ya escritos hace varios años, Wilson (1985; 1986) ponía sobre el tapete posibles razones para comprender la virulencia del hombre de Sardes. Una primera serie de explicaciones se relacionaba con el mensaje cristiano y la necesidad de constituir una identidad a partir y en oposición al judaísmo. Efectivamente, Melitón había escrito su tratado para apoyar la idea de que la Pascua debía celebrarse el 14 de Nisán, precisamente la fecha en la que se celebraba *Pesaj*. Así, la defensa del ideal cuartodecimano habría llevado a Melitón a diferenciarse del judaísmo aumentando deliberadamente el nivel de violencia antijudía.

De hecho, una acusación típica de los grupos que establecían la celebración de la Pascua en una fecha posterior al 14 de Nisán era que los cuartodecimanos judaizaban. En este sentido, la reacción de Melitón no se desprendería necesariamente de la existencia —y competencia— de judíos en su propia ciudad, sino de una pugna litúrgica intracristiana y de la construcción de una identidad en oposición al judaísmo testamentario. No obstante, Wilson sostenía que al escribir las líneas del *Sobre la Pascua* Melitón había tenido en mente a los judíos de Sardes. Para afirmar ello recordaba la importancia de los restos arqueológicos de la sinagoga antigua hallada en tal ciudad²⁶, así como también referencias en Josefo sobre la magnitud del colectivo judío en la urbe de Asia Menor. Si bien Wilson complementaba ambas explicaciones —la endógena y la exógena— sus textos tendían a poner el énfasis en el contexto de competencia entre judaísmo y cristianismo. Esta idea, no obstante, fue desafiada por otros autores. Por ejemplo, Taylor (1995) se opuso tanto a arqueólogos como a historiadores (incluso a Wilson) que ponían el énfasis en los judíos contemporáneos a Melitón. Para la autora, el discurso antijudío del hombre de Sardes se relacionaba estrictamente con el propio desarrollo de la exégesis cristiana, sin vinculación directa con el contexto social inmediato. No es este el espacio para resolver la disputa y jerarquizar si hay una o más motivaciones en el discurso antijudío de Melitón. Sí es necesario, en cambio, que mantengamos presente la idea de que el antijudaísmo nacido en espacios cristianos abrevó, por una parte, en cuestiones relativas al entramado teológico y, por la otra, en la competencia (pasiva o activa) entre ambos monoteísmos.²⁷

El caso de Juan Crisóstomo es usualmente mentado, con razón, para evidenciar los motivos contextuales del antijudaísmo. Es que quien llegara a Patriarca de Constantinopla,

²⁶ Los restos de la sinagoga en Sardes dan cuenta de un edificio monumental. No obstante, existen debates en torno a su datación y autores como Magness (2005) la consideran mucho más tardía que Melitón. Véase a Levine (2005: 260-266).

²⁷ Un buen estado de la cuestión sobre Melitón y los judíos en Aasgaard (2005). Véase también el análisis de Yuval (2006) quien, acorde a su estilo, considera —contra lo afirmado por Werner, entre otros— que la exégesis de Melitón influyó en la visión rabínica del Éxodo, sobre todo en la *Hagadá*.

pronunció —entre 386 y 387 y siendo sacerdote de la Iglesia de Antioquía— una de las series más virulentas de tópicos antijudíos de la Antigüedad Tardía. Allí los judíos son acusados de comportarse como animales, ser libidinosos, infieles y borrachos, entre otras cosas. También se los vincula en reiteradas ocasiones con la persecución y asesinato de Jesús. La sinagoga, en tanto espacio, también es atacada: se la asimila a un teatro, a un prostíbulo, a una cueva de ladrones, etc. Crisóstomo (*Adversus Iudaeos*, s.f.), a su vez, hizo explícitos los motivos por los cuales emprendió sus ataques en las *Homilias adversus Iudaeos*. Sostiene en la primera de sus homilias contra los judíos:

Los festivales de los malvados y miserables judíos están cerca de sucederse unos a otros: las trompetas; los tabernáculos y los ayunos. Hay muchos entre nosotros que dicen que creen en nuestras enseñanzas, pero asisten a sus festivales e incluso comparten sus celebraciones y se unen a sus ayunos. Yo quiero eliminar esta perversa costumbre de la Iglesia ahora mismo (*Adversus Iudaeos*, s.f, PG. 48, 845),²⁸.

La llegada de las altas fiestas judías pone en alerta al obispo —siempre, claro, que consideremos verosímil su discurso— dado que, como se ve en el resto de sus homilias, el judaísmo —o al menos algunos rituales de este— generaba cierta atracción en la población cristiana. La propia sinagoga era vista, según el obispo, como un espacio sagrado. Así, por ejemplo, afirmaba haber detectado a cristianos realizando juramentos en la sinagoga porque le atribuían sacralidad²⁹.

En Crisóstomo, entonces, podemos verificar dos fenómenos. El primero es que, *en algunos casos*, como bien había afirmado Simon (196, p. 273) el *antisemitismo* (así lo definía Simon) de los obispos era la contracara del filojudaísmo popular³⁰. La influencia, pasiva o activa, que ejercería el judaísmo en los cristianos, obligaba a las ortodoxas de tal religión a aumentar su virulencia contra el colectivo judío con el fin de evitar el acercamiento a la religión adversaria. En tal sentido, el hombre de Antioquía pone de relieve, como veremos luego a través de otras fuentes, que la prédica cristiana no había logrado permear al conjunto de la población, individuos para los cuales entrar a una sinagoga o celebrar con judíos era habitual. Por supuesto que el discurso antijudío sí prendía en ciertos pobladores, como lo demuestran usurpaciones y destrucciones de sinagogas que tuvieron un componente popular. Pero la mayor parte de las evidencias disponibles ponen de manifiesto que el grueso de la población se mantuvo alejada de la violencia contra los judíos. Es menester, entonces, seguir dejando de

²⁸ Crisóstomo, *Adversus Iudaeos*, I, 1 (PG 48, 845): Τί δέ ἐστι τὸ νόσημα; Ἑορταὶ τῶν ἀθλίων καὶ ταλαιπώρων Ἰουδαίων μέλλουσι προσελάνειν συνεχεῖς καὶ ἐπάλληλοι, αἱ σάλπιγγες, αἱ σκηνοπηγίαι, αἱ νηστεῖαι· καὶ πολλοὶ τῶν μεθ' ἡμῶν τεταγμένων καὶ τὰ ἡμέτερα λεγόντων φρονεῖν, οἱ μὲν ἐπὶ τὴν θέαν ἀπαντῶσι τῶν ἑορτῶν, οἱ δὲ καὶ συνεορτάζουσι καὶ τῶν νηστειῶν κοινωνοῦσι· καὶ τοῦτο τὸ πονηρὸν ἔθος βούλομαι τῆς Ἐκκλησίας ἀπελάσαι νῦν.

²⁹ *Ibid.*, I, 3 (PG 48, 847).

³⁰ *C'est dans ce philo-judaïsme populaire que réside l'explication véritable de l'antisémitisme chrétien.*

lado la visión lacrimosa de la historia judía, así como también poner en tela de juicio ópticas demasiado optimistas en torno a la situación de los judíos en la Antigüedad Tardía.

Pero, como venimos afirmando, el antijudaísmo excede las razones contextuales. Para decirlo de otro modo, aunque el motor principal de las homilías de Crisóstomo contra los judíos haya sido la competencia contra la comunidad judía local, las herramientas utilizadas por el antioqueno incluían el repertorio de tópicos nacidos con el fin de tornar inteligible el plan divino en la lógica cristiana. En un pasaje memorable, Crisóstomo afirma:

En una palabra, si admiras el modo de vida judío, ¿qué tienes en común con nosotros? Si los ritos judíos son santos y venerables, nuestro modo de vida debe ser falso. Pero si el nuestro es verdadero, como en efecto es, el de ellos es fraudulento. No estoy hablando de las Escrituras —nada más lejos— porque ellas conducen a Cristo. Estoy hablando de su presente impiedad y locura (*Adversus Iudaeos*, s.f, PG. 48, 8), 52³¹.

Crisóstomo expone ante su audiencia una versión cruda del vínculo entre judaísmo y cristianismo. No existe espacio, en su lógica, para más de una verdad. Esta es portada por los judíos o por los cristianos. No hay caminos intermedios y el texto testamentario (incluso en Antiguo Testamento) solo conduce al cristianismo. Así, en un mismo movimiento, pone sobre el tapete un pilar de la teología cristiana —el supersesionismo— y obliga a su auditorio a optar por lo correcto, lo cristiano, o por lo incorrecto, lo judío³².

79

Ciertamente, no toda la teología cristiana, como advertimos, llevaba inexorablemente a esta colisión. Tampoco en el presente, dado que las matrices identitarias han cambiado, la teología cristiana ineluctablemente implica el antijudaísmo. No obstante, el derrotero teológico de quienes se hicieron con el legado de Jesús durante la Antigüedad Tardía, sí fue mayoritariamente en la dirección del antijudaísmo. Ello fue configurando, lenta pero firmemente, una tradición que ganó tal fuerza que, en cierto punto de la Antigüedad Tardía, *no ser antijudío*, pudo haber sido visto como una (sospechosa) excepción.

Pasemos, ahora, al caso de Agustín de Hipona. Por supuesto que su profusa producción es inabordable en pocas líneas, pero incluso en una aproximación rápida, nos permite analizar otros aspectos del antijudaísmo. Por una parte, la noción de que el discurso frente a los judíos depende de cada morfología discursiva. Precisamente la multiplicidad de escritos agustinianos

³¹ Crisóstomo, *Adversus Iudaeos*, I, 6 (PG 48, 852): "Ὅλως δὲ εἰ θαυμάζεις τὰ ἐκείνων, τίς σοι κοινὸς πρὸς ἡμᾶς ἐστὶ λόγος; Εἰ γὰρ σεμνὰ καὶ μεγάλα τὰ Ἰουδαίων, ψευδῆ τὰ ἡμέτερα· εἰ δὲ ταῦτα ἀληθῆ, ὥσπερ οὖν καὶ ἀληθῆ, ἐκεῖνα ἀπάτης γέμει. Οὐχὶ τὰς Γραφὰς λέγω· μὴ γένοιτο! ἐκεῖναι γὰρ με πρὸς τὸν Χριστὸν ἐχειραγώγησαν· ἀλλὰ τὴν ἀσέβειαν αὐτῶν καὶ τὴν μανίαν τὴν νῦν.

³² En relación a Crisóstomo y su vínculo con los judíos recomendamos, entre la ingente bibliografía a Meeks — Wilken (1978), Maxwell (2006), Sandwell (2010) y Shepardson (2014).

habilita este tipo de análisis. Es tal la cantidad de textos producidos por Agustín que es posible encontrar historiadores que caracterizan su actitud frente al judaísmo como muy hostil mientras otros enfatizan ciertas líneas en las cuales lo defendió. En favor de la primera postura, no solo puede esgrimirse la escritura de una homilía específica contra los judíos —el *Tractatus aduersus Iudaeos*— sino que también es posible rastrear en sus distintas obras calificativos muy violentos contra los judíos, en línea con la tradición antijudía previa. Para quienes ven en Agustín una especie de defensor del judaísmo, lo central de su discurso es la ponderación positiva del estatus de Israel antes de la llegada de Jesús y, por otra parte, su consideración de que los judíos no debían ser convertidos a la fuerza —mucho menos asesinados— dado que con su penosa continuidad ofrecían testimonio (eran los *testes veritatis*) de la verdad del Evangelio³³.

Ahora bien, es posible escapar a esta oposición a través de distintos enfoques. El primero de ellos es, como anticipamos, poner la lupa en los tipos de textos en los que aparece el antijudaísmo agustiniano. Así, en sus obras contra los donatistas se mostró especialmente agresivo contra los judíos, a los cuales —entre otras cosas— utilizó como modelo negativo para atacar a sus adversarios cristianos (Shaw, 2011). En cambio, en otras obras —por ejemplo en el *Contra Faustum*— presentó argumentos para recuperar el pasado judío con el fin de oponerse a los grupos que rechazaban la sacralidad del Antiguo Testamento (Fredriksen, 2008). En su correspondencia con Jerónimo también se manifestó a favor de rescatar el valor de ciertas prácticas judías, al menos antes de la llegada de Jesús. Vemos, entonces, que el antijudaísmo agustiniano no depende exclusivamente, al menos en los casos mencionados, de un conflicto real contra los judíos, sino que puede aparecer como una herramienta destinada a dirimir conflictos al interior del espacio cristiano. El judío del Antiguo Testamento ofrecía un modelo (negativo o neutral, según la necesidad, aunque en general negativo) para confrontar a otros cristianos. Por otra parte, vale la pena resaltar que en ningún pasaje de Agustín la actuación de los judíos luego de la llegada de Jesús es vista con ojos positivos. No debe olvidarse, tampoco, que el hombre de Hipona constituyó un texto destinado exclusivamente a hostilizar a los judíos, por lo que las tensiones con los judíos de su tiempo no pueden ser fácilmente descartadas.

En tal línea, Agustín nos permite ver, también, que la prédica antijudía no siempre se condice con una praxis contra los judíos. Existen solo tres pasajes en los cuales Agustín refiere a judíos no hermenéuticos. Una referencia a un médico en *de Civitate Dei* 22, 8; una mención a los judíos de Oea en una carta a Jerónimo (*Ep.* 71) y una epístola en la cual Agustín interviene en un conflicto entre un cristiano³⁴ y un judío llamado Licinio (*Ep.* *8). Lo interesante de este

³³ En torno a Agustín y a los judíos existen infinidad de obras. Entre las miradas que enfatizaron la hostilidad agustiniana, véase el pionero trabajo de Blumenkranz (1946) y el más actual de Cohen (1999). Este último autor, a su vez, puso el foco en las mutaciones del pensamiento agustiniano —a nivel exegético pero también en el trato a judíos— a través del tiempo. Paula Fredriksen (2008, entre otros trabajos) ha sido la voz más relevante entre quienes resaltaron —generando polémica— la actitud benigna de Agustín ante el judaísmo.

³⁴ Por el modo en el que Agustín se dirige al cristiano, ciertos autores han considerado que se trataba de un hombre de Iglesia.

último texto es que Agustín no duda en aceptar el argumento de Licinio —quien, de hecho, había viajado para obtener al laudo agustiniano— instando al cristiano a devolver al judío ciertas tierras que este reclamaba. El mismo Agustín que había denunciado que los judíos estaban ciegos espiritualmente o vivían como los sometidos librereros de los cristianos, daba la razón a uno de estos en un litigio contra un cristiano. Se evidencia así que incluso en los propios enunciatarios del discurso antijudío, la prédica no siempre iba de la mano con la acción directa contra los judíos, porque, en efecto, el antijudaísmo era ya un elemento constitutivo del discurso teológico cristiano. Como veremos en breve, este tipo de comportamientos parece haber sido aún más acusado entre los laicos.

Cerremos este apartado con la figura de Gregorio Magno (ca. 540 — 604). En quien fuera obispo de Roma desde el 590 hasta su muerte se observa aún con más nitidez la arista intracristiana del antijudaísmo. Es que en sus epístolas Gregorio insiste una y otra vez en evitar excesos contra los judíos. Se opone a las usurpaciones de sinagogas —algunas impulsadas por obispos itálicos—, a las conversiones forzosas y a diversas acciones tendientes a perjudicar el funcionamiento de los colectivos judíos. Si bien nunca ponderó positivamente la existencia de judíos, sostuvo que estos debían ser convertidos mediante la prédica y respetando su propia voluntad. Él mismo propuso estrategias, como ser ofrecerles una rebaja en el canon a los *coloni* judíos que trabajan en tierras de la Iglesia. Pero nunca apeló a la fuerza ni utilizó, en sus epístolas, las acusaciones *adversus Iudaeos* que ya llevaban varios siglos en uso. Ni siquiera apeló a tópicos antijudíos en las cartas donde sí se opuso a estos, sobre todo a la posesión de esclavos cristianos.

81

Ahora bien, fuera del epistolario, el antijudaísmo aflora en obras gregorianas con carga teológica. Allí Gregorio explica a su auditorio —incluso en una homilía oída por la población de la ciudad de Roma— que los judíos celebraron la muerte de Jesús. Del mismo modo, en sus *Moralia in Iob* (*Comentarios morales a Job*), no duda en acusar a los judíos de ceguera espiritual, orgullo, soberbia y toda la constelación de tópicos antijudíos que ya hemos visto en otros autores.

No hay problema con la atribución de las principales obras de Gregorio³⁵, por lo que los especialistas han debido encontrar una explicación a esta disonancia en el trato hacia los judíos³⁶. Como hemos expresado en trabajos previos (Laham Cohen, 2013; 2015b, entre otras publicaciones), la razón de tal disparidad se halla, como anticipamos en Agustín, en

³⁵ Al día de la fecha, existe un consenso en torno a la idea de que todas las obras atribuidas a Gregorio Magno fueron efectivamente producidas por él, excepto el comentario al *Primer Libro de Reyes*. Hubo un fuerte debate sobre los *Dialogi*, pero en la actualidad la mayoría de los historiadores los considera gregorianos. Sobre la presencia de los judíos en los *Dialogi*, véase Laham Cohen (2015a)

³⁶ Entre quienes trataron con mayor lucidez el contraste entre la moderación gregoriana observada en el epistolario y el antijudaísmo de otras obras, resaltan Markus (1995) y Cohen (1999). Parkes (1961 [1934]), con su perspicacia habitual ya había observado la tensión en 1934.

las cualidades de cada obra gregoriana. Las epístolas no hacen hincapié —a diferencia, por ejemplo, de las ambrosianas— en aspectos teológicos y se limitan a cuestiones de índole práctica. Por tal motivo, Gregorio, cuando refirió a los judíos contemporáneos, no apeló a tópicos antijudíos. Su principal interés era evitar tensiones en una Península Itálica ya de por sí atribulada. Los judíos, en tal panorama, representaban una preocupación menor. En oposición, cuando se detuvo en aspectos teológicos sí utilizó el modelo negativo de los judíos y toda la carga contra estos que la exégesis cristiana portaba desde hacía varios siglos. Lo hizo no solo para seguir una tradición que le ponía al alcance un modelo negativo, sino porque el antijudaísmo —insistimos— era una herramienta necesaria para comprender por qué el pueblo de Israel —el que se leía en las Sagradas Escrituras— no había reconocido en Jesús al mesías.

Con estos cinco ejemplos creemos haber clarificado que el antijudaísmo nacido bajo el cristianismo posee tanto causas contextuales como razones endógenas al discurso teológico cristiano siendo estas últimas las que tornan al fenómeno original. Porque disputas entre grupos religiosos —incluso hacia dentro del cristianismo— se registran desde la Antigüedad Clásica, realidad que generó ríos de tinta para estigmatizar al otro. Ahora bien, el “trauma de nacimiento” del cristianismo del que hablaba Langmuir (1971) hizo —más allá de si consideramos o no inevitable su desarrollo— que el antijudaísmo deviniera parte del mensaje cristiano incluso en contextos de no competición. Por supuesto que en algunos autores como Crisóstomo el peligro a la influencia del judaísmo sobre la feligresía cristiana atizó la utilización de lugares comunes contra tal religión. Crisóstomo, incluso, fue más allá de los *topoi aduersus Iudaeos* y utilizó todo el arsenal clásico habitualmente empleado para atacar a cualquier rival político o religioso: libidinosidad, borrachera, carácter revoltoso, prostitución, etc. Pero a estas diatribas se sumaban, también, las producidas exclusivamente por el antijudaísmo: ceguera espiritual, deicidio, orgullo, etc. Durante la Edad Media, al ideario antijudío se verá complementado con otro tipo de acusaciones como ser el crimen ritual, el envenenamiento de pozos, etc. Estas, si bien producidas en entornos cristianos y, en general, por hombre de Iglesia o cercanos a esta, no tienen antecedentes en la tónica antijudía tar-doantigua.

En estas líneas hemos demostrado que, aunque no inexorable, existían fuertes tensiones —en el propio acervo textual cristiano inicial— orientadas a forjar un ideario negativo de los judíos. Ahora bien, acusaciones como las de crimen ritual o el envenenamiento de pozos, ¿cómo deben ser consideradas? ¿Cómo parte del antijudaísmo? ¿Cómo una anticipación del antisemitismo? No es este nuestro campo específico de investigación y por tal razón, dejamos los interrogantes al lector. Solo diremos que tales acusaciones, al igual que las que veremos en el antisemitismo, no se desprenden mecánicamente del antijudaísmo surgido en la tar-doantigüedad. Retornando al antijudaísmo tar-doantiguo la siguiente pregunta que debemos hacernos es: ¿qué efecto tuvo este discurso sobre la población?

La (in) eficacia del discurso antijudío en la Antigüedad Tardía

Una parte sustancial de la población cristiana —al menos cristianizada nominalmente— parece haber hecho caso omiso a la prédica antijudía. Cenar en la casa de un judío, casarse con su hija o devolverle un esclavo cristiano fugado fueron prácticas habituales para muchos cristianos durante la Antigüedad Tardía.

Ciertamente, no es fácil recuperar la interacción cotidiana entre judíos y cristianos en el período dado que las voces de quienes no ostentaban posiciones en la Iglesia o en las estructuras gubernamentales —o al menos estaban en contacto directo con tales individuos— se nos han perdido. Existen, no obstante, algunos documentos que nos permiten vislumbrar lo que, desde nuestro punto de vista, fue una escasa recepción del discurso antijudío por parte de la población general.

En primer lugar, las propias fuentes que hemos visitado esbozan un panorama de contacto entre feligreses de ambas comunidades. Crisóstomo, como ya mencionamos, se mostraba ofuscado por los cristianos que celebraban junto a los judíos y Gregorio Magno, dos siglos más tarde, escribía indignado que algunos cristianos asistían a un altar que había erigido un judío³⁷. También la legislación, tanto laica como religiosa, reitera una y otra vez la prohibición de comer con judíos o contraer matrimonio con estos³⁸.

83

Pero la interacción no se limitaba a los sectores populares. El propio Gregorio recibía a judíos y atendía sus reclamos, del mismo modo que Agustín había dado la razón a un judío frente a un cristiano. O sea, los mismos emisores del discurso antijudío entablaban, en muchos casos, contactos con los sujetos que fustigaban en el discurso y algunos, incluso, instrumentaban políticas en su favor. Por supuesto que otros hombres de Iglesia, como Avito de Clermont, sí ejecutaban políticas contra judíos³⁹. Pero, como advertimos, antijudaísmo y praxis antijudía no siempre iban de la mano.

Precisamente cánones y leyes permiten observar que algunos sectores de las elites religiosas y laicas también mantenían vínculos cordiales con judíos. Diversos cánones prohibían no solo a la población común sino también a obispos compartir comidas con judíos e incluso la dura ley visigoda amenazaba a laicos poderosos y a religiosos por colaborar con los judíos (o conversos).

³⁷ Gregorio, *Registrum*, III, 37 [Mayo, 593]. Sobre esta epístola, Laham Cohen (2021b).

³⁸ Un buen análisis de la normativa canónica en relación a la interacción entre judíos y cristianos en Boddens-Hosang (2010).

³⁹ Avito, obispo de Clermont, fue partícipe —según relatos de Venancio Fortunato y Gregorio de Tours— de la destrucción de la sinagoga de Clermont y de la posterior conversión de la comunidad judía local en 576 d.C. Sobre estos sucesos véase, entre otros, a Rose (2002).

Siglo tras siglo y en distintas regiones se reiteran cánones y leyes prohibiendo la interacción. Es verdad que la repetición no implica automáticamente que los hechos interdictos se hayan registrado frecuentemente, pero la crítica —y en esto acordamos— ha considerado, en general, que las ortodoxias —tanto las cristianas como las judías— no habían logrado imponer la separación que, mediante sus discursos, propugnaban⁴⁰.

Es menester aclarar, de todos modos, que tampoco es nuestro objetivo presentar un panorama idílico de coexistencia pacífica. Tal como ya mencionamos, se registraron diversos hechos de violencia —aunque no sistemáticos— contra los judíos en la Antigüedad Tardía. Si bien en la mayor parte de los casos las fuentes señalan a las autoridades como los principales responsables, en otros se observa participación popular. En tal sentido, entendemos que si bien el antijudaísmo no logró permear a la totalidad de la población, tampoco fue absolutamente ineficaz. Aunque es difícil comprobar si una sinagoga fue destruida porque la población creía que allí moraban quienes habían asesinado a Jesús o si ello respondía a un hecho basado en realidades no necesariamente centradas en la teología cristiana, es verosímil que ciertos individuos sí se hayan compenetrado con los tópicos antijudíos. Que la Pascua haya sido uno de los momentos de mayor violencia contra los judíos, incluso en la Antigüedad Tardía, parece indicar que el discurso sobre la muerte de Jesús que se escuchaba en los púlpitos pudo haber influenciado a parte del auditorio⁴¹.

84

Más allá de lo difícil que es mensurar el impacto del antijudaísmo en la Antigüedad Tardía, creemos importante rescatar que hay comprobados casos en los cuales los productores de discursos antijudíos no adoptaron políticas frente a estos. Ciertamente es que la mera reproducción de tópicos conlleva posibles consecuencias reales. Pero entendemos que esta aparente incoherencia entre discurso antijudío y praxis moderada, se relaciona, precisamente, con el hecho de que el antijudaísmo fue un fenómeno con una alta carga teológica que se tradujo, en algunos casos, pero no siempre, en conflictos reales entre ambos grupos religiosos. En

⁴⁰ En relación a la sangría de judíos hacia otras religiones y la subsecuente reacción de las ortodoxias judías frente a tal fenómeno, poseemos poco material, excepto para Palestina y Mesopotamia. En Europa podemos mentar, sin embargo, la circulación de parodias contra Jesús —denominadas *Toledot Yeshu* y originalmente producidas en Oriente— destinadas, según se suele aceptar, a desacralizar al cristianismo y así frenar sus posibles influencias. El *Codex Theodosianus*, a su vez, esboza una situación en la cual los judíos atacaban a otros judíos que se hacían cristianos (*C. Th.* XVI, 8, 1) a la vez que refiere a una probable parodia de la crucifixión de Jesús en la festividad de *Purim* (*C. Th.* XVI, 8, 18). En cuanto a Palestina y Mesopotamia, la literatura rabínica da cuenta de la preocupación de los rabinos por el influjo politeísta. En relación al cristianismo, este registra escasa presencia en los textos rabínicos, aunque el impacto de tal religión en la literatura rabínica es aún materia de debate. Evidentemente, las reacciones judías tardoantiguas ante la otredad religiosa requerirían un artículo en sí mismo, tarea que, por economía de espacio, no podemos complimentar en el marco de este trabajo.

⁴¹ La violencia que sufrían los judíos durante la Edad Media en el período pascual, parece ya vislumbrarse en la Antigüedad Tardía. En efecto, dos cánones galos del siglo VI prohibían a los judíos salir durante la Pascua a la calle, en lo que se ha interpretado, en general, como un intento de los legisladores por evitar alteraciones a la vida pública durante un período en el cual los obispos solían enfatizar el deicidio. Se trata del canon 33 del III Concilio de Orleans celebrado en el 538 d.C. y del canon 14 del Concilio de Mâcon del 583 d.C. Sobre conflictos puntuales durante la Pascua en la Antigüedad Tardía, reenviamos a Moorhead (2011).

este sentido, insistimos en que la originalidad del antijudaísmo cristiano radica en su capacidad de prescindir, para existir y persistir, del contexto socio-religioso inmediato.

El discurso antijudío y el antisemitismo moderno

Hemos restringido, en línea con una parte de la crítica, el uso de *antisemitismo* al siglo XIX en adelante. Veremos, en un repaso fugaz, algunos de los textos icónicos de este fenómeno con el fin de comparar en qué medida el antijudaísmo penetró en este. Somos conscientes que se trata de un estudio limitado que, de hecho, excede nuestras posibilidades. No obstante, creemos pertinente realizar una aproximación para dejar en claro los límites y los alcances del discurso antijudío en el discurso antisemita.

Comencemos por Wilhelm Marr, quien hiciera notorio el concepto *Antisemitismus*⁴². Marr, ante todo, resaltó que el antisemitismo que propugnaba estaba libre de conceptualizaciones religiosas⁴³. Sostuvo —Hitler, como veremos, abrevaría en esto— que el odio religioso a los judíos era aparente y, de hecho, improductivo. Más aún, para Marr —quien asumía, en general, un posicionamiento antirreligioso— cargar las tintas sobre el deicidio era absurdo ya que habían sido los romanos quienes habían matado a Jesús y la multitud judía que había exigido su muerte se había comportado como cualquier turba⁴⁴. Afirmó, jugando retóricamente, que era un defensor de los judíos desde el punto de vista religioso⁴⁵. De hecho, el libro que catapultó a

⁴² Ciertamente Moritz Steinschneider, ya en 1860 y en el marco de una disputa con Ernest Renan había hablado de *antise-mitische Vorurteile* (“prejuicios antisemitas”). También se ha considerado que Hector de Grousillier, quien compartiera con Marr la organización de la *Liga antisemita*, pudo haber impulsado una nueva lectura de tal término. De todos modos, fue sin dudas Mahr quien, con sus textos, logró la difusión del término *antisemitismo* en la arena pública y, con la carga específica que le atribuyó, lo convirtió en un concepto y en un movimiento político. Sobre Marr, véase a Zimmerman (1986) y a Levy (2005: 445-446).

⁴³ “Bajo ninguna circunstancia este texto podrá reclamar originalidad. Libre de todos los prejuicios religiosos, te permitirá mirarte al espejo de los hechos histórico-culturales y no será culpa del ‘pesimista’ si lo que ves en este espejo son ... esclavos”. *Auf Originalität wird diese Schrift also jedenfalls Anspruch machen dürfen. Frei von all un jeden confessionellen geschrieben, lässt sie Euch nur in den Spiegel einer Kulturgeschichtlichen Thatsache blicken un es ist nicht die Schuld des “Pessimisten”, wenn Euch der Spiegel — Slaven zeigt* (Marr, 1879: 4)

⁴⁴ “Deviene obvio cuán absurdo era el aspecto religioso de este odio cuando se tiene en cuenta el hecho de que los judíos fueron considerados responsables de la crucifixión de Cristo. Un evento conocido por haber sido puesto en marcha por las autoridades romanas que cobardemente siguieron el clamor de una turba en Jerusalén. Esta turba judía en la época de Cristo no hizo ni más ni menos que lo que cualquier turba en cualquier otro momento y entre otras naciones ha hecho, está haciendo y hará en el futuro”. *Wie blödsinnig die religiöse Seite dieses Hasses war, erhellt schon daraus, dass man die Juden verantwortlich für die Kreuzigung Christi machen wollte; eine Prozedur, welche bekanntlich die römischen Autoritäten, dem Geschrei eines jerusalemitischen Pöbels feige nachgebend, in Scene gesetzt hatten. Jener jüdische Pöbel zu Christi Zeiten hat ja nicht mehr und nicht weniger gethan, als der Pöbel aller Zeiten, alles Völker stets gethan hat, noch thut und stets thun wird* (Marr, 1879: 7-8).

⁴⁵ “Por lo tanto yo defiendo a los judíos, absolutamente, contra cualquier persecución ‘religiosa’ y creo que es casi imposible expresarme más claramente a este respecto de lo que lo he hecho aquí”. *Gegen jede “religiöse” Verfolgung nheme ich somit die*

la fama el término *antisemitismo* se denominaba *La victoria del judaísmo sobre el germanismo desde un punto de vista no confesional* (*Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet*) enfatizando su distancia de la mirada religiosa⁴⁶. En rigor de verdad, el propio término *antisemitismo* —al elidir la palabra judaísmo— buscaba deliberadamente presentar a los judíos como una raza y no como una religión. Marr no solo atacaba a los judíos, sino que también proponía (y de hecho, lo hizo) crear un movimiento contra estos.

El caso de *La Francia judía* (*La France Juive*) de Édouard Drumont es diferente, mostrándonos que el antijudaísmo penetró en algunos textos antisemitas. El libro, publicado en 1886, aunque enfatiza la idea del semita como raza y pone el foco en cuestiones económicas, adoptó tópicos antijudíos de larga data. Explotó, de hecho, la noción de deicidio:

El aspecto más sorprendente de esta situación es la absoluta incapacidad del judío para hacer algo con un poder que conquistó con innegable habilidad sobre seres fáciles de engañar por las palabras. Con el semita todo viene de la Bolsa, todo vuelve a la Bolsa, toda acción se resume en especulación. «¡Fundad compañías financieras! Tal es la primera máxima política del judío, «¡Cucificad de nuevo a Cristo!» ¡Perseguid a los que le adoran! Esta es la segunda máxima. (Drumont, 1886, p. 516)⁴⁷.

86

Es cierto que el antijudaísmo era un aspecto menor en el antisemitismo de Drumont y se puede leer como una estrategia marginal para tocar ciertas fibras íntimas de algunos de sus lectores⁴⁸. No obstante, su presencia sirvió para amplificar el discurso antisemita.

Juden unbedingt in Schutz un ich glaube, es ist in dieser Hinsicht kaum möglich, sich deutlicher auszusprechen als ich es hier gethan habe (Marr, 1879: 8).

⁴⁶ Vale aclarar que en otras ocasiones Marr sí utilizó aspectos religiosos para potenciar su idea antisemita con la idea religiosa. Un ejemplo del uso de la religión —catalogado por Zimmerman (1986: 83) como oportunista dado que fue preparado en el contexto electoral prusiano— puede hallarse en un pequeño y no conocido panfleto llamado: *No vote a un judío. El camino de la victoria del germanismo sobre el judaísmo* (*Wähl keinen Juden. Der Weg zum Sieg des Germanenthums über das Judenthum*), publicado en Berlín hacia 1879. De todos modos, este texto no trascendió y no presentaba, a diferencia de *Der Sieg...* un programa completo.

⁴⁷ *Le côté frappant de cette situation c'est l'impuissance absolue du Juif à faire quoi que ce soit d'un pouvoir qu'il a conquis avec une incontestable habileté sur des êtres faciles à tromper par des mots. Avec le Sémite, tout part de Bourse, tout revient à la Bourse, toute action se résume en une spéculation. «Fondez des sociétés financières ! » Telle est la première maxime politique du Juif « Crucifiez de nouveau le Christ ! Persécutez ceux qui l'adorent ! » Telle est la seconde maxime.* Otra referencia al deicidio, incluso más explícita, en p. 17: “Los judíos nunca quisieron oírlo así, prefieren al semita Gambetta que al semita Simón. Con el pretexto de que este Fontanarose había hecho tragar los disparates más garrafales a los franceses, lo sostuvieron, lo impulsaron, lo apoyaron, creyeron que los iba a librar de ese Cristo que odian como el día en el que lo crucificaron”. *Les Juifs n'ont jamais voulu entendre de cette oreille-là, au Sémite Simon ils ont préféré le Sémite Gambetta. Sous prétexte que ce Fontanarose avait fait avaler aux Français les bourdes les plus énormes, ils l'ont soutenu, commandité, appuyé, ils ont cru qu'il allait les débarrasser de ce Christ qu'ils haïssent comme au jour où ils l'ont crucifié.*

⁴⁸ Sobre el antisemitismo de Drumont, reenviamos a Frederick (1986).

Volviendo a Alemania y ya pasando al siglo XX, encontramos al tristemente célebre *Mi lucha* (*Mein Kampf*) donde Hitler tampoco puso el foco en el aspecto religioso. Como es bien sabido, en diversos pasajes aduce que los judíos no son una religión sino una raza⁴⁹ y, de hecho, crítica lo que denomina falso antisemitismo, basado en ataques de orden religioso⁵⁰. A los judíos se atribuye el manejo de la prensa, del arte, del parlamentarismo. Se los asocia al marxismo, a la socialdemocracia y a la democracia burguesa en general, pero no se vierten acusaciones por el rechazo a Jesús, deicidio, falta de espiritualidad, etc. Ello no implica que Hitler no haya apelado nunca a la temática religiosa, pero sí que en el texto considerado formativo en los círculos nazis, el antijudaísmo estaba ausente.

El judío internacional (*The International Jew*), atribuido a Henry Ford⁵¹, aunque más ambiguo, deja en un segundo plano al aspecto religioso. En uno de los tantos artículos que fue publicando en su propio diario afirmó:

No es su religión la que da protagonismo al judío hoy; es otra cosa. Y, sin embargo, con constante monotonía, se repite dondequiera que el judío considera que el sentimiento hacia él se debe a tres cosas, la primera y más prominente de las cuales es su religión. Puede ser reconfortante para él pensar que está sufriendo por su fe, pero no es verdad. Todo judío inteligente debe saberlo (Ford, 1920, págs. 1, 5)⁵².

Para Ford, existían más diferencias religiosas entre distintas ramas del cristianismo que entre los judíos y los cristianos⁵³. En cuanto a la acusación de deicidio, no le atribuía demasiado

⁴⁹ “El judaísmo siempre fue un pueblo con ciertas características raciales y nunca una religión, solo su necesidad de avanzar lo hizo buscar desde temprano un método para distraer una indeseada atención sobre sus miembros” *Das Judentum war immer ein Volk mit bestimmten rassischen Eigenarten und niemals eine Religion, nur sein Fortkommen ließ es schon frühzeitig nach einem Mittel suchen, das die unangenehme Aufmerksamkeit in bezug auf seine Angehörigen zu zerstreuen vermochte* (Hitler, 1925: 335).

⁵⁰ “Era un antisemitismo falso que era casi peor que ninguno; porque de esta manera uno se acercó a un lugar seguro, creía tener al oponente por las orejas, pero en realidad era llevado por la nariz”. *Es war ein Scheinantisemitismus, der fast schlimmer war als überhaupt keiner; denn so wurde man in Sicherheit eingelullt, glaubte den Gegner an den Ohren zu haben, wurde jedoch in Wirklichkeit selber an der Nase geführt* (Hitler, 1925: 132). Más aún, Hitler se mostraba preocupado porque los judíos, bautizándose, podían escapar de la persecución: “Es obvio que tal lucha sobre esa base [religiosa] causó solo una preocupación limitada en los judíos. En el peor de los casos, un chorro de agua bautismal podría salvar sus negocios y su judaísmo al mismo tiempo”. *Daß eine solche Bekämpfung auf solcher Grundlage der Judenheit nur begrenzte Sorge bereitete, liegt auf der Hand. Im schlimmsten Falle rettete ein Guß Taufwasser immer noch Geschäft und Judentum zugleich* (1925:131).

⁵¹ Existen debates en torno a la autoría de *The International Jew*. Más allá de la controversia, no hay duda de que Ford impulsó su producción y que el conjunto de panfletos que luego compiló tuvo un fuerte impacto, no solo en Estados Unidos sino también fuera del tal país, incluso en Alemania.

⁵² *It is not his religion that gives prominence to the Jew today; it is something else. And yet, with undeviating monotony, it is repeated wherever the Jew takes cognizance of the feeling toward him that it is on account of three things, first and most prominent of which is his religion. It may be comforting to him to think that he is suffering for his faith, but it is not true. Every intelligent Jew must know it*

⁵³ “Pero el consenso de la opinión reflexiva sería que el judío difiere menos en su religión que en cualquier otra cosa. Hay más diferencia entre las dos grandes ramas del cristianismo, más diferencia consciente, que entre cualquier rama del cristianismo

valor, considerando que era más una queja de los judíos que un sentimiento compartido por los cristianos (Ford, 1920, págs. 1, 5). De todos modos, es necesario remarcar que en distintos artículos de *The International Jew*, la cuestión religiosa asoma, aunque siempre en un segundo plano y muy lejos del ideario antijudío que hemos visto en los autores de la patrística.

Estos ejemplos, obviamente, no agotan el repertorio de discursos antisemitas. Son, sin embargo, textos de gran impacto que, con el tiempo, constituyeron la base de la ideología antisemita. A nuestros fines, bastan para verificar que en varios de ellos las acusaciones forjadas al calor del nacimiento del cristianismo están ausentes o son directamente desechadas. Ello no implica que el antisemitismo no hubiese incorporado elementos antijudíos, pero sí que antijudaísmo y antisemitismo no siempre coincidieron. Tampoco supone negar que, más allá de los textos, ciertos receptores del discurso antisemita pudieron conjugar en su pensamiento —y en su posterior accionar— tópicos *aduersus Iudaeos* que habían atravesado el Medioevo y la Modernidad, con una nueva mirada racial frente a los judíos. No menos importante, somos conscientes de que la elección de los judíos como un enemigo no puede ser completamente dissociada del ideario forjado en los siglos previos. Por último, es cierto que autores como Marr, al intentar presentarse como actores nuevos, pudieron haber deliberadamente soslayado posturas antijudías previas.

Ciertamente, la idea de que el antisemitismo es una mutación más de un odio irreducible hacia los judíos a través de los tiempos es tentadora. Pero en estas páginas creímos demostrar que, más allá de la posibilidad de ciertos solapamientos en los discursos contra los judíos, las distintas temporalidades dieron a luz diferentes tipos de actitudes y discursos ante estos. Debemos resaltar, otra vez, que actitudes y discursos no fueron monocordemente negativos a lo largo de los siglos. Pero las fuentes suelen rescatar las tensiones y olvidar las convivencias.

88

Reflexiones finales

Hemos asumido, en este breve trabajo, diversos objetivos. En primer lugar, demostrar la originalidad del discurso antijudío, fuertemente —aunque no exclusivamente— asociado al desarrollo teológico del cristianismo inicial. Hemos intentado evidenciar, también, que el antijudaísmo coexistió, en ocasiones, con políticas moderadas hacia los judíos por parte de los mismos constructores o difusores de tal discurso. Constatamos, en la misma línea, el

y el judaísmo”. *But it would be the consensus of thoughtful opinion that the Jew differs less in his religion than in anything else. There is more difference between the two great branches of Christianity, more conscious difference, than between any branch of Christianity and Judaism* (Ford, 1920: 1, 4).

escaso impacto del discurso antijudío en el común de la población durante la Antigüedad Tardía. Por último, sucintamente, vimos como los tópicos antijudíos generados en el período tardoantiguo no se visibilizaron en varios de los textos fundacionales del antisemitismo (el usualmente llamado *antisemitismo moderno*).

Nada de lo afirmado implica negar el potencial efecto de siglos de prédica cristiana antijudía. Ciertamente, el discurso antisemita pudo mezclarse con ciertos tópicos antijudíos enraizados en parte de la población. Pudo haber sido atizado, también, por acusaciones medievales contra los judíos —como ser el crimen ritual— que excedían al conjunto de *topoi* forjados en el período previo. Pero, insistimos, el cristianismo de la Antigüedad Tardía que dio a luz al antijudaísmo no conducía ni a los *Estatutos de limpieza de sangre* medievales, ni a Marr, ni a Hitler. No responde a las mismas causas ni se basa en los mismos principios.

Jules Isaac (1960, p. 35) —volvemos al inicio— afirmó: “El racismo hitleriano apareció sobre un terreno que los siglos anteriores habían preparado”⁵⁴. Es cierto que el nazismo surgió en un espacio en el cual los judíos habían sido discursiva y prácticamente hostilizados en reiteradas ocasiones. Podríamos aceptar —aunque siempre con dudas— que la elección de los judíos como enemigos principales por parte de los antisemitas del siglo XIX y XX se relaciona con una imagen construida previamente. Podemos considerar, incluso, que ocultaron deliberadamente el peso del antijudaísmo cristiano en sus plataformas. Pero nada en el antijudaísmo tardoantiguo, tal como lo vimos aquí, implicaba un derrotero racista, absolutamente ajeno a su tiempo. Incluso muchos de quienes habían formulado tales discursos antijudíos habían interactuado y colaborado, en la práctica, con los judíos. Aspiraban en todo caso, a convertirlos; no los observaban como sujetos irrecuperables.

89

No es nuestro deseo minimizar el impacto pernicioso del antijudaísmo, pero sí ubicarlo en su especificidad propia. El antisemitismo no es hijo del antijudaísmo. No es ajeno a este, pero tampoco su heredero natural. Es consecuencia de su tiempo y de los imperativos sociales, políticos y económicos en los que nació.

54 *Le racisme hitlérien est apparu sur un terrain que les siècles antérieurs lui avaient préparé*

Bibliografía

- Aasgaard, R. (2005). Among Gentiles, Jews, and Christians: Formation of Christian Identity in Melito of Sardis. En As-cough, R. (Ed.), *Religious Rivalries and the Struggle for Success in Sardis and Smyrna* (pp. 156-174). Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Arendt, H. (1998 [1951]). *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid, Taurus.
- Beller, S. (2007). *A Short History of Antisemitism*. Oxford, Oxford University Press.
- Biblia de Jerusalén*. (1967) Desclée de Brouwer, Bruselas.
- Blumenkranz, B. (1946). *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten*. Basilea, Helbing & Lichtenhahn Bâle.
- Boddens Hosang, F. J. E. (2010). *Establishing Boundaries Christian-Jewish Relations in Early Council Texts and the Writings of Church Fathers*. Leiden — Boston, Brill.
- Bohak, G. (2003). The Ibis and the Jewish Question: Ancient “Anti-Semitism” in Historical Context. En Mor, M. *et alii* (Eds.), *Jews and Gentiles in Holy Land in the Days of the Second Temple, the Mishna and the Talmud* (pp. 27-43). Jerusalem, Yad ben-Zvi Press.
- Boyarín, D. (1994). *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, University of California Press.
- Busi, F. (1986). *The Pope of Antisemitism: The Career and Legacy of Edouard-Adolphe Drumont*. Lanham, University Press of America.
- Carleton Paget, J. (2010 (1997)). Anti-Judaism and Early Christian Identity. En Carleton Paget, J. (Ed.), *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity* (pp. 43-76). Tübingen, Mohr Siebeck.
- Cavallero, C. (2016). *Los enemigos del fin del mundo: judíos, herejes y demonios en el “Fortalitium fidei” de Alonso de Espina (Castilla, siglo XV)*. Buenos Aires, Miño y Davila.
- Chazan, R. (2016). *From Anti-Judaism to Anti-Semitism: Ancient and Medieval Christian Constructions of Jewish History*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Cohen, J. (1999). *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity* Berkeley, University of California Press.
- Cohen, J. (2005). The Mystery of Israel’s Salvation: Romans 11:25-26 in Patristic and Medieval Exegesis. *The Harvard Theological Review* 98 (3), 247-281.
- Cohen, S. (1986). “Anti-semitism” in Antiquity: The Problem of Definition. En Berger, D. (Ed.), *History and Hate: The Dimensions of Anti-Semitism* (pp. 43-47). Filadelfia, Jewish Publication Society.
- Collins, J. (2005). Anti-Semitism in Antiquity? The Case of Alexandria. En Collins, J. (Ed.), *Jewish Cult and Hellenistic Culture Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule* (pp. 181-201). Leiden — Boston, Brill.
- Cordero Navarro, C. (2000). El problema judío como visión del “otro” en el reino visigodo de Toledo. *Revisiónes historiográficas. España Medieval* 40, 9-40.
- Davies, W. (2006). Paul: From the Jewish Point of View. En Horbury, W. *et alii* (Eds.) *The Cambridge History of Judaism, III* (pp. 678-730). Cambridge, Cambridge University Press.
- Drumont, E. (1886). *La France juive: essai d’histoire contemporaine*. París, C. Marpon & E. Flammaron.
- Dunn, J. (2003). *The Cambridge Companion to St Paul*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ford, H. (1920). Anti-Semitism—Will It Appear in the U.S.?. En Ford, H. (Ed.), *The International Jew: The World’s Foremost Problem*. Dearborn, The Dearborn Publishing Co.
- Fredrickson, G. (2002). *Racism. A Short History*. Princeton, Princeton University Press.
- Fredriksen, P. (2008). *Augustine and the Jews. A Christian defense of Jews and Judaism*. Nueva York, Doubleday.
- Fredriksen, P. (2013). Roman Christianity and the Post-Roman West: The Social Correlates of the Contra Iudaeos Tradition. En Dohrmann, N y Yoshiko Reed, A. (Eds.), *Jews, Christians, and the Roman Empire. The Poetics of Power in Late Antiquity* (pp. 249-266). Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- Gager, J. (1985). *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. Nueva York — Oxford, Oxford University Press.
- Gager, J. (2000). *Reinventing Paul*. Oxford, Oxford University Press.
- Gager, J. (2002). Paul, the Apostle of Judaism. En Fredriksen, P. y Reinhartz, A. (Eds.), *Jesus, Judaism, & Christian Anti-Judaism* (pp. 56-75). Louisville: Westminster John Knox Press.
- Gaston, L. (1987). *Paul and the Torah*. Vancouver, University of British Columbia Press.

- Gerdmar, A. (2009). *Roots of Theological Antisemitism. German Biblical Interpretation and the Jews from Herder and Semler to Kittel and Bultman*. Leiden — Boston, Brill.
- González Salinero, R. (2000). *Las conversiones forzadas de los judíos en el reino visigodo*. Roma, Escuela Española de Roma.
- González Salinero, R. (ed.) (2013). *Marginados sociales y religiosos en la Hispania tardorromana y visigoda*. Madrid, Signifier.
- Hall, S. (1979). *Melito of Sardis. On Pascha and Fragments*. Oxford, Clarendon Press.
- Harnack, A. (1991 [1883]). *Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche*. En Harnack, A. y Gebhardt, O. (Eds.). *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, 1, III (pp. 1-136). Berlín, Akademie Verlag.
- Hitler, A. (1925). *Mein Kampf*. Múnich: Franz Eher.
- Idinopulos, R. y Bowen Ward, R. (1977). *Is Christology Inherently Anti-Semitic? A Critical Review of Rosemary Ruether's: 'Faith and Fratricide'*. *Journal of the American Academy of Religion* 45 (2), 193-214.
- Isaac, B. (2004). *The Invention of Racism in Classical Antiquity*. Princeton, Princeton University Press.
- Isaac, J. (1948). *Jésus et Israël*. París, Fasquelle.
- Isaac, J. (1956). *Genèse de l'antisémitisme ; essai historique*. París, Calmann-Lévy.
- Isaac, J. (1960). *L'Antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes*. París, Fasquelle.
- Isaac, J. (1962). *L'Enseignement du mépris: vérité historique et mythes théologiques*. París, Fasquelle.
- Johnson, E. (2012). *God's Covenant Faithfulness to Israel*. En Sumney, J. (Ed.). *Reading Paul's Letter to the Romans* (pp. 157-167). Atlanta, Society of Biblical Literature.
- Ladner, G. (1971). *Aspects of Patristic Anti-Judaism*, *Viator* 2, 355-363.
- Laham Cohen, R. (2013). *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Laham Cohen, R. (2015a). *Vas uacuum et signatum. La imagen del judío en los Dialogi y el problema de la autoría gregoriana*. *Revue des Études Juives* 174 (3-4), 295-324.
- Laham Cohen, R. (2015b). *Theological Anti-Judaism in Gregory the Great*. *Sefarad* 75 (2), 225-252.
- Laham Cohen, R. (2016). *Antisemitismo, antijudaísmo y xenofobia. Conceptos y contextos en la Antigüedad y la Alta Edad Media*. *Conceptos Históricos* 2, 12-39.
- Laham Cohen, R. (2021a). *Un dios, un texto y el conflicto por la interpretación: judíos y cristianos en la Antigüedad Tardía*. En Caselli, E. y Laham Cohen, R. (Eds.). *Antijudaísmo, antisemitismo y judeofobia: De la Antigüedad Clásica al atentado a la AMIA* (pp. 45-80). Buenos Aires, Miño & Dávila.
- Laham Cohen, R. (2021b). *El altar del judío Nasas y la figura de Elías. ¿Sincretismo religioso en tiempos de Gregorio Magno?*. *Dimensões - Revista de História da Ufes* 46, 114-136.
- Laham Cohen, R. (en prensa) *Hermenéuticos, espectrales, proteicos, de papel. Un breve recorrido por las tipificaciones aplicadas al estudio de la figura del judío en los textos cristianos de la Antigüedad Tardía y el Medioevo*. En Liñán, A. et al. (Eds.). *Representaciones en torno a la alteridad en textos de la Antigüedad tardía*. Corrientes, Eudene.
- Laham Cohen, R., Pecznik, C. (2016) *Iudaei et Iudaei baptizati en la ley de los visigodos*. *Anuario de la Escuela de Historia* 28, 141-169.
- Langmuir, G. (1971). *Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism*, *Viator* 2, 383-389.
- Langmuir, G. (1990). *Toward a Definition of Antisemitism*. Berkeley, University of California Press.
- Levine, L. (2005). *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, New Haven, Yale University Press.
- Levy, R. (ed.) (2005). *Antisemitism. A Historical Encyclopedia*. Denver, ABC-CLIO.
- Magness, J. (2005). *The Date of the Sardis Synagogue in Light of the Numismatic Evidence*. *American Journal of Archaeology* 109 (3), 443-475.
- Markus, R. (1990). *The End of Ancient Christianity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Marr, W. (1879). *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet*. Berna, Rudolph Costenoble.
- Maxwell, J. (2006). *Christianization and Communication in Late Antiquity. John Chrysostom and his Congregation in Antioch*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Meeks, W. y Wilken, R. (1978). *Jews and Christians in Antioch in the First four Centuries of the Common Era*. Missoula, Society of Biblical Literature.
- Moorhead, J. (2011). *Some conflicts between Christians and Jews in the Sixth Century*, *Studi Medievali* 52(2), 665-680.
- Nirenberg, D. (2000). *El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval*. *Edad Media: Revista de historia* 3, 39-60.

- Parkes, J. (1961 [1934]). *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*. Nueva York, Meridian Books.
- Rose, E. (2002). *Gregory of Tours and the Conversion of the Jews of Clermont*. En Wood, I. y Mitchel, K. (Eds.). *The World of Gregory of Tours* (pp. 307-320). Leiden, Brill.
- Ruether, R. (1974). *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*. Nueva York, Seabury Press.
- Sandwell, I. (2007). *Religious Identity in Late Antiquity. Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Nueva York, Cambridge University Press.
- Sandwell, I. (2010). *John Chrysostom's Audiences and his Accusations of Religious Laxity*. En Gwynn, D. y Bangert, S. (Eds.). *Religious Diversity in Late Antiquity* (pp. 523-542). Leiden — Boston, Brill.
- Schäfer, P. (1998). *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*. Cambridge — Londres, Harvard University Press.
- Segal, A. (1990). *Paul the Convert. The Apostolate and Apostasy of Saul the Pharisee*. New Heaven, Yale University Press.
- Sevenster, J. (1975). *The Roots of Pagan Anti-Semitism in the Ancient World*. Leiden, Brill, 1975.
- Shaw, B. (2011). *Sacred Violence. African Christians and Sectarians Hatred in the Age of Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Shepardson, C. (2014). *Controlling contested places: Late Antique Antioch and the Spatial Politics of Religious Controversy*. Berkeley, University of California Press.
- Simon, M. (1964 [1948]). *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. Paris, Editions E. De Boccard.
- Smelik, W. (2012). *Justinian's Novella 146 and Contemporary Judaism*. En Law, T. y Salvesen, A. (Eds.). *Greek Scripture and the Rabbis* (pp.141-164). Lovaina, Peeters.
- Stemberger, G. (1993). *Hieronymus und die Juden seiner Zeit*. En Stemberger, G. (Ed.). *Judaica Minora, II* (pp. 347-364). Tübingen, Mohr Siebeck.
- Taylor, M. (1995). *Anti-Judaism and Early Christian Identity*. Leiden — Nueva York — Colonia, Brill.
- Thielman, F. (1989). *From Plight to Solution: A Jewish Framework for Understanding Paul's View of the Law in Galatians and Romans*. Leiden, Brill.
- Werner, E. (1966). *Melito of Sardes. The First Poet of Deicide* *Hebrew College Annual*, 37, 191-210.
- Wilson, S. (1985). *Passover, Easter, and Anti-Judaism: Melito of Sardis and Others*. En Neusner, J. y Freichs, E. (Eds.). "To see Ourselves as Others See Us". *Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity* (pp. 337-356). Chico, Scholars Press.
- Wilson, S. (1986a). *Marcion and the Jews*. En Wilson, S. (Ed.). *Anti-Judaism in Early Christianity, v. II: Separation and Polemic* pp. 44-102. Ontario, Canadian Corporation for Studies in Religion.
- Wilson, S. (1986b). *Melito and Israel*. en Wilson, S. (Ed.). *Anti-Judaism in Early Christianity, v. II: Separation and Polemic* (pp. 81-102). Ontario, Canadian Corporation for Studies in Religion.
- Wistrich, R. (1999). *Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia*. Amsterdam, Harwood Academic.
- Yuval, I. (2006). *Two Nations in Your Womb. Perception of Jews and Christians in Late Antiquity and the Middle Ages*. Berkeley, University of California Press.
- Zimmerman, M. (1986). *Wilhelm Marr: The Patriarch of Anti-Semitism*. Oxford, Oxford University Press.

El shabat virtual de la kitá Pardés Alef. Una experiencia desde la etnografía educativa

The virtual Shabbat of the kitá Pardés Alef. An experience from educational ethnography

M.SC. PATRICIA MOTOLA PEDROSO

Morá del Majón¹ Albert Einstein de la Comunidad Hebrea de Cuba
patriciamotolap@gmail.com

*A los talmidim² y al Team Ejad³ de la kitá⁴ Pardés⁵ Alef⁶
por haber creado un camino de luz.*

Resumen

93

En este artículo se presentan los resultados parciales pertenecientes a una investigación mayor⁷ en la que se relata, mediante el enfoque metodológico aportado por la etnografía educativa, parte de la experiencia educativa de la celebración del servicio de *shabat* virtual desarrollado en la *kitá Pardés Alef*, mediante un grupo de *WhatsApp*, en el transcurso de la

¹ *Morá del Majón*: Profesora del instituto.

² *Talmidim*, del hebreo, pl. masc. estudiantes, alumnos. Sing. masc. *Talmid*, sing. fem. *Talmidá*. Pl. fem. *Talmidot*.

³ *Team Ejad*, equipo de trabajo conformado durante la pandemia de covid-19 para coordinar, organizar y guiar el proceso educativo en la *kitá Pardés Alef*. Funciona mediante un grupo de *WhatsApp* del mismo nombre. Está integrado por sus dos *morot*, Tamara Kely Martino Zagovalov y Patricia Motola Pedroso, el *moré* asesor y uno de los líderes del servicio religioso de la colectividad, Alberto Behar, y el Rabino de la Comunidad Hebrea de Cuba, Shmuel Szteinhendler.

⁴ *Kitá*, del hebreo, sing. curso, aula; *Kitot*, plu.

⁵ *Pardés*, del hebreo, arboleda, jardín, huerto. También, acróstico conformado por las consonantes P-R-D-S iniciales de las palabras que hacen referencia a diferentes niveles o capas de interpretación posible sobre el mismo texto de la Torá: Pshat, Remez, Drash y Sod.

⁶ *Alef*, del hebreo, primera letra del alfabeto hebreo.

⁷ El 24 de mayo de 2023, defendí ante tribunal la tesina *El shabat virtual de la kitá Pardés Alef. Una experiencia desde la etnografía educativa*, como ejercicio final de la tercera edición del Diplomado de Antropología, convocado por el Instituto Cubano de Antropología (ICAN), con resultados satisfactorios. Varias personas contribuyeron a andar este camino y a que llegara a buen término. Mi agradecimiento sincero a: el Dr. Ramón Cabrera Salort, a la M.Sc. Yaniela Morales Cortina, a la Lic. Suset González Roditi, al M.Sc. Maikel Rodríguez y a la Dra. Marialys Perdomo, por la visión, la guía y el acompañamiento paciente en el proceso. Y, por supuesto, a los *talmidim* y al *Team Ejad* de la *kitá Pardés Alef*, por preservar nuestro judaísmo y resignificar la educación judía en la oscuridad. Sin ellos, la indagación y este texto nunca hubieran existido.

pandemia de covid-19. Durante su desarrollo, se detectaron nuevos desafíos pedagógicos, como la impartición de contenidos judaicos y el manejo de la tecnología, —en calidad de herramienta educativa, bajo las particularidades de la conectividad existentes en Cuba—, y aquí se muestran algunas de sus soluciones. En el ámbito de la enseñanza judía desarrollada en la isla, preservar el *shabat* ha sido una vía mediante la cual contribuir a la supervivencia del pueblo judío, su historia y memoria.

Palabras claves: Educación judía en Cuba, kitá Pardés Alef, shabat virtual, grupo de WhatsApp, pandemia de covid-19.

Abstract

This article presents the partial results belonging to a larger investigation in which it is reported, through the methodological approach provided by educational ethnography, part of the educational experience of the celebration of the virtual Shabbat service developed in the kitá Pardés Alef, through a WhatsApp group, during the covid-19 pandemic. During its development, new pedagogical challenges were detected, such as the teaching of Jewish content and the management of technology, —as an educational tool, under the particularities of connectivity existing in Cuba—, and some of its solutions are shown here. In the field of Jewish education developed on the island, preserving the Shabbat has been a way to contribute to the survival of the Jewish people, its history and memory.

94

Keywords: Jewish education in Cuba, kitá Pardés Alef, virtual shabbat, WhatsApp group, covid-19 pandemic

La vela interior

*Es necesario que cada hombre sepa y comprenda
que dentro suyo hay una vela encendida,
y que su vela es distinta a las demás.
Y que no existe quien no la tenga.
Es necesario cada hombre sepa y comprenda,
que a él le corresponde trabajar
para descubrir la luz que está dentro de cada uno,
para encender con todas una gran antorcha
y así iluminar el mundo entero.
Porque siempre que la vela se mantenga ardiendo,
la reparación será posible.*

Rabino Itzjak Abraham Kuk

Consideraciones iniciales

El presente artículo forma parte de una indagación mayor presentada en forma de tesis para el ejercicio de culminación del Diplomado en Antropología, en su tercera edición,

convocado por el Instituto Cubano de Antropología (ICAN). Desde marzo del 2022 a enero del 2023, se cursaron varios módulos que permitieron conocer más acerca de esta ciencia e identificar un nuevo enfoque metodológico, la etnografía educativa, a partir del cual mostrar la labor desarrollada en la *kitá Pardés Alef* del *Majón Albert Einstein* de la Comunidad Hebrea de Cuba. Gracias a él, se obtuvieron respuestas a interrogantes previas, surgidas en los marcos de la docencia y de la investigación. Tal es el caso de: ¿cómo registrar lo vivido en la virtualidad, a partir de abril del 2020, y que ello tuviera un alcance mayor, más allá del recuerdo anecdótico? Dicho enfoque ha resultado el vehículo —a pesar de las diferencias con algunas concepciones— para conectar práctica y teoría y, así, argumentar y legitimar, desde el ámbito científico, una experiencia educativa.

La educación judía se distingue, entre otras cuestiones, por privilegiar el trabajo con los valores y principios inherentes al pueblo hebreo —además de transmitir los conocimientos sobre su historia y tradiciones— con el propósito de comprenderlos y de vivenciarlos. En términos generales, la labor docente orienta al *talmid* en la continuidad de un legado, contribuye a la formación del ser humano y en una concepción del mundo. Entre los contenidos impartidos en cada curso escolar en el *Majón* se encuentra el *shabat*, celebración central para la existencia de dicho pueblo. En los encuentros presenciales, antes del 2020, esta materia se había abordado en la *kitá* desde diferentes perspectivas y con el empleo de varias técnicas, tales como las charlas sobre los servicios religiosos, el comentario e interpretación de algunas oraciones o salmos, la lectura de fuentes filosóficas judaicas o el canto de sus melodías. El deseo fundamental era distinguir las características y significados de la festividad e identificar su estructura en los servicios, para facilitar luego una activa participación en ellos. Así, el momento de la clase se convertía en un espacio de preparación o de explicación de una práctica.

95

Con la llegada de la pandemia de covid-19, los tres templos de la capital cerraron sus puertas, se detuvo todo el país y el mundo. Ello implicó el cese de la vida comunitaria, espacio esencial para los hebreos de Cuba, y de la actividad educativa tal y como se había conocido hasta el momento. Sin embargo, en la *kitá*, gracias a los deseos de sus estudiantes y profesores, se conservaron algunas de las prácticas judías. Durante este período, la creación de un servicio religioso de *shabat* virtual, mediante un grupo de *WhatsApp*⁸, resultó una experiencia educativa fundamental que le brindó un nuevo alcance a la actividad pedagógica. En ese escenario, situaciones reales como el apremio por preservar la vida, el establecimiento generalizado de la cuarentena y el aislamiento, la necesidad de acompañar a los enfermos, de hacer *kehilá*⁹, entre otras, potenciaron los valores sobre los cuales se venía trabajando desde hacía algunos años en los *talmidim*: el sentido de pertenencia, de compromiso, la cooperación y el liderazgo hacia el grupo y la colectividad. Esto se evidenció en un proceso de

⁸ Esta experiencia educativa continúa desarrollándose. En la actualidad, se combinan los servicios presenciales y los virtuales.

⁹ *Kehilá*, del hebreo, comunidad.

enseñanza aprendizaje inédito. Por tanto, el presente texto tiene como objetivo relatar parte de la experiencia educativa del *shabat* desarrollada en la *kitá Pardés Alef*, desde el enfoque de la etnografía educativa.

Dicho término, ‘experiencia educativa’, fue establecido por John Dewey (1958), uno de los pensadores norteamericanos más importantes en la filosofía de la educación y la pedagogía progresista. Sus planteamientos fueron recogidos por la investigadora argentina Olga Bartolomé (2021) en el artículo “Museos y escuelas como generadores de experiencias educativas”, que sirvió como modelo. En él, la estudiosa busca obtener respuestas acerca de cómo esas dos instituciones trabajan en la construcción de las identidades y del patrimonio en un contexto de derechos vulnerados. Debido a que los criterios de Dewey permiten distinguir entre las experiencias educativas de las anti educativas, y brindan una concepción del aprendizaje acorde a sus objetivos trazados, Bartolomé retoma a este autor a pesar de la distancia epocal.

El filósofo es del criterio de que el alumno es un sujeto activo, y la tarea del docente es generar entornos estimulantes para desarrollar y orientar la capacidad de actuar. El proceso de adquisición de conocimientos debe favorecer la integración de acciones concatenadas que modifiquen a la persona, penetren en ella, cambien las condiciones objetivas y se enlacen con las prácticas subsiguientes. En este sentido, toda experiencia recoge algo de la anterior e influye de algún modo en la cualidad de lo acontecido después.

96

En criterios de Dewey, la educación debe centrarse en el estudiante y su desarrollo integral, y no en la transmisión de conocimientos y habilidades; debe conectar con la vida real y con las necesidades de la sociedad. A los alumnos les corresponde aprender mediante la resolución de problemas y la reflexión crítica. Este autor piensa dicha actividad como un proceso continuo, no limitado a la escuela o a la universidad. En su libro, *Experiencia y educación*, sostiene que “el conocimiento se origina y se acumula en la experiencia y que esta deviene conocimiento cuando es actuada, es decir, cuando se ponen en práctica las ideas abstractas” (Dewey, 1958, p.13). Si se superpone esta concepción a las definiciones sobre educación judía consultadas, podrá advertirse su *cuasi* similitud y entenderse cómo se ha desarrollado el *shabat* virtual en la *kitá Pardés Alef*.

En esa manera de concebir la enseñanza radica el punto de contacto entre la pesquisa realizada por Bartolomé y esta investigación pues, a pesar de las diferencias evidentes, en ambas se privilegia la práctica, no la teoría; el aprendizaje basado en nuevas acciones que permite resolver problemáticas de la vida real, partiendo de un conocimiento anterior. Para la estudiosa, dicha noción es necesaria, además, por contener un valor cultural relacionado con los saberes locales no escolares, lo cual es otro vínculo con la enseñanza judía no formal del *Majón Albert Einstein*.

Por otra parte, el destacado profesor judío contemporáneo, Avraham Infeld (2018), en su libro *A Passion for a People. Lessons from the Life of a Jewish Educator*, ha destacado lo siguiente:

(...) a Jew is a person who is strictly forbidden from suffering long-term memory loss! (...) memory is asking yourself what those past events have to do with you today and tomorrow (...) We know that memory is central, because the Hebrew word for memory appears so often in the Torah. *Zikaron, zekher, zakhor* —the same Hebrew root in different forms is repeated throughout the Torah, commanding us over and over, to remember, remember, remember! (...) (Infeld, 2018, pp. 16-17)¹⁰

Es precisamente este principio el que ha motivado la presente indagación. Recordar, para que no se pierda la memoria porque de ella depende en gran medida la existencia de la identidad judía, es el deseo mayor pretendido aquí, puesto que, como han reconocido los profesores Débora Kantor y Guido Olstein (2018): “La memoria colectiva cumple una función para la identidad de un grupo social, tanto en el sentido en que favorece su integración, como en que representa la proyección en el pasado de los intereses vinculados a esta identidad (en el presente)” (p. 6). Debido a ello es posible afirmar que memoria e identidad conforman un binomio íntimamente relacionado para el pueblo judío, a partir del cual resignificar su presente y dotar de significado su existencia. ¿Dónde comienza una y termina la otra? ¿Quién antecede a quién? Lo cierto es que cuando se relata —como se pretende en este texto— se reconstruye desde una selección personal que, antes o después, se conecta con una manera de sentir, de identificarse.

Los mencionados autores, en su lección pedagógica, Clase 3: *Shver zuzáin a Yid*. Es difícil ser judío, ofrecida en 2018 en un curso destinado a docentes, organizado por la fundación argentina BAMA, suscriben los criterios del sociólogo Michael Pollak, para ilustrar el funcionamiento y la importancia de la memoria, entendida como esa

97

operación colectiva de los acontecimientos y de las interpretaciones del pasado que se quiere salvaguardar, se integra en tentativas más o menos conscientes de definir y reforzar sentimiento de pertenencia y fronteras sociales entre colectividades de distintos tamaños (...) La referencia al pasado sirve para mantener la cohesión de los grupos y las instituciones que componen una sociedad, para definir su lugar respectivo, su complementariedad (...) (p. 6-7).

Ciertamente, profundizar sobre un tema tan vasto dentro de la tradición judía y pedagógica merecería una extensión de páginas superior a las de este trabajo, al tiempo que alejaría la indagación de su curso inicial. No obstante, debe tenerse en cuenta que, cuando se ha decidido escribir un artículo científico, luego de haber determinado llevar a cabo una investigación en

¹⁰ “(...) ¡un judío es una persona que tiene estrictamente prohibido sufrir de una pérdida de memoria a largo plazo! (...) memoria es preguntarte a ti mismo qué relación tienen contigo esos acontecimientos pasados hoy y mañana (...) Nosotros sabemos que la memoria es central, porque la palabra hebrea para memoria aparece muy seguido en la Toráh. *Zikaron, zekher, zakhor*— la misma raíz hebrea en diferentes formas es repetida a lo largo de la Toráh, ordenándonos, una y otra vez, recordar, recordar, recordar! (...)” Traducción de la autora.

los marcos académicos a partir del enfoque de la etnografía educativa, tomando como centro la experiencia del *shabat* virtual, ello da cuenta de: 1. El valor y la importancia de la educación judía para resolver problemáticas de la realidad de los miembros de la Comunidad Hebrea de Cuba; 2. La festividad del *shabat* continuó, como hace años, cohesionando y reforzando el sentimiento de pertenencia grupal; 3. Narrar dicha experiencia es conectar pasado y presente; es continuar el legado; es elegir ser parte de una colectividad; es identificarse con una tradición; es educar para el futuro al fortalecer determinados valores y principios.

El escenario de la pandemia de covid-19 planteó nuevos desafíos para toda la humanidad y la preocupación más importante fue salvar la vida. Hoy, en la nueva normalidad, estar cerca del otro es cotidiano, cuando hace apenas tres años se contabilizaban de manera diaria las cifras de personas fallecidas, el aislamiento era obligatorio y había que cumplir estrictas medidas sanitarias. En lo terrible de ese período, también surgieron experiencias de crecimiento. La realización del *shabat* virtual es una lección para no olvidar, entre otras razones, porque permitió que aflorara, se conectara, la esencia y la cualidad de lo humano.

Observaciones sobre la etnografía educativa

98

Para precisar algunos de los rasgos de la etnografía educativa, resulta imprescindible remitirse a un texto capital, *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa* (1988), de las autoras Judith P. Goetz y Marguerite D. LeCompte. Este manual ha constituido una referencia obligatoria para todos los autores consultados hasta el momento y, efectivamente, su sistematización teórica y su propuesta científica para la elaboración de este tipo de estudios, lo certifican como tal.

Al respecto, es necesario precisar que, a pesar de que dicho enfoque tiene una relación muy estrecha con la metodología de la investigación-acción, para los efectos de este estudio, la etnografía educativa brinda suficientes respuestas a los objetivos trazados, al menos en un primer acercamiento al tema. Quedará para futuras indagaciones el examen de ese otro camino, que permita arrojar luces sobre el proceso pedagógico desarrollado en la *kitá Pardés Alef*. Por otra parte, es necesario considerar, como se ha explicado en el inicio de estas páginas, que ellas constituyen la evidencia posterior de una tesina defendida, donde se han cumplido con los requerimientos establecidos por un tribunal científico. Tal es sabido, todo objeto de estudio ofrece múltiples perspectivas de análisis y son las aproximaciones sistemáticas las que proporcionan una mirada y alcance más completos acerca de él.

En la presente investigación, se suscriben las consideraciones planteadas por dichas especialistas acerca del término etnografía educativa, que debe entenderse desde una doble

condición. Por una parte, se refiere al conjunto de la literatura (resultados, conclusiones, interpretaciones y teorías) derivado de los estudios de campo sobre la enseñanza escolar y otros procesos educativos, lo que comprende, en un sentido amplio, los estudios antropológicos sobre enculturación y aculturación, entre otros. Por otra parte, se relaciona con un proceso heurístico, con un modo de investigar el comportamiento humano. Para ellas, su objeto es: “aportar valiosos datos descriptivos de los contextos, actividades y creencias de los participantes en los escenarios educativos”. (Goetz y LeCompte, p. 41). También consideran que tiene como meta proporcionar un conocimiento más relevante de la realidad escolar, detectar sus deficiencias y ayudar a los profesores a tomar decisiones, de un modo reflexivo, que favorezcan la corrección de las disfunciones.

En la actualidad, existe todavía una gran cantidad de criterios que sostienen la idea sobre la imposibilidad de establecer la etnografía educativa como una disciplina independiente, si bien investigadores contemporáneos han reconocido que los estudios en este campo se han ampliado y han aumentado su heterogeneidad. Acerca del alcance de dicho enfoque se han expresado varias ideas. Por ejemplo, para la estudiosa Carmen Álvarez (2011) la transformación más importante que logra la etnografía ocurre en quienes la practican, pues “la experiencia de campo y el trabajo analítico deben cambiar la conciencia del investigador y modificar su manera de mirar los procesos educativos y sociales” (p. 278). En cambio, el investigador Juan Jesús Velasco Orozco (2003), en “La investigación etnográfica y el maestro”, ha explicado que el estudio etnográfico y el rol del etnógrafo han resultado ganancias para el área de la educación, pues han permitido ampliar las habilidades estratégicas del docente, quien también debe verse como un investigador.

99

Según Goetz y LeCompte (1988, p. 41-42), los estudios que se presentan como etnografías educativas varían mucho en lo que se refiere a su enfoque, alcance y métodos de ejecución. Así, algunos “son fácilmente identificables como etnografías tradicionales en sentido clásico, mientras que otras pueden denominarse como cuasi-etnográficas”. En cambio, el estudioso Piña Osorio (1997, p. 5) ha reflexionado sobre el hecho de que las indagaciones de etnografía educativa abarcan desde productos descriptivos y anecdóticos, de corte empirista, hasta investigaciones de corte interpretativo y hermenéutico, y trabajos que buscan articularse con mega conceptos sociales amplios para tratar de solucionar la relación entre las micro y macro escalas de análisis. Por su parte, los autores Govea Rodríguez y Vargas (2011) proponen otras distinciones, entre las que se destaca la exploración de la escuela como un instrumento de transmisión cultural.

Las investigadoras Goetz y LeCompte (1988, pp. 37-38) igualmente expresan que la etnografía educativa se modeló dentro de su disciplina madre, la antropología educativa, adonde pertenecen la etnología y la etnografía. Esta última debe ser entendida, desde el punto de vista etimológico, como el estudio descriptivo, *graphos*, de la cultura, *ethnos*, de una comunidad. Dicha noción —y hasta cierto punto la etnografía educativa— tiene varias finalidades íntimamente relacionadas: la descripción cultural, la interpretación de los datos para llegar

a su comprensión, la difusión de los hallazgos, la mejora de la realidad educativa y la formación del investigador.

Los autores Levinson, Sandoval-Flores y Bertely-Busquets (2007) anotan que la etnografía sigue siendo básicamente una metodología interpretativa-descriptiva y tiene, entre las técnicas principales de recogida de información: la estancia prolongada del investigador en el campo, la observación participante y el análisis documental. En este sentido, es necesario señalar la imposibilidad de correspondencia de la presente indagación, de manera exacta, con lo establecido por los estudiosos. Por ejemplo, el trabajo de campo todavía está teniendo lugar pues, mientras se continúe fungiendo como *morá* de la *kitá*, se estará presente en el terreno sobre el cual se indaga. Igualmente, en cuanto al rol del etnógrafo o del investigador, si bien la bibliografía ha reiterado que no debe participar, ni juzgar, ni intervenir en los problemas, conflictos y decisiones de las personas involucradas, porque se trata de un observador a quien interesa comprender la perspectiva desplegada en un escenario social, en este caso, ha sucedido todo lo contrario. Esta aproximación se ha llevado a cabo desde la doble condición de profesora e investigadora, por tanto, resulta hoy imposible plantear que la experiencia educativa a describir se ha realizado solo desde la observación participante *in stricto sensu*. Como docente, se ha dirigido el proceso pedagógico, e intervenido en cada uno de sus pasos; como investigadora, se ha prestado atención al escenario y situaciones vividas, se ha anotado lo acontecido, reflexionado al respecto, evaluado y aportado soluciones a problemáticas de aprendizaje. En cuanto a la observación participante, sucede algo similar, pues, a pesar de que la mayoría de los especialistas consideran que implica no involucrarse con el objeto de estudio, en este caso, ese no ha sido el comportamiento. Tal vez esta propuesta implique entonces una nueva mirada sobre dichas cuestiones.

100

Según recogen los autores Maturana Moreno y Garzón Daza (2015), otras de las particularidades de la investigación etnográfica es la condición *emic* y *etic*, empleadas desde la antropología. Al respecto, los especialistas Govea Rodríguez, Vera y Vargas (2011) plantean que la visión *emic*, desde adentro de lo que sucede y por qué, es básica para comprender y describir con exactitud las situaciones y los comportamientos de los informantes. Así, la perspectiva *etic* es el marco teórico externo, es decir, las abstracciones del investigador o la explicación científica desde lo que existe de esa realidad. Ambos puntos de vistas ayudan al etnógrafo a desarrollar interpretaciones conceptuales o teóricas, por lo que suelen usar las dos perspectivas.

El análisis de documentos, por su parte, es también habitual en los estudios etnográficos, generalmente considerado como un apoyo a la observación. Según plantea la autora Carmen Álvarez (1997), consiste en un rastreo de materiales en un formato muy amplio, ya sean producidos por los miembros de la comunidad estudiada o por el propio investigador, y ofrecen una información sustancial. “En etnografía también es muy frecuente emplear alguna estrategia de grabación o fotografía porque permite volver sobre la realidad objeto de estudio”. (p. 274). En tal sentido, es necesario señalar que, para la descripción de la experiencia educativa

seleccionada, se hará uso fundamentalmente de dos herramientas tecnológicas: el grupo de *WhatsApp* de la *kitá Pardés Alef*, y el video “Un camino hacia la luz. Nuestros *shabatot* (2020-202...)”. El primero, fue creado en octubre de 2019 para apoyar las clases presenciales. Sin embargo, ante el nuevo escenario de la pandemia de covid-19, se transformó en el vehículo fundamental a partir del cual, no solo garantizar la continuidad de la educación judía, sino de mantener unidos a los estudiantes de dicha clase, incluso a otros miembros de la colectividad. El segundo, se produjo en el año 2022 para participar en el proyecto *Compartiendo la luz del shabat en comunidad*, promovido por el Departamento de Emprendimiento Sionista de la Organización Sionista Mundial y el Movimiento *Ain Le Tzion*¹¹, con sede en Israel. Fue elaborado por el estudiante de la *kitá*, David Levy, y la autora de esta investigación. En el material se describe cómo se realizaron los *shabatot* virtuales, se incluyen algunas de sus melodías interpretadas por los *talmidim* —lo que constituye un registro de audio fundamental para ejemplificar el proceso educativo— y contiene varios de los testimonios de sus protagonistas acerca de la significación para ellos de esta experiencia.

Reflexiones sobre los fundamentos e importancia de la educación judía

101

La enseñanza siempre ha sido entendida como una actividad inherente al pueblo hebreo. Incluso se deduce, de su profesión de fe, el *Shemá*, que la educación es un mandato, una *mitzvá*. Una primera definición de educación judía, ofrecida por la *Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío*, expresa que es una:

Actividad educativa que proporciona ciertos conocimientos sobre la cultura judía: los idiomas nacionales (hebreo o idish); textos bíblicos, rabínicos o literarios; plegarias; tradiciones; historia del pueblo judío y su situación en el presente; información sobre Eretz Israel y sobre el Estado de Israel; y sentimientos de pertenencia al pueblo judío y su cultura (...) La E.J. en las escuelas modernas es considerada como el medio de socialización y aculturación más importante de las jóvenes generaciones en el pueblo judío (...). (*Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío*, 1998, p. 100)

A partir de esta noción se pueden identificar, al menos, cuatro cuestiones. 1. La educación judía se distingue en dos sentidos: los contenidos instructivos y el trabajo para promover una identidad —entendida *a priori* como ese sentimiento de pertenencia, de identificación. 2. Los

¹¹ El Movimiento *Ain Le Tzion* está dirigido por Anabella Jaroslavsky y tiene como fin la integración y el fortalecimiento de la educación judeo-sionista. Entre sus líneas de trabajo está la capacitación de profesores y directivos de escuelas de comunidades judías pequeñas en América Latina.

contenidos judaicos impartidos en las escuelas pudieran entenderse como manifestaciones o expresiones culturales. 3. La institución escolar desempeña un rol fundamental en la transmisión de un saber para el futuro, para la vida, para la continuidad del pueblo judío. 4. La afirmación última plantea dos de los procesos presentes en los colegios hebreos, desde el punto de vista de la antropología educativa, lo que hace pensar en los vínculos entre ambos ámbitos.

Se advierte entonces que la educación judía no solo es una actividad destinada a instruir en un conocimiento, sino a fomentar un tipo de actuación basada en determinados valores, relacionados con una colectividad y un pueblo. En el caso de Cuba, en la actualidad, como se expresó antes, es el *Majón Albert Einstein* la institución docente oficialmente reconocida y, las consideraciones antes señaladas son visibles en él y rigen su funcionamiento. Por otra parte, este instituto pertenece a la educación no formal¹², lo cual tal vez haya favorecido la readecuación de los contenidos presentes en la experiencia educativa aquí recogida.

Uno de los objetivos principales de la institución es fortalecer, estimular la identidad judía, por lo que la labor pedagógica debe ser expresión de ello. Así pues, resulta importante establecer algunas reflexiones acerca del término 'judaísmo', en aras de clarificar otros asuntos relacionados con la actividad educativa. La investigadora Deby Roitman (2014) ha explicado que dicha noción puede ser entendida desde varias aristas, una de las cuales es la cultura. Desde ella, es concebida como

la identidad cultural del pueblo judío y se define históricamente a través de múltiples aspectos como el lenguaje, las relaciones sociales, los ritos y las ceremonias, los mitos, (...) Dicha identidad

¹² Acerca de la educación no formal (ENF) existe una amplia literatura. El término ha sido abordado desde diferentes perspectivas y en torno a él se han generado múltiples propuestas de trabajo. Si bien las páginas de este artículo pretenden evidenciar una experiencia educativa específica, desde el año 2016 se lleva a cabo una investigación sobre el proceso pedagógico desarrollado en la *kitá Pardés Alef*. En tal sentido, el acercamiento a la (ENF) ha respondido al deseo de encontrar respuestas sobre la relación entre el tipo de enseñanza promovida por el *Majón Albert Einstein* y la manera de aprender sus estudiantes. Es por ello por lo que entre los textos consultados se encuentran: Isalgúe-Reyes, Y., Tamayo-Téllez, M. y Sánchez-Orbea, G. (2018). Modalidad educativa no formal como expresión de la educación para el desarrollo local. *EduSol*, 18 (63) <http://edusol.cug.co.cu>, y de Cabalé Miranda, E y Rodríguez Pérez de Agreda, G. (2017). Educación no formal: potencialidades y valor social. *Revista Cubana de Educación Superior* (1), enero-abril, pp. 69- 83. A este último texto se había hecho referencia en un artículo anterior, Educación ambiental y tecnología, una respuesta desde el judaísmo, publicado en *Cuadernos judaicos* (38), en diciembre de 2021, pp. 195-212, con el fin de exponer algunos de los rasgos de la (ENF) que facilitaban la inserción de ciertas tendencias metodológicas que influían en el proceso educativo. Igualmente, autores como Jaume Trilla (2005), en su libro *Educación no formal: ámbitos, formas y estrategias*. Editorial Octaedro, han analizado los ámbitos de la (ENF) y las estrategias para mejorar su calidad y efectividad, ya que puede ser una herramienta poderosa para el desarrollo personal y social, sobre todo para quienes no tienen acceso a la educación formal o se benefician de formas de aprendizaje más flexibles. Sin embargo, una de las problemáticas detectadas durante la consulta bibliográfica es la necesidad de adecuar las distintas teorías a las particularidades de la *kitá Pardés Alef* y a las características del *Majón*. Una vez más, la naturaleza del objeto de estudio y su comportamiento en la práctica orientan las bases teóricas y metodológicas de toda indagación cualitativa. Sin dudas, acercamientos futuros propiciarán mayor claridad en el tema y nuevas propuestas teóricas y pedagógicas, siempre y cuando respondan a las necesidades de sus actores principales.

cultural no es un elemento estático (...) si bien hay una serie de rasgos que permanecen en el tiempo. El individuo, dentro de la sociedad, es quien determina cuáles de los caracteres de la identidad cultural de su pueblo son trascendentes para él (...) El judaísmo, como todas las demás identidades culturales, engloba dentro de sí toda la obra cultural hecha por judíos (...). (Roitman, 2014, pp. 2-3)

La realización de los servicios religiosos de *shabat* forma parte de esos ritos y ceremonias que distinguen a dicha identidad cultural. Teniendo en cuenta esa mirada, la festividad no es solo un contenido a transmitir mediante la educación, sino que, al enseñarse, se refuerza esa identidad. En principio, pudiera afirmarse la existencia de una tríada, educación judía-*shabat*-judaísmo, íntimamente relacionada. La incidencia en una de estas nociones influirá o traerá consecuencias en las demás. Por otra parte, los criterios del ya citado pedagogo, Avraham Infeld (2018), arrojan otras luces sobre el tema y complementan las ideas de Roitman. Expone el autor:

(...) Perhaps some of the difficulty with the term Jewish Peoplehood is explained by the complexity of defining the base concept, “People” (...) is an ethnic group or “ethnos” —an expansion of the concept of family. (...) That is precisely who we the Jews are: a family that has expanded into an “ethnos”, a group with a collective belief in a shared ancestry. Judaism is the culture of this ethnic group, a culture that has as its central motif the group’s unique relationship with God. (...). (Infeld, 2018, pp. XVI-XVII)

103

Nótese entonces que, en opinión de Infeld, el judaísmo puede entenderse como la cultura de un grupo étnico, —ya Roitman planteaba, identidad cultural—, por lo que hay ciertas similitudes de pensamiento. Por otra parte, debe advertirse también la necesidad de un sentido de pertenencia como una de las cualidades distintivas del pueblo judío, si bien Roitman había expuesto que el individuo, dentro de la sociedad, determina cuáles de los caracteres de la identidad cultural de su pueblo trascendentes para él. A pesar de que el asunto pudiera parecer contradictorio, en realidad, ofrece una mayor posibilidad para seleccionar, construir y expresar dicha identidad, donde el sentido de pertenencia siempre será latente.

Los antropólogos, por su parte, han utilizado el término *ethnos* para referirse a una amplia variedad de grupos sociales, desde tribus nómadas hasta comunidades urbanas. Muchas veces se emplea para analizar la diversidad cultural dentro de una sociedad y entre sociedades diferentes. De manera general, su uso se ha extendido para identificar a un grupo social que comparte una identidad cultural común, pero hay diferencias en cómo se entiende y se utiliza el concepto, cuestiones que no forman parte de esta investigación. Por el momento, sea suficiente mencionar algunos de los estudiosos clásicos de la antropología que establecieron consideraciones fundamentales sobre este asunto. Tal es el caso de Franz Boas (1911), Clifford Geertz (1973) y Fredrik Barth (1998). En líneas generales, sus criterios resultan similares a las afirmaciones planteadas por Roitman e Infeld.

Así, desde este punto de vista, las reflexiones sobre dicho término explican y clarifican la noción de judaísmo. Los autores mencionados, de una manera u otra, distinguen alguna cualidad de esta identidad cultural. El *etnos* puede considerarse como una noción universal, particularizada a través de la idea de judaísmo. Para Infeld (2018), los judíos son una familia extendida en *etnos* o, como recuerdan las festividades de peregrinación del calendario hebreo y la historia de los patriarcas, primero fueron una familia, luego tribus, después un pueblo y, finalmente, una nación. Ambas concepciones justifican y argumentan el objetivo de la educación judía, en cuanto actividad para transmitir un legado a las próximas generaciones y garantizar la pervivencia de la identidad cultural. Esto conecta, a su vez, con la concepción mencionada por Infeld, *Jewish Peoplehood*. Para su mejor comprensión, además, es importante tener en cuenta el contexto donde se inscribe.

En la actualidad, las nociones sobre la educación judía también han obtenido otras miradas gracias a nuevas investigaciones, tales como *El educador judío latinoamericano en un mundo transnacional. Síntesis, conclusiones y recomendaciones del informe de investigación. Desafíos y oportunidades* (2015). Sus autores principales fueron Judit Bokser Liwerant, Sergio DellaPer-gola, Leonardo Senkman y Yossi Goldstein. En sus páginas han señalado el rol del maestro y su visión como fundamental para promover la identificación judía en los estudiantes. Es el docente, “en su inserción estructural y en su subjetividad [quien] dota de sentido a los legados culturales” (p. 433). Esta cuestión también es relevante para la etnografía educativa. Tanto este enfoque como la enseñanza judía consideran al profesor como primordial para comprender e intervenir en los procesos de aprendizaje. A ello se le suma el papel de la escuela, donde tiene lugar la transmisión cultural. Por tanto, el recorrido teórico desarrollado hasta aquí, lejos de señalar brechas irreconciliables entre diferentes áreas de estudio, evidencia grandes zonas de contacto que por momentos se tocan, por momentos se entrecruzan para brindar una visión más amplia del tema y un alcance mayor de su comportamiento.

104

El *shabat*, centro de la vida judía

Para caracterizar esta festividad, es necesario establecer una primera distinción, puesto que, en la presente pesquisa, se hará referencia, sobre todo, al *shabat* como el grupo de plegarias estructuradas, es decir, a los servicios religiosos y a las oraciones establecidas en el *sidur*, libro de oraciones usualmente utilizado para ello. Dichas plegarias tienen su origen en la destrucción del Segundo Templo en el año 70 de la e. c, cuando se dio fin a la entrega de ofrendas. Es allí donde formalmente se instauraron como práctica concreta en el diálogo con

la divinidad. Dado que las horas de los rezos fueron sincronizadas con las establecidas por la *Torá* para los sacrificios, quedó reforzado el vínculo espiritual entre ambas. De esta manera, un servicio religioso de *shabat*, por ejemplo, se distingue por tres momentos: *shajarit*, *minja y maariv*. En el caso del viernes a la noche, se le agrega un momento inicial, llamado *Kabalah Shabat*, donde se cantan varios salmos y el himno del *shabat*, el *Lejá Dodí*, bienvenida a la reina *shabat*. Cada servicio está organizado en distintas secciones, separadas por *Kadish*¹³, oración de santificación del nombre de Dios. Las plegarias del servicio pueden ser de alabanza, de agradecimiento, de introspección, etc. Su núcleo debe contar con la profesión de fe del judaísmo, el *Shemá* (unicidad de Dios), y con la plegaria fundamental del servicio, la *Amidá*. Todo ello es necesario tenerlo en cuenta porque, en la realización del *shabat* virtual, fue necesario seleccionar y reacomodar esta estructura, en aras del tiempo de duración y de la conectividad.

La segunda distinción que debe tenerse en cuenta está orientada a entender el *shabat* en su sentido profundo. Es una celebración semanal con una significación muy amplia. Comienza el viernes al anochecer, con la salida de las tres primeras estrellas, y culmina el sábado, cuando vuelven a aparecer en el cielo. La *Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío* (1998) expone:

Día de descanso semanal (...) El Shabat contiene dos principios: descanso y santidad. En Sh. el hombre brinda descanso a su cuerpo y a su alma, al tiempo que nutre su espíritu. Cada semana se renueva la declaración de la fe en Dios (...) Del Sh. se dice que es “una señal eterna”, es decir que nunca va a ser anulado para el pueblo judío (...) En el Sh. se manifiestan los más altos valores religiosos, humanos y sociales del judaísmo tradicional, y es considerado como uno de sus principales medios para la santificación de la vida y la modelación de una sociedad justa (*Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío*, 1998, pp. 378-379)

105

El *shabat* es una vivencia del pueblo judío que lo ha distinguido a través de los siglos. Su relevancia está dada, además, por su inserción en los Diez Mandamientos y también figura en la *Torá* con distintas explicaciones. El Rabino Hayim Halevy Donin (1988), en su libro *El ser judío. Guía para la observancia del judaísmo en la vida contemporánea*, expone la relación

¹³ Los sabios establecieron que se recitara *Kadish* al finalizar las etapas del rezo. Mediante él, se sella y eleva cada una de las secciones del servicio a través de la glorificación Divina y se continúa hacia la próxima etapa de la plegaria. Existen cuatro versiones en el *Kadish*: 1) Medio *Kadish*, que es el pasaje principal y es llamado así para diferenciarlo de las demás variantes de esta oración, que poseen agregados. 2) *Kadish Iehé Shlamá* o *Kadish Shalem* o completo, se recita tras los versículos del *Tanaj* y se le añadió un pedido especial de que nosotros y todo el pueblo de Israel tengamos paz y una vida venturosa. Culmina con el versículo *Osé Shalom Bimromav...Veimrú Amén*. Como este *Kadish* es recitado normalmente por quienes están de duelo, adquirió el nombre de *Kadish Iatón* o *Kadish* de los huérfanos. 3) *Kadish Titkabal*, es recitado por parte del oficiante al concluir el rezo de la *Amidá*. Es un *Kadish* completo al que se le inserta un pedido especial de que nuestra plegaria sea aceptada. 4) *Kadish Derrabanán*, se recita al concluir el estudio de las palabras de los sabios. En él se incluye una plegaria por los estudiosos de la *Torá*, para que tengan buena y larga vida.

directa entre el *shabat* y la educación judía, consideración que, por extensión, explica la importancia de haber realizado un servicio virtual de *shabat* durante la pandemia y por qué, toda vez transitada una primera fase de aprendizaje, fue ampliándose la participación de los *talmidim* e incorporándose nuevos elementos a dicho servicio, como el debate acerca de cuentos de la tradición judía antes de comenzar el *shabat*, o la discusión de la *parashá*¹⁴. En tal sentido, dicho autor revela:

(...) el Shabat es realmente el eje de todo el judaísmo. Cuando se descarta el Shabat, la asistencia a la sinagoga se reduce hasta desvanecerse. Y cuando eso ocurre, desaparece hasta la mejor forma de educación judía (...) Cuando el Shabat es descuidado, la Torá y los Profetas dejan de ser estudiados (...) Consecuentemente sus contenidos se olvidan (...) En el transcurso de una o dos generaciones, el abandono del Shabat produce un deterioro del conocimiento del judaísmo, (...) incluso eventualmente, a la disipación de los valores espirituales del judaísmo (...). (Halevy, 1988, pp. 68-69)

Después de estas consideraciones, puede entenderse el carácter medular del *shabat* para el pueblo hebreo y cómo está íntimamente relacionado con labor educativa, al punto de garantizar su propia supervivencia e identidad. Si bien algunos judíos celebran este día en sus casas, otros suelen participar en los servicios religiosos en las sinagogas. Este es el caso de la Comunidad Hebrea de Cuba. Antes de la pandemia, era usual asistir a los servicios religiosos, pero con su llegada, cesó toda actividad y, entonces, comenzó el nuevo desafío.

106

Nuestros *shabatot* 2020-202..., un camino hacia la luz

A continuación, se intentará reconstruir la experiencia educativa del *shabat* virtual. Debido a que se necesitaría una extensión de páginas superior a las de este artículo, solo se ilustrarán algunas de sus fases.

Los días 1 y 2 de abril del año 2020, en el grupo de *WhatsApp* de la *kitá*, mientras se “chateaba” acerca de la festividad de *Pesaj*¹⁵, próxima a celebrarse, y se compartían *Hagadot*¹⁶, tuvo

¹⁴ *Parashá*, del hebreo, sing. porción de la *Torá* que se lee semanalmente; plu. *parashot*.

¹⁵ *Pesaj*. Significa saltar. Festividad bíblica. Una de las tres fiestas de peregrinación. Conmemora la liberación del pueblo hebreo de Egipto. Comienza el 15 del mes de *Nisán* y dura 7 días en Israel y 8 días en la diáspora judía.

¹⁶ *Hagadot*, del hebreo, plu.; *Hagadá*, sing., específicamente, se hace referencia a la *Hagadá de Pesaj*, conjunto de narraciones y plegarias contenidas en un libro que se lee durante la festividad de *Pesaj* y la celebración del *seder* (orden). En él se refiere el período de la esclavitud de los hebreos en Egipto y el proceso de su liberación, guiados por la figura de Moisés.

lugar un intercambio de mensajes de textos que marcó el inicio de la primera fase de la experiencia educativa y sirvió de antesala al posterior *shabat* virtual:

MORÉ Alberto Behar.— ¿Y si hacemos un *seder* virtual de *Pesaj*?

MORÁ Patricia Motola.— ¿Qué?

MORÁ Tamara Martino.— ¿Qué pasos se podrían hacer?

TALDMIDÁ Giselle Rousso.— ¿Tú crees, Albert?

Muchos meses después, cuando en otras actividades, estudiantes y profesores del grupo han conversado sobre dicha experiencia, se ha señalado la importancia de ese instante por varias razones, entre ellas: el *moré* Alberto Behar —uno de los líderes de los servicios religiosos comunitarios— hacía una propuesta sin precedentes en la vida judía cubana; la idea implicaba un desafío para el aprendizaje; era la oportunidad de cumplir con la *mitzvá* de festejar *Pesaj* y de, simbólicamente, cruzar el mar hacia la libertad física; se generaba un cambio en el trabajo de las *morot* de la *kitá*; y empezaba a modificarse la concepción del liderazgo y de la participación en las festividades, organizadas hasta entonces por el grupo de servicios de la colectividad fundamentalmente.

En circunstancias desconocidas, motivadas por la pandemia, y ante problemáticas evidentes para los hebreos cubanos, como concibiera el filósofo Dewey, de ahora en lo adelante, cada práctica se nutriría de la anterior e influiría en las próximas acciones. La prueba y el error, la reflexión y la revisión constantes impondrían un nuevo ritmo en el hacer. El aprendizaje adquiriría otros matices. La labor educativa movería su foco hacia un aspecto específico de la identidad cultural.

107

No debe dejarse de señalar que el rol del líder es uno de los temas comunes dentro de la educación judía, sobre el cual se suele trabajar de forma directa. Su concepción no está dirigida a unos pocos, sino a todos, en cuanto responsables de la continuidad del pueblo judío. Ya lo dice el principio, *kol Israel arevim ze laze*, todos los judíos son responsables el uno por el otro, tema central del curso escolar 2018-2019, desarrollado con la ayuda de diferentes técnicas de participación en la *kitá*. Del mismo modo, dos de los objetivos educativos que habían orientado la labor docente antes de la pandemia habían sido: fomentar el ambiente de cooperación en el grupo e incentivar la participación en la vida de la colectividad.

Ahora, al realizar esta indagación, es posible observar y evaluar las experiencias educativas anteriores, que habían construido el aprendizaje previo —como pensara Dewey—, considerando otras circunstancias y retos. Desde 2014 a 2019, se habían sentado las bases para que los estudiantes contaran con determinados conocimientos y fueran capaces de actuar de manera consecuente con la educación judía recibida y asumieran activamente el rol de protagonistas, con el fin de mantener un legado y tradición. Por lo que el nuevo desafío descansaba

en un trabajo pedagógico sistemático donde se bebía de varias experiencias educativas previas generadoras del aprendizaje.

El día 8 de abril del 2020 se desarrolló el primer *seder* virtual de la *kitá*. A pesar de las imprecisiones iniciales producto del desconocimiento, finalmente resultó un festejo muy emotivo pues, en medio del aislamiento y la incertidumbre, se rompió la distancia al generarse la conexión de todos los *talmidim*, tanto de Cuba como de Israel, pues hacía muy poco tiempo que dos de los miembros más colaboradores del grupo, Carlos Smith y Nielvis Olivares, vivían allá. De forma previa, se habían seleccionado los pasos y distribuidos entre los participantes vía telefónica; se había llegado a acuerdos sobre la comida ritual¹⁷ y establecido un moderador. Desde el punto de vista tecnológico, fue un primer ensayo que demostró, entre otras cuestiones, la necesidad de asumir y de aprender el manejo de la mensajería instantánea como una herramienta docente, en otro sentido al de las clases presenciales —no se trataba ahora solo de compartir materiales complementarios, de anunciar una tarea o comprobar un conocimiento, por ejemplo—, bajo las condiciones de la conectividad del país. Estaba claro que un encuentro virtual no era un encuentro dominical o una festividad comunitaria, pero *WhatsApp* demostraba su eficacia y subrayaba su utilidad como medio principal para estar conectados. Igualmente, pensar en otras alternativas, tales como una video llamada o el empleo de plataformas digitales diferentes, era casi imposible ante las restricciones de los servicios de comunicación en la isla.

108

Los días 21 y 22 de mayo de 2020, durante *Yom Yerushalaim*¹⁸, que culminaba antes del *shabat*, se compartieron varios mensajes en el grupo. El intercambio marcó un nuevo rumbo:

MORÁ Patricia Motola.— ¿Se acuerdan que en las estrofas del *Leja Dodí* también se habla de Jerusalén? (Canta las estrofas y sube el audio al grupo).

TALMIDÁ Ismari Heller.— ¿Y por qué no las cantamos en el próximo *shabat*?

Entre los días 26 y 27 de mayo se generaron ideas. La festividad de *Shavuot*¹⁹ se aproximaba y, en el calendario judío, ese año coincidía con el *shabat*. Se sugirió interpretar algunas de las

¹⁷ Para celebrar la festividad de *Pesaj* es necesario, entre otras cuestiones, contar con determinados elementos rituales, como la *matzá*, pan ázimo y el *jaroset*, alimento dulce, de aspecto pastoso y oscuro, que se confecciona con manzanas, nueces, canela, vino dulce, miel, entre otros. En la pandemia hubo que buscar alternativas para la elaboración del segundo, y encontrar la casa donde hubiera aún *matzá*.

¹⁸ *Yom Yerushalaim* o Día de Jerusalén. Conmemora la reunificación de esta ciudad y el establecimiento del control israelí sobre la Ciudad Vieja después de la Guerra de los Seis Días, cuando Israel recuperó Jerusalén Este y ejerció el control definitivo, político y militar, sobre la Ciudad Santa, desde el 7 de junio de 1967.

¹⁹ *Shavuot*, significa semanas. Festividad bíblica, segunda de las tres fiestas de peregrinación. Conmemora la entrega de las tablas de la ley por parte de Dios a Moisés, en el Monte Sinaí. Es por ello que se conoce también como fiesta de la libertad espiritual. Tiene lugar siete semanas después de la festividad de *Pesaj*.

melodías del servicio religioso del viernes y no del sábado. Fue necesario seleccionar las bendiciones, las oraciones. ¿Podrían decirse todas? ¿Quiénes participarían? En ese intercambio, la *morá* Tamara Martino planteó un nuevo reto: ¿era posible estudiar la *parashá* relacionada con dicha celebración o la *Mequilá* de Ruth? Hella Eskenazi, directora del *Majón* e integrante también del grupo de *WhatsApp*, propuso preguntarle al Rabino Shmuel Sztienhendler. La iniciativa era inédita. Finalmente, después de proponerse cinco temas, se eligió la figura de Ruth y el papel de la mujer en el judaísmo. Sería guiado por la citada profesora, a partir de un fragmento del texto. También se compartirían las reflexiones del Rabi sobre la fiesta. El 28 de mayo se organizó todo bajo la coordinación del *moré* Alberto Behar.

El 29 de mayo de 2020 se celebró el primer *shabat* virtual. Se añadió al grupo de *WhatsApp* al Rabino Shmuel, quien vive en Chile; al vicepresidente de la Comunidad Hebrea de Cuba, David Prinstein; y al presidente de la Logia *Bnei Brit*, Samuel Zagovalov. Al principio, todos mandaban comentarios. Estábamos contentos de vernos, de estar cerca, a tan solo la distancia de la pantalla de un celular. Pero lo planificado cambia. Se mezclan los mensajes. No es igual chatear para conversar, que hacer un servicio. Se altera el orden de las melodías. Es necesario pedir disculpas. Reina el deseo de estar juntos. Luego, se aportan ideas al debate. El camino se va creando en el camino. Poco a poco, las luces de las velas del *shabat* encienden las casas y los corazones. Se vive la libertad espiritual otorgada en *Shavuot*.

El asombro y la alegría por lo compartido y logrado, sin precedentes, generó un momento de gran emoción, del cual también hay que señalar, como experiencias adquiridas, —además de la necesidad de ganar en estructuración—, la posibilidad de hacer converger a importantes representantes de la colectividad en un mismo espacio virtual, convocados por una *kitá*; la incorporación, desde entonces a la fecha, del Rabino de la Comunidad Hebrea a un grupo del *Majón*, lo cual ha engrandecido el trabajo educativo de formas insospechadas; y la realización de uno de los primeros debates —a partir de una figura o fuente judaicas— que servirá de antesala a un ejercicio posterior, el estudio de la *parashá* semanal, dirigido por un alumno el primer viernes del mes, de 6:30pm-7:00pm, a petición de los propios *talmidim*. De ello dieron cuenta Ida Gustszat, Yasmín Levy, Ismari Heller y Alina Faure. Una vez que se seleccionaba el fragmento, se proponían algunas preguntas como disparadores del debate. El miércoles de esa semana, a las 7:00pm, el *Team Ejad* se reunía para coordinar la actividad y analizar también el texto.

Después de la celebración del primer *shabat* se generaron nuevas interrogantes originadas por la reflexión sobre la experiencia: ¿Este encuentro sería solo circunstancial? ¿Podría desarrollarse un *shabat* semanal? ¿Cómo? ¿Sería posible la participación de todos los *talmidim* de la *kitá*? ¿Tendría el mismo orden y duración que en la sinagoga? ¿Se debía dejar a la espontaneidad o se necesitaba de un moderador? ¿Cuál sería el tiempo de duración? ¿Todos

tendrían datos móviles? ¿Se conocían las *tefilot*²⁰ y melodías? Y, más aún, ¿se lograría hacer con intención, en medio de un contexto tan adverso? ¿Y el judaísmo?

A todas estas preguntas se les ha logrado dar respuestas durante un largo proceso de aprendizaje de experiencias constantes. Hoy es posible decir que profesores y estudiantes se crecieron como judíos. Se ganó en conocimientos y en capacidad de hallar soluciones a nuevos desafíos. El trabajo con los valores y principios judaicos, con el liderazgo, la responsabilidad, la cooperación y el sentido de pertenencia iniciado en la presencialidad, escaló un peldaño más arriba. El grupo de *WhatsApp* funcionó como sinagoga virtual y espacio comunitario donde reunirse, cuando no había otra vía para hacerlo.

La celebración del *shabat* fue un reto asumido desde la educación judía y, desde esa perspectiva, adquirió nuevos significados. Este contenido “viejo”, impartido en más de una ocasión, ahora se reactualizaba con un cambio de mirada que privilegiaba la vivencia y no la teoría, ante una problemática real. Se afianzaba como experiencia, donde su desarrollo dependía de cada integrante o, como concibiera Dewey, el alumno se convertía en sujeto activo del aprendizaje para resolver situaciones de la vida. En ese momento, el conocimiento se ponía en función de garantizar una de las prácticas fundamentales del pueblo hebreo, entendida entonces como un deseo vital, una necesidad básica y una oportunidad de estar unidos y de acompañar los unos a los otros. En ese sentido, puede entenderse que los salmos y del himno del *shabat* fueran de los aspectos priorizados. Aunque antes de la pandemia habían sido explicados, ahora debía favorecerse el dominio de la fonética del hebreo —o su lectura en letra de imprenta en este idioma— y su melodía, para luego ser interpretados. En la vivencia afloraban los saberes reales de todos.

110

Esto implicó también un cambio en la manera de concebir el tiempo de la enseñanza. Si antes la duración de una clase dominical era de dos horas, en las nuevas condiciones no había límites temporales. Se trataba de garantizar el aprendizaje de diferentes maneras y horarios. Esto implicaba, por tanto, el compromiso de los estudiantes con horas de práctica. Orientar, brindar información, verificar la marcha del estudio fueron tareas de los *morim* de manera sistemática y ello fomentó la conexión entre los miembros del grupo.

En el camino, a lo largo de los meses, se fueron incorporando nuevos integrantes al grupo de *WhatsApp*. A los treinta y siete *talmidim*, se unieron otros, como el matrimonio de Lisbet Mitrani y Raúl Alpizar, y Dairis Palma (Yiyi) y su familia, miembros del Centro Hebreo Sefaradí. Se corroboraba, de esta manera, la presencia de personas que asistían a las tres sinagogas de la capital. Del mismo modo, antiguos estudiantes de la *kitá*, como Ana María Lepiz y su mamá Marta Esquenazi, y del *Majón*, como Xiomara Tenenbaum, quienes vivían en Israel en ese momento, también se sumaron. La felicidad fue mayor cuando las *morot* Ana

²⁰ *Tefilot*, del hebreo, plu. oraciones; *tefilá*, sing.

Turkienicz —quien vive en Estados Unidos y había capacitado en el idioma hebreo a los *morim* del instituto en varias oportunidades antes de la pandemia, gracias a una beca obtenida a través de la Logia *Bnei Brit*—, y Leticia Barán —quien radica en Argentina y había sido una de las coordinadoras principales del programa de capacitación de los profesores del *Majón, Morim Lomdim*, coordinado por la Fundación BAMA—, decidieron participar. Mención especial merecen los invitados Juan Carrillo —*talmid* de otra *kitá* de adultos—, e Ida Gustsztat, —quien no era miembro del *Majón* y se encontraba en República Dominicana en aquel momento—, pues pidieron incorporarse al *shabat* y a las actividades virtuales desarrolladas por esa vía.

Así, la *kitá* iba ampliando sus puertas, haciéndose internacional y la educación judía rompía barreras. En aquellos meses, su destinatario empezaba a modificarse entonces y se dirigía a todo aquel que quisiera mantenerse unido a la comunidad, vivir el judaísmo y seguir aprendiendo. Se iba creando una colectividad virtual, necesitada de conectarse como personas y judíos. Se buscaban un asidero, una isla en medio del aislamiento y de la muerte. De oasis ha sido catalogada la *kitá* durante la pandemia por algunos de los participantes. Las urgencias del contexto, la tecnología, los deseos de hacer y de pertenecer iban construyendo la esperanza y la alegría. La educación judía le daba sentido a todo. Orientaba los mensajes, los recuerdos compartidos, las vivencias desconocidas, la celebración de las fechas del calendario hebreo, de los cumpleaños, los servicios especiales de petición por la salud de algún enfermo miembro de la comunidad, etc.

111

Actualmente se han insertado *talmidim* de nuevo ingreso y han retornado otros que también se han incorporado al chat de *WhatsApp*, al punto de tener más de cincuenta integrantes, dato que la sigue confirmando como la *kitá* más numerosa del *Majón*. Sin duda alguna, a partir del 2020, el concepto tradicional de matrícula escolar se modificó y, gracias a la tecnología y a la educación judía, se rompieron fronteras, lo cual promovió nuevas formas de pensar la experiencia educativa, incluso más allá de cuestiones como la presencialidad y la virtualidad. En este sentido, otro de los cambios sustanciales fue la incorporación de las familias de los *talmidim* de la *kitá* a las actividades virtuales²¹. Ahora, eran los adultos los que convocaban a niños, jóvenes y adultos mayores, lo que enriqueció la práctica.

En los meses iniciales de esta primera fase del *shabat* virtual, se pretendió que las participaciones fueran más espontáneas. Supuestamente, una vez conectados todos a las 7pm y conociendo el orden, se presumió que, cuando el moderador guiara y escribiera, por ejemplo: “en este momento, vamos a cantar la estrofa primera del *Lejá Dodí*, ¿quién se anima?”, alguien tomaría la iniciativa de grabarse al instante y enviaría su audio con la melodía. Pero lejos se estaba de ello. Solo unos pocos se atrevían a hacerlo. Luego se advirtieron otros de

²¹ Es necesario mencionar también, aunque no sea objetivo de esta investigación que, durante los meses de aislamiento, se realizaron actividades virtuales del *Majón Albert Einstein* por su grupo de *WhatsApp*. Algunas de ellas fueron la celebración de las fiestas del calendario judío y un plan vacacional a partir de temas específicos, como la cocina judía y personalidades destacadas del pueblo hebreo.

los factores que complejizaban la celebración de la festividad, tales como contar con un *sidur* en las casas, poder leer en la fonética del idioma hebreo, tener los datos móviles y conexión²², dominar la tecnología celular y hasta vencer el miedo “escénico”. Acerca de estos asuntos, había que trabajar.

En la medida en que se desarrollaba la experiencia, los *morim* del *Team Ejad*, haciendo una evaluación de los retos y particularidades del ámbito educativo, acordaron que en el servicio virtual deberían utilizarse audios grabados previamente con las melodías de las oraciones. Este soporte, y los mensajes de textos, continúan siendo hoy los formatos fundamentales, ya que las condiciones de la conectividad no permiten otros, empleados en muchas comunidades y países durante la pandemia.

El siguiente fragmento de una conversación ocurrida al finalizar el servicio virtual el día 15 de enero 2021 ilustra el proceso de aprendizaje:

TALMIDÁ Ismari Heller.— ¡Tremendo reto ese *Lejá Dodí*! Yo creo que ese no lo podré hacer²³.

TALMIDÁ Ida Gustsztat.— Claro que sí, busca tu propio estilo.

TALMIDÁ Ismari Heller.— Vamos a ver si lo logro la semana que viene.

TALMIDÁ Ida Gustsztat.— Lo vas practicando y lo logras.

MORÁ Patricia Motola.— Sí, pero poco a poco. Y exacto, cada quien con su estilo. En realidad, si bien la melodía es importante, mejor es dominar la letra bien, aunque sea en fonética. Empieza por la estrofa que te sea más cómoda (...)

112

Paulatinamente, se fue entrando en otra fase de la experiencia educativa. Se iba ganando en la comprensión de la actividad, en las necesidades grupales, en la responsabilidad y en el liderazgo judíos. Los *talmidim* se animaban a participar: “¿Se dice así?... ¿Cómo se pronuncia? ¿*Lehadlik*?... Mándame el audio y yo la practico...Voy a grabarme el Salmo 99, que se canta en el Sefaradí, para variar el servicio... ¿Por qué no cantas el Salmo 96 completo en un solo audio?” Se fue aprendiendo. Quien antes sabía, buscaba más; quien recién empezaba a caminar, con una gran alegría compartía lo logrado en el servicio de esa semana. Hoy, se hacía el encendido de las velas por primera vez; mañana, una estrofa, dos, tres del *Lejá Dodí*. Un día se mandaba la colaboración de un salmo cantado a una sola voz; otro, se escuchaba a una familia interpretando: *talmidot* en sus casas (Yarenis Serrano; Giselle Rousso; Lisbet Reyes); tía

²² En este sentido, debe recordarse también que, al cerrarse el país, cesaron sus actividades y, en la mayoría de los empleos no se abonó el salario completo a los trabajadores, sino un porcentaje mínimo establecido en las leyes de la seguridad social.

²³ Este comentario estuvo motivado por el logro que significó haber armado las nueve estrofas de este himno con diferentes melodías. Algunas habían sido sugeridas por el Rabino Shmuel en la *kitá* mediante videos y audios y fueron aprendidas durante las semanas. Otras, se acostumbraban a cantar en las sinagogas *Beth Shalom* y del Centro Hebreo Sefaradí. Las menos, fueron el fruto de la inspiración personal.

y sobrina (Ileana Mitrani y Lysabet Mitrani); madre e hijos (Yamile de la Fuente, David Levy y Sureya Levy; Hirazet González y Shely Wilson; Sarita Iturmendi y Thalia Vidaurrázaga; Hella Eskenazi y Abel Hernández; Marcia Negrín y Sabrina Vega); esposos (Caridad Morales y Alberto Behar; Yasmín Levy y Gerardo Sánchez; Maikel Rodríguez y Patricia Motola); abuela, madre y nieta (Sara Zagovalov, Tamara Martino y Diana Velazco); padres e hijos (Juan Carrillo e Ileana Carrillo; Enrique Bembassat, Greisel González y Lidney Bembassat; Yanier García, Alina Faure, Leonardo García y José Luis García)... se escuchaban, se unían en la distancia. Y entonces, la enseñanza judía irradiaba de *kitá*, a familia, a comunidad.

Uno de los intercambios en el grupo de *WhatsApp* de la *kitá*, que da cuenta de los avances del aprendizaje, fue el ocurrido antes de comenzar el servicio virtual el viernes 29 de enero de 2021:

MORÁ Patricia Motola.— Gracias a todos los que enviaron sus colaboraciones para poder celebrar juntos este *shabat* (...) Gracias a Ismari, Ida y Lisbet Mitrani por ayudarnos con sus interpretaciones. En especial, quiero reconocer hoy la colaboración de Yamilé, de Tamara y de Diana, pues cada vez van dejando el miedo escénico y se comprueban que sí pueden. Gracias a las tres.

MORÁ Tamara Martino.— Uyyyyyy eso me da pena jjjjjjj

TALMIDÁ Ismari Heller.— ¡Por nada!

MORÁ Patricia Motola.— Pero es necesario hacerlo, digo, me parece, hay que celebrar lo bueno también. Y los logros que cada uno de ustedes han tenido en esta pandemia y en el servicio son logros para todos.

MORÁ Tamara Martino.— Hoy lo comentábamos en el chat del Sefaradí. Para mí es peor que hacer un doctorado jjjj. Gracias, Patri (...)

TALMIDÁ Yamilé de la Fuente.— Me sumo jj

MORÁ Patricia Motola.— Sé que esta pandemia ha traído mucho dolor, pero también hay que celebrar cuando hemos sido capaces de asumir o vencer los retos. Eso ha pasado con varios de la *kitá*, que han crecido. Y eso me complace doblemente, como persona y *morá*. Que sea también esto un motivo para estar alegres en nuestro *shabat*.

MORÁ Tamara Martino.— La neuróloga de mi hija un día me dijo que uno teme lo que desconoce y que usualmente rechaza lo que no entiendes y es verdad. Ante eso lo que se debe hacer es estudiar y esforzarse y creo que la mayoría de las veces puedes vencer.

TALMIDÁ Yamilé de la Fuente.— Gracias a ustedes se logra.

Hoy, el servicio virtual ya no dura casi tres horas como antes (de 6:30pm a 9pm), sino 45 min. aproximadamente (de 7:00pm a 7:45pm); se han simplificado la cantidad de melodías y ahora, que se han retomado los servicios presenciales mensuales en la sinagoga, se combina con este realizando el encendido de las velas y escuchando los comentarios de la *parashá* brindados por el Rabino Shmuel.

Para celebrar *Jánuca*²⁴ el 5 de diciembre de 2021, de manera comunitaria y virtual, en el *tzevet de morim* se decidió que el tema central de la festividad sería el milagro. En ese sentido, es necesario señalar que este es un ejemplo de cómo la experiencia educativa realizada en la *kitá* irradió hacia otros proyectos comunitarios, quienes crearon sus propios grupos de *WhatsApp*. Tal es el caso del *Majón*, establecido tiempo después, con más de ciento cuarenta participantes, tanto de Cuba como del extranjero; miembros o no de la colectividad.

La directora del *Majón*, Hella Eskenazi, fue del criterio de que, uno de los milagros acontecidos ese año había sido la realización del servicio religioso en el grupo y, para participar en la actividad, semanas antes, se les propuso a los *talmidim* que realizaran la siguiente tarea: “¿Qué importancia ha tenido para ti la celebración semanal del *shabat* virtual en la *kitá Pardés Alef*? Responde con una palabra o frase. Puedes enviar un mensaje escrito con la respuesta o un audio, que no exceda 1 min de duración. Manda también una foto”. Una vez recopilada la información, editada y organizada, la *morá* Tamara Martino elaboró una multimedia y se compartió el día de la fiesta de las luminarias por el grupo de *WhatsApp* del *Majón*. A continuación, se presentan algunos de los criterios de los integrantes de la *kitá*:

Respuestas escritas en mensajes:

TALMIDÁ Rebeca Esquenazi.— Para mí, el *shabat* virtual es el amor a nuestro judaísmo y a nuestra comunidad.

TALMIDÁ Greisel González.— En estos tiempos de pandemia, y ahora con la lejanía, los servicios religiosos virtuales han sido muy importantes para nosotros, ya que a través de ellos nos hemos mantenido unidos y llenos de esperanzas, y hemos dejado siempre esa llama encendida como un verdadero milagro de *Januka*.

TALMIDÁ Yaima Vázquez (Carlota).— El servicio religioso en estos tiempos de pandemia ha significado mucho porque siento que nos ha unido más como familia y como judíos.

TALMIDÁ Rosario Babani.— Cada viernes, los servicios virtuales han sido el milagro de la luz, que Dios en su bondad nos ha concedido.

TALMIDÁ Marcia Negrín.— A mí, en lo personal, me ha dado paz interior.

TALMIDÁ Celia Yaech.— Siento que ha fortalecido los lazos de unidad dentro de nuestra comunidad; aumentó nuestro conocimiento sobre la cultura y la religión judías, y mantuvo vivas nuestras tradiciones a pesar de la situación tan difícil que nos está tocando vivir.

Respuestas enviadas en audio y transcritas luego:

TALMIDÁ Ida Gustszat.— (...) Esta *kitá* ha sido la bendición más grande que nos ha dado *Jánuca*, que nos ha dado la pandemia, porque gracias a todas las actividades que se están celebrando un viernes tras otro con la participación de muchos de los miembros de la *kitá*, con la participación de nuestro Rabino Shmuel, hemos podido estar unidos en la distancia. Yo que estoy un poquito más lejos que todos ustedes, realmente creo que escuchar su voces, leer los mensajes

²⁴ Fiesta postbíbica denominada también de las luces o de las luminarias. Tiene lugar el día 25 del mes de *Kislev* del calendario judío durante ocho días. En ella se conmemora la reinauguración del Segundo Templo de Jerusalén y la rebelión de los macabeos contra el imperio seléucida.

que ponen, ha sido una de las cosas más grande y que más les puedo agradecer a la pandemia y, por supuesto, a la *kitá*, con sus *morot* y con todos los *talmidim* que participan en ella. Gracias (...)

MORÁ Patricia Motola y Maikel Rodríguez.— Para nosotros, celebrar el servicio virtual cada semana ha significado: desafío, oasis, alegría, unidad, paz, luz, regreso, Dios.

TALMIDÁ Caridad Morales.— El disfrutar juntos cada semana del *shabat*, escuchando las oraciones en las voces de nuestros integrantes de la *kitá* y las reflexiones de nuestro Rabino, han sido un importante y reconfortante alimento espiritual para alegrar nuestra alma, mantener nuestras esperanzas de vida en familia y comunidad. Doy gracias por tener este espacio sagrado virtual de crecimiento, de encuentro entre hermanos, como una bendición de amor y fe en nuestras vidas.

MORÁ Tamara Martino.— Celebrar el *shabat* cada semana junto al Rabi, Albert, Patri y nuestros *talmidim* ha sido un reto, un crecimiento continuo. Me he sentido acompañada en esta difícil etapa y, sobre todo, fortalecida como judía.

TALMIDÁ Lourdes Sánchez.— Esta ha sido una forma de mantenernos conectados, de poderlo vivir más a plenitud porque es que el judaísmo se vive así, en comunidad, y si bien no podemos estar uno al lado del otro, celebrándolo en comunidad como hacíamos antes, de esta manera, seguimos estando presentes el uno en el otro (...).

TALMIDÁ Yamilé de la Fuente.— Para mí ha sido como una luz entre tanta oscuridad en estos tiempos tan difíciles que hemos estado viviendo porque hemos sabido mantener esa llama de judaísmo, hemos vivido en comunidad y ha sido una fuente inagotable de aprendizaje.

TALMIDÁ Sarita Iturmendi.— Representa algo muy bonito, en primer lugar, porque todo el tiempo nos sentimos como si estuviéramos en la sinagoga todos juntos, donde no importa la circunstancia que estemos viviendo, no importa los problemas que tengamos, ese es el momento en que nos podemos reunir, en que sentimos cómo nuestro judaísmo se mantiene vivo.

115

TALMIDÁ Hirazet González.— Hemos tenido a nuestro Rabino cada viernes con su sabiduría y sus enseñanzas, con sus conocimientos que nos transmite cada día y, de alguna manera, nos da esperanza. Albertico también, que lo hemos tenido presente en cada *shabat* e Ida, y bueno, todas las personas que, de una forma u otra, se han conectado junto a nosotros y han aportado su granito. Entonces, ha sido muy bueno. El *shabat* de alguna manera nos ha conservado a nosotros como comunidad, donde hemos mantenido nuestras tradiciones, nuestras costumbres, y nos ha hecho crecer como judíos.

TALMIDÁ Ileana Carrillo.— Para mí, ha sido una linda experiencia celebrar, compartir y guardar el *shabat* de manera virtual junto a mi *kitá* cada semana durante todo este tiempo de pandemia. Fue una idea genial de nuestras *morot*. Me siento como en la sinagoga, elevando mi espiritualidad y mis buenos deseos conectados a mi identidad judía.

TALMIDÁ Ismari Heller.— Para nuestra familia, el *shabat* virtual ha sido una luz al final del túnel y la paz en la tormenta.

En el video creado para el cierre del curso escolar 2021-2022, el *moré* Albertico valoraba lo vivido en la pandemia y concluía:

Si se habla de supervivencia, si se habla de adaptación, si se habla de legado y espiritualidad, nosotros como pueblo hebreo, como cubanos, como comunidad hebrea de Cuba, hemos sido humildes y continuadores; hemos convertido un chat en sinagoga virtual; hemos creado un espacio de educación, de vivencias, de espiritualidad, de *tzedaká*, desde el compromiso y la ayuda solidaria al enfermo, enviando nuestra vibra y energía. Hemos celebrado cada encuentro físico y virtual, como si fuera nuestra primera vez; como un niño que descubre por primera vez lo que es capaz de hacer y sentir. “Caminante no hay camino, se hace camino al andar”. Seamos siempre *Ejad*, uno, como dice nuestra *Shemá*: *Shemá Israel, Adonai Eloheinu, Adonai Ejad. Ejad* como familia, como comunidad, como pueblo, como humanidad.

Conclusiones

Se concluye el presente artículo expresando que en estas páginas se ha logrado mostrar algunas de las respuestas que motivaron las interrogantes iniciales, motivadas sobre todo por el escenario de la pandemia de covid-19. El enfoque metodológico seleccionado ha posibilitado reconstruir parte de las fases de la experiencia educativa de la celebración del servicio de *shabat* virtual en la *kitá Pardés Alef*. Etnológicamente, se han evidenciado las reflexiones acerca del proceso de aprendizaje de los contenidos relacionados con el *shabat*, al tiempo que se han evaluado sus deficiencias y logros. Se ha desarrollado un proceso heurístico para establecer a futuro dicha experiencia y el comportamiento de sus participantes en el ámbito de la educación judía en Cuba. En tal sentido, se ha podido aportar datos descriptivos de los contextos y analizarlos, los cuales, además, han facilitado dar cuenta de las habilidades y conocimientos desarrollados por *morim* y *talmidim*. La etnografía educativa también ha permitido realizar una evaluación del proceso de aprendizaje y proponer soluciones creativas y novedosas para el contexto en el que se inscriben.

La reconstrucción de la experiencia se ha llevado a cabo teniendo en cuenta la información encontrada en el grupo de *WhatsApp* de la *kitá* y en el video “Un camino hacia la luz. Nuestros *shabatot* (2020-202...)”, pero otra ha sido elaborada a partir de la subjetividad, creatividad y recuerdos del investigador. Este es sin duda uno de los aportes de la presente indagación, pues durante el proceso se ha cambiado la manera de mirar la enseñanza y el aprendizaje y las consideraciones hacia los sujetos estudiados. Es innegable que los roles del investigador y del maestro aquí se superponen y se ha intervenido en los acontecimientos en busca de perfeccionar la labor educativa. Como se ha planteado en el inicio, tal vez esta aproximación constituya una nueva propuesta en cuanto a la manera de concebir las nociones metodológicas tradicionales de la etnografía educativa. Desde esta perspectiva se ha afianzado la idea del maestro como transmisor y forjador cultural del legado de su propio pueblo y se justifica el deseo de difundir los hallazgos encontrados en la experiencia educativa seleccionada.

La educación judía desarrollada en la *kitá Pardés Alef* continúa respondiendo a principios y distinciones establecidas dentro de una tradición milenaria del pueblo hebreo y, en el contexto de la pandemia de covid-19, ha adquirido nuevos significados que le aportan vigencia y actualidad. Mediante la mencionada experiencia educativa se han manifestado desafíos desconocidos, entre los que pueden citarse: la impartición de contenidos de manera virtual; la selección de conocimientos dentro de este tipo de enseñanza; el tiempo dedicado a ella; el trabajo con los valores y principios judaicos; la participación y motivación de los estudiantes; la realización de un servicio religioso por *WhatsApp* con las particularidades de la conexión en Cuba; el enfrentamiento a un escenario de muerte e inseguridad; la conservación del judaísmo en la isla.

A dichos retos, la educación judía ha respondido: selecciona lo esencial a conocer; apóyate en la experiencia anterior y en el contenido impartido antes; el calendario hebreo siempre tiene la respuesta cuando se pierde el norte; explota las nuevas oportunidades del lenguaje tecnológico, experimenta, crea; no temas al ensayo y el error, todos están aprendiendo; acompaña y da seguimiento al estudio; infunde confianza, no juzgues; mañana saldrá mejor, pero hoy, no dejes de intentarlo; si una sola persona se mantiene positiva, a pesar del dolor, esa halará al resto; el trabajo en equipo es mejor. ¿Estas declaraciones eran totalmente nuevas? No. Durante seis años se vivieron pruebas constantes en las clases presenciales en más de un sentido. Cada curso escolar tuvo sus particularidades, sus contextos. Sin embargo, trabajar durante la pandemia fue enfrentar a la muerte, imponer la vida con mayor fuerza y urgencia. Subrayar en los estudiantes la idea del sentido de pertenencia a una colectividad e instarlos a seguir aprendiendo desde sus casas, siendo todos adultos mayores de 26 años, fue abogar por la unión, la cooperación, la responsabilidad y el liderazgo judíos.

117

Una vez más, el *shabat* hizo la luz en la oscuridad y mostró el camino. Santificar el día, respetar al otro, unir las voces en una sola plegaria, alabar la creación, hacer el tiempo para conectar con la chispa divina, con la esperanza, fueron las lecciones que subyacieron en el aprendizaje de cada salmo, de cada melodía, como el fluir del río hacia el mar. Nuevamente, la eterna pugna entre la fe y el desconsuelo. Y, en el medio, el pueblo hebreo reinventándose, siendo resiliente, resignificando su pasado y presente, como le es propio.

* * * * *

Bibliografía

- Álvarez, C. (2011). El interés de la etnografía escolar en la investigación educativa. *Estudios Pedagógicos*, vol. XXXVII (2), 267-279 <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173520953015>
- Barth, F. (1998). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Editorial Júcar.
- Bokser Liwerant, J., DellaPergola, S., Senkman L. y Goldstein, Y. (2015). *El educador judío latinoamericano en un mundo transnacional. Síntesis, conclusiones y recomendaciones del informe de investigación. Desafíos y oportunidades*. Centro

Liwerant para el estudio de América Latina, España, Portugal y sus comunidades judías, Universidad Hebrea de Jerusalén.

Dewey, J. (1958). *Experiencia y educación*, Editorial Losada.

Enciclopedia de la historia y la cultura del pueblo judío (1998). E.D.Z. Nativ Ediciones, Jerusalén.

Geertz, Cl. (1973). *La interpretación de las culturas*, Editorial Basic Books.

Goetz J. P. y LeCompte, M. D. (1988). *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*, Ediciones Morata, S. A.

Govea Rodríguez, V., Vera, G. y Vargas, A. M. (2011). Etnografía: una mirada desde corpus teórico de la investigación cualitativa. *Omnia* Año 17, (2), mayo-agosto, 26 - 39.

Halevy Donin, H. (1988). *El ser judío. Guía para la observancia del judaísmo en la vida contemporánea*, Departamento de Educación y Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial.

Infeld, A. (2018). *A Passion for a People. Lessons from the Life of a Jewish Educator*. Gefen Publishing House in conjunction with Melitz.

Kantor, D. y Olstein, G. (2018). Clase 3: Shwer zuzain a Yid. Es difícil ser judío. Unidad III. La identidad judía en la actualidad. BAMA. Buenos Aires. [Documento no publicado].

Levinson, B., Sandoval-Flores, E. y Bertely-Busquets, M. (2007). Etnografía de la educación. Tendencias actuales. *RMIE, Revista Mexicana de Investigación Educativa* 825, 12 (34), julio -septiembre, 825-840.

Maldonado M., M. y Servetto M., S. (2021). *Etnografías en tramas locales: experiencias escolares, apuestas y desafíos*. CLACSO, Universidad de Nacional de Córdoba (UNC), Libro digital, PDF Archivo Digital: descarga y online ISBN 978-987-722-849-6.

Maturana Moreno, G. y Garzón Daza, C. (2015). La etnografía en el ámbito educativo: una alternativa metodológica de investigación al servicio del docente. *Revista Educación y Desarrollo Social*, 9 (2), 192-205.

Motola Pedroso, P. y Martino Zagovalov, T. K. (2018). Caminos de la educación judía en Cuba. *Espacio laical*, (3), 68-73. (recogido también en el Jewish Portal of Teacher Education, education.jed.macam.ac.il/article/4059, The MOFET Institute, el 8/27/2020)

Motola Pedroso, P. (10-13 de noviembre de 2019). Crecer en la distancia: programa de capacitación *Morim Lomdim* Cuba [ponencia]. *Tercer Encuentro Regional del Proyecto Ain Le Tzion de Educación Judeo-Sionista*, Lima, Perú.

118 Motola Pedroso, P. (2021). Educación ambiental y tecnología, una respuesta desde el judaísmo. *Cuadernos judaicos* (38), diciembre, 195-212.

Motola Pedroso, P. y Martino Zagovalov, T. K. (22 de mayo de 2019). *Educación judía en Cuba: historias para conectar la historia*. [ponencia]. Taller Valor del Testimonio en la Enseñanza de la Historia, Instituto Cubano de Investigación Cultural "Juan Marinello" (ICIC), La Habana, Cuba.

Motola Pedroso, P. y Martino Zagovalov, T. K. (11 -14 de junio de 2019). *Educación celebrando. La kitá Pardés Alef* [ponencia]. IV Simposio Nacional de Investigación Cultural, Instituto Cubano de Investigación Cultural "Juan Marinello" (ICIC), La Habana, Cuba.

Motola Pedroso, P. y Martino Zagovalov, T. K. (2019). Educar en la *kitá Pardés Alef*, un acto de fe. *Cuadernos judaicos* (36), diciembre, 128 - 139.

Motola Pedroso, P. y Martino Zagovalov, T. K. (2019). Escribir nuestro *sefer Torá, Librinsula* (385), <http://librinsula.bnjm.cu>, (consultado el 13 de junio de 2019)

Motola Pedroso, P. y Martino Zagovalov, T. K. (2022). Testimoniar la educación judía en Cuba: un camino a casa. *Temas* (110), abril-septiembre, pp.107- 113

Motola Pedroso, P. (4-7 octubre de 2022). *Un camino hacia la luz. Nuestros shabatot (2020-202...)* [ponencia]. IV Coloquio Educación Patrimonial, Colegio Universitario San Gerónimo de La Habana, La Habana, Cuba.

Piña Osorio, J. M. (1997). Consideraciones sobre la etnografía educativa. *Perfiles Educativos*, XIX, (78) octubre-diciembre <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13207804>

Roitman, D. (2014). Identificadores judíos y las fronteras permeables dentro del judaísmo latinoamericano. *Maj' Shavot*, 53 (1), 1-29.

<http://majshavot.org/includes/uploads/articulos/a2b81-identificadores-judios.pdf>

Velasco Orozco, J. J. (2003). La investigación etnográfica y el maestro. *Tiempo de educar*, 4 (7), enero-junio, 154- 169.

Anexo

Póster presentado en el Cuarto Coloquio de Educación Patrimonial. El Patrimonio Cultural en Tiempos de Pandemia: Retos y Vulnerabilidades, en el Colegio Universitario San Gerónimo de La Habana, 27 al 30 de septiembre de 2022, confeccionado con las fotos los *talmidim* y *morim* de la *kitá Pardés Alef* celebrando el *shabat* virtual durante la pandemia de covid-19.



Crónicas de la comunidad: los periódicos judíos en Sudamérica

Chronicles of the community: Jewish Newspapers in South America

IRENE MÜNSTER

Director, Priddy Library
University of Maryland Libraries
<https://orcid.org/0000-0002-9062-0689>

Resumen

El propósito de este artículo es servir de herramienta introductoria para aquellos estudiosos interesados en profundizar en la historia de los periódicos judíos publicados en América del Sur desde 1880, año en que apareció en la Argentina *Vider Kol*, el pionero del periodismo judío. Este artículo proporciona datos básicos sobre las publicaciones regionales. La existencia de estas primeras publicaciones periódicas —parte esencial de la historia judía sudamericana— ha sido parcialmente documentada en algunos unos pocos países; Argentina, Brasil y Uruguay, entre ellos. Sin embargo, por la falta de recursos para resguardarlas y, en algunos casos, por su vida efímera, varias han desaparecido y sólo conocemos de su existencia por haber sido captada por quienes documentaron los hechos históricos.

La aparición de una prensa judía se debió a las necesidades comunitarias de información sobre los acontecimientos y el devenir de sus respectivos grupos políticos y sus lugares de origen. Se publicaron periódicos judíos en español, portugués e idish. Otras también aparecieron en las principales lenguas que dominaban los judíos en sus países de origen, como ser: alemán, ruso, húngaro. En la primera mitad del siglo XX, florecieron periódicos y revistas en varios países de América del Sur. A medida que los descendientes de estos inmigrantes nacían y crecían en las nuevas tierras, el idish fue sustituido en la mayoría de los casos por publicaciones en español o portugués.

Palabras claves: América del Sur, inmigración judía, publicaciones periódicas judías, prensa judía

Abstract

The purpose of this article is to serve as an introductory tool for scholars interested in pursuing further the history of Jewish newspapers published in South America since 1880, the year when *Vider Kol*, the pioneer of Jewish journalism, appeared in Argentina. This article

provides basic data on regional publications. The existence of these early periodicals — an essential part of South American Jewish history— has been partially documented in just a few countries; Argentina, Brazil and Uruguay, among them. However, due to lack of resources to safeguard them and, in some cases, their ephemeral life, several have literally disappeared, and we only know about their existence because it was captured by those who documented the historical events.

The emergence of a Jewish press was due to community needs for information about events, and developments in their respective political groups and their places of origin. Jewish periodicals were published in Spanish, Portuguese, and Yiddish. Others also appeared in the primary languages Jews spoke in their country of origin: German, Russian, Hungarian, etc. In the first half of the 20th century, newspapers and periodicals flourished in several South American countries. As the immigrants' descendants were born and raised in the new lands, Yiddish was mostly replaced by publications in Spanish or Portuguese.

Keywords: South America, Jewish immigration, Jewish periodicals, Jewish press

Las olas migratorias y los países de destino de los inmigrantes judíos

122

La discriminación de los judíos bajo el imperio zarista fue constante. Se manifestó a través de restricciones en materia de residencia, viajes, educación, así como por el reclutamiento forzoso de niños para el servicio militar. Su situación se agravó a partir de 1881 como consecuencia del asesinato del zar Alejandro II, acontecimiento que les fue imputado.

Oprimidos por la pobreza y la falta de un futuro, cientos de judíos askenazíes¹ abandonaron el *shtetl*² por las ciudades. Es allí donde jóvenes judíos vivenciaron el desarrollo de los movimientos revolucionarios que sacudían al Imperio e ingresaron a las filas de la izquierda revolucionaria, de los socialdemócratas, de los bundistas³ y los sionistas. La precariedad de su vida judía y la vulnerabilidad a la cual estaban sometidos como consecuencia de las oleadas de pogromos que azotaron a varias comunidades del sur de Rusia, patrocinados por el propio estado, provocó una masiva emigración a finales del siglo XIX y comienzos del XX.

¹ Judíos oriundos de Europa Central y Oriental. EL nombre proviene del vocablo hebreo “Ashkenaz”, el cual se refería a los judíos provenientes de Alemania, que luego se desplazaron hacia el este. En Europa Oriental su lengua era el idish

² Shtetl: pueblos pequeños habitados por judíos en Europa Oriental

³ BUND: (*Algemeiner Idisher Arbeter Bund*) - Liga de Trabajadores Judíos: creado en Vilna en 1897, fue el primer partido político judío moderno en el Imperio ruso que tenía como objetivo unir a los trabajadores judíos en un partido socialista y luchar por una Rusia democrática

Por su parte, durante este mismo mencionado periodo de tiempo, los judíos sefaradíes⁴ o mizrahíes⁵ que habitaban la cuenca del Mediterráneo y/o se hallaban bajo el dominio del Imperio Otomano, también padecieron persecuciones pues eran considerados parias y tenían pocas oportunidades de progresar. Su emigración se dio principalmente de los Balcanes, Turquía, Siria, Líbano y Marruecos.

Se calcula que, entre 1870 y 1917, unos 3 millones de judíos emigraron principalmente a los Estados Unidos, varios miles a Palestina; otros se refugiaron en Europa y América del Sur. Entre finales de 1881 y 1920 esta inmigración consolidó el establecimiento de comunidades judías en gran parte de América del Sur, tanto de askenazíes como sefaradíes. Mayormente alfabetizados, se encontraron rodeados de una población con un alto porcentaje de analfabetismo. Estos emigrantes dejaron atrás un legado centenario, pero trajeron con ellos un bagaje cultural que impactó cada país en el cual se asentaron.

Esta inmigración fue posible debido a un cambio de política en los países latinoamericanos que, además de católicos, facilitó la inmigración de protestantes, judíos y musulmanes. Estos gobiernos favorecieron la llegada de mano de obra foránea, preferentemente de europeos, pues los consideraban portadores de cultura. Sin embargo, hacia 1920-30 comenzaron a restringir su ingreso al resurgir corrientes de pensamiento con orientación nacionalista, xenófoba y racista y como consecuencia de la crisis de fines de la década de 1920 que generó un estancamiento de la migración internacional.

123

La participación de los inmigrantes en la vida social, política, económica y cultural en cada país, se vio limitada al comienzo debido al desconocimiento del idioma y a su agrupamiento en instituciones y asociaciones que los representaban o velaban por sus intereses. Durante los primeros años de vida judía organizada, ashkenazíes, sefaradíes y mizrahíes se nuclearon separadamente [aunque las comunidades sefaradí y mizrahi terminaron por amalgamarse] debido a diferencias idiomáticas, culturales e históricas. Como tantos otros emigrantes, crearon sus propias escuelas, sinagogas y cementerios, así como instituciones y asociaciones. El distanciamiento de la población local se redujo cuando las siguientes generaciones dejaron de considerarse 'hijos de inmigrantes' y adoptaron el idioma y los hábitos del país.

La proliferación de organizaciones, instituciones, partidos políticos, grupos religiosos y seculares y su consolidación dio cabida a un sinnúmero de publicaciones periódicas de diversas ideologías, idiomas y tendencias.

⁴ Descendientes de judíos expulsados de la Península Ibérica, "Sefarad" en hebreo, a partir de 1942. Su lengua era el ladino o judeo-español

⁵ Judíos provenientes de Medio Oriente, Norte de África, India. Su lengua era el árabe o dependiendo de su país de origen puede ser el ladino

Al referirnos a publicaciones periódicas de los inmigrantes incluimos boletines, anuarios, revistas académicas y de divulgación. Kerstin von der Krone las define como una forma de literatura producida por y para judíos que generalmente tratan asuntos judíos. (Krone, 2017). Las publicaciones varían en contenido, de la sátira a la crítica literaria, de medicina y ensayos filosóficos al teatro, la política y el sionismo; algunas estaban dirigidas al público infantil, otras al religioso o al femenino; tenían fines sociales y culturales y podían o no pertenecer a movimientos juveniles, etc. También encontramos publicaciones que se dedicaban a difundir la obra literaria de los autores locales y clásicos de la literatura idish o la prensa partidista que representaba las distintas corrientes ideológicas portadas por los inmigrantes. Éstas incluían las de izquierda, publicadas en idish en los primeros años, para difundir su ideología comunista, socialista o bundista. El sector askenazi fue el más radical en sus posiciones políticas y el que más revistas y periódicos editó. Esto sucede especialmente en Argentina, Brasil y Uruguay donde la utilización del idish es tan solo “un paso intermedio y temporal hasta la adopción del idioma nacional.” (Schenkolewski-Kroll, 2007)

La prensa judía, una introducción

124

Si bien documenta la experiencia de los recién llegados, la prensa de los inmigrantes ofrece un microcosmo que muchas veces ha sido ignorado por los investigadores. Dicho material habla de la inmigración, de las dificultades que tuvieron que afrontar para establecerse o insertarse en el país, de los cambios culturales, idiomáticos y climáticos a los que tuvieron que adaptarse. Allí quedan registradas sus luchas, su nueva forma de vida, cómo se adaptaron a la naturaleza y a la población local, sus nostalgias e ilusiones de progreso y trabajo. Leemos en sus líneas el grado de libertad concedido a sus habitantes y los sistemas de gobierno que prevalecieron en diferentes épocas, los niveles culturales y de educación alcanzados por sus habitantes y los vaivenes económicos del país. Al mismo tiempo, también permite identificar cuándo se produce la transición entre el idioma del inmigrante al vernáculo por parte de los hijos que quieren sentirse oriundos del país y no hijos de inmigrantes. Por eso, una vez que las nuevas generaciones se afianzaron en el país, decreció la demanda de publicaciones en otros idiomas.

La historia de la prensa judía se inicia con la aparición de la *Gazeta de Amsterdam* en 1675, escrita en judeoespañol (ladino). Años después aparecería en la misma ciudad la publicación en idish *Kurant*, de corta duración (1686-7). Hasta el estallido de la 2da Guerra Mundial, Europa producía el mayor número de publicaciones periódicas para el lector judío. Se publicaron periódicos en idish, hebreo y polaco en Europa Oriental, donde se concentraba el 70% de los judíos europeos. Entre fines de siglo 19 y principios del siglo 20, para llegar a las grandes masas, la prensa judía fue el principal medio de expresión de las corrientes ideológicas que sacudían a toda Europa, como la bundista, sionista, socialistas, anarquistas.

Metodología

Hace unos años me propuse realizar un exhaustivo trabajo de recopilación de las publicaciones periódicas judías en Argentina y en el resto de los países de América del Sur. Para ello, utilicé un enfoque metodológico descriptivo basado en el análisis documental y bibliográfico. Logré identificar algo menos de 2000 títulos de publicaciones periódicas judías producidas en cada país desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. Seleccioné las publicaciones que cumplieran con los siguientes criterios: estar dirigidas a la comunidad judía y tener una periodicidad regular (diaria, semanal, mensual, etc.), en cualquier idioma que hayan sido publicadas. La muestra que seleccioné para este artículo está compuesta por las primeras publicaciones periódicas judías producidas en cada país.

Para identificar y localizar dichas publicaciones recurrí a diversas fuentes documentales y bibliográficas. Entre ellas:

- Los catálogos colectivos: FirstSearch (WorldCat) y los catálogos europeos. Estos catálogos me permitieron hacer una búsqueda preliminar de los títulos de las publicaciones periódicas judías existentes en cada país y conocer las bibliotecas y archivos que las poseían.
- Los catálogos de bibliotecas nacionales, públicas y universitarias en América del Sur. Estos catálogos me sirvieron para confirmar la existencia y disponibilidad de las publicaciones.
- Las bibliotecas y archivos visitados personalmente por mí en Buenos Aires, Montevideo, Boston, Washington, Austin y Jerusalén. Estas visitas me permitieron acceder directamente a las publicaciones.
- Monografías y/o artículos publicados sobre el tema o sobre una publicación determinada.

El procedimiento para recopilar las publicaciones periódicas judías consistió en los siguientes pasos:

1. Búsquedas preliminares en las fuentes documentales y bibliográficas mencionadas anteriormente para identificar los títulos de las publicaciones periódicas judías existentes en cada país.
2. Visita a bibliotecas y archivos que poseían las publicaciones para trabajar sobre las mismas o sus registros microfilmados.

3. Datos incorporados de las publicaciones disponibles, tales como: título original, transliteración, directores/editores, idioma, año de publicación, año de defunción, etcétera. Obstáculos que limitaron la obtención de información: publicaciones citadas pero desaparecidas, inaccesibles o clasificadas con un mínimo de datos.
4. Registro de los datos obtenidos en una base de datos exhaustiva desarrollada con el programa Microsoft Excel.
5. Continua verificación de la consistencia de los datos introducidos en la base de datos.

El objetivo final deseado es el de dar al investigador una herramienta en línea donde pueda identificar las publicaciones producidas en cada país, y desde allí iniciar o continuar su investigación.

Inicios de la prensa judía en América del Sur

126

La gestación del periodismo judío en América del Sur comenzó a producirse en Argentina en 1898, con la aparición de un periódico en idish realizado totalmente a mano, *Der Vider Kol — El Eco*. La aparición de la prensa judía respondió a la necesidad de un sector comunitario de tener un medio que los mantuviera informados sobre los acontecimientos que concernían a su colectividad, a su grupo político o de origen. Al mismo tiempo, servía como medio de conexión comunitario.

Cabe preguntar si la cantidad de inmigrantes que arribaron a América del Sur y su producción cultural fue proporcional a la cantidad y al nivel de las publicaciones periódicas producidas por cada una de estas colectividades. En el caso de Argentina, dejando de lado las colectividades española e italiana, la judía fue la que produjo la mayor cantidad de publicaciones periódicas. La diversidad étnica de la población judía argentina dio lugar a un significativo número de publicaciones periódicas en idish, ruso, alemán, húngaro y hebreo, especialmente luego de los años 20. No así en árabe y tan solo una en ladino, en 1917, hecho sorprendente si se toma en cuenta la cantidad de periódicos publicados en ladino desde finales del siglo 19 en el Imperio Otomano.

Por otro lado, Uruguay, con una reducida población judía, ha publicado una gran cantidad de periódicos, revistas, boletines, especialmente en idish. Según Jeff Lesser, mucho de lo que publicaron los periódicos judíos en esta época facilitó la inmigración de familiares, por lo menos en Brasil (Lesser, 1995). Para los investigadores, el comienzo de la prensa judía en América del Sur constituye un desafío, pues se han preservado pocas publicaciones de los

años de gestación; además, son difíciles de localizar, hay una pérdida de su idioma entre los investigadores y son escasos los trabajos de investigación escritos sobre esta temática. Otra causa que estimo ha sido una constante en todos los países de América del Sur es que todos los órganos de prensa tuvieron una vida efímera; algunos no pasaban de los primeros 2-3 números, por lo que es muy difícil identificarlos, y hasta saber de su existencia.

Cabe destacar algunos libros o artículos que son imprescindibles como base para el estudio de estas publicaciones. En Argentina se destaca *Tsu der geshikhte fun der Idisher zshurnalistik in Argentine - Apuntes para la historia del periodismo israelita en Argentina* de Pinie Katz, quien documenta el nacimiento del periodismo judío en la Argentina; *Historia del periodismo judío en la Argentina* de Lázaro Schallman; y el artículo de Yaacov Botoshansky *Periodismo idish en la Argentina*. Textos más recientes, incluyen los de Iosi Goldstein con su artículo *El periodismo judío en castellano en Argentina después de la creación del Estado de Israel, 1948-1956*, Silvia Schenkolewski-Kroll con *La prensa judía de izquierda en Argentina — los periódicos en idish hasta mediados del siglo XX*, Alejandro Dujovne con *Cartografía de las publicaciones periódicas judías de izquierda en Argentina, 1900-1953* y Ricardo Feierstein con algunas notas sobre la prensa judía en su libro *Historia de los judíos argentinos* (Botoshansky, 1954; Dujovne, 2008; Feierstein, 1993; Goldstein, 1997; Katz, 1929; Schallman, 1970; Schenkolewski-Kroll, 2007). También se han publicado obras dedicadas a la historia y recorrido de un periódico en particular; valgan como ejemplo, Kerstin Schirp, *Die Wochenzeitung “Semanario Israelita”: Sprachrohr der deutsch-jüdischen Emigranten in Argentinien*, Dov Sieskel *Al jalah, ketav ‘et Tsiyoni be-‘Arvit, be Argentinah*, Emmanuel Kahan *No todo lo que brilla es oro. El periódico Nueva Presencia y la dictadura militar en Argentina, 1977-1983*, Hernán Dobry, *Los judíos y la dictadura: los desaparecidos, el antisemitismo y la resistencia*, Leonardo Senkman *El periodismo judeo-argentino: Nueva Sión, o Yoyvl-bukh: sakhakln fun 50 yohr Idish leben in Argentine: likhvod “Di Idische tsaytung” tsu ihr 25 yohrigen yubileum - Cincuenta años de vida judía en la Argentina: homenaje a “El Diario israelita” en su vigesimoquinto aniversario* (Dobry, 2013; Kahan, 2009; Schirp, 2001; Sieskel, 1991; Senkman, 1984; Triwaks, 1940).

127

En Brasil, la prensa judía ha sido estudiada por Sidney Raizman, autor de *A fertl yorhundert yidishe prese in Brazil, 1915-1940*, Nachman Falbel con su artículo *Los sefaraditas y los comienzos de la prensa judía en portugués en el Brasil* y Elazar Shtrauch con *The rise and fall of yiddish journalism in Brazil*. (Falbel, 1985; Raizman, 1968; Shtrauch, 1990). A su vez existen disertaciones sobre el tema como la de Esther Wajskop Terdiman *Imprensa idiche em São Paulo: vivencia e dinamismo. San Pauler Idiche Tsaitung* (a *Gazeta Israelita de São Paulo*) 1937 y una conferencia pronunciada por Samuel Malamud en 1978. (Malamud, 1980; Wajskop Terdiman, 1997)

En Chile no se han publicado libros dedicados a la historia de los periódicos de la colectividad judía chilena, pero han aparecido algunas publicaciones en diversos medios académicos: Moisés Senderey publicó un capítulo en su *Historia de la colectividad israelita de Chile*; Moshé Nes El, un artículo póstumo publicado por sus compañeros de AMILAT brinda un rápido panorama del periodismo chileno, *La inmigración y el periodismo judío en Chile, 1919-1935* y un comentario de Jacob Cohen Ventura sobre la aparición de dos publicaciones de la

comunidad sefaradí en Temuco. Entre tanto, Mariusz Kałczewiak trae a luz los esfuerzos de los activistas idishistas en proteger esta cultura con el arribo de escritores desde Argentina, por los años 1930s en *Yiddish in the Andes: Unbearable distance, devoted activists and building Yiddish culture in Chile*” (Cohen Ventura, 2002; Kałczewiak, 2019; Nes-El, 2017, p.; Senderey, 1956)

En Perú la prensa judía de izquierda fue investigada por Omar Gonzales Alvarado *La presencia judía en la izquierda peruana* y por Javier Mariátegui Chiappe *Miguel Adler y el Repertorio Hebreo* (Gonzales, 2014; Mariátegui Chiappe, 2005)

En Uruguay se cuenta con la tesis de doctorado de Fernando Klein Caballero, *Historia y memoria de la inmigración judía sefardí al Uruguay*, donde detalla tanto el aporte sefaradí como el askenazi; *Apuntes para la historia de la prensa, la radio y libros judíos en el Uruguay* por José Jerozolimski, *Uruguay, la comunidad israelita y el pueblo judío* por Rosa P. Raicher, y dos secciones sobre prensa judía en el libro *Tiempos difíciles: inmigrantes judíos en Uruguay, 1933-1945* de Miguel Feldman (Feldman, 2001; Jerozolimski, 1957; Raicher, 2003; Klein Caballero, 2017)

En el resto de los países de Sudamérica, quizás debido al pequeño tamaño de su colectividad judía, fueron escasos los periódicos aparecidos y por lo tanto no es fácil encontrar publicaciones dedicadas a sus orígenes, historias y evolución. Algunos autores que tangencialmente mencionan algunas de las publicaciones que aparecieron en estos países son: Daniel Kersffeld y Maria-Luise Kreuter sobre Ecuador; Alfredo Seiferheld sobre Paraguay; Mario Nassí sobre Venezuela. (Kersffeld, 2018; Kreuter, 1997; Nassí, 1981; Seiferheld, 1981)

El material está desperdigado entre bibliotecas y archivos en diferentes países. Una de las tareas pendientes es digitalizar este material y centralizarlo para su posterior divulgación entre investigadores. Dado que no poseo suficiente espacio para analizar en forma detallada los primeros periódicos publicados en estos países o para presentar a sus editores/redactores, trataré al menos de enumerar algunos en cada país.

Algunos ejemplos de periódicos de la colectividad judía por país

Argentina:

La presencia judía en tiempos de la colonia fue mínima, pues no estaban autorizados a radicarse en el país debido a la falta de libertad religiosa imperante⁶. Entre 1860-1885 judíos oriundos de Alemania y Francia ya se habían asentado en la capital del país creando

⁶ Dicha situación cambia con la Constitución Nacional de 1853.

la primera sinagoga⁷. La primera inmigración masiva se produce recién en 1881, durante la presidencia de Julio A. Roca, cuando se emitió un decreto⁸ que designaba un representante especial para atraer a inmigrantes judíos del Imperio Ruso. Si bien la preferencia del gobierno era fomentar el ingreso de italianos y españoles, fácilmente asimilables a la sociedad argentina, la necesidad de poblar el país y desarrollar su crecimiento económico cedió a varias de las restricciones que intentaban imponer y los temores de la clase gobernante y de la elite local. Los primeros inmigrantes, en su mayoría provenientes de Rusia, Polonia, Ucrania, Besarabia, Rumania y Lituania, arribaron a Buenos Aires entre 1889 y 1891. Entre estos inmigrantes se encontraban aquellos que huían por razones políticas o buscaban un nuevo porvenir para su familia; un país en el que la movilidad social a partir del trabajo fuese posible. La siguiente inmigración importante se produce con el ascenso de Hitler al poder (1933), con el arribo de judíos provenientes de Europa Central y Occidental. Por su lado, la presencia de sefaradís en el país procedentes de Marruecos data de 1875; le siguieron los provenientes de Turquía y Siria. Tal como ocurrió durante la 1era Guerra Mundial, el inicio de la 2da Guerra Mundial marcó un descenso en la inmigración al país.

Entre los inmigrantes que eligieron comenzar su futuro en los asentamientos agrícolas se encontraban aquellos que recibieron ayuda de la *Jewish Colonization Association* (JCA), asociación de colonización judía del Fondo Barón de Hirsch o aquellos que comenzaron en forma independiente. El barón Maurice de Hirsch, filántropo alemán, fue el fundador de asentamientos agrícolas en Argentina, Brasil, Canadá y Estados Unidos⁹. Los principales asentamientos judíos, financiados por la JCA o independientes, fueron establecidos en las provincias de Entre Ríos y Santa Fe y, en menor medida, en las actuales provincias de Buenos Aires, La Pampa, Río Negro, Chaco y Santiago del Estero.

129

Los primeros órganos de prensa que existieron tuvieron una vida efímera debido a problemas económicos y requerían aportes comunitarios. Contenían notas políticas, culturales, religiosas, a favor o en contra de la JCA, entre otras. Los primeros en ver la luz fueron publicados en idish:

- *Der Vider-Kol* — *El Eco* (marzo 1898 — aparecieron publicados 3 números), publicado por Mijl Hacoheh Sinay.

⁷ Templo Libertad - Congregación Israelita de la República Argentina en 1862.

⁸ “Decreto nombrando agente honorario de la República Argentina, con el objeto de dirigir hacia ella la emigración israelita iniciada en el Imperio Ruso,” Pub. L. no. 12011, 20 391 (1881).

⁹ La JCA fue creada en 1891 con el fin de facilitar la emigración de los judíos del este europeo continuamente afectados por persecuciones y la intolerancia de sus vecinos promovida desde los gobiernos. Fue una institución filantrópica con sede en Londres y administración en París.

- *Der Idisher Fonograf - El Fonógrafo Judío* (aprox. julio 1898 — 6 meses), publicado por Fabián S. Halevy. Sionista.
- *Di Folkshtime — La Voz del Pueblo* (agosto 1898 — junio 1914?), publicado por Abraham Vermont. Su subtítulo: *La voz del pueblo: primer órgano israelita en América del Sud*. Mensual.

De otras publicaciones conocemos tan solo su nombre, pues fueron descritas en la historia del periodismo publicado por Pinie Katz. Entre ellas, *Der Pauk - El tambor: periódico semanal humorístico* (octubre 1899 — septiembre 1901) y *Di Blum - La Flor* (1901? — tan solo 15 números), ambos publicados por Wolf Tzeitlin. Todas estas fueron publicadas en la ciudad de Buenos Aires. Al ser estos los primeros periódicos, no existían aun en el país imprentas que pudiesen producir letras hebreas/idish, por lo que Mijl Hacohe Sinay, editor de *Vider-Kol*, utilizando la técnica de litografía, creó los primeros tipos en caracteres hebreos. Estos fueron utilizados luego en Uruguay y Brasil.

Tras consultar con varios investigadores judeo-argentinos, se puede concluir que hasta ahora solo se ha descubierto un periódico en árabe: *Al Ghala - La emigración*. Esta publicación, dirigida tanto a la comunidad judía como a los hablantes de árabe no judíos, fue lanzada en 1917 por Aharon Sethon. Si bien la inmigración de judíos sefaradís que se comunicaban en ladino, provenientes de Turquía, Grecia o Rodas fue relativamente pequeña, cabe preguntarse si la ausencia de dichas publicaciones se debe a la similitud con el español y que lograron adoptar el idioma del país sin dificultad y de esa forma comenzar más rápidamente su asimilación al país. Con los años y el arribo de nuevos inmigrantes comenzaron a aparecer periódicos en diversos idiomas.

Aquí una pequeña muestra:

- *Novy Mir: Ezhenedel'naia Progressivnaia i Ekonomicheskaja Gazeta — Nuevo Mundo* (1912 — 1935?), publicado por M. Podolsky & Alejandro Pavlovsky. Mensual. Ruso.
- *Di Idische Tsaytung — Diario Israelita* (noviembre 1914 — 1974) dirigido por Jacobo Liachovitzky. Diario, con excepción de los sábados. Idish.
- *haBimah haivrit - Tribuna Hebrea* (abril 1921- 1930's), publicado por J.L. Gorelik y T. Olesker. Mensual. Hebreo.
- *Israelitisches Familienblatt für Süd-Amerika - Semanario familiar para Sud-América* (agosto 1937 - 1938?). Incluía noticias relevantes para los refugiados judíos alemanes en Sudamérica. Semanal. Alemán.

- *Jüdische Wochenschau* o *Die Jüdische Wochenschau- La Semana Israelita* o *Semanario Israelita* (abril 1940 — diciembre 1968). Publicado por Hardi Swarsensky y luego Werner Finkelstein, hasta su emigración a Alemania. Semanal. Alemán.
- *Hatikva: a magyarajkú zsidóság lapja - Esperanza: órgano de los israelitas de habla húngara en la América del Sud* (1947-1961), publicado por Andor Glück hasta su emigración a Israel. Mensual. Húngaro.

Algunos títulos de publicaciones aparecidas en las provincias y en los asentamientos judíos:

- *Der Farteidiguer - El Defensor. Órgano de los intereses israelitas: unidad, agricultura, comercio, economía, literatura e información* (abril 1912- julio 1913), publicado en Carlos Casares, provincia de Buenos Aires, por los hermanos Zwi y Herman Krasilowsky. Esta publicación estaba opuesta al liderazgo de la JCA y luchaba contra el préstamo a interés a los colonos. Aparecía dos veces por semana. Idish.
- *Riverer Wojenblat - Semanario Riverense* (1916 — 3 números), publicado por Israel Kazakevich y Moises Los, en Rivera, provincia de Buenos Aires. Dedicaba sus páginas a la vida institucional de la zona. Idish.
- *El Alba: Semanario Independiente Social y Literario* (1921-1942), publicado en Moisés Ville, provincia de Santa Fe. Orientación progresista comunista. Semanal. Español.
- *Di Pampa — La Pampa* (noviembre 1918 — 50 números). Publicado por Zvi Schneider en Rivera, provincia de La Pampa. Dedicaba sus páginas a la vida institucional de la zona. Semanal. Idish.
- *Tribuna israelita* (septiembre 1923 — 5 números). Publicado en Tucumán por Moisés Mileguir. Español.
- *Unzer Tribuna — Nuestra Tribuna* (1932 - ¿?) redactado por A. David Ganz en la provincia de Mendoza. Sionista. Idish.
- *El Campo* (1934 — ¿?), publicado por Marcos Wortman en Villa Domínguez, provincia de Entre Ríos. Semanario. Español.
- *Der Pionier von Avigdor - El pionero de Avigdor*. Publicado en Entre Ríos en la Colonia Avigdor. No hay datos fidedignos de cuando comenzó su publicación en mimeógrafo, podría ser 1936. Alemán.

En Argentina, al igual que en Brasil y Uruguay, aparecieron publicaciones representando diferentes ideologías políticas:

- *Dos Arbeter Lebn* — *La Vida de los Trabajadores* (1907? — 8 números). Publicado por A. Schapiro. Primer periódico anarquista en idish en América del Sur. Anarquista. Idish.
- *Der Avangard* — *La Vanguardia* (agosto 1908 — 1910. Reaparece de 1916 a 1919 y en 1920 - ¿?). Editado por la Organización Socialista Obrera Israelita “Avangard” bajo la dirección de P. Wald y Sh. Kaplansky. Bundista. Mensual. Idish.
- *Der Fraie Arbeter* — *El obrero libre* (1917 - ¿?). Publicado por el Circulo Anarquista Racionalista Judío. Anarquista. Idish.
- *Der Holtz Arbeter* — *El obrero maderero* (1917 — 1923), publicado por Brusilovsky. Sindical. Mensual. Idish.
- *Di Naye Tsayt* — *Nueva Era* (1918-1947), publicado por Poalei Zion. Socialista. Semanal. idish
- *Broit und Fraihait* — *Pan y Libertad* (1918-1919), administrado por J. Chaim. Anarco-comunista. Quincenal. Idish.
- *Di Presse* — *Diario Israelita de la mañana* (enero 1918 — 1993), dirigido por Pinie Katz entre 1918 hasta fines de los años 30. Socialista sionista. Diario. Idish.
- *Dos Fraye Vort* — *Libre palabra* (1921 - ¿?), editado por Ioine Gorodisky bajo los auspicios de la Asociación Racionalista Judía. Durante la época peronista (1947-1950) se dejó de publicar. Anarquista. Mensual. Idish.
- *Broit un Ehre* — *Pan y honor (o dignidad u honra)*, publicado por León Jazanovitch, alrededor de 1910, producido por la Asociación Racionalista Judía. Anarquista. Idish.
- *Argentiner veker* (1924 - ¿?), publicado por Yisroel Okun. Bundista socialista. Idish.
- *Royter shtern* — *La estrella roja* (1923-1925) publicado por Moshe Katz. Tuvo una 2da época que finalizó en 1934. Comunista. Semanal. Idish.

Como ya he mencionado, con los años y la segunda generación de inmigrantes ya mejor asentados y dominando el idioma local, varios periódicos transitron del idish o alemán al español o tuvieron una etapa bilingüe o fueron concebidos en español:

- *Israel: mundo hebraico argentino* (1920), fundado por Samuel de A. Levy y Jacobo Levy. Semanal, no aparece los sábados. Sionista.
- *Mundo Israelita* (junio 1923 - ¿?), fundado por León Kibrick. Sionista. Semanal.

- *Amanecer: diario de la mañana* (marzo 1957 — mayo 1958), publicado por Lázaro Schallman. Diario.
- *Nueva Presencia* (julio 1977 — junio 1987), publicado por Herman Schiller. Uno de los medios que apoyaron la lucha de los familiares de desaparecidos. Semanal.
- *Nueva Sión* (marzo 1948 -), fundado por integrantes de la Fundación Mordejai Anilevich. Entre sus redactores figuraron: Abrasha Rotemberg, Nissim Elnecave, Jacobo Timerman, entre otros. Censurada durante la época de la dictadura militar. Reaparece en 1983. Sionista, socialista.

Bolivia:

En 1905, arribó un grupo de judíos rusos, seguido de un colectivo de argentinos y, más tarde, de varias familias sefardíes procedentes de Turquía y el Cercano Oriente. No obstante, la comunidad judía siguió siendo mínima hasta la llegada de la primera oleada de inmigrantes judíos de habla alemana a principios de la década de 1930 y de unos pocos judíos polacos llegados de Shangai una vez concluida la 2da Guerra Mundial. La mayoría de los judíos se asentó principalmente en La Paz, Cochabamba, Oruro, Santa Cruz, Sucre (Chuquisaca), Tarija y Potosí. Después de 1945, los judíos comenzaron a abandonar el país rumbo a Europa, Estados Unidos o Israel. Luego de la Revolución del 52, la emigración adquirió carácter masivo, y hoy en día la comunidad es muy reducida.

Las escasas publicaciones fueron en su mayoría en alemán y algunas en español e ídish. Los periódicos fueron:

- *Jüdische Rundschau vom Illimani: bolivianische Wochenzeitung in deutscher Sprache - Semanario para toda la colectividad Israelita en Bolivia* (julio 1939-julio 1946), editado por Ernst Schumacher en La Paz. Cambia de nombre en 1947 a *Jüdische Rundschau vom Illimani. Semanario para toda la Colectividad Israelita en Bolivia*. Semanal. Alemán.
- *Bolivyaner vort: peryodische oysgabe* (1942- ¿?), publicado en La Paz por el Círculo Israelita. Idish.
- *Unzer Shtime — Nuestra vos* (1943- ¿?), publicado en La Paz. Aparecía dos veces por semana. Idish.
- *Die Zeit. Boletín Informativo para la Colectividad Israelita* (1948 - ¿?), publicado en Cochabamba por Martin Bielski. Aparecía dos veces por mes. Alemán.

- *Das Echo. Die unabhaengige Halbmonatsschrift Boliviens in deutscher Sprache fuer Politik, Kultur und Wirtschaft - El Eco: revista democrática cultural en idioma alemán* (1948- diciembre 1960), publicado en La Paz. Editado por Ludwig K. Stargardt. Aparecía dos veces por mes. Alemán, luego en alemán y español.
- *Mitteilungsblatt der Asociación Israelita Cochabamba — Hoja informativa* (1962 — 1999). Publicada en Cochabamba por la Asociación Israelita de Cochabamba. Alemán y español.

Brasil:

La presencia de judíos de origen portugueses data de la época colonial. Recién a partir de finales del siglo 19 comenzaron a llegar judíos procedentes de Europa Central y Oriental. Con la adopción de una nueva constitución en 1891, Brasil se convirtió en una república, autorizando el ingreso de inmigrantes de otras religiones y no solo de la católica. A comienzos del siglo 20 inmigrantes judíos procedentes de Europa y Medio Oriente se establecieron en São Paulo, Rio de Janeiro, Porto Alegre, Belo Horizonte, Recife y Salvador de Bahía.

134

La prensa idish se inicia con la aparición de *Di Menscheit*, - A Humanidade (diciembre 1915 — aparecieron 6 números) publicado en la ciudad de Porto Alegre por Josef Halevi, quien había emigrado de Argentina. También publicó los dos números de *Di Idiche Tzukunft* - O Futuro Israelita, de orientación anarquista, en 1920. La primera publicación en portugués fue la revista *A Columna* (enero 1916 -1917) editada por David Pérez, publicada en Rio de Janeiro, de aparición mensual y tendencia sionista. En estos primeros años las publicaciones aparecidas solían ser efímeras. Aparecieron publicaciones en otras ciudades, como ser, Belem, *Kol Israel — A voz de Israel* (diciembre 1918 - ¿?) redactada por Eliezer Levy, en Porto Alegre *Dos Naye Vort* (mayo 1927 - ¿?) redactado por Isaac Reizman en forma mensual.

Progresivamente, los inmigrantes fueron añadiendo notas en portugués a sus publicaciones hasta 1940 cuando las prescripciones del gobierno de Getulio Vargas prohibieron la enseñanza de lenguas extranjeras y la publicación de periódicos en idiomas extranjeros. Por ello, varios periódicos publicados en idish tuvieron que ser suspendidos/cerrados, salvo la publicación *Crónica Israelita* (septiembre 1938 — 1969) que se convirtió en el único periódico judío en Brasil, puesto que transitó del alemán, al alemán/portugués y finalmente al portugués. (Kleiner, 1985). Tras la suspensión de esta ley se crearon y reaparecieron nuevas publicaciones hasta que la censura de la dictadura militar, iniciada en 1964, obligó a varios a cerrar y a sus editores y/o colaboradores a emigrar.

Una consecuencia de la interacción de la colectividad judía con la comunidad brasileña fue la paulatina pérdida del uso de las lenguas habladas por sus antepasados por las nuevas generaciones.

- *Correio israelita: semanario israelita brasileiro* (marzo 1922 — enero 1923¿?). Publicado en Rio de Janeiro, fundado por David Pérez. Portugués.
- *Brazilianer yidishe presse - Imprensa Israelita Brasileira* (1923 - noviembre 1929¿?), publicado en Rio de Janeiro y dirigido por Aron Kaufman. Idish.
- *Dos Idiche Vochenblat - O Semanário Israelita* (noviembre 1923 — enero 1927), publicado en Rio de Janeiro por Jacob Scheinkman. Cambia de nombre *Brazilianer Idische Presse* — *Imprensa Israelita Brasileira*, con Aron Kaufman como su director. Semanal. Idish.
- *Idishe folkstsaytung - A Gazeta Israelita* (diciembre 1927 — 1941), publicada en Rio de Janeiro. Semanal. Idish.
- *Idishe prese* — *Imprensa Israelita* (junio 1930 — 1940) redactado por A. Bergman, publicado en Rio de Janeiro. Semanario, que cerró en 1940 debido a la prohibición del gobierno brasileño de los periódicos y revistas en lengua extranjera. Volvió a circular hasta 1988. Semanario. Idish, luego en portugués.
- *Di Kraft* — *O Vigor* (1930 - ¿?) editado por M. Gleiser en Rio de Janeiro. Idish.
- *San Pauler Idishe Tsaytung* — *A Gazeta Israelita de São Paulo* (octubre 1931 -1941). De aparición diaria en la ciudad de São Paulo y tendencia sionista. Su redactor fue Marcos Frankenthal. Reaparece en 1959 bajo la dirección de Leonardo Frankenthal. Diario. Idish.
- *Unzer Vorŧ - Nossa Palavra* (1934 - ¿?). publicada en São Paulo. Idish.
- *Mitteilungen der Congregação Israelita Paulista* (agosto 1938 — octubre 1938), cambia de nombre a *Crónica Israelita* (octubre 1938 — 1969) publicada en São Paulo por la Congregação Israelita Paulista. Su editor fue Adolfo Flaks. En sus comienzos hizo su aparición en alemán, luego sus artículos aparecieron en alemán y los anuncios en portugués, recién a mediados de 1939 fue publicada íntegramente en portugués. Quincenal.
- *Jornal Israelita* (1945 - ¿?) publicada en Rio de Janeiro, cuyo director fue Arnaldo Sampaio, bajo los auspicios de la Coletividade Israelita Brasileira. Semanal. Portugués.
- *Folha Israelita* (enero 1949 — 1959) publicado en Manaus por David J. Israel y la Coletividade Israelita Brasileira No Amazonas. Aparecía cada dos meses. Portugués.

Al igual que en Argentina y Uruguay aparecieron publicaciones representando diferentes ideologías:

- *Di Pionern Froy — A mulher pioneira* (1926 - ¿?), publicado por la organización femenina Na'amat en São Paulo. Semianual, sionista. Idish.
- *Der Freie Arbeiter* (1920 ¿? - ¿?) editado por el Sozialistische Arbeiter Verein en Porto Alegre. Tendencia obrera. Alemán.
- *Folks-tribuna — Tribuna Popular* (1934 - ¿?), publicado por un “grupo radical progresista” en Rio de Janeiro. Idish.
- *Menora — Candelabro* (1946 - ¿?) Publicado por la Organização Sionista-Revisionista Unida do Brasil. Redactada por Yoshua Auerbach y publicada en Curitiba. Idish.
- *Undzer byuletin: organ far kulturel-gezelshaftlekhe fragn* (1955 - ¿?) publicado en Rio de Janeiro. Socialista. Idish.
- *Unzer shtime: Idish-Brazilyaner Vokhnblat — Nossa Voz. Semanario Israelita Brasileiro* (abril 1947 - ¿?). Publicado por Henrique Mendes y Josephat Teperman en São Paulo. Comunista, semanal. Idish.

136

Chile:

La presencia judía se hace visible en el país a finales del siglo XIX y durante el siglo XX, mientras que aquella que existió durante la época de la conquista se diluyó con el transcurso de los años. Buscando mejores condiciones de vida, cruzando la cordillera de los Andes desde Argentina o por barco a Valparaíso y otros puertos, llegaron askenazíes de Europa Oriental y Central y sefaradíes que emigraban del Imperio Turco. Los judíos de origen sefaradí, en su mayoría provenientes de Turquía, se asentaron en Valparaíso, mientras que los askenazíes, tanto de habla alemana como idish, optaron en su mayoría por Santiago de Chile. Si bien aparecieron publicaciones periódicas en Santiago, Temuco, Valparaíso y Viña del Mar, los periódicos fueron publicados en Santiago principalmente en español, así como en idish y alemán, dependiendo de la organización a la que pertenecían.

Las bases de la cultura impresa en idish fueron creadas principalmente por inmigrantes de Argentina. Solo cuando llegó un tipógrafo con experiencia en periódicos idish en Argentina fue posible publicar *Tshilener Idishe Vokhenblat - El semanario judío chileno*. Como

curiosidad, la revista *Israel* comenzó publicando artículos en idish, pero con caracteres latinos. (Kałczewiak, 2019)

Las primeras publicaciones judías fueron dos revistas en castellano: *Renacimiento*, cuyo director fue Arturo Davis y *Nuestro Ideal*, dirigida por Ángel Faivovich, ambas mensuales y aparecidas en 1919. Surgieron varias publicaciones efímeras publicadas por los activistas en los movimientos juveniles, tanto en español como en idish.

Los primeros periódicos que surgieron en Santiago fueron:

- *La Patria Israelita* (mayo 1920 — octubre 1920) dirigido por Boris Kojano y publicado por la Federación Sionista de Chile. Semanal y luego bisemanal. Tendencia sionista. Español.
- *Israel: Periódico quincenal de la Federación Sionista de Chile* (diciembre 1924 - julio 1926), dirigido por Roberto Levy y publicado por la Federación Sionista de Chile. Tendencia sionista. Apareció dos veces por semana. Español.
- *La prensa israelita* (1929 — 1936 ¿?). Editado por la Asociación de Jóvenes Israelitas (A.J.I.). Español.
- *Tshilener Idische vokhenblat - Semanario Israelita de Chile* (enero 1930-1933, aproximadamente) publicado por Noé Vital y editado por la Asociación de Jóvenes Israelitas (A.J.I.). Semanal. Idish.
- *Unzer lebn — Nuestra vida* (abril 1931- julio 1937) dirigida por Jacobo Pilowsky. idish y español
- *Di Vort - La palabra* (193¿? - ¿?). Dirigida por Noé Vital. Semanal, bundista. Idish.
- *Mundo judío* (enero 1935 — octubre 1978), dirigido por Marcos Levy y publicado por la Federación Sionista de Chile. Semanal, sionista. Español.
- *Dos Vort — La Palabra* (febrero 1937 — agosto 1938). Bajo la dirección de Isaac Goren. Idish y español.
- *Mundo Judío - Deutschsprachige Beilage* (julio 1939 — julio 1940 aproximadamente) editado por Samuel Gleiser. Semanal. Alemán y español.
- *Nuestra Voz* (mayo 1934 — pocos números). Dirigido por Isidoro Arensburg y editado por Unión Sionista Revisionista de Chile. Sionista revisionista. Mensual. Español.

- *Nueva Época. La voz de la juventud israelita al servicio de la democracia* (septiembre 1941 — 1946) bajo la dirección de Victoria Benado y editado por la Asociación de Jóvenes Israelitas (A.J.I.). Bimensual. Español.

En Temuco se publicó la revista *Alma Hebrea: revista literaria -cultural*, dirigida por Isaac de Mayo (julio 1931 — julio 1935) en forma mensual.

- *El Israelita, Hacia una síntesis del pensamiento y cultura judía*, publicado por Isaac de Mayo (abril 1933). Solo salió el primer número debido a problemas económicos. Español.

Colombia:

No obstante allí hubo judíos desde la conquista española, fue recién a fines del siglo XVI-II que judíos provenientes de Jamaica y Curaçao comenzaron a practicar abiertamente su religión. En el siglo XIX llegaron grupos de sefardíes y mizrahíes del Mediterráneo Oriental y años más tarde los ashkenazíes de Europa del Este. A comienzos del siglo XX comenzaron a arribar inmigrantes provenientes de Grecia, Turquía, Siria y el Magreb; luego, de Europa Oriental y, a partir de 1933, los de habla alemana. Las publicaciones identificadas han sido en su mayoría revistas o boletines institucionales publicados en Bogotá, Cali, Medellín y/o Barranquilla. Se trata de *Nuestra Tribuna* (mayo 1935 — s.f.) dirigida por Jorge Michonik y publicada en Bogotá por la Federación Hebrea de Colombia la primera identificada. Mensual, sionista. español e idish.

138

Ecuador:

Al igual que en Chile y Colombia, la presencia de judíos sefardíes data de la colonia. Si bien a comienzos de siglo 20 su presencia era mínima, con el ascenso del nazismo al poder un número importante de judíos de habla alemana fueron autorizados a emigrar. Residían principalmente en Quito, Guayaquil y Cuenca. La mayoría de ellos utilizaron al país como trampolín hacia Argentina, Brasil, Estados Unidos e Israel.

Las pocas publicaciones fueron en su mayoría revistas publicadas por la colectividad de Quito y Guayaquil.

El primer periódico fue:

- *Informaciones para los inmigrantes israelitas* (mayo 1940 - febrero 1945), redactado por Siegfried Schwind y publicado quincenalmente por la Asociación de Beneficencia Israelita en Quito. alemán y español.

Paraguay:

En vísperas de la Iera Guerra Mundial llegaron judíos de origen sefaradí provenientes de Palestina, Turquía y Grecia. En la década del 1920 emigraron a Paraguay judíos provenientes de Polonia y Ucrania y, a partir de 1933, la comunidad creció con el arribo de judíos provenientes de Alemania, Austria y Checoslovaquia. La mayoría de ellos utilizaron al Paraguay o sus visados para seguir viaje a Argentina, Brasil o Uruguay.

Pocas son las bibliotecas que atesoran publicaciones periódicas del Paraguay, por lo que se dificulta la consulta del material y verificar su origen. La mayor parte de la información proviene del libro de *Los judíos en el Paraguay* de Siefertheld. Por lo que basándome en su investigación el periódico sionista *Habima* (julio 1954 — s.f.) sería el único periódico aparecido bajo la dirección de Rubén Cegla. No ha sido posible verificar si *Juventud* (circa 1927- 2-3 números) y *La Unión Latina* (1904-1910 aproximadamente), son periódicos o revistas.

139

Perú:

Si bien, una vez más, la presencia judía en Perú data del tiempo de la conquista, la inserción de la colectividad en la vida pública peruana se dio a partir de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, con la llegada de judíos sefaradíes oriundos de Turquía, Grecia, Marruecos y Egipto y de ashkenazíes de Europa Oriental y Occidental.

La aparición de las primeras publicaciones periódicas, si la comparamos con los otros países de América del Sur ha sido algo tardía. Todas han sido publicadas en Lima. Según lo que he podido hallar, la primera publicación, *Repertorio Hebreo: revista mensual ilustrada de cultura* (abril/mayo 1929 — agosto 1929) bajo la dirección de Miguel Adler, apareció tan solo 2

veces. Fue cerrada por la policía antes de publicar el 3er número por estar vinculada al grupo de José Carlos Mariátegui.¹⁰

Los periódicos publicados:

- *La voz israelita: semanario independiente* (octubre 1933 — 1947 aproximadamente. Segunda época comienza en 1949 - ¿?), cuyo director fue Jacobo Gomberoff. Semanal. Idish y español.
- *Peruaner Idische Tsaytung - Periódico Israelita Peruano* (febrero 1935-1940 aproximadamente), dirigido por Roberto Feldman. Irregular. Idish.

Otra publicación de izquierda aparecida primero en mimeógrafo en Lima fue el boletín informativo *La Antorcha: Boletín crítico e Informativo de la Juventud Judía Vanguardista* (octubre 1945 — abril 1948) publicada por la Juventud Judía Vanguardista, fundado por Jean Rottman.

140

Uruguay:

La corriente inmigratoria europea y del Norte de África comienza durante la primera mitad del siglo XX, luego de finalizada la 1era Guerra Mundial y con los inmigrantes procedentes de Argentina luego de la crisis de 1912-14. Los de descendencia sefaradí hablaban ladino, turco o árabe, dependiendo de qué país provenían: Turquía, Grecia, Magreb, Rodas, etc., mientras que los askenazíes hablaban idish y los que llegaron más tarde de Europa Central dominaban el alemán y el húngaro. (Feldman, 2001). La mayoría de las publicaciones tuvieron una vida efímera, a veces por falta del sustento económico de avisos comerciales y una vez finalizada la 2da. Guerra Mundial en su mayoría aparecieron publicaciones en castellano destinadas a atraer a la juventud (Jerozolimski, 1957). Sin embargo, sorprenden por lo prolífico que fueron y por la variedad de idiomas: español, idish, alemán, húngaro. Todos los siguientes periódicos fueron publicados en Montevideo.

¹⁰ Líder político y ensayista que fue el primer intelectual peruano en aplicar el modelo marxista del materialismo histórico a los problemas peruanos. Buena parte de su entorno eran judíos socialistas activos en la política peruana.

- *Voz Hebrea* (diciembre 1920 — marzo 1921). Dirigida por Isaac Malinov (Malinoff). Tan solo dos números. Mensual. Español [dependiendo la fuente consultada podría ser un diario o revista]
- *Montevideer Shtime* — *La Voz de Montevideo* (1921 - aproximadamente), editada por Abraham Brisgal. Sionista. Sionista. Idish.
- *Mundo Israelita* (enero 1921- aproximadamente). Su subtítulo en idish era *Yiddishe Velt* y continuaba con “*órgano para la defensa de los intereses judíos en el Uruguay*”. Dirigida por Abraham Brisgal. Mensual, sionista. Se editaba en español pues aún no existían en el país imprentas que pudiesen trabajar con tipos en idish.
- *Di Idische Shtime* — *Voz judía* (1926 - pocos números). Redactado por M. Yarkkoni (Moisés Grinberg). Idish.
- *Der Tog - El día* (abril 1931 — abril 1933). Su subtítulo era: *Diario israelita de la mañana*. Redactado por Abraham Schwartz. Cambia su nombre varias veces: *Der Uruguayer Tog* — *El día uruguayo* (abril 1933 — enero 1935) y *Folksblat - Hoja popular* (febrero 1935 — agosto 1936). Editado por Moisés Orzuj y Berl Reznicovich, Orientación centro-liberal. Idish.
- *Voz hebrea* (Julio 1933 - diciembre 1937 ¿?) cuyos redactores fueron Elías Milies y Carlos Montag, órgano del Centro Social Israelita. Reaparece en enero de 1943 bajo la dirección de Isaac Goldman. Español.
- *Urugaier Idische Handelsblat - Gaceta comercial israelita uruguayana* (marzo 1934 — fines 1935) editada por el Centro Comercial e Industrial Israelita del Uruguay redactado por León Halpern. Reaparece (enero 1939 - aproximadamente) redactado por Samuel Epstein. Temas bancarios. En su primer periodo apareció en idish, luego en alemán.
- *Gemeindeblatt der Synagogen-Gemeinde in Montevideo - Boletín informativo de la Nueva Comunidad Israelita en el Uruguay* (marzo 1938 - ¿?), redactado por Fritz Marbourg para la colectividad judeo-alemana. Sus primeros números fueron producidos en mimeógrafo. A partir de 1941 se edita semanalmente. Alemán.
- *La Voz de Israel. Tribuna judía independiente para América Latina* (agosto 1950 — 1952), cuyo director fue Nessim Isaac. Semanario sionista. Español.
- *Haint* — *Hoy* (marzo 1958 — enero 1979). Director Joel Gak. Idish.

En el partido de Rocha se publicó en los años 30 *Rottsher Yidische Shtime La Voz de Rocha*, bajo la dirección de Isaac Lew y publicado por el *Yidishn kultur un hilfs-farayn in Roṭshe*.

Publicaciones de diferentes corrientes políticas:

- *Unzer Lebn* — *Nuestra vida* (diciembre 1924 — 1926), esta es la duración de su primera época, la segunda época sale semanalmente (abril de 1926 — marzo 1930). Fue compuesto y armado en Argentina por falta de tipos en idish en el país, y su redactor fue Isaac Malinov. En su segunda época los editores fueron Moisés Orzuj, Berl Reznicovich y Max Stolovich. Semanal, orientación izquierda. Idish.
- *Dos Arbeter Palestine - La Palestina obrera. Periódico mensual israelita* (1933 - ¿?). Redactado por Shalem Staroshevsky. Editado por Poale Sion Linke. Sionista laborista. Mensual. Idish.
- *Unzer Frint - Nuestro amigo* (marzo 1935 — 1977/78 ¿?). Redactado por Abraham Jeruzalimsky (I. Adamsky). Sucesor de *Tsum Oktyaber* (1938 un solo ejemplar). Comunista del sector izquierda Ievseke. Diario. Idish.
- *Montevideer Shtime von Arbeitband Eretz Israel* (noviembre 1939 — 30 números) Fundado por Jacob Falatizky, Jose Prager y otros. Editado por la Liga pro Palestina Obrera. Laborista. Mensual. Idish.
- *Sion* (1944 - aproximadamente), publicado por la Organización Sionista Sefaradí Dr. Teodoro Herzl y cuyo director fue Jacobo Behar. Sionista. Español.
- *Adelante* (julio 1957 - aproximadamente) dirigido por J.A. Schapiro. Mensual, revisionista. Español.

Como curiosidad la colonia agrícola Tres Árboles editó la revista mimeografiada *Der Yidisher Poier* — *El Campesino Judío* (1938 - aproximadamente). Comunista.

Venezuela:

Como en otros países del Pacífico, los judíos se encontraban allí desde la conquista española; su número aumentó en el siglo 17 con el arribo de judíos de origen portugués. Recién con la inmigración de judíos marroquíes a finales del siglo 19, podemos hablar de los comienzos de una comunidad asentada. A finales de 1920 arribaron otros judíos sefaradís provenientes de Turquía, Siria, Líbano, Bulgaria y Yugoslavia. La comunidad askenazi se fue asentado en el país entre finales de 1920 y 1930. Desde comienzos del siglo 21 Venezuela se ha convertido en un país de emigración para la judería venezolana.

Los medios de difusión de la colectividad fueron escasos y, si bien a partir de 1922 aparecieron varias publicaciones, fueron de corta duración. Todos los periódicos identificados han sido publicados en Caracas:

- *El Mundo Israelita. El semanario hebreo de Venezuela* (marzo 1943 - ¿?), bajo la dirección de Moisés Sananes. que continuará bajo el nombre de *Nuevo Mundo Israelita*, (febrero 1973 - ¿?). Semanal. Español.
- *Unzer Guedank — Pensamientos* (1955 - ¿?) publicado por el Kultur Center Scholem Aleijem. Mensual. Idish.
- *Venezueler vokhblat - Semanario Venezolano: al servicio de la comunidad Hebrea de Venezuela* (1958 - ¿?) cuyo redactor fue Abraham Stempel. Idish y español.
- *Nuevo Mundo Israelita. Semanario al servicio de la comunidad judía de Venezuela* (febrero 1973 — online). Editado por Néstor Garrido; sucesor de *El Mundo Israelita*, *Unión de la Unión Israelita de Caracas* y de la revista *Maguén*, luego de su fusión. Semanal. Español.

La contribución y el futuro de la prensa judía en América del Sur

Este texto solo se ha propuesto introducir el papel que ha jugado la prensa judía en la preservación de la memoria, la transmisión de valores e identidad cultural, junto a la adopción idiomática de los recién llegados hasta que su integración cultural e idiomática terminó imponiendo la difusión de publicaciones en la lengua vernácula de cada país. A su vez, dichas publicaciones fueron y siguen siendo un espacio de discusión de las diversas tendencias políticas, religiosas y culturales de la comunidad. Por ello mismo, contienen una valiosa información de su vida cotidiana. En otras palabras, la prensa judía es una fuente histórica vital e invaluable para la historia judía en América del Sur. Estas páginas pueden ser consideradas, por lo tanto, como un instrumento para futuras investigaciones y análisis de cada una de las publicaciones que han podido ser consignadas.

Bibliografía

- Botoshansky, J. (1954). Periodismo idish en la Argentina. In *Sefer Argentina*, editado por Mordechai Mайдanick.
- Cohen Ventura, J. (2002). *Los judíos en Temuco. 100 años de historia: El inicio de la comunidad judeo-sefaradí en Chile*. RIL Editores.
- Dobry, H. (2013). *Los judíos y la dictadura: Los desaparecidos, el antisemitismo y la resistencia*. Vergara.
- Dujovne, A. (2008). Cartografía de las publicaciones periódicas judías de izquierda en Argentina, 1900-1953. *Revista Del Museo de Antropología*, 1(0), 121—138. <https://doi.org/10.31048/1852.4826.v1.no.5401>
- Falbel, N. (1985). Los sefaraditas y los comienzos de la prensa judía en portugués en el Brasil. *Sefardica*, 3(agosto), 79—88.
- Feierstein, R. (1993). *Historia de los judíos argentinos*. Planeta.
- Feldman, M. (2001). *Tiempos difíciles: Inmigrantes judíos en Uruguay 1933-1945*. Universidad de la República.
- Goldstein, Y. (1997). El periodismo judío en castellano en la Argentina, 1948-1956. Sus posturas con respecto al sionismo e Israel. *Judaica Latinoamericana*, 3, 303—318.
- Gonzales, O. (2014). *La presencia judía en la izquierda peruana*. Otra Mirada.
- Jerozolinski, J. (1957). Apuntes para la historia de la prensa, la radio y el libro judíos en el Uruguay. In *Judíos en el Uruguay. 25 años al servicio del pueblo judío* (p. 348). Congreso Judío Mundial.
- Kahan, E. (2009). No todo lo que brilla es oro. El periódico Nueva Presencia y la dictadura militar en Argentina, 1977-1983. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche*, 26.
- Katczewiak, M. (2019). Yiddish in the Andes. Unbearable distance, devoted activists and building Yiddish culture in Chile. *Jewish Culture and History*, 20(4), 297—316. <https://doi.org/10.1080/1462169X.2019.1658460>
- Katz, P. (1929). *Tsu der geshikhte fun der Idisher zshurnalistik in Argentine*. Idishn Literatn un Zshurnalistn Farayn in Argentine.
- Kerssfield, D. (2018). *La migración judía en Ecuador: Ciencia, cultura y exilio, 1933-1945*. Academia Nacional de Historia.
- Klein Caballero, F. R. (2017). *Historia y memoria de la inmigración judía sefaradí al Uruguay. Análisis de sus prácticas sociales y modos de inserción en la sociedad uruguaya 1908-1937* [U.N.L.P. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación]. <file:///C:/Users/Irene%20Munster/Downloads/Tesis.%20Doctorado%20Historia.%20Fernando%20Klein.pdf-PDFA.pdf>
- Kleiner, A. (Ed.). (1985). *Inmigración judía a Brasil. Informe presentado en Argentina por la Sociedad de Socorro a los judíos de habla alemana*. Instituto Hebreo de Ciencias.
- Kreuter, M.-L. (1997). *¿Dónde queda el Ecuador? : Exilio en un país desconocido desde 1938 hasta fines de los años cincuentas*. Abaya-Yala.
- Krone, K. von der. (2017). The Representation and Creation of Spaces through Print Media. In *Space and spatiality in modern german-jewish history* (pp. 125—139). Berghahn Books.
- Lesser, J. (1995). *Welcoming the undesirables: Brazil and the Jewish question*. University of California Press.
- Malamud, S. (1980). *Contribuição para a história da imprensa iídiche no Brasil*. Manchete.
- Mariátegui Chiappe, J. (2005). Miguel Adler y el Repertorio Hebreo. In *Ser judío en el Perú: Múltiples presencias de la cultura judío-peruana* (p. 212). Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Nassí, M. (1981). *La comunidad ashkenazi de Caracas. Breve historia institucional*. Unión Israelita de Caracas.
- Nes-El, M. (2017). La inmigración y el periodismo judío en Chile, 1919-1935. *Judaica Latinoamericana*, 8, 111—129.
- Raicher, R. P. (2003). *Uruguay, la comunidad israelita y el pueblo judío* [Tesis]. Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Raizman, S. (1968). *A fertl yorhundert Yidische prese in Brazil, 1915-1940*. The Muesum of Printing Art. <https://archive.org/details/nybc201519/mode/2up>
- Schallman, L. (1970). *Historia del periodismo judío en la Argentina*. Oficina Sudamericana del Comité Judío Americano, Instituto de Relaciones Humanas.
- Schenkolewski-Kroll, S. (2007). La prensa judía de izquierda en Argentina — los periódicos en idish hasta mediados del siglo XX. *Prensa política, revistas culturales y emprendimientos editoriales de las izquierdas latinoamericanas*, 868.
- Schirp, K. (2001). *Die Wochenzeitung "Semanario Israelita": Sprachrohr der deutsch-jüdischen Emigranten in Argentinien*. Lit Verlag.
- Seiferheld, A. M. (1981). *Los judíos en el Paraguay: Inmigración y presencia judías (siglo xvi-1935)*. El Lector.
- Senderey, M. (1956). Periodismo judío en Chile (en castellano y en "idisch"). In *Historia de la colectividad israelita de Chile* (pp. 243—257). Editorial "Dos Ydische Wort."

- Senkman, L. (1984). *El periodismo judeo-argentino: Nueva Sión*. Centro J.N. Bialik.
- Shtrauch, E. (1990). The rise and fall of yiddish journalism in Brazil. *Our Press*, 4, 14—23.
- Sieskel, D. M. (1991). Al jalah, ketav 'et Tsiyoni be-'Arvit, be Argentinah. *Kesher*, 10(Noviembre), 80—85.
- Triwaks, H. (Ed.). (1940). *Yoyvl-bukh: Sakhakln fun 50 yohr Idish leben in Argentine: Likhvod "Di Idishe tsaytung" tsu ihr 25 yohrigen yubileum—Cincuenta años de vida judía en la Argentina: Homenaje a "El Diario israelita" en su vigesimoquinto aniversario*. Comité de homenaje a "El Diaro israelita."
- Wajskop Terdiman, E. (1997). *Imprensa Iídiche em São Paulo: Vivência e Dinamismo "San Pauler Idiche Tsaitung" (A Gazeta Israelita de São Paulo) 1937* [Dissertação de Mestrado, Universidade de Sao Paulo]. <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8152/tde-23012008-140640/publico/Dissertacao.pdf>

Apéndices

Argentina

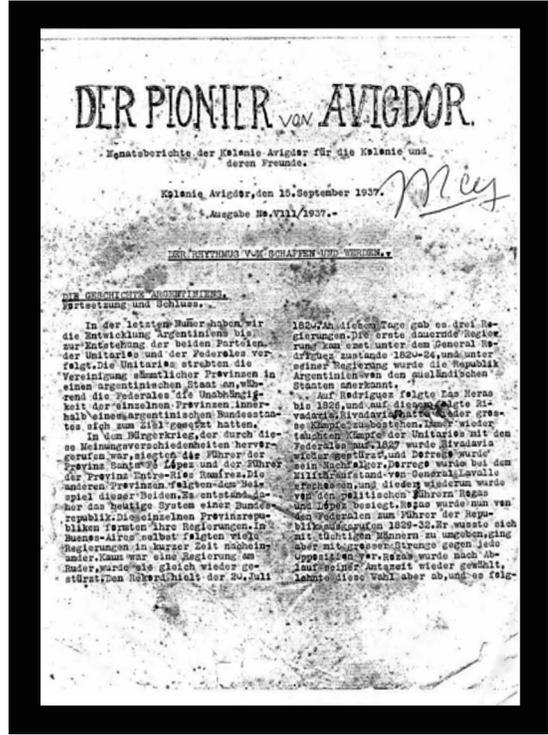


146

Amanecer, 1957, marzo, año 1, n°1.



Der Farteidiguer (El Defensor) 1912



Der Pionier von Avigdor, 1937.



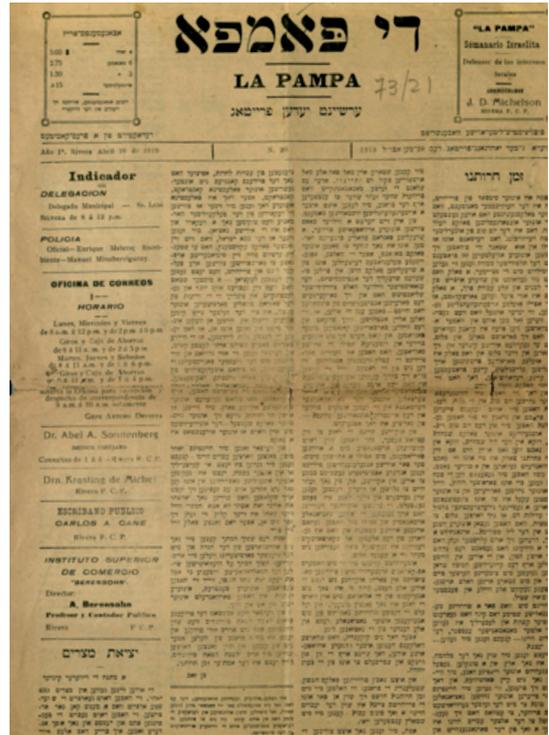
Di Naie tzait idisch, diciembre, 1921



Di Pampa, 1919, abril, año 1, n°20.



Di Naie tzait idisch, diciembre, 1921



Di Pampa, 1919, abril, año 1, n°20.



Israelitisches Familienblatt für Süd-Amerika, 1937 agosto, año





150







152



Jüdische Wochenschau, 1941.

Bolivia



Mitteilungsblatt, 1962



Bolivia-Judische Wochenschau, 1941 (1).



Rundschau von Illimani, 1939 (3) (1)

Brasil



- Nossa voz.

A'Humanidade, 1915



O Futuro israelita, 1915. Porto Alegre.

Chile



Undz leben, 1931-año 1 n°1.

Ecuador

156



Informaciones para los inmigrantes israelitas. 1940.

Perú



La voz israelita, 1937, Septiembre año 4 n° 74.

La Era Axial habermasiana y el código noájico: dos ópticas del mensaje universal del judaísmo

The Habermasian Axial Era and the Noahide Code: Two views on the Universal Message of Judaism

CARLOS JOSÉ SÁNCHEZ CORRALES

Tesista de la Maestría en Filosofía por la Universidad de Quilmes, Argentina
csanchezcorrales@uvq.edu.ar

Resumen

La más reciente obra de Jürgen Habermas intenta revalorar la religión en la sociedad actual. Para esto trata de encontrar conexiones genealógicas entre los contenidos seculares y las cosmovisiones surgidas en la Era Axial, entre ellas el monoteísmo judío. En el presente artículo intentamos proponer que un abordaje genealógico del monoteísmo desde la perspectiva de los involucrados tendría que partir del contexto de origen no detectado que constituye el universalismo ético del judaísmo: el código noájico. Para ello analizamos elementos narrativos y conceptuales de culturas axiales y no axiales y evidenciamos sus paralelismos con las siete leyes de los hijos de Noé como núcleo moral de la humanidad.

159

Palabras claves: Habermas, era axial, genealogía, monoteísmo, judaísmo, noájico.

Abstract

The most recent work by Jürgen Habermas tries to revalue religion in today's society. For this he tries to find genealogical connections between secular content and the worldviews that emerged in the Axial Age, including Jewish monotheism. In this article we try to propose that a genealogical approach to monotheism from the perspective of those involved would have to start from the context of undetected origin that constitutes the ethical universalism of Judaism: the Noahide code. To do this, we analyze narrative and conceptual elements of axial and non-axial cultures and show their parallels with the seven laws of the children of Noah as the moral core of humanity.

Keywords: Habermas, axial, genealogy, monotheism, noahide, judaism.

1. Introducción: El análisis axial habermasiano de las cosmovisiones

En *Pensamiento postmetafísico* (1988) Jürgen Habermas usa el concepto de *Era Axial* (*Achsenzeit*) para explicar el origen y evolución de las cosmovisiones fuertes del pasado¹ y justificar su conexión genealógica con el pensamiento secular actual. También encontramos este concepto de manera sucinta en varias de las conferencias y artículos recogidos en *Mundo de la vida, política y religión*,² la segunda parte de *Pensamiento postmetafísico*. Pero la obra más actual (y completa) para conocer este concepto es *Auch eine Geschichte der Philosophie* (“También una historia de la filosofía”).³

Habermas toma prestado este concepto de Karl Jaspers. Por *Era Axial* se refiere Jaspers al periodo que va del año 800 al 200 antes de la era común, durante el cual vino el fin de la “era mítica”, e introdujo en la religión un nuevo énfasis en la ética junto a la “trascendencia del Dios Uno”. Según Jaspers (1980, p. 19), la *espiritualización* de esta época trajo consigo el sentido propio de individualidad al mismo tiempo que elevó el pensamiento especulativo hacia el Ser en sí mismo. Esto habría sido expresado a través de la aparición simultánea de religiones y sistemas de pensamiento especulativos en la filosofía, el monoteísmo y el misticismo ético, sin que, aparentemente, haya habido conexión entre Confucio y Lao-Tse en China, los *upanishads* y Buda en India, Zaratustra en Irán, Elías, Isaías y Jeremías en Israel, y Parménides, Heráclito y Platón en Grecia. Fue en dichos lugares y durante esa época que se desarrollaron las cosmovisiones, término con el que Habermas se refiere a las grandes religiones y al pensamiento metafísico.

160

Pero estas religiones y sistemas habrían surgido sobre la base de los relatos míticos y ritos (el “complejo sagrado”) que habrían tenido lugar más allá de era neolítica y perfeccionados por los “pueblos primitivos modernos” o tempranas grandes civilizaciones de alrededor del siglo XI antes de la era común. (Habermas, 2015, p. 72).

Como Jaspers, Habermas usa el concepto de Era Axial para describir el momento de avance cognitivo en el proceso histórico mundial de racionalización religiosa,⁴ pero prolongando la cronología para incluir el surgimiento del cristianismo y el islam como partes de dicho proceso y, en el caso de *THF*, la relación de este proceso con la filosofía hasta el siglo XVIII, cuando la filosofía en general se escinde de cualquier referencia trascendente y hasta metafísica, en su punto más científicista.

Gordon (2019, p. 24) en el *Habermas Lexicon*, explica que hay dos intuiciones significativas que surgen del tratamiento habermasiano de la era Axial: a) esta era introdujo en las religiones mundiales una perspectiva universalista y cuasi-trascendental que abonó el terreno para el universalismo ético y cognitivo de la filosofía moderna, aunque b) la filosofía moderna fue capaz de despegarse de su herencia metafísica y desarrolló prácticas de criticismo racional independientes de la religión y con sus propios estándares de justificación. Entonces,

la filosofía moderna históricamente emerge de la religión, pero ha logrado desarrollar una independencia lógica de ella.

Habermas sistematiza una genealogía que nos permite establecer cómo habría sucedido el tránsito de las justificaciones trascendentes y metafísicas hacia las justificaciones racionales independientes que caracterizan al pensamiento postmetafísico. Eso sí, sólo a la luz de las raíces históricas (de su herencia transformada de origen religioso), dice Habermas, se pueden comprender las razones del giro antropocéntrico de la filosofía, que en sus inicios fue una de las cosmovisiones, junto a las religiones. Habermas justifica este tratamiento a través de la “ósmosis conceptual”, continuada también bajo las premisas del pensamiento secular, de la filosofía griega y las religiones monoteístas. (Habermas, 2020, p. 38).

La perspectiva de los involucrados

A pesar de que basa su análisis en las especulaciones de las disciplinas científicas sociales, Habermas pretende que una comprensión de la evolución de los contenidos religiosos axiales solo se puede lograr si se toma en cuenta la perspectiva propia de las tradiciones religiosas. Descarta entonces las explicaciones empíricas de la religión (que suelen explicar la experiencia religiosa como ilusiones, efectos neuróticos, etc.) para concentrarse en la religión como una forma presente del espíritu⁵ desde la perspectiva de los mismos involucrados (los escribas, intelectuales, sacerdotes, funcionarios y laicos) sobre las escrituras y prácticas habituales”. (Habermas, 2020, p. 198).

161

Pero Habermas asume una interpretación fenoménica y lingüística. De manera que su perspectiva de los involucrados no es tanto una indagación en la fuentes de la religión, sobre los “poderes sobrehumanos”, sino que busca comprender la evolución de las explicaciones sobre la existencia (para él supuesta) de aquellos poderes y la experiencia de tratar a dichos poderes de manera sagrada y la conexión interna entre las prácticas rituales y la regeneración de la “solidaridad social”, todo lo cual le es suficiente para comprender la escisión moderna de fe y razón e intentar evidenciar la legitimidad de una actitud secular abierta a escuchar los argumentos religiosos. Esas explicaciones de los contenidos religiosos que cita o él mismo elabora, no exploran en las tradiciones en sí, sino en lo que desde el pensamiento secular se interpreta sobre ellas.

⁵ Término que Habermas toma prestado del pensamiento hegeliano. Para Hegel, el *espíritu* es una forma de auto-despliegue del pensamiento objetivo (de la civilización o de la humanidad), exteriorizado. El *espíritu* en su objetivación crea desde teorías científicas hasta los talleres, las fábricas, las organizaciones políticas, los sistemas judiciales y creencias religiosas. La forma presente de esta última en el proceso de transformación dialéctica es la que Habermas manifiesta querer tratar.

Habermas empieza su genealogía axial con el surgimiento del monoteísmo hebreo. Para este autor, el aporte del judaísmo a la humanidad se encuentra en una moral universal derivada de los Diez Mandamientos. El monoteísmo habría surgido a causa de la “indignación moral” que se reflejó en el Decálogo. Sin embargo, en las fuentes del judaísmo conseguimos dos elementos que nos permiten explorar un enfoque distinto sobre el aporte moral universalista del judaísmo a la humanidad: las ordenanzas de la Torá, entre ellas los Diez Mandamientos, operan dentro de la jurisdicción nacional de los hijos de Israel, es decir, son obligatorias solo para los judíos (Éxodo, 19: 3-25 y 20: 1-15), mientras, por otra parte, en el Talmud, donde se recoge la tradición oral del Sinaí, los sabios discuten acerca de las leyes que fueron ordenadas a toda la humanidad y reiteradas como tales en la entrega de la Torá en Sinaí (Senedrín, 56a-b). Estas son las Siete Leyes de los hijos de Noé, a las que nos referiremos aquí como “código noájico” o “tradición noájica”.

Tanto por la aspiración de Habermas como por este mensaje universal no precisado del monoteísmo judío, en este artículo sugerimos como punto de partida distinto para la investigación genealógica axial al código noájico como el “contexto de origen no detectado” de las pretensiones de validez (morales) sobre las que se han sustentado las tradiciones axiales, siendo el evento de Sinaí un receptor, transmisor y legitimador histórico de dicho código universal.

162

Lo anterior obliga a buscar elementos noájicos en culturas de origen axial y en tradiciones que no se incluyen en el análisis axial de manera que respalden al código noájico como una mejor perspectiva de los involucrados. ¿Es esto posible? ¿Se puede ensayar tal perspectiva (de los ciudadanos religiosos) desde el código noájico? En las siguientes líneas identificamos elementos conceptuales y narrativos históricos que permiten reflexionar acerca de la resonancia del código noájico en algunas tradiciones axiales y también en otras no insertas en el análisis axial. Esto nos permitiría advertir lazos cosmovisivos familiares que han funcionado —y siguen funcionando sin reflexión— en distintas épocas y culturas, en nuestro caso, ciertas pretensiones de validez morales argumentadas “religiosamente” desde una pluralidad de tradiciones que, en realidad, tienen un origen común, un pasado velado o inadvertido que ha quedado suspendido en la continuidad de un proceso de aprendizaje.

Propondremos la búsqueda de elementos comunes en las narrativas fundacionales, especialmente del Diluvio, a partir del análisis de coincidencias entre la cosmovisión andinoamericana, los cultos no axiales politeístas y el lugar que tienen en la historia bíblicamente narrada, de manera que quede abierta una propuesta de investigación axial que problematice la historiografía positivista y se abra a la posibilidad de identificar pretensiones de validez constantes —en nuestro caso, el código noájico— en todos los períodos de la historia a pesar de las rupturas epocales.

Finalmente, y con el propósito de aportar en la posibilidad de identificar aquellas constantes que coinciden con el monoteísmo judío, advertiremos conceptos de las tradiciones axiales en las que hay resonancias del código noájico.

2. La indignación moral y el mensaje universal del judaísmo según Habermas

En *THF* Habermas desarrolla cuatro características de las religiones y el pensamiento metafísico axial. Estas sintetizan por qué surgieron, cómo conciben la verdad y cómo transmiten sus enseñanzas. Habermas parte de una afirmación de la interpretación secularista de la Biblia según la cual la redacción de los textos sagrados de la Torá y los Profetas fue posterior a los períodos a los que se refieren.

El papel fundamental que desempeñaron en Israel los profetas desde Isaías, Oseas, Amós y Miqueas en el siglo VIII hasta Jeremías, Nahum y Habacuc sugiere que hubo diferentes etapas hasta la redacción de la Torá en el siglo IV antes de la era común. (Habermas, 2020, p. 312).

Si por “Torá” Habermas quiere decir “Pentateuco”,⁶ entonces, según él, estos libros pletóricos de leyes y de la imagen monoteísta del mundo habrían sido escritos mucho después de la entrega de la Torá en Sinaí (Éxodo, 19) e inclusive de los reinos que antecedieron al exilio babilónico (hacia el siglo VI antes de la era común). De manera que el sistema legal de la Torá habría sido redactado retroactivamente hacia el siglo IV antes de la era común, cuando el pueblo de Israel estaba exiliado en Babilonia.

Como advierte Joas (2020, p. 3), según Habermas, los profetas habrían desempeñado el papel fundamental en “la transformación de la creencia mítica en *Hashem*⁷ en un monoteísmo estricto que progresó durante la edición del texto impulsada principalmente por la indignación moral”. (Habermas 2020, p. 312).

Pero esta interpretación parece no percatarse de que la indignación, por novedosa que parezca, requería de unos criterios morales incumplidos que le causaran al profeta (y a quien redactó en su nombre) tal indignación. ¿O podríamos decir que Isaías (como los filósofos y sabios de Oriente) inventó conceptos como la compasión con los desposeídos o la rectitud del gobernante? La respuesta de la tradición de la Torá en esto es clara: el profeta viene a denunciar el incumplimiento de las leyes que ya habían sido estipuladas con anterioridad. Sin una tradición previa en este sentido nos veríamos forzados a pensar como poco verosímil que

los reclamos de Isaías puestos por escrito en el Tanak,⁸ se hayan basado en leyes que estos inventaron por ser personas moralmente elevadas o socialmente influyentes sobre el pueblo. Menos si nos atenemos a la cita del profeta que trae el propio Habermas: “Pero el pueblo no se volvió atrás” (Isaías 9:8), en una clara alusión al concepto hebreo de *teshuvá*, que significa retorno a un estado original de observancia de las leyes de una Torá (instrucción) que ya había sido dada.⁹

Habermas también plantea que la indignación moral tuvo carácter universal y para ello cita la profecía de un “juicio apocalíptico” contra los crímenes de los imperios (Isaías II: 3-4). Para esto, también habría que asumir que la indignación estaba basada en criterios morales universales que no se estaban cumpliendo. Ya en el Pentateuco encontramos preocupación por el bienestar de la humanidad en varios relatos históricamente anteriores al evento en Sinaí: el destierro de Adam,¹⁰ el Diluvio (Génesis 6: 5-8), la dispersión de Babel (Génesis II: 7-9), la destrucción de Sodoma y Gomorra (Génesis 18: 20-23), el temor de Abraham de que lo mataran para tomar a Sara (Génesis II: 11-12) y la venganza de los hijos de Jacob contra Siquem por haber violado a su hermana sin que su nación le aplicara justicia (Génesis, 34).

Otros relatos de los profetas y escritos apoyan la idea del conocimiento de una moral universal, el código noájico. Dios pide a Jonás que profetice a Nínive su destrucción si no se arrepiente. Nínive no era parte de la Tierra de Israel ni estaba bajo jurisdicción judía. Entonces, ¿con base en qué ley Dios la estaba juzgando? Ciertamente Nínive era rival del reino de Judá, sin embargo, en la profecía de Nahum Dios le reprocha a la ciudad que es una “ciudad del crimen, totalmente traicionera, llena de violencia, ¡Donde matar nunca se detiene!” (Jonás 3:1), lo que nos sugiere que era un lugar donde abundaba el asesinato y el robo, ambos prohibidos en la ley noájica. De hecho, el libro del profeta Jonás relata que desde el rey hasta los animales de Nínive escucharon la advertencia, ayunaron, se arrepintieron, Dios vio sus acciones (lo que quiere decir que cambiaron de forma de actuar) y revocó el decreto de destrucción.

A Job, Dios le manda una serie de pruebas para mostrar al ángel acusador la integridad de Job. Cuando está en su peor momento, la esposa de Job lo incita a blasfemar contra el Nombre de Dios y así reciba la pena de muerte (para acabar con su sufrimiento) de acuerdo con leyes previas a la entrega de la Torá en Sinaí.

⁸ Denominación acrónima que agrupa las sagradas escrituras del pueblo de Israel (la Biblia hebrea): *Torá* (los cinco libros de Moisés), *Neviim* (los profetas) y *Ketuvim* (los escritos poéticos y sapienciales).

⁹ Tras la entrega de los Diez Mandamientos (los primeros de los 613 preceptos), en Éxodo, 21 - 23, Dios ordena al pueblo de Israel leyes civiles (*mishpatim*), entre ellas, no oprimir al extranjero al huérfano y a la viuda y dar de las cosechas a los pobres, por cuyas transgresiones los profetas reprocharán más adelante a los reyes y al pueblo, además de la idolatría.

¹⁰ De hecho, la tradición judía ha deducido las leyes noájicas del mandato divino a Adam: “el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal no comerás, pues el día en que comas morirás”. (Génesis, 2:17).

3. Una genealogía problematizadora: el código noájico como posesión intrínseca de la humanidad.

Habermas (2019, 70), basándose en Nietzsche, explica que el término genealogía “llama la atención sobre las huellas contingentes que un contexto de origen no detectado deja tras de sí en ideas deslumbrantes”. La genealogía nos serviría, entonces, para advertir los lazos familiares que siguen funcionando sin reflexión. El pasado inadvertido queda suspendido en la continuidad de un proceso de aprendizaje.

También dice que hay un tipo de “genealogía problematizadora” que tiene en mente la relación pragmática con destinatarios críticamente inquietos por análisis esclarecedores del contexto en el que surgieron sus propias convicciones. En la lógica de Habermas, una tal genealogía sería necesaria para comprender, por ejemplo, cómo la argumentación independiente de las creencias religiosas en la actualidad tiene su origen en la Reforma protestante, cuando se realizó la separación entre la fe y el conocimiento, aunque este fenómeno habría empezado durante la Edad Media.

Pero algunos autores han identificado ciertas limitaciones en la aspiración de Habermas en su más reciente obra. En el 2021 Cristina Lafont publicó sus *Remarks of a young Habermasian on Jürgen Habermas' Also a History of Philosophy* donde plantea, usando lenguaje habermasiano, que *THF* no es una situación ideal de diálogo (Lafont, 2021, p. 25), en referencia a la célebre máxima habermasiana de que en tal situación las partes deben tener las mismas posibilidades de argumentar por igual. Lafont opina que *THF* hace afirmaciones sobre racionalidad humana con pretensión de validez universal, pero, a la vez, el libro trae una genealogía del desarrollo de la filosofía occidental, que sería simplemente una que está dirigida a la autocomprensión de los europeos.

165

Aunque la reconstrucción axial puede ser asumida como una ruta de análisis sociohistórico que ciertamente requiere buscar conexiones con culturas periféricas que nos den indicio (o no) de coincidencia con aquella pretensión de universalidad, la advertencia de Lafont merece ser tomada en cuenta, debido a que una genealogía de las cosmovisiones —en especial como la de Habermas que pretende justificar la secularización moderna a partir del supuesto proceso de desencapsulamiento de contenidos transmitidos por los mitos y ritos a la vez que intenta revalorizar con esto a las religiones en un contexto postsecular— requiere un tratamiento de la interrelación de las cosmovisiones (donde también entrarían las culturas periféricas). Sabemos que esto exigiría una labor enciclopédica enorme inclusive mayor a la ya emprendida por Habermas en *THF*, por eso vemos en esta obra una guía metodológica que puede guiarnos en la investigación acerca de la migración de contenidos desde las cosmovisiones hacia la racionalidad moderna, más que un tratado acabado de historia del pensamiento occidental (o mundial).

Basándonos en lo anterior y en la aspiración de intentar una “perspectiva de los involucrados” es que nos atreveremos a insertar aquí una perspectiva que puede ayudar a esclarecer el origen de las pretensiones de validez morales de las cosmovisiones: el código noájico en cuanto núcleo del monoteísmo, “posesión intrínseca de la humanidad” (Cowen, 2020, p. 2)¹¹ y “contexto de origen no detectado” (para usar una categoría de Habermas) de las tradiciones axiales y no axiales.

4. El Diluvio y el código noájico: elementos para un nuevo análisis genealógico de las cosmovisiones

De acuerdo con las fuentes de la tradición judía, en la cual, como es sabido, se basan históricamente el cristianismo y el islam, todas las naciones descienden de Noé y su familia, los descendientes del Diluvio universal (Génesis 7). Cowen resumen la genealogía de los inicios de la humanidad de esta forma:

166

Hubo diez generaciones desde Adán hasta Noé. Esta larga época de la humanidad fue una historia de degeneración y eliminación de la imagen Divina de la humanidad. (...) Otras diez generaciones pasaron de Noé a Abraham. Si bien ambos intervalos de diez generaciones son parte de lo que los Sabios llamaron la época de “vacío” u oscuridad espiritual, la relación de Abraham con la época que le precedió fue diferente. Pudo redimir a las diez generaciones que le precedieron. Esto se debió a que el servicio de Abraham marcó el comienzo de una nueva era en la humanidad, llamada la época de la “enseñanza Divina”. (...) En el proceso, él mismo practicó y difundió la observancia de las leyes noájicas (comenzando con el reconocimiento de Di-s)¹² (Cowen, 2020, p. 2).

El período de “vacío” u oscuridad espiritual que precedió¹³ y sucedió a Noé se caracterizó por la degeneración moral y la idolatría, causas del Diluvio, según la Torá.

¹¹ Shimon Dovid Cowen es un rabino y filósofo australiano que ha dedicado gran parte de sus publicaciones a *explicar* el Código Noájico al público académico con formación secular basándose en las fuentes de la tradición judaica transmitida desde el evento de la entrega de la Torá en el Sinaí —históricamente aceptado por las tradiciones judía, cristiana e islámica— y en la tradición oral y escrita que de este evento se derivaron. En la actualidad, la bibliografía acerca del código noájico no es tan abundante. Y en cuanto a su abordaje desde una perspectiva filosófica, menos aún. La primera de las dos partes del libro *Ética universal. La teoría y la práctica de las leyes noájicas*, escrito por Cowen, es la única exposición sistemática y comprehensiva, teológica y filosóficamente, de la cosmovisión noájica que se haya publicado hasta ahora.

¹² En la tradición judía cualquier nombre asignado al Ser Supremo que está por encima de las denominaciones suele escribirse con un defecto para no incurrir en la prohibición de borrar el Nombre de Di-s, en caso de que suceda.

¹³ Incluyendo la generación del Diluvio.

Esta es una tradición que nos puede ayudar a considerar el conocimiento de un Ser Supremo y legislador moral como cosmovisión que no se agota en el mundo semítico y cristiano medieval, sino que tiene resonancia en culturas periféricas. A través de la tradición del Diluvio universal podemos analizar la genealogía y desarrollo de las creencias de la humanidad desde una óptica distinta.

Los científicos e historiadores han debatido sobre el carácter histórico o mítico del Diluvio. John Woodward (1665-1728) fue uno de los primeros defensores de la idea de que las rocas sedimentarias fueron depositadas por un diluvio global identificado con el diluvio bíblico de Noé. Desde sus estudios, las ideas sobre los efectos geológicos del diluvio han cambiado repetidamente, sin embargo, no ha dejado de haber estudios geológicos sobre una posible gran inundación. (Young, 1999, pp. 119—134).

Las teorías críticas al respecto van desde la imposibilidad de un diluvio universal y de la logística para que el arca pudiese contener ejemplares de todas las especies animales, a la versión de un diluvio local en Mesopotamia, en cuyo límite norte se encuentra el monte Ararat, donde se habría posado el arca hasta que terminó el Diluvio.

Más allá de lo que pueda comprobar o no la ciencia a partir de sus propios axiomas y pruebas de laboratorio que operan dentro de esos mismos axiomas, lo que aquí queremos tratar, en contraste con las conclusiones contrarias de la arqueología, es que el evento del Diluvio se encuentra presente en casi todas las tradiciones orales y escritas de las grandes civilizaciones¹⁴ y hasta en culturas —aunque con particularidades narrativas— que no llegaron a desarrollar escritura ni importantes avances técnicos.

167

De manera que la Torá no es el único lugar donde se registra el Diluvio universal. Esta historia también se ha encontrado en tablillas cuneiformes recolectadas en sitios arqueológicos en Babilonia, Asiria y las tierras que rodean Mesopotamia, siendo la más antigua de ellas una inscripción sumeria encontrada en Nippur y que los arqueólogos han datado hacia finales del tercer milenio antes de la era común.

Los antiguos compiladores de la *Lista de reyes* de Mesopotamia consideraron el Diluvio de Noé como un evento que marcó un hito en la historia de Mesopotamia; ciertas ciudades quedaron repentinamente desoladas, mientras que otras ciudades fueron reconstruidas sobre las ruinas del diluvio. Hay estudios que recopilan indicios tanto epigráficos como arqueológicos para creer que Ziusudra (el nombre sumerio de Noé) fue un gobernante prehistórico real de una ciudad bien conocida, cuyo sitio (Shuruppak, o el actual montículo de Fara) ha sido identificado arqueológicamente (Hill, 2022).

¹⁴ Por ejemplo, se encuentra en la *Metamorfosis* de Ovidio, en fuentes sumerias, acacias y en la undécima tablilla del poema de Gilgamesh, además de, por supuesto, en la Torá. El tema del diluvio en Ovidio y sus precedentes en las literaturas orientales. (Jiménez, 2002, pp.399-428).

Una tradición tan lejana en el tiempo no puede ser calificada como un simple hecho o narración inventados o imaginarios, menos cuando la encontramos en tradiciones tan distintas como la judía y la indígena, como veremos. Son relatos que nos dan acceso a pretensiones de validez moral que no son susceptibles de comprobación empírica, como exigiría la postura cientificista.

De acuerdo con la tradición judía, la catástrofe del Diluvio fue causada debido a la transgresión generalizada de las leyes más elementales de cualquier sociedad: Seis leyes que habían sido ordenadas a la humanidad desde sus inicios. Una séptima ley fue agregada tras el cataclismo, conformando las *Siete Leyes de los Hijos de Noé* o *código noájico*.

De acuerdo con la tradición bíblica escrita y transmitida oralmente por el judaísmo, toda la humanidad ha sido informada,¹⁵ es decir, tiene memoria, de las Siete Leyes Universales que Dios ordenó a Noé tras el Diluvio y que fueron confirmadas en Sinaí a través del pueblo de Israel, de manera que son vinculantes para todas las sociedades.

Estas son siete leyes, que son bíblicamente vinculantes para toda la humanidad. Son prohibiciones sobre la idolatría, la blasfemia, las relaciones sexuales prohibidas, el robo, el asesinato, la anarquía (la falta de establecimiento de tribunales y procesos de justicia) y el tratamiento inadecuado de la naturaleza (enmarcado como una prohibición del consumo de la extremidad de un animal vivo). Se les conoce como las leyes noájicas, después de Noé, el sobreviviente bíblico del Diluvio y antepasado de toda la humanidad. (Cowen, 2020, p. 1).¹⁶

168

Indicio de la resonancia sería que las sociedades, entre ellas las antiguas civilizaciones, solo han sido viables en la medida en que han legislado mínimamente acerca del robo, el asesinato y la promiscuidad sexual como formas de mantener el orden interno. Además, en los relatos del diluvio de distintas culturas predomina que la causa habría sido la iniquidad humana (la desobediencia a leyes divinas) y que se ha salvado una familia liderada por una persona justa.

En los siguientes párrafos trataremos brevemente algunas coincidencias entre las tradiciones bíblico-rabínica y la andinoamericana acerca del Diluvio, de manera que nos sirva para abrir un poco el compás procedimental en el intento por justificar la universalidad del

¹⁵ Pues de otra manera el Diluvio no habría sido una sentencia justa. En la obra *El camino del gentil justo*, una de las lecturas básicas para conocer el código noájico, el autor dice que “los hijos de Noaj están permanentemente advertidos en lo concerniente a las Siete Leyes Universales. Esto quiere decir que no es defensa válida la ignorancia de la ley. Uno no puede afirmar, por ejemplo, que no sabía que la idolatría estaba prohibida por una de las siete leyes. Ni puede tampoco afirmar que no sabía que inclinarse ante un ídolo constituía idolatría”. Esta obra es una de las primeras explicaciones del código noájico que se han publicado en nuestros tiempos” (Clorfene y Rogalsky, 2005, p. 36).

¹⁶ Ver la exégesis de los sabios en el Talmud *Sanedrín* 56a-b.

proceso de aprendizaje de contenidos religiosos a la largo de la historia más allá de Jerusalén y Atenas.

Elementos genealógicos noájicos en las tradiciones indoamericanas

En las tradiciones indígenas de América cuyo desarrollo se llevó a cabo, aparentemente, al margen de la civilización occidental, es posible rastrear resonancias del código noájico. En la tesis de Marín (2010) *El relato mítico del Diluvio en las culturas shuar y hebrea. Diálogo intercultural y su aplicación pastoral* encontramos interesantes paralelismos en el relato bíblico y la tradición oral precolonial del pueblo shuar¹⁷ acerca de la tradición del Diluvio. Básicamente, que fue causado por la desobediencia a una ley dictada por un ser divino. En el caso del relato shuar, fue el maltrato a la esposa (de naturaleza divina) de un shuar que había prohibido a sus otras esposas revisar el lugar donde se encontraba escondida esta. Este mismo shuar repobló la tierra tras el Diluvio. En el relato bíblico, el desorden sexual, el secuestro y el robo, prohibidos por Dios desde los inicios de la humanidad,¹⁸ fueron los detonantes del cataclismo.

169

En la tradición inca encontramos un relato originalmente oral pero puesto por escrito por el cronista Felipe Guamán Poma de Ayala (Virreinato del Perú, 1534-1615). Este descendiente de la nobleza incaica redactó *Nueva corónica y buen gobierno* para informar a la monarquía española acerca de la historia y vida de los amerindios de los Andes. Su relato acompañado de ilustraciones hechas por él mismo es notablemente historicista y cristianocéntrica. No obstante, en el capítulo 25, sobre la Segunda Edad del Mundo, trae un detalle genealógico adicional a la esperada réplica del relato bíblico:

Mandó Dios salir desta tierra, derramar y multiplicar por todo el mundo. De los hijos de Noé, destes dichos hijos de Noé, uno de ellos trajo Dios a las Yndias; otros dizen que salió del mismo Adán. Multiplicaron los dicho[s] yndios, que todo lo saue Dios y, como poderoso, lo puede tener aparte esta gente de yndios. (Guamán s. f.).

¹⁷ Pueblo indígena de la Amazonía ecuatoriana que resistió la Conquista inca y la española. Una versión resumida del relato se encuentra en <https://pueblosoriginarios.com/sur/amazonia/shuar/tsunki.html>.

¹⁸ Ver la exégesis talmúdica de la prohibición de comer del fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal propuesta en la nota al pie 18.

Este detalle de la posible descendencia adámica o noájica de los indígenas nos sugiere que en su cultura tenían cierta conciencia de los orígenes de la humanidad anterior al relato llevado por los conquistadores cristianos.

También la cosmovisión indígena contiene fuertes elementos cosmovisivos y morales que podemos yuxtaponer al código noájico. Un estudio de Ioseff Estermann titulado *Filosofía andina* nos ofrece los que podríamos considerar indicios de la tradición noájica fuera del contexto occidental. El antropólogo y filósofo suizo analiza tres categorías de la cosmovisión andina que merecen ser conocidas a la luz de lo que nos proponemos en este capítulo: *pachasofía*¹⁹ (cosmovisión andina), *apusofía*²⁰ (teología andina) y *ruwanasofía*²¹ (ética andina). Todas estas categorías parten de la intuición andina de que el mundo (y el conocimiento de él) no es estrictamente clasificable en partes o disciplinas, “no contiene distinciones reales” (Estermann, 1998, p. 15), como sucede con las distinciones física y metafísica de la ciencia occidental. Dado que la “relacionalidad” es el rasgo fundamental del pensamiento andino, se concibe la realidad de forma holística. El hecho mismo de plantear estas tres categorías — admite Estermann — no es adecuado para la cosmovisión andina, no obstante, es necesario para comprenderlo desde un punto de vista filosófico occidental.

Estermann analiza un famoso dibujo cosmogónico ancestral atribuido a Pachacuti Yamqui²² con forma de casa dentro de la cual se representan aspectos de la naturaleza y, en la parte superior, varias deidades a las que rendían culto. En la parte superior de estas deidades se encuentra la inscripción quichua *Wiracocha Pachayachachiq*, que significa ‘Dios hacedor del Universo’²³. Esta inscripción (sin representación gráfica) se encuentra por encima de los dibujos de *Inti* (el sol) y de *Killa* (la luna) que, como se sabe inclusive hoy, son deidades a las que los indígenas dedican festividades como el *Inti Raymi*.

Por otra parte, *Wiracocha*, divinidad inscrita por encima de las deidades, es considerado en el pensamiento andino como parte integral de la realidad, no como trascendencia separada. En esto podemos encontrar resonancias del reconocimiento de un Ser Supremo a la

19 Categoría propuesta por Estermann que integra el vocablo quechua *pacha*, que significa ‘el mundo como globalidad de interrelaciones’, y el griego *sofía*, en cuanto ‘saber integral’.

20 Categoría propuesta por Estermann que integra el vocablo quechua *apu*, que significa ‘divinidad’, y el griego *sofía*, en cuanto ‘saber integral’.

21 Categoría propuesta por Estermann que integra el vocablo quechua *ruwana*, que significa ‘deber’ (lo que hay que hacer), y el griego *sofía*, en cuanto ‘saber integral’.

22 Cronista indígena peruano que vivió entre los siglos XVI - XVII, autor de la *Relación de las antigüedades deste Reyno del Perú*, que contiene importante información etnohistoria de los pueblos andinoamericanos.

23 Estermann lo caracteriza como “deidad incaica panandina”, es decir, se encontraba presente en la cosmovisión de todos los pueblos andinos ancestrales.

vez que su presencia en la realidad física, concepto este que tiene ciertos paralelismos con la metáfora del *tzimtzum* explicada por la filosofía jasídica.²⁴

Aunque Estermann argumenta que el autor de dicho dibujo tenía influencia cristiana, también hay elementos advertidos por él mismo que pueden apoyar que tal gráfico obedece fielmente o, al menos, refleja de forma sincrética la cosmovisión andinoamericana: el mundo espiritual es representado como un huevo y no como un círculo (lo cual sería más característico del pensamiento occidental) y están representadas varias deidades que los conquistadores mismos se esforzaron en “extirpar”. Si se tratara de un dibujo apologético que intenta demostrar que los indígenas habían aceptado el cristianismo o tenían ideas similares, no contendría elementos tan disímiles de los del *Tanak*, algo que Poma de Ayala sí trató de conservar.

Lo anterior nos conecta también con el hallazgo de Estermann cuando analiza cómo los pueblos andinos concebían a la divinidad (*apusofía*). Aquí el investigador cambia el significado del nombre *Wiracocha* para sostener que no era concebido como creador (*ex-nihilo*) sino como ordenador del mundo.

No obstante, también nos informa que los conquistadores cristianos en los Andes encontraron versiones de una deidad preincaica llamada en lengua quichua *Pachacamac*, cuyo significado etimológico sería “hacedor del universo espacio-temporal” (Estermann, 1998, p. 285). Sin embargo, Estermann insiste en un sesgo cristiano en esta interpretación y propone que para los indígenas esta deidad era considerada más una animadora del universo (al que daba movimiento), que una creadora desde la nada.

Aun si asumimos las interpretaciones de Estermann como correctas, es evidente que en la cosmovisión andina existía la idea de un Ser Supremo que escapaba a cualquier caracterización y, por eso, no era parte del culto. Podemos también pensar en los conceptos platónico y aristotélico de un ser que, sin necesariamente ser creador desde la nada, ordenaba el mundo a partir de materia o ideas preexistentes. Esto último fue una diferencia específica del pensamiento griego respecto del monoteísmo judío.²⁵

²⁴ El sagrado *Tania* (impreso por primera vez en 1796), de Rabí Shneur Zalman de Liadi, es la obra filosófica jasídica por excelencia. Esta obra está conformada por cinco partes, una de las cuales —*Shaar HaIjud VeHaEmunâ* (*El portón de la Unicidad y la Fe*) es rica en la exposición de la cosmovisión religiosa explicada por la filosofía jasídica y, en especial, del concepto de *tzimtzum* (ver ahí capítulos del 3 al 6). Básicamente, la metáfora del *tzimtzum*, término que significa “contracción” es un intento por explicar cómo Dios, para crear el mundo, contrajo o disminuyó su luz divina infinita para permitir la existencia de seres finitos que se perciban como tales (de lo contrario, se anularían ante el ser de Dios. Este ocultamiento es solo respecto de su revelación, no de su esencia. De manera que, aunque Dios haya ocultado su revelación, sigue rodeando y llenando toda la existencia, solo que de forma oculta para sus criaturas.

²⁵ Esto lo explica el filósofo y legislador judío medieval Moisés Maimónides (Rambam). Ahí resume que los sabios de Israel sostienen la creación *iesh meain* (*ex nihilo*), Platón y otros filósofos antiguos admiten la eternidad de la materia caótica, y Aristóteles y todos los peripatéticos admiten la eternidad del movimiento y del tiempo. (Maimónides, 2002, p. 171).

Sobre la moral (ruwanasofía), Estermann sugiere que para el pensamiento andino la moral no es una inferencia lógica que se corresponde con un orden ontológico antecedente, sino que hay una “identidad dialéctica” o “correspondencia recíproca” de la cosmovisión y la acción. Serían, por así decir, dos momentos dialécticos de una misma realidad. “Las proposiciones descriptivas son a la vez prescriptivas y performativas; el estado fáctico de la ‘realidad’ es (positiva o negativamente) una norma que implica una cierta forma de actuar y relacionarse”. (Estermann, 1998, p. 240).

Lo anterior nos permite comprender que en las culturas andinas el orden moral está fuertemente marcado por la necesidad de orden en las relaciones recíprocas y comunitarias (“no seas ladrón”, “no mientas”, “no seas flojo”)²⁶ por sobre las aspiraciones individualistas basadas en reflexiones sobre la virtud, la felicidad o la libertad individual. Pertenecer a la comunidad implica la vida de acuerdo con las acciones que caracterizan a esa comunidad. Es una moral social, no solipsista ni mucho menos deliberativa. Estermann coincidiría con nuestro enfoque noájico en que el código ético de reciprocidad estricta tiene “vigencia primordial”²⁷ respecto de los miembros de la comunidad, pero no necesariamente respecto de un extranjero, tal como los 613 preceptos de la Torá tienen estricta vigencia primordial al interior del pueblo judío.

Siendo, como lo serían en la historia según Habermas y Estermann, las culturas andinoamericanas politeístas y marginales al sistema mundo occidental, ¿cómo puede ser que dichas culturas no semitas ni insertas en la historia del Occidente o el Medio Oriente antiguo llegaron a desarrollar ideas de un Ser Supremo (aunque sea como organizador del universal), y principios vitales de organización que contienen las prohibiciones de robo, asesinato e incesto? ¿Pudo haber un proceso idéntico paralelo al axial (que Habermas extiende hasta el surgimiento del islam) o de aprendizaje intercultural, aunque distaban —histórica y/o cosmovisivamente— de las principales expresiones de la revolución axial planteada por Jaspers y Habermas?

Dado todo lo anterior es que proponemos que el código noájico se trata de una posesión espiritual y moral común. Una genealogía que pretenda descubrir los enlaces entre ideas modernas aparentemente secularizadas y sus raíces axiales se enriquecería de buscar estos paralelismos cosmovisivos y éticos que podemos rastrear en las culturas andinoamericanas —por mencionar una entre varias—, además, por supuesto de descubrir la influencia más

²⁶ Estermann nos informa que este es el código incaico clásico: *Ama suwa, ama llulla, ama quella*. Además, agrega la “prohibición tajante del incesto”. Estos principios de reciprocidad forman la base imprescindible de la convivencia y justicia entre los diferentes miembros y grupos de la comunidad. Las prohibiciones de robo e incesto son claramente paralelas a dos prohibiciones noájicas, esto, a pesar de que Estermann insiste en que tampoco estas son leyes universales que también encontramos en la Torá y en las leyes de otras civilizaciones antiguas. (Estermann, 1998, p. 264).

²⁷ Destacado nuestro para notar que, aunque no se aplica primordialmente, no implicaría una prohibición de relacionarse éticamente, según los propios principios, con personas ajenas a la comunidad.

directa que el código noájico tuvo en algunos ámbitos axiales de la antigüedad, de la Edad Media y en el pensamiento moderno, aunque tal posibilidad aún no haya sido advertida por Habermas ni los filósofos e historiadores en general. El código noájico vendría a ser el gran marco categorial en el que se ha desarrollado dialécticamente la historia de las concepciones axiales en sus expresiones más o menos monoteístas y más o menos religiosas.

Elementos genealógicos noájicos en las tradiciones axiales

Donde es más evidenciable el código noájico como núcleo compartido por distintas tradiciones es en las tradiciones *monoteístas*, *judeocristiana* o *abrahámicas*. La primera denominación es abarcadora porque incluye a las tres principales tradiciones mundiales: el judaísmo, el cristianismo y el islam, pero ignora los contextos de su aceptación y difusión desde Israel hacia Europa, el norte de África y el Oriente Medio. La segunda excluye al islam. La tercera es más adecuada porque la importancia de Abraham como prototipo de persona obediente a Dios y quien vivió de acuerdo con el código noájico, es reconocida tanto por judíos, cristianos y musulmanes.

Habermas es consciente de lo fundamental de la tradición del pueblo judío acerca del Sinaí para todas las tradiciones monoteístas:

“El significado del monoteísmo se revela a través de la conciencia crítica y al mismo tiempo sensible al pecado de un pueblo que vive bajo la mirada de un Dios Redentor legislativo y absolutamente obligatorio. Sabe que debe probarse a sí mismo, quien a su vez interviene en la historia porque no es indiferente a la suerte de las personas a las que ha prometido su apoyo, que debe probarse a sí mismo y no fracasar. Más tarde, el cristianismo y el islam también adoptaron esta conmovedora narrativa del Éxodo liberador, la elección de Dios, la Alianza y la Promesa como parte de sus actos fundacionales”. (Habermas, 2020, p. 329).

Que hay diferencias doctrinales entre el judaísmo, el cristianismo y el islam es sabido. Básicamente, la discusión estaría en qué grupo humano ha recibido el encargo de testimoniar al mundo la revelación Divina y qué personaje lidera dicha labor (quién es mesías o profeta definitivo). Pero las tres tradiciones están de acuerdo en que Dios reveló preceptos de validez universal en Sinaí: los Diez Mandamientos. No obstante, estos empiezan con un preámbulo bastante claro de obligación solo para el pueblo de Israel (Éxodo, 20). Por eso es necesario conocer que, contrario a lo que sostiene Habermas, siempre el judaísmo ha sostenido que la universalidad de la Torá no se encuentra en los Diez Mandamientos, pues estos forman parte del total de 613 que se encuentran en la Torá ordenada solo al pueblo de

Israel,²⁸ sino en el código noájico, que agrupa los principios morales transmitidos por Abraham, quien los aprendió en la Academia de Shem y Ever,²⁹ descendientes de Noé. Veamos algunas resonancias del código noájico en el cristianismo y el islam.

El cristianismo, en sus inicios, fue una secta judía (*natzrut*). El libro de los Hechos de los Apóstoles (Hechos, 10) que narra los primeros tiempos de la cristiandad desde su propia perspectiva, menciona a Cornelio, un centurión romano, quien era “temeroso de Dios”. También en los discursos que pronunciaba en las sinagogas, Pablo, conocido por su proselitismo entre los no judíos, solía dirigirse primero a los hijos de Abraham —los judíos de nacimiento y los conversos (*ger tzedek*)— y luego a los temerosos de Dios”, estas eran personas no judías. Al parecer Pablo, “el apóstol de los gentiles”, encontró en los grupos de temerosos del cielo un público objetivo para sus reformas que desestimaban el cumplimiento de varios de los 613 preceptos de la fe de Moisés (algunos de ellos no eran obligación para los no judíos como el *brit milá*, el *Shabat* y la alimentación *kósher*).³⁰ De manera que en la historia misma del cristianismo resuena la historicidad del código noájico.

Aunque la Edad Media —con las sabidas excepciones— se caracterizó por la hostilidad hacia los judíos y los debates en público en lo que los sabios judíos debían cohibirse de ridiculizar a sus contendores, en nuestros tiempos existe diálogo entre el judaísmo y el cristianismo, principalmente católico. La Iglesia publicó un documento de la Comisión Teológica Internacional titulado *In Search of a Universal Ethic: A New Look at the Natural Law* (2009)³¹ en el que trata de identificar elementos morales comunes en las distintas tradiciones basándose en el concepto de *ley natural*.

Sobre el pueblo de Israel, el Vaticano reconoce en los Diez Mandamientos los “preceptos éticos fundamentales” para el judaísmo, pero también los considera válidos para otras naciones porque, similar a lo que interpreta Habermas sobre los profetas de Israel, “Dios también

²⁸ Todas las ordenanzas de la Torá empiezan por expresiones como “ordena a los hijos de Israel” o similares.

²⁹ Noé bendice a Shem, uno de sus tres hijos: “Que Dios ensanche a Jafet y resida en las tiendas de Shem” (Génesis, 9:27), pudiendo interpretarse por “las tiendas” los lugares donde Sem enseñaba el conocimiento recibido de Noaj. Abraham cumplió los preceptos de la Torá antes de su revelación en Sinaí, se encontró con Shem (Melquisedec) y envió a su hijo Isaac a estudiar la tradición de Noé en la academia de Shem y Ever. Ver Pearl 2014.

³⁰ Según el rabino Yaakov Israel Semden (1697-1776), la intención original de los apóstoles, quienes habrían sido judíos estudiosos (Pablo, supuestamente, fue discípulo de Rabán Gamliel el anciano, el líder judío de la generación) no era la creación de una nueva religión, sino que los judíos siguieran sujetos a la ley judía (los 613 preceptos) y que los no judíos vivieran de acuerdo con las leyes noájicas (sin la obligación de circuncidarse, cumplir *Shabat* ni alimentarse de forma *kósher*). Esta tesis reconciliaría los pasajes contradictorios en los escritos cristianos que confirman y desalientan a la vez la observancia de los preceptos judíos en las sinagogas de la época. Ver cita de R. Emden aquí: <https://tinyurl.com/2plxoprk>. Ver también Falk 1985 y Hylton 2015.

³¹ El contenido de este documento fue discutido por la Comisión Teológica Internacional desde el 2006 al 2008. El documento fue aprobado por unanimidad por la Comisión.

exige cuentas a otras naciones que violaron la justicia y el derecho”.³² Además, la voz oficial de la Iglesia dice que para el momento de Sinaí, cuando Dios ordenó los Diez Mandamientos a Israel, ya había sellado un pacto con toda la humanidad en la persona de Noé, este es el pacto de los “siete imperativos morales que Dios dio a Noé para todo ser humano”: “Si las 613 mitzvot de la Torá escrita y su interpretación en la Torá oral solo conciernen a los judíos, las leyes de Noé están dirigidas a todos los seres humanos”.³³ Aquí la Iglesia encuentra un punto en común de moralidad para toda la humanidad, más allá de su propia tradición y doctrina.

La tradición islámica también tiene conexión con la tradición abrahámica y resonancias de la noájica. De acuerdo con el Corán, Noé era un hombre justo que invitaba a las personas a abandonar la creencia y el culto a cualquier cosa fuera de Dios (Corán, 23: 23). En el mencionado texto el Diluvio también es una consecuencia de la desobediencia a la ley divina que había sido ordenada desde los orígenes de la humanidad (Adán).

Pero a diferencia del relato bíblico, el Corán se concentra en la desobediencia a la prohibición de idolatría como la causa de la catástrofe. Al respecto, es importante resaltar la afinidad entre el islam y el judaísmo. De acuerdo con Rambam, cuya obra *Mishné Torá* resume toda la legislación judía recibida y desarrollada desde el evento en Sinaí, el islam no transgrede la prohibición noájica de idolatría. (*Mishné Torá*, Maajalot Asurot ,II: 7).

Por otra parte, también la Torá relata que Agar le dio un hijo a Abraham: Ismael, a quienes los musulmanes consideran su antepasado espiritual. Las culturas religiosas (el cristianismo y el islam) que son conscientes de la fuente común de moralidad constituida por el legado noájico (abrahámico) conforman la mayoría de la población mundial actual. Para el 2021 agrupaban a más de la mitad de la población mundial. Cerca de otro cuarto de la población estaría afiliada al hinduismo y al budismo (Deshmukh, 2022).

175

En la legislación judía Rambam explica la razón por la cual, desde la perspectiva religiosa, existe esta pluralidad de tradiciones: la preparación del mundo para la época de la redención a través de la diseminación de tres conceptos: el mesías, la Torá y los preceptos (*Mishné Torá. Leyes de Reyes II*). Aunque existen diferencias de opinión en cuanto a cómo será, el mundo espera una era de redención, conoce del evento en Sinaí y ha escuchado que Dios ordenó preceptos.

Otro grupo de tradiciones importante con resonancias noájicas y abrahámicas es el conformado por el hinduismo y el budismo. Para Habermas, aunque el monoteísmo judío es paradigmático de las cosmovisiones axiales, la moralización de lo sagrado no habría encontrado una expresión exclusivamente monoteísta (Habermas, 2020, p. 314). Al mismo tiempo, en

³² Ver el artículo 22 aquí: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_en.html.

³³ Traducción libre nuestra. Ver nota al pie 21 del documento indicado en la referencia anterior.

el Lejano Oriente y Grecia se desarrollaron concepciones cosmológicas cuya moralización de lo sagrado obedece a una concepción más naturalista (con leyes) y menos trascendentalista con las siguientes características particulares:

- Brahmanismo y budismo: Con el diseño de un proceso mundial de orientación escatológica, pero impersonalmente controlado bajo leyes físico-morales, el budismo le da a la doctrina brahmánica de la transmigración una forma que satisface los estándares meritocráticos de una moralidad igualitaria-universalista.
- El confucianismo, el taoísmo y la metafísica griega desarrollan la base para la lectura de una ley natural que no es igualitaria sino universal, ya sea con ideas de un camino correcto que traza el equilibrio entre las fuerzas cósmicas opuestas para todas las personas, ya sea con conceptos básicos como «ser» y «Logos» que ponen entre paréntesis la constitución de la naturaleza con el orden del hombre.

Sobre el brahmanismo y el budismo, Cowen trae un enfoque que puede resultar novedoso para la mayoría de historiadores de las ideas y creencias. Es conocido que hay fuertes rastros y elementos de las enseñanzas de la raíz (abrahámica) noájica en el cristianismo y el islam (Cowen 2020: 4-5). Sin embargo, desde la tradición judía es sabido que, tras el fallecimiento de Sara, la esposa de Abraham de la que desciende el pueblo de Israel, Abraham se volvió a casar y tuvo más hijos de Keturá (o Agar),³⁴ quien anteriormente le había dado por hijo a Ismael. Estos hijos adicionales, según la Biblia, fueron enviados a Oriente por Abraham. Cowen se apoya en la obra *Nishmat jaim*, del rabino Menashé ben Israel³⁵ (1604-1657), quien afirma que estos hijos de Abraham fueron a la India y difundieron las enseñanzas de Abraham sobre la eternidad del alma. Él asocia el término “Brahman” (Principio espiritual general en el hinduismo) con quienes originalmente fueron “Abrahamin”, los hijos de Abraham.

Cowen destaca el eco contemporáneo del nexo del hinduismo con el monoteísmo abrahámico plasmado en la Declaración de la Segunda Cumbre Hindú-Judía de 2008³⁶ celebrada en Jerusalén, ahí “los participantes reafirmaron su compromiso de profundizar esta relación

³⁴ Ver comentario de Rashi en Génesis, 25:1.

³⁵ En 1638, vivió en las colonias holandesas de Brasil. También escribió *La Esperanza de Israel* o el origen de los americanos, obra que se basa basada en el relato del explorador judío portugués Antonio de Montezinos, quien a principios del siglo XVI se internó en el Amazonas y relató haberse encontrado con indígenas de origen judío, supuestamente descendientes de las diez tribus perdidas del norte de Israel durante los exilios de Asiria y Babilonia.

³⁶ Aquí se pueden encontrar los textos de varias declaraciones conjuntas: http://www.millenniumpeacesummit.org/Hindu-Jewish_Summit_Information.pdf

bilateral basada en el reconocimiento de un Ser Supremo, Creador y Guía del Cosmos, valores compartidos y experiencias históricas similares” (Cowen, 2020, p. 4).

Una obra que también aporta en este sentido es la del biólogo Constantine Samuel Rafinesque (1783-1840) en cuyo libro *The American Nations* analiza las similitudes lingüísticas y tradicionales entre el judaísmo y el hinduismo. Ahí encuentra una coincidencia entre el nombre de Noaj y Manú. Este último es, en la tradición hindú, el primer ser humano, sobreviviente de un diluvio universal, y legislador del mundo (de hecho, uno de los significados del nombre Manú es “legislador”) cuyas leyes³⁷ son observadas por los hindúes.

Por su parte, el budismo es un derivado del hinduismo que incorpora muchas de sus nociones espirituales seminales. A pesar de ser caracterizado como una religión no teísta, en realidad —explica Cowen— muestra una ruta “negativa” hacia la misma Deidad trascendente. Aunque no busca una relación con Di-s, el budismo identifica el apego a lo material (que en el monoteísmo oculta a Di-s) como la causa del sufrimiento humano. Algunas terapias psicológicas contemporáneas están inspiradas en este principio para que la persona encuentre tranquilidad a pesar de todo lo que no puede controlar a su alrededor (lo *no-yo*, un poder más allá que el *yo*). Esto último coincide con el análisis de las características de la Era Axial de Habermas, para quien en las tradiciones orientales hay ciertas diferencias respecto del monoteísmo judío. Aunque estableció como característica general que las cosmovisiones de la Era Axial surgieron de la indignación ante la injusticia, este no habría sido el caso del budismo que pone énfasis en el sufrimiento del individuo, lo que lo lleva a retrotraerse de los fenómenos de la existencia pura y a buscar un cambio de actitud ante la realidad dada más que a su transformación a través de una legislación como la que vemos en la Torá.

177

También en el análisis de Habermas, en China, Confucio y otros maestros similares, parecen haber estado más estimulados por la miseria y la guerra como consecuencias del gobierno imprudente, aunque interesantemente proponen como remedio la reconstrucción de las tradiciones religiosas populares capaces de imponer obligaciones éticas a todos, también a los gobernantes. Otros sabios como Lao Tsé y Chuang Tsé son más del tipo ascético que rehúsa de los honores y del poder. En cualquier caso, establecer cortes de justicia, es decir, que la sociedad esté ordenada y gobernada con base en leyes, es una de las Siete Leyes de los hijos de Noé.

Pero a pesar de todas las diferencias que trae Habermas, concluye que, de una forma u otra, “todas las cosmovisiones de la Era Axial dan el paso de la abstracción hacia una trascendencia que abre una mirada a la teleología de la naturaleza o de la historia del mundo en su conjunto; al mismo tiempo caracterizan a Dios o lo divino como el telos liberador de

³⁷ Las *Leyes de Manú* o *Código de Manú* es un texto sánscrito de la antigua India, que, según la tradición hindú, fueron dictadas por el sabio Manú. Estas leyes contienen virtudes y vicios, entre estos últimos la explotación, el robo, la violación y el asesinato.

un camino de salvación. Este camino de salvación está siempre ligado a un estilo de vida ejemplar. Un ethos sagrado está encarnado en la vida de los fundadores religiosos, profetas o sabios” (Habermas, 2020, p. 314).

Finalmente, consideremos algunos elementos epigráficos y literarios que nos sugieren resonancia histórica noájica en las tradiciones antiguas que han configurado la cultura occidental. El análisis de Habermas de la filosofía griega como cosmovisión axial (metafísica) en *THF* se centra en el platonismo y el aristotelismo (Habermas, 2020, p. 406) —tal vez debido a que fueron las dos corrientes que influyeron en la síntesis y transmisión del cristianismo hacia finales de la Antigüedad y la mayor parte de la Edad Media—. Pero debemos tomar en cuenta que el helenismo —y más tarde el predominio romano— significó la expansión del modo de pensar griego a todo el sistema mundo.

En el mundo antiguo y, más específicamente, durante el Imperio romano no fueron pocas las personas quienes, sin ser judías, simpatizaban con la doctrina monoteísta de la Torá. Evidencia de esto podemos encontrar en el estudio de Lillo ³⁸ titulado *La conversión al judaísmo durante la Antigüedad tardía*.

En el *Tanak* podemos encontrar casos como los de Eliezer, Job y Rut, quienes, sin ser judíos, simpatizaron con la fe de Israel. Eliezer fue el fiel ayudante de Abraham, Job no era de los descendientes de Abraham, Isaac y Jacob y aun así se negó a blasfemar el Nombre de Dios³⁹ (Job, 2:9-10), mientras que Rut (de Moab), tras insistir, logró ingresar al pueblo judío (Rut 1:16) y fue bisabuela del rey David. Estos dos últimos casos nos sirven para precisar que, de acuerdo con las leyes del pueblo de Israel, Job sería un *ger toshav* (extranjero), mientras Rut entraría en la categoría de *ger tzedek* (converso). Esta distinción es importante porque en el texto bíblico hebreo un mismo término (*ger*) es usado para referirse a ambos, de ahí que las traducciones no transmiten la distinción contextual cuando se refieren a ambos como προσήλυτος. De acuerdo con la tradición judía, el *ger toshav* es una condición jurídica que adquiere el no judío que, principalmente, abandona la idolatría (el culto politeísta), y así tiene derecho a residir en la Tierra de Israel. En cambio, *ger tzedek* vendría a ser la persona que, habiendo nacido no judía, acepta los 613 preceptos del pueblo de Israel y es judío en todo, igual que el nativo (hijo de mujer judía).

Aunque Lillo plantea la hipótesis de que el judaísmo practicaba el proselitismo (puesto que había *prosélitos*) al estilo misionero, tal denominación podría sugerirnos que, sumado

38 Carlés Lillo Botella es arqueólogo de la Universidad de Alicante dedicado al estudio de las religiones. Ha publicado una decena de artículos académicos, varios de los cuales abordan el origen del cristianismo en el contexto del judaísmo y la posterior diferenciación de aquel respecto a este. Ver Lillo 2013: 75-99.

39 Esta es una de las Siete Leyes de los hijos de Noé.

a que históricamente los líderes judíos han desalentado las conversiones,⁴⁰ el proselitismo podría tratarse de que el pueblo de Israel sí transmitía activamente el código noájico en distintos contextos culturales.

De acuerdo con el propio Lillo, en la literatura talmúdica encontramos el término *yirei shamaim* (literalmente ‘temerosos del cielo’)⁴¹ como una referencia a quienes él llama *semi-prosélitos*, mismos que la tradición romana llamó *caelicoli*: los no judíos que simpatizaban con el mensaje de la Torá, pero no llegaban a la conversión. Según Lillo, el “proselitismo judaico” —que, basándonos en lo anterior, más bien podemos identificar con la difusión y aceptación del código noájico como prerrequisito para la innecesaria conversión— tuvo su eclosión con la expansión de la cultura helenista (entre los siglos IV y I a. e. c.), cuando el mensaje del monoteísmo volvió a tener difusión y aceptación universal, aunque, al mismo tiempo, las comunidades judías no exigían ni aceptaban a la ligera el ingreso de personas de otras procedencias a su pueblo. Esta aparente contradicción que trae Lillo refuerza nuestra hipótesis de que lo que se difundió fue el código noájico, de carácter universal en lugar de la promoción de la conversión al judaísmo que exige 613 preceptos, entre ellos el *brit milá* (circuncisión), muy contrario a la mentalidad de perfeccionamiento del cuerpo propia de los griegos. Aún sin advertir lo anterior, Lillo nos trae que

junto a estos prosélitos⁴² existía toda una multitud de simpatizantes del judaísmo que, sin llegar a circuncidarse, sí que aceptaban varios de los mandamientos preconizados por la religión hebrea, fundamentalmente el rechazo de la idolatría. Las fuentes, así como la epigrafía, nos han transmitido la existencia de estos semiprosélitos bajo diversos nombres: metuentes, caelicoli, θεοσεβεί, φοβούμενοι τὸν θεόν, etc. A estos “temerosos de Dios” o “adoradores del cielo” solamente se les exigían una serie de preceptos mínimos, los llamados “mandamientos de Noé”, razón por la cual a estos semiprosélitos a veces se les llama “noémicos”. (Lillo, 2013, p. 77).⁴³

179

Lillo también ha identificado menciones a simpatizantes del judaísmo en la literatura clásica, basándose, principalmente en Josefo:

(...) la propia emperatriz Popea era una abierta simpatizante de la religión judía, una θεοσεβής. Esta tradición que hace de Popea una temerosa de Dios o incluso una prosélita debe encuadrarse

⁴⁰ Los rabinos explican que no es necesario que una persona se convierta al judaísmo para servir a Dios, lo cual puede hacer a través del código noájico. Suelen instruir a las personas al respecto, ya que por muchos siglos pertenecer al pueblo de Israel ha sido motivo de persecución (Talmud, Yebamot 47a). Además, explica Rambam, el ben Noaj que estudia y cumple las siete leyes es merecedor del mundo venidero, de manera que la “salvación” no es un privilegio exclusivo del pueblo de Israel, sus ritos y costumbres.

⁴¹ En las plegarias del pueblo de Israel se pide a Dios favores para todos los que temen a Dios. (Salmos 135).

⁴² Los que aceptaban los 613 preceptos de la Torá con sus detalles.

⁴³ El autor se basa en Rittenberg y otros (1969).

en la tradición rabínica acerca del supuesto filojudaísmo del emperador Nerón en buena medida para contraponerlo a la figura de los emperadores Flavios, autores de la destrucción del Templo de Jerusalén y del judaísmo como realidad política. (Lillo, 2013, p. 81).

El Talmud⁴⁴ y el Midrash⁴⁵ también traen una historia poco difundida por los historiadores de Occidente, quienes la consideran legendaria, pero que puede apoyar nuestra tesis de que el código noájico llegó a ser tan difundido y aceptado, que grandes personalidades del mundo grecorromano han sido calificadas como *temerosos del cielo*. La amistad de Rabí Yehudá HaNasí, el compilador de la Mishná y líder del pueblo de Israel, con Antonino⁴⁶ durante el segundo siglo de la era común nos sugiere que los líderes del pueblo de Israel sí enseñaban acerca de sus creencias a individuos de otras naciones que no llegaban a la conversión.

Lillo también se apoya en fuentes epigráficas⁴⁷ para sustentar su tesis del “proselitismo” judío en la Antigüedad. En ocasiones, las personas que abrazaban la fe judía hacían constar su condición en la epigrafía, como forma de expresión de una identidad. Por ejemplo, en el catálogo epigráfico de Frey, del total de 1539 inscripciones que recoge, siete se refieren a conversos y otras siete a los “temerosos de Dios”, es decir, a los que Lillo llama *semiprosélitos*.⁴⁸

En el citado estudio, el autor también destaca las inscripciones judías de la ciudad de Afrodiasias, en Asia Menor. Afirma que, de un total de 130 nombres judíos, 54 se identifican como θεοσεβεί, es decir, como semiprosélitos, lo que demuestra el enorme peso que los mismos tenían en la comunidad y que, al menos en esta región, el monoteísmo tenía un gran poder de atracción y era conocido entre las personas de otras culturas.

Lillo también trae algunos ejemplos de la literatura grecolatina donde se menciona, aunque de forma despectiva, que para la época había personas que simpatizaban con las doctrinas de la Torá. Siguiendo el rastro de las fuentes que usa Lillo, hemos encontrado en la literatura grecolatina mención de los *temerosos de Dios*. Por ejemplo, Juvenal, poeta de finales del siglo I y principios del II, satiriza la mala influencia de los vicios de los padres sobre sus hijos. Entre estas malas costumbres cuenta las de quienes asumían costumbres judías como

⁴⁴ Ver Sanedrín 91b:6; 91a:17; 91b:7. Berajot 57b:17. Avodá Zará 11a:6; entre otros lugares. El Talmud recoge la tradición oral del Torá desde el Siná hasta inmediatamente antes de su redacción.

⁴⁵ Ver Bereshit Rabá 11:4; 75:5, entre otros lugares.

⁴⁶ Ver el artículo *Antoninus in The Talmud*, en <https://www.jewishencyclopedia.com/articles/1617-antoninus-in-the-talmud>.

⁴⁷ Lillo cita como fuentes el *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, de J. B. Frey, editado en dos volúmenes, el primero dedicado a las inscripciones judías de Europa, especialmente de Italia, y un segundo en que se recogen las inscripciones de Asia y África. Más reciente y copublicado por la Cambridge University Press en seis volúmenes; y el corpus de D. Noy, publicado por la Cambridge University Press en seis volúmenes.

⁴⁸ Por ejemplo: γλυκυτάθη μου συνβίω Θεοσεβείης κέ τῆ ἀδελφῆ μου Κυριακῆ κέ ἑμαυτοῦ ζώντος ἀνέστησα, que se traduciría como “para mi dulce madre, temerosa de Dios, y a mi hermana Kyriaki, me he levantado con vida”.

el descanso en Shabat, el estudio de Torá, la alimentación *kósher* y, con el tiempo, la circuncisión (Stern, 1974, p. 102).⁴⁹

Stern cita una explicación filológica según la cual hay una conexión entre el *metuentes* de Juvenal y las expresiones de las fuentes judías *temerosos de Dios* (י-נ-ד א יארי) del *Tanak*, *temerosos del cielo* (מימש יארי) del Midrash y el Talmud, σεβούμενοι ο φοβούμενοι τὸν θεόν en los libros cristianos y una vez en las *Antigüedades* de Flavio Josefo, así como *metuentes* en algunas inscripciones latinas. Todas estas designaciones se refieren a la misma categoría de personas, es decir, no judíos atraídos por el judaísmo. Eruditos posteriores han definido a estos “simpatizantes” judíos como no judíos que mantuvieron algunas de las observancias del judaísmo pero que no llegaron a convertirse en prosélitos completos y no se sometieron al rito de circuncisión (no llegaron a ser *ger tzedek*). A estos simpatizantes del judaísmo se refieren también Flavio Josefo en *Contra Apionem*, II, 282, y Tertuliano en *Ad Nationes*, I, 13. (Stern, 1974, p. 102).

También en el derecho romano encontramos mención de las personas que, según podemos deducir de todo lo hasta ahora expuesto, seguían el código noájico. Durante la República y el Alto Imperio (cuando aún no había surgido el cristianismo) no hubo persecución formal contra el judaísmo. Sin embargo, tras las guerras de los judíos contra los romanos, en los imperios de Adriano y Septimio Severo (s. II) el *brit milá* fue prohibido y con la posterior cristianización de las autoridades romanas el culto judío empezó a ser prohibido. Lillo refiere El libro XVI del *Codex Theodosianus*⁵⁰ (época del Bajo imperio), cuyo octavo apartado se refiere a los *caelicoli* para acusarlos de superstición y someterlos a la misma ley que obligaba a los judíos (“los herejes”) a convertirse al culto cristiano en un plazo de tiempo.⁵¹ Luego de esta proscripción parece haber disminuido notablemente la difusión del código noájico y, en cambio, el cristianismo se afianzó como religión oficial del Imperio.

181

5. Conclusión

Aunque la periodización axial no parece ser proclive a abordar los períodos interculturalmente, cabe imaginarse tal posibilidad debido a los paralelismos narrativos y conceptuales

⁴⁹ Traducción libre nuestra.

⁵⁰ Ver <http://www.thelatinlibrary.com/theodosius/theod16.shtml>.

⁵¹ Traducción libre nuestra del texto latino que se encuentra en <https://droitromain.univ-grenoble-alpes.fr/Constitutiones/CTh16.html#8>. Con “herejes” se refiere a los judíos. La ley equiparaba a los no judíos monoteístas y los judíos para efectos de la obligación de convertirse al cristianismo.

que podemos encontrar entre diversas culturas contemporáneas y extemporáneas, sea para descubrir que los paralelismos son de origen o surgieron por aprendizaje.

Hemos encontrado algunos paralelismos entre tradiciones aparentemente disímiles —como la andinoamericana y la monoteísta— y otras genealógicamente más próximas —como el judaísmo, el cristianismo y el islam— que permiten abordar la religión en la sociedad postsecular como un conjunto de tradiciones con un contexto de origen común no detectado y por explorar. La tradición sobre el Diluvio como consecuencia de la desobediencia a leyes divinas nos sugiere que distintas culturas y civilizaciones compartían el conocimiento sobre leyes morales básicas para el establecimiento de una sociedad ordenada. Este podría ser el indicio de ese contexto de origen compartido no detectado de las intuiciones morales postseculares por el que Habermas se pregunta en la segunda y más reciente etapa de su pensamiento.

Desde luego, hasta ahora Habermas no se ha percatado de la posibilidad de explorar noájicamente tal contexto de origen no detectado. Su concepto sobre el mensaje universal del judaísmo obedece a una historiografía influida por el positivismo que ve en las cosmovisiones axiales —como el monoteísmo hebreo— la superación de estadios anteriores. En cambio, la tradición judía misma siempre ha estado consciente de que su particularísimo no está reñido con un mensaje universal que le precede históricamente y del que es transmisor: el núcleo moral de la humanidad expresado en el código noájico.

182

El abordaje habermasiano de las religiones se enriquecería si, además de abordar la cosmovisión y el significado de los contenidos religiosos en clave evolutiva, también incorpora la exploración de la historicidad de las tradiciones religiosas desde una perspectiva —la noájica— que le permita reducir *ex ante* la pluralidad que aparentemente le obliga a relegar la legitimidad de las pretensiones de validez religiosas a la esfera pública informal.

También las tradiciones religiosas que hacen vida en una democracia se beneficiarían de tal enfoque, pues la inmensa mayoría de fieles no ha tenido acceso a identificar un contexto de origen con validez duradera en el tiempo (como el código noájico) que les permita establecer relaciones interreligiosas armoniosas basándose en argumentos que no han logrado detectar dentro de sus propias tradiciones. Debido a los fuertes compromisos cosmovisivos y conceptuales, culturales y afectivos que los ciudadanos religiosos guardan con sus respectivas tradiciones, no son comparables las motivaciones para un diálogo con otras tradiciones que un ciudadano religioso puede encontrar en la necesidad de armonía civil respecto de las motivaciones que podría encontrar si identifica en su propia tradición enlaces históricos y conceptuales con otras tradiciones y con los conceptos modernos que, según Habermas, son desencapsulados por el pensamiento moderno.

Para el ciudadano secular, en cambio, un enfoque genealógico abierto a encontrar ideas deslumbrantes en un posible contexto de origen de los contenidos seculares no detectado

pero enraizado en un núcleo común posibilita que comprenda mejor el origen de aquellas pretensiones de validez y el vínculo genealógico con las tradiciones religiosas.

En este último caso, desde luego la intención de una comprensión de la religión desde la perspectiva de los involucrados no se traduce en que el ciudadano secular cambie él mismo de cosmovisión y de forma de argumentar, pues su lugar de comprensión y argumentación está determinado por la razón instrumental como único órgano válido de conocimiento, órganos que también le sirve para justificar racionalmente posiciones tomadas *a priori*, no sometidas a examen argumentativo y que están fuertemente influenciadas por aspectos sensoriales y emotivos.

* * * * *

Bibliografía

- Clorfene, Ch.; Rogalsky, Y. (1987). *El camino del gentil justo*. Trad. Juan Mayorga. Montevideo, Fundación Luz de Vida Internacional.
- Coffman, A. (2001). *La Torá con Rashí*. México D.F., Editorial Jerusalem de México.
- Cowen, S. D. (2020). *Ética universal. La teoría y la práctica de las leyes noájicas*. Trad. Carlos José Sánchez Corrales y María José Sánchez. Quito, Publinoah.
- Deshmukh, A. (2022). *Mapped: The World's Major Religions*. Publicado el 11 de febrero de 2022, de <https://www.visualcapitalist.com/mapped-major-religions-of-the-world/>.
- Emden, J., (1750). *Seder Olam Rabbah ve'Zuta on the Gospels*. (s. f.), de <https://berkeleycenter.georgetown.edu/quotes/jacob-emden-i-seder-olam-rabbah-ve-zuta-i-on-the-gospels-c-1750-ce>.
- Estermann, I. (1998). *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Abya Yala.
- Falk, H. (1985). *Rabbi Jacob Emden's views on Christianity and The Noahide Commandments*. (s. f.), de eweb.furman.edu/~ateipen/ReligionA45/Emden.html.
- Gordon, P. (2019). *Axial Age (Achsenzeit)*. En A. Allen & E. Mendieta (Eds.), *The Cambridge Habermas Lexicon* (pp. 24-26). Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316771303.009>.
- Grunblatt, N. (trad.). (2016). *Sidur Tehilat Hashem*. Buenos Aires, Kehot.
- Guamán; F. *Nueva corónica y buen gobierno*. *Det Kongelige Bibliotek* (s. f.), de <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/25/es/text/?open=idm45821230772128>.
- Habermas, J. (2015). *Mundo de la vida, política y religión*. Madrid, Trotta.
- Habermas, J. (2020). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlín, Suhrkamp.
- Hill, C. (2002). *The Noachian Flood: Universal or Local?*. *Perspectives on Science and Christian Faith*, 54 (3). <http://www.csun.edu/~vcgeo005/Carol%201.pdf>.
- Hylton, A. (2015). *Paul the Scholar: Rabbi Jacob Emdens Insight*. RJSSM. 04 (11), www.theinternationaljournal.org.
- Jaspers, K. (1980). *Origen y meta de la historia*. Madrid, Alianza Editorial.
- Jiménez, (2002). *El tema del diluvio en Ovidio y sus precedentes en las literaturas orientales*. *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Latinos*. Vol. 22 Núm. 2 (2002) 399-428. <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCL/article/view/CF-CL0202220399A/16860>.
- Joas, H. (2020). *Faith and Knowledge: Habermas' Alternative History of Philosophy*. *Theory, Culture & Society*, 37(7—8), 47—52. <https://doi.org/10.1177/0263276420957746>.
- Lafont C. (2021). *Remarks of a young Habermasian on Jürgen Habermas' Also a History of Philosophy*. *Constellations*; 28, 25—32. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12554>.
- Lillo Botella, Carlés. (2013). *La conversión al judaísmo durante la Antigüedad tardía*. *POLIS. Revista de ideas y formas políticas de la Antigüedad Clásica* 25, 75-99. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5061898>.

- Maimónides, M. (2002). *The Guide For The Perplexed*. Trad. Friedlander, M. Skokie, Varda Books.
- Pearl, M. (2014). *The First Beit Midrash: The Yeshivah of Shem and Eber*, Kol Hamevaser, (s. f.), de <https://www.kolhamevaser.com/2014/11/the-first-beit-midrash-the-yeshivah-of-shem-and-eber/>
- Rittenberg, L. y otros. (1969). *The Universal Jewish Encyclopedia in ten volumes*, VIII. Nueva York, Ktav Publishing House.
- Stern, M. (Trad.) (1974). *Greek and Latins Authors on Jews and Judaism*, Vol 2. Jerusalén, The Israel Academy of Sciences and Humanities.
- Talmud de Babilonia. “The William Davidson Edition”. *Sefaria*. URL= <https://www.sefaria.org/texts/Talmud>. Consultado el 8-11-2022.
- Young, D. A. (1999). “The Biblical Flood as a Geological Agent: A Review of Theories”. *The Paleontological Society Papers*, 5, 119—134. <https://doi.org/10.1017/s1089332600000565>.
- Zalman, Sh. (2020). *Likutei Amarim Tania*. Trad. Natán Grunblatt. Buenos Aires, Kehot.

TESTIMONIO

Testimonio de la Señora Tina Pardo Aroesti¹

(Monastir, 1934-)

Transcripción de ANA MARÍA TAPIA ADLER

Pdte. Fundación para la preservación de la memoria de los judíos en Chile



El día 23 de enero del año 2019, en el salón O'Higgins de la Cancillería Chilena, se conmemoró el Día Internacional de Recordación del Holocausto (Shoah). En esa ocasión tuvimos el privilegio de escuchar el testimonio de la Sra. Tina Pardo Aroesti oriunda de Monastir, Macedonia, cuyo texto a continuación transcribimos:

Agradezco muy de corazón a todos los presentes la oportunidad que me han dado de narrar brevemente mi vida.

A veces quisiera saber si de verdad esto pasó.

A veces uno piensa que fue una pesadilla. [pero] No, no fue una pesadilla, fue una muy cruel realidad.

Yo tenía 8 años cuando con mis padres huimos de Monastir (Bitoly) un día antes de que los nazis deportaran a todos los judíos de esa ciudad: niños, mujeres embarazadas, viejos, enfermos.

Los subieron a un tren, los quemaron vivos y depositaron sus cenizas en Treblinka.

Perdimos a todos nuestros seres queridos. Ese día fue un 11 de marzo de 1942. Fecha que no hay que olvidar.

Desgraciadamente, a pesar de los ruegos de mi papá advirtiéndome que era muy peligroso quedarse y que había que huir, nadie le creyó y nadie quiso huir.

Pues recuerdo todo lo que pasó.

¹ La Sra. Pardo a medida que leía su testimonio, fue agregando algunos párrafos que no se encuentran en el escrito. Las letras en negrita estaban en el documento que leyó ese día.

A pesar de tener 8 años recuerdo todo, desde nuestro traslado a vivir en el barrio judío, (la antesala del gueto) hasta nuestro increíble escape hacia Albania donde personas de muy buen corazón y peligrando sus vidas nos escondieron.

Tuvimos que vivir en muy malas condiciones en las montañas para escapar de los nazis y de la policía fascista italiana

Al finalizar la guerra, milagrosamente pudimos partir a Italia donde vivía un pariente de mi papá. Queríamos, desde allí, trasladarnos a Israel, pero los ingleses no permitían la entrada

Mis padres empezaron a recordar donde tenían algún pariente y justamente en Chile vivía en Temuco una tía de mi mamá desde muchísimos años.

Escribimos una carta dirigida a Temuco solo con el nombre de la tía, sin dirección.

Le llegó la carta y ella hizo los arreglos para que llegáramos a Chile. Mis padres no querían vivir nunca más en Europa.

Llegamos a Chile, que nos recibió y que desde entonces consideramos nuestra patria.

Aquí estudié en el Liceo 7 de niñas, luego estudié Pedagogía en Italiano y Bibliotecología y Documentación en la Universidad de Chile. Ejercí en ambas carreras.

Me casé, nacieron mis tres hijas. Hoy tengo nietos y bisnietos. Todos chilenos y la mayoría profesionales.

Estoy aquí porque quiero que mi familia, mi entorno y las generaciones jóvenes en Chile sepan lo que pasó a través de la educación y se pueda construir un futuro mejor.

Un holocausto no puede ni debe suceder nunca más. Habría que perdonar, pero jamás olvidar.

RESEÑAS

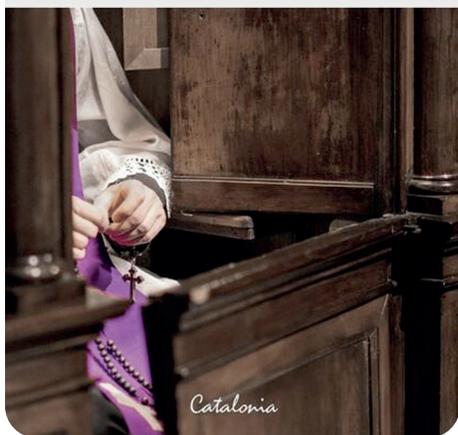
Browne, M.O. y N. Contreras. (2022). *Vidas robadas en nombre de Dios. Historias de abuso de conciencia y poder*. Santiago: Catalonia. 270 páginas.

LUIS BAHAMONDES GONZÁLEZ

Doctor en Ciencias de las Religiones
Universidad de Chile
lubahamo@u.uchile.cl

MARÍA OLIVIA BROWNE / NICOLE CONTRERAS

**VIDAS ROBADAS
EN NOMBRE DE DIOS**
HISTORIAS DE ABUSO DE CONCIENCIA Y PODER



El presente libro forma parte de una investigación periodística en el que se aborda una de las aristas menos analizadas en torno a la serie de abusos eclesiales denunciados en Chile: abusos de conciencia y poder. El trabajo en cuestión reúne testimonios de personas de diversas congregaciones religiosas, movimientos y seminarios cuyas trayectorias biográficas se ven quebradas por la vulneración de su integridad y el difícil proceso de denuncia y acceso a la justicia. Las autoras, Browne y Contreras, generan un espacio para que cada uno de los/as sujetos pueda relatar sus experiencias en espacios religiosos de manera libre y detallada, entregando pistas de las vivencias traumáticas, así como de los mecanismos a través de los cuales buscan rehacer sus vidas.

Los relatos poseen elementos comunes, entre ellos, el culto a los líderes religiosos (Karadima, Kentenich, Clá, entre otros.), lo que posibilitó el engaño de las víctimas en nombre de Dios. Es así, como las vidas de los sujetos eran manipuladas —por quienes gozaban de poder en dichos espacios— a través de engaños que buscaban debilitar psicológicamente a sus víctimas. Para ello, se amenazaba a las personas con develar sus secretos, desmentir sus acusaciones públicamente, así como también enrostrarles la orfandad en la que quedarían si abandonaban las congregaciones o movimientos a los que pertenecían.

Llama la atención que muchos de los relatos describen que es durante su adolescencia y, preferentemente, en espacios educativos donde las víctimas fueron captadas para participar en actividades religiosas que buscaban descubrir vocaciones para dichas agrupaciones.

En consecuencia, algunas de las estrategias utilizadas consistían en ir apartando de manera paulatina a las víctimas de sus familias y círculos cercanos, a través de una serie de actividades que requerían un tiempo considerable de sus jornadas diarias. A modo de ejemplo, uno de los casos en cuestión señala:

“Sin darme cuenta me involucré de una manera tan intensa en el Opus Dei que comenzó a ser incómodo, sobre todo porque debía asistir los sábados, día en que acostumbraba a salir a correr con mi padre y compartir con mis amigos. Pero el proselitismo activo con que los miembros del Opus captaban a los adolescentes en nombre de Dios y que era promovido por cargos directivos escapaban a mi ingenuidad” (p. 102).

A partir de aquello, cabe preguntarse ¿cuáles son las medidas de prevención con que cuentan los espacios educativos para evitar que este tipo de organizaciones seduzcan a niños, niñas y adolescentes?

Si bien, durante el último tiempo, existe mayor consciencia en la población sobre el daño físico y psicológico de los abusos sexuales en contextos religiosos, al parecer, esta no posee el mismo nivel de conocimiento sobre los abusos de conciencia y poder. La dificultad para lograr tipificarlos jurídica y canónicamente, así como la relativización de los victimarios sobre sus acciones, quienes enmascaran sus objetivos a través del poder que reviste su condición de religioso/a, posibilitaron la pervivencia de una serie de conductas y acciones que se ocultaban bajo el nombre de *“Dios quiere...”*. De esta manera, los abusos de conciencia y poder, han sido —a nuestro juicio— considerados como una vulneración de segundo orden, lo que ha acrecentado la crisis que vive en la actualidad el cuerpo eclesial.

192

Asimismo, los testimonios dan cuenta del ocultamiento de información y falta de empatía con la que fueron abordadas las denuncias que entablaron en sus propias organizaciones religiosas, así como en las altas esferas del Vaticano. Este hecho cruza los relatos, lo que permite advertir aquello que ha sido catalogado por el Papa Francisco como una *“cultura de abusos”*, en la que no solo se vulneró la vida de miles de personas, sino que, también, se establecieron mecanismos de ocultamiento de información, destrucción de documentos, así como trabas que han dificultado el accionar de la justicia. Dichas estructuras le otorgaron fortaleza al desarrollo del *“secretismo”* en congregaciones y movimientos religiosos, lo que facilitó que la comisión de delitos perdurara con el tiempo.

De esta forma, la preocupación de las entidades denunciadas por resguardar su prestigio y posición social, a costa de la denostación y descrédito de las víctimas, se transforma en otro elemento común en los relatos. Este hecho es evidenciado en los siguientes términos: *“No hay una verdadera preocupación por las víctimas, incluso algunas son indemnizadas con el compromiso de no revelar el contenido de su denuncia públicamente”* (p. 219). En consecuencia, no solo fueron minando la confianza de los sujetos en la institución eclesial, sino que, también,

debilitaron su creencia en la religión, pues generaron confusión en su cuerpo de creencias (Oakley & Humphreys, 2021).

La decepción de la institución eclesial se acrecentó al comprobar, con el transcurrir del tiempo, que los victimarios permanecieron en sus cargos; o bien, los que fueron obligados a desertar de su sitial de poder siguieron contando con el apoyo de la jerarquía de la Iglesia Católica. Aquello no solo generó desencanto entre las víctimas; además, implicó un profundo quiebre en sus proyectos personales. Al daño físico y psicológico, sufrido durante un largo periodo, se suma el desengaño y la duda sobre sus creencias, lo que forma parte del daño espiritual. Así lo detalla una de las víctimas: *“Dejé de creer en la Iglesia, entre otras razones, por permitir que dentro de ella sigan ocurriendo abusos como estos. Y, más grave aún, que los encubran como una forma de protegerse a ella misma, proteger al abusador y a las asociaciones religiosas que realizan estas prácticas”* (p. 116).

Una de las aristas que se expone con crudeza tiene relación con los procesos de reparación de vidas destruidas por parte de agentes religiosos. Este hecho se expresa con dramatismo en el momento en que deciden abandonar aquellos espacios y redes que ampararon las vulneraciones a los que fueron sometidos y, que luego del quiebre, les significó un complejo proceso para repensar sus trayectorias de vida y proyectar su futuro. Para algunas de las víctimas implicó comenzar una nueva vida afectiva, laboral y familiar, intentando recobrar en parte el tiempo perdido. Una de las víctimas señala: *“Hoy soy felizmente casada y tengo a mis dos pequeñitos de seis y cuatro años. Los sobrevivientes de los abusos de la Iglesia católica somos personas a las que destruyeron y, probablemente, una parte de nosotros esté muerta”* (p. 98).

193

Entre los aspectos novedosos de la publicación, destaca la exposición de casos de vulneraciones en la vida religiosa femenina. Este hecho permite evidenciar no solo su invisibilización y el trato desigual de los casos por los medios informativos, sino, además, el ejercicio del poder y el peso de la autoridad por parte de los liderazgos femeninos. Si bien se encuentra acreditadas una serie de denuncias de abusos en espacios religiosos masculinos, resultan todavía escasas las investigaciones en el país en el que se aborde en profundidad aquellas vulneraciones perpetradas en congregaciones y movimientos conformados por mujeres (Bustamante, 2022). No obstante, es posible apreciar en los testimonios recabados en la publicación, la sumisión al poder sacerdotal y la asignación de roles de cuidados en favor de los liderazgos religiosos, lo que se sustentaba en el voto de obediencia. Es así como describen que:

“La dinámica de la obediencia era una de las más importantes. Nos habían explicado que, según los planteamientos del fundador y de la Iglesia, la obediencia era un medio para saber siempre cuál es la voluntad de Dios. Además, las siervas teníamos el regalo de tener una autoridad que era canal de Dios, y que podía discernir cuál era esa voluntad para cada una de nosotras y en qué momento” (p. 226)

Finalmente, cabe destacar que el libro coloca el acento en dos formas de abusos que han sido desestimadas, en general, por las congregaciones religiosas: conciencia y poder. Las acciones para prevenir su comisión resultan escasas y no cuentan en la actualidad con protocolos de acción claros para identificar este tipo de vulneraciones. Este hecho es de suma gravedad, puesto que la bibliografía referida a abusos sexuales en contextos eclesiales demuestra que en muchos casos la puerta de entrada a este tipo de vejámenes posee como antecedentes los abusos de conciencia y poder. Si aquello forma parte de la evidencia catastrada ¿cómo se explica el bajo nivel de importancia y debilidad de medidas preventivas por parte de las instituciones religiosas? Sin lugar a duda, este tipo de publicaciones contribuye no solo a visibilizar este tipo de abusos en contextos religiosos, sino también, a escudriñar otros espacios, agentes y dinámicas que forman parte de las estructuras que posibilitan las vulneraciones.

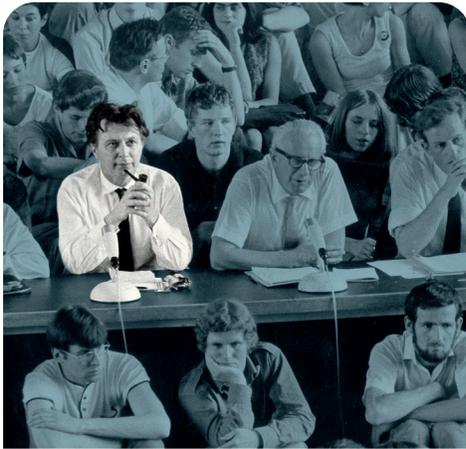
* * * * *

Bibliografía

Bustamante, C. (2022). *Siervas. El historial de abusos de las monjas sodalicias*. Santiago: Planeta.
Oakley, L & Humphreys, J. (2021). *Escapando del laberinto del abuso espiritual*. Santiago de Chile: Ediciones UC.

Las vidas de Jacob Taubes¹:
Reseña de *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes*,
Jerry Z. Muller, Princeton University Press, 2022

MICHAEL MAIDAN
(Investigador Independiente)



**PROFESSOR
OF APOCALYPSE**

THE MANY LIVES OF JACOB TAUBES

JERRY Z. MULLER

En la película *Zelig* (1983), Woody Allen retrata un personaje dotado de una insólita capacidad para adaptarse a su medio ambiente. Examinado por un psiquiatra, Zelig declara ser un psiquiatra y comienza a dialogar utilizando términos psicoanalíticos. En compañía de parroquianos irlandeses durante la celebración del día de San Patricio, su fisonomía cambia y su cuerpo adopta las facciones estereotípicas del irlandés estadounidense. Pero Zelig no es en realidad ni psiquiatra ni irlandés.

Hasta cierto punto, esta biografía de Jacob Taubes (1923-1987), controversial rabino, filósofo judío, y sociólogo de la religión, que deambuló de Viena a Zúrich, de Zúrich a New York, Jerusalén, y finalmente, Berlín, que tuvo diálogos estrechos con pensadores de la izquierda y de la extrema derecha, puede ser leído como la historia del personaje de Woody Allen, un Zelig capaz de mimetizarse con su entorno, pero jamás totalmente reconciliado con él.

En pos de revelar el secreto de este enigmático personaje y para pintar una rica pintura de sus tiempos, Jerry Z. Muller nos regala este libro de más de 600 páginas que documenta la vida y obra de Taubes con exquisito detalle. Muller se apoya en literatura primaria y secundaria, incluyendo el libro semiautobiográfico de Susan Taubes *Divorcing* —su primera esposa y pensadora de la religión por propio derecho— materiales de archivos en tres continentes, y docenas de entrevistas con amigos, colegas y conocidos de Taubes.

Müller nos cuenta haber invertido más de 10 años investigando el secreto de su Zelig. Se trata de una inversión que para muchos críticos puede ser considerada un tanto excesiva. Cuando Taubes falleció en 1987, su obra publicada se reducía a un libro publicado 40 años antes, a artículos, capítulos de libros y reseñas, en su mayor parte publicados en los años 1950 y 1960 y por la mayor parte olvidados. Muller balancea las falencias de Taubes como individuo y también como investigador con la importancia de su estudio del apocalipticismo religioso como forma de crítica social. Hasta cierto punto, Muller utiliza los problemas mentales de Taubes, que en sus últimos años de vida se agudizaron hasta sumirlo en una profunda depresión, como una excusa. ¿Cómo entender entonces por qué Muller, que mantiene un sano escepticismo acerca de las ideas de Taubes, dedicara 10 años de su vida en investigar y finalmente escribir esta biografía intelectual? Al menos en parte, la respuesta se encuentra en la sección final del libro. Muller relata que, mientras estaba en búsqueda de un tema para su tesis doctoral, tuvo en Jerusalén un encuentro casual con Taubes. En aquel momento, Muller estaba interesado por los procesos de radicalización y de-radicalización de los intelectuales, y en particular de un grupo de intelectuales judíos neoyorkinos que habían adoptado ideas izquierdistas que luego abandonaron para convertirse en activos propagadores del movimiento neoconservador. Muller sabía que Taubes conoció a varios de estos intelectuales, que habían sido por un tiempo sus discípulos, y organizó un encuentro para escuchar de Taubes más detalles. Finalmente, Muller se decidió por otro tema para su doctorado. En vez de la peregrinación de los intelectuales neoyorkinos, escribió una tesis sobre el sociólogo alemán Hans Freyer, que en su juventud se identificó con el nazismo, y eventualmente se tornó un demócrata liberal. También en este libro la pregunta subyacente es la naturaleza de los procesos de radicalización y de-radicalización de intelectuales.

196

El libro de Muller es comprensivo, y se inicia con un retrato de la familia de Taubes, que tanto del lado materno como del paterno descendía de prestigiosos rabinos y estudiosos del Talmud. El padre de Jacob, Zwi Taubes era un rabino ortodoxo, pero su educación incluyó también temas seculares. La madre de Jacob había completado sus estudios en un seminario para la formación de maestras judías. Muller se toma el tiempo de explicar en detalle las diferencias y matices entre la educación religiosa judía tradicional y las diferentes corrientes de la educación moderna ortodoxa. También, nombra a los principales maestros que influyeron en Taubes padre, e insinúa que hay una continuidad entre las enseñanzas que recibió el padre y la fascinación por el cristianismo temprano que acompañó a Jacob toda su vida.

Jacob inició en edad temprana su educación judía en el hogar, la que prosiguió luego en una escuela que integraba un currículo secular con materias judías. Junto a su familia, Taubes abandonó Viena pocos meses antes de la anexión de Austria por la Alemania nazi y se instaló en Zúrich, donde su padre fue nombrado rabino de una comunidad local. En Zúrich emprendió Jacob estudios universitarios, mientras continuaba sus estudios de Talmud y de ley Judaica con tutores privados, y luego en la famosa yeshivá de Montreux. Eventualmente obtuvo el título de rabino y de maestro. En 1947 completó los requisitos para un doctorado

bajo la dirección del sociólogo René König. Su tesis fue la base para el primer y único libro suyo publicado en vida, *Escatología Occidental*.

Escatología Occidental refleja el interés de Taubes por la relación entre marxismo y religión. Dice Muller que el libro “creaba un pasado utilizable por radicales contemporáneos, y para personas religiosas atraídas por el radicalismo” (p. 71). Muller rastrea los orígenes de *Escatología Occidental* a un ensayo que Taubes presentó en el seminario de König con el título “La justificación del socialismo de Karl Marx”. Según Muller, Taubes argumenta en aquel ensayo que la justificación de la doctrina marxista no se halla en los análisis teóricos de Marx sino las nostalgias irracionales que inspira. Sino postulamos un plan divino, el mero desarrollo de las fuerzas productivas no puede asegurar que el resultado final de la historia sea armonioso y reconciliado, y no anarquía y anomia. El *pathos* del Marxismo se apoya en una teoría de la salvación humana y en la vocación mesiánica del proletariado (p. 72).

Escatología Occidental toma estas ideas y las desarrolla. El libro de Taubes muestra influencias del teólogo católico Hans Urs von Balthazar, de quien Taubes retoma la tesis de la importancia del apocalipticismo en la historia del cristianismo, y el rol de Joachim de Fiore en la secularización del pensamiento escatológico. Según Muller, Taubes fue influenciado también por el libro de Karl Löwith *De Hegel a Nietzsche*, por el libro de Hans Jonas sobre el gnosticismo, y por el escrito sobre la esencia de la verdad de Heidegger. Por último, Muller concluye que las aspiraciones de la obra excedían en mucho su ejecución (p. 75-76).

197

El capítulo siguiente en nuestra historia trata del viaje de Taubes a los EE. UU. Taubes logró una invitación para proseguir estudios postdoctorales en el Jewish Theological Seminar (JTS), donde permaneció entre 1947-1949. Allí estudio Talmud con el renombrado Saul Liberman y el pensamiento de Maimónides con Leo Strauss. La misión del JTS era la formación de rabinos para las sinagogas del movimiento conservador, pero Taubes no estaba interesado en los más mínimo en ejercer como rabino congregacional. Eventualmente, logró una invitación para proseguir estudios postdoctorales en la Universidad Hebrea, bajo la dirección del estudioso de la cábala, Gershom Scholem.

Jerusalén fue el telón de fondo de una de las muchas crisis que puntuaron la vida de Taubes. Taubes y Scholem entraron en conflicto, por lo que este último acusó a Taubes de haber comunicado a un estudiante información que le había compartido con carácter confidencial. La historia es conocida, y fue narrada previamente. La novedad de la versión de Muller es que muestra que la ruptura entre Scholem y Taubes fue ni tan súbdita ni profunda como se la consideraba en otras narraciones. Veremos más adelante que este conflicto se convertirá años más tarde en un dilema acerca de la interpretación del pensamiento de Walter Benjamin.

Taubes retornó a los EE. UU., y tras un tiempo logró ser nombrado profesor en Princeton y luego en Columbia. En termino de publicaciones, este fue el periodo más prolífico de su

vida intelectual. También fue un momento de contactos intensivos con una generación de jóvenes intelectuales neoyorkinos. Por ejemplo, Muller menciona un seder de Pesaj en 1955 en el hogar de los Taubes con la participación de Susan Sontag, Phillip Rieff, Stanley Cavell, Herbert Marcuse y Krister Stendahl. Muller comenta que tanto Cavell como Stendahl recordaban los detalles medio siglo más tarde. Pero, agrega Muller, algunos participantes de estas reuniones sospechaban que para Taubes estas tertulias eran más espectáculo que genuino acto de fe (p. 226). Muller también cita una carta que el sociólogo Daniel Bell escribe a su mujer comentando un encuentro con Susan y Jacob Taubes. Bell escribe que los Taubes tienen siempre conversaciones interesantes, pero parecen carecer de “un sentido de lo real” (p. 227). La carta citada por Muller muestra la brecha en sus posiciones políticas. Mientras que los Taubes defendían el potencial político de las dimensiones escatológicas de la religión, Bell señalaba el riesgo del falso mesianismo. A esto habría contestado Taubes que, si uno cree en la profecía, uno corre el riesgo de encontrar falsos profetas (p. 228).

La opinión desfavorable de Bell era compartida por Leo Strauss y Hannah Arendt (p. 228). Por otro lado, Taubes parece haber impresionado favorablemente a suficientes intelectuales y recibió invitaciones para enseñar en las mejores instituciones de los EE. UU. Muller se tomó el tiempo para revisar los legajos académicos de Taubes, y cita una lista de calificados profesores que apoyaron su candidatura, aunque muestra que también hubo objeciones. También se refiere a la novedad de la cátedra de historia y sociología de las religiones que ocuparía Taubes en Columbia. El departamento de religión de Columbia University fue creado solo en 1961, e inicialmente carecía de un programa de estudios bien definido. Esta situación era perfecta para Taubes. Sus cursos presentaban a pensadores del siglo XIX y XX que no eran habitualmente enseñados en otros departamentos de la Universidad. Característicamente, Muller le da a este capítulo el título de “Mercader de ideas”. Un capítulo posterior, que trata de la actividad de Taubes en la República Federal Alemana lleva el título: “Impresario de Teoría”. En algún momento pensó Muller titular su libro “Jacob Taubes: Mercader de ideas y apóstol de la transgresión”.

La caracterización de Taubes como mero mercader de ideas muestra que para Muller, Taubes no era un pensador original. Muller escribe que Taubes sabía lo que estaba pasando en diferentes contextos (p. 241-242), que adquirió su conocimiento en conversaciones con otros estudiosos y no por estudio e investigación propia, que su saber era amplio, pero carecía de profundidad. Pero, al tiempo que no se cansa de enfatizar los defectos de Taubes, le reconoce un talento para establecer conexiones entre ideas de orígenes diferentes, y generosidad para compartir sus ideas y conocimientos con sus amigos. Tenía también talento para organizar encuentros intelectuales. Muller cita tres encuentros en Columbia organizados por Taubes. Uno de ellos, una conferencia con Martin Buber que se transformó posteriormente en un coloquio estable sobre religión y cultura. Un segundo proyecto que se convirtió en un foro sobre religión y psiquiatría, mientras que un tercer proyecto fue un seminario sobre hermenéutica.

A pesar de su éxito como profesor, Taubes sentía que su posición académica no era suficientemente sólida. Además, Susan Taubes no estaba contenta en New York. Así es como, a partir de 1959, Taubes comenzó a interesarse por un puesto en Alemania. Dos años más tarde fue nombrado profesor visitante en la universidad libre de Berlín (FU). Muller presenta abundante información sobre los partidarios de Taubes y del proyecto de fundación de una cátedra de estudios judíos en la FU. Inicialmente se trató de un puesto de profesor visitante en el semestre de verano, pero con el propósito de establecer un instituto de ciencias del judaísmo a ser dirigido por Taubes. También existía un proyecto de crear un segundo puesto para Taubes, al frente de un departamento de hermenéutica. Sin embargo, Taubes hesitaba, y mantuvo su puesto en Columbia al tiempo que también enseñaba en FU. Finalmente, las negociaciones concluyeron con un acuerdo por el cual se creaba una cátedra de *Judaistik* (estudios judíos), con el título adicional de “sociología de la religión”. Muller comenta que se trataba de una situación excepcional, dado que Taubes no era ciudadano alemán —Taubes fue apátrida hasta que logró obtener la ciudadanía estadounidense—, y tampoco no había obtenido una “Habilitation”, la licencia para la enseñanza universitaria, que requiere completar un proyecto de investigación postdoctoral y requerimientos adicionales (p. 270). Todos estos requisitos fueron obviados en el caso de Taubes.

El capítulo nueve está dedicado a los interlocutores de Taubes en Alemania. En términos generales, Taubes parece haber dialogado con la mayor parte de los intelectuales de su tiempo, tales como Dieter Henrich (especialista en Hegel a quien Taubes hizo conocer la obra de Herbert Marcuse), Jürgen Habermas (con quien coeditó una importante colección en la editorial Suhrkamp), Peter Szondi, Gadamer, Eric Voegelin, Ritter, Adorno, entre otros. Pero para Muller estos intercambios forman parte de la dimensión de mercader de ideas, no de una verdadera actividad intelectual.

De este periodo data el ensayo “Los intelectuales y la Universidad” (1963), del que Taubes parece haber estado muy orgulloso, y donde retoma las ideas del teólogo Joaquim de Fiori (1135-1202) que Taubes había estudiado en su libro *Apocalíptica Occidental*, para finalmente explorar la noción de universidad y su desarrollo en diferentes países. El artículo concluye con una diagnosis de la institución universitaria y de la intelectualidad en la sociedad contemporánea. Estos temas aparecen ya en un artículo anterior, “Las cuatro edades de la Razon” (1956, republicado en 1966), donde Taubes se apoya en ideas de Horkheimer y Adorno, aunque en sus conclusiones Taubes fue más radical (p. 284-286). Estos artículos fueron, luego de su muerte, reunidos en la colección *Del culto a la cultura* (1969, traducción española 2007).

Taubes estaba interesado en movimientos no convencionales y transgresivos, tales como el gnosticismo y el apocalipticismo. A diferencia de otros pensadores, que separaban la teoría de la práctica, Taubes parecía reunirlos, especialmente en lo que hace a sus relaciones amorosas, que fueron aparentemente muy variadas. Una reseña del libro de Muller publicada por Mark Lilla en el diario *New York Times* llevó como título la mención “El hombre que hizo erótico el pensamiento”. Aunque su donjuanismo podría ser considerado como predatorio y

ofensivo para nuestros estándares actuales, Muller consigna numerosos ejemplos del apoyo intelectual que Taubes prestó a muchas jóvenes intelectuales en los inicios de sus carreras.

El capítulo decimo explora la actividad de Taubes como miembro a parte plena del profesorado de FU. Como profesor atraía sobre todo a estudiantes políticamente comprometidos, intelectualmente curiosos, y poco respetuosos de las fronteras interdisciplinarias. Pero Taubes era poco afecto a la rutina de la labor docente, y no era un buen consejero para tesis y estudios de habilitación, porque no ponía a sus estudiantes lineamientos claros para ayudarlos a completar sus estudios en un lapso razonable de tiempo. Pero Muller concede que esas debilidades no son infrecuentes en personalidades carismáticas. Efectivamente, era un profesor muy carismático, y Muller dedica más de diez páginas a describir sus clases. Taubes acostumbraba a asociar a estos a jóvenes colegas, muchos de los cuales fueron posteriormente importantes intelectuales, como Dieter Henrich, Michael Theunissen y Rolf Tiedemann, este último sobre todo conocido por su labor como editor de las obras completas de Walter Benjamin. Taubes parece haber tenido una gran capacidad para identificar y reclutar jóvenes intelectuales. Donde Muller encuentra una debilidad en las clases y en los escritos de Taubes es en la explicación sistemática de conceptos. No obstante, su talento para presentar en forma concreta conceptos abstractos y hacerlos relevantes y vitales para sus alumnos parece no haber tenido rival. Era capaz, dice Muller, de explicar el concepto kierkegardiano de angustia mejor que cualquier especialista.

200

Una de las características “zeligianas” de Taubes era la habilidad para infiltrarse en diferentes proyectos intelectuales. Muller explora en detalle la participación de Taubes en el proyecto interdisciplinario “poética y hermenéutica”. Este proyecto consistió en reuniones bianuales de especialistas en literatura, filosofía, historia y otras disciplinas. A diferencia de otros encuentros similares, en este caso las participaciones eran anticipadas a los participantes, y luego discutidas cara a cara. Las presentaciones orales eran grabadas, transcritas, editadas, y finalmente publicadas en un volumen. Muller describe con detalle a los participantes y los temas abordados. Taubes solo contribuyó tres ensayos, pero sus comentarios orales fueron aparentemente bien recibidos por los demás participantes. Taubes también estuvo involucrado en otro proyecto interdisciplinario, enfocado en la idea de teología política. De este proyecto se publicaron 3 volúmenes, con introducciones de Taubes.

El undécimo capítulo trata de la participación de Taubes y de su segunda mujer, Margerita von Brentano — decana del departamento de filosofía de la FU— en la radicalización del estudiantado en la década de los años 60. Taubes no fue el único profesor que tomó partido por los estudiantes, y en contra de la administración de la universidad, pero su rol fue importante. Muller relata acerca de una invitación a Kojève a presentar una conferencia sobre el ‘final de la historia’, y a Marcuse, quien disertó sobre “el fin de la utopía”. Según Muller, Taubes trató de influenciar al movimiento estudiantil y se esforzó para alejarlo de las orientaciones más anarquistas. En una carta dirigida a Hans Robert Jauss, miembro del seminario *poética y hermenéutica*, escribe Taubes que “no debe dejarse ni una sola roca sin

tornar para salvar al SDS [el sindicato de estudiantes alemanas socialistas] del atolladero del fascismo izquierdista” (344). Simultáneamente, Taubes y Brentano estaban en conflicto con otros miembros del departamento de filosofía por la orientación política del departamento.

El siguiente capítulo, que cubre el periodo entre 1969 y 1975, muestra la de-radicalización y profunda crisis personal de Taubes. En realidad, la mayor parte del capítulo está dedicada a aspectos de su vida personal. Solo hacia finales del capítulo leemos sobre el conflicto entre Habermas y Taubes (369-72). Muller describe la posición de Habermas frente al SDS, y la posición de Taubes, que recomendaba una actitud más conciliatoria. Finalmente, el capítulo concluye con la contraofensiva de los profesores críticos de la radicalización de los estudiantes (373-7).

El décimo tercer capítulo narra los vagabundeos de Taubes entre Berlín, New York y Jerusalén, y su lucha con los miembros del departamento de filosofía que, en vista de su deteriorada salud mental, proponían su jubilación de oficio. Muller ilustra este capítulo narrando la amarga lucha de Taubes contra el profesor Michael Landmann (p. 398-408), uno de los patrocinadores de la incorporación de Taubes a la FU. En este periodo también su asociación con la editorial Suhrkamp fue terminada. En este caso no se trató tanto de incapacidad para colaborando activamente con la editorial, sino su insistencia en publicar un libro del historiador de extrema derecha Ernst Nolte en la colección que Taubes codirigió con Habermas. Sin embargo por varios años Suhrkamp prosiguió abonando su salario, hasta que finalmente las dificultades financieras de la editorial hicieran que se lo despidiera.

201

El viejo conflicto entre Taubes y Scholem volvió a manifestarse en estos años, esta vez en relación con la interpretación de Walter Benjamin. A medida que Benjamin se convirtió en un icono de la izquierda, y a medida que la estrecha amistad que unió Scholem con Benjamin fue mejor conocida por el público lector alemán, parte del reconocimiento dado a Benjamin se trasladó también a la persona de Scholem. Scholem era conocido en Alemania sobre todo por el pequeño círculo de especialistas en la historia de las religiones y los estudios judaicos. Pero, con la publicación en 1966 del epistolario Scholem-Benjamin, de los ensayos interpretativos de Scholem explorando la dimensión judía del pensamiento de su amigo, y especialmente, la publicación en 1975 de sus memorias *Walter Benjamín, historia de una amistad*, y posteriormente en 1977 *De Berlín a Jerusalén*, contribuyeron a estrechar aún más la imagen de los dos pensadores.

El interés que Benjamin despertó entre los intelectuales jóvenes, primero alemanes y ulteriormente, del mundo entero, llevó a que se cuestione la forma en la cual Scholem y Adorno llevaron a cabo la publicación de las cartas y manuscritos inéditos de Benjamin. Taubes se interesó en particular en algunos pocos trabajos de Benjamin, entre otros, el “fragmento teológico-político” y los “tesis sobre la filosofía de la historia”, textos que Taubes exploró en un seminario en 1968. Taubes escribió una carta a la editorial Suhrkamp, editorial que realizó la publicación de las obras y escritos de Walter Benjamin, en la que cuestionada algunas transcripciones de las cartas de Benjamin, y argumentaba que Scholem y Adorno

minimizaron la influencia de la militante comunista Asja Lacis, cercana a Brecht y amante de Benjamin, en el desarrollo intelectual de este último. Scholem reaccionó en carta a Adorno, acusando a Taubes de ser un resentido.

El último acto de la tragedia entre Scholem y Taubes tuvo lugar en 1977, y giraba en torno de la propuesta de este último de colaborar con el libro de homenaje a Scholem en honor de sus 80 años, propuesta que Scholem rechazó con indignación. Sin embargo, Taubes logró participar en el congreso realizado en Jerusalén en honor a Scholem. En esta ocasión presentó un ensayo crítico intitulado “el precio del mesianismo”.

El capítulo 15 está dedicado a uno de los aspectos del pensamiento de Taubes que contribuyó, quizás excesivamente, a su relativa fama. Se trata de la fascinación de Taubes por las ideas del jurista y recalcitrante partidario del nazismo, Carl Schmitt. Taubes no solo estaba interesado por las ideas de Schmitt, sino que intentó con insistencia entrevistarse con Schmitt cara a cara. Se trata de un capítulo complicado de su vida, que causó estupor entre amigos y conocidos, y que es ciertamente uno de los componentes que hace atractiva su compleja personalidad. Muller lista una serie de elementos que pueden explicar la atracción que Taubes sentía por Schmitt. En primer lugar, la tesis de Schmitt sobre el vínculo inextricable entre teología y política. En segundo lugar, la innegable erudición de Schmitt, su conocimiento de la historia intelectual y de debates intelectuales olvidados. En tercer lugar, según testimonio de Taubes, el concepto de Schmitt de ley constitucional le pareció útil para una mejor comprensión de la centralidad del concepto de ley en el judaísmo. Otra motivación que Muller nombra es tratar de entender el apoyo de intelectuales de renombre al tercer Reich. Pero quizás más allá de todos estos aspectos, haya un desprecio que ambos compartían por la mentalidad burguesa y por el liberalismo. Por último, afirma Muller, hay otro factor, cuya importancia es difícil de evaluar “pero imposible de ignorar, es que en los círculos en los que circulaba Taubes su admiración por Schmitt era motivo de escándalo, permitiéndole exhibirse como un niño mal criado” (p. 454).

202

La historia de la relación entre Taubes y Schmitt es bien conocida, y está documentada en un libro publicado en 1987, que contiene cartas y documentos acerca del interés de Taubes. También en las conferencias sobre san Pablo, publicadas póstumamente, Taubes hace referencia a su diálogo con Schmitt. A estos elementos ya conocidos, Muller agrega un retrato de la persona que sirvió de intermediario entre Taubes y Schmitt, el nacionalista germánico Hans-Dietrich Sander (456-460). Debemos notar que Taubes no era el único intelectual alemán en contacto con Schmitt. Hans Blumenberg entre otros, también estuvo en contacto con Schmitt. Pero probablemente ningún otro intelectual no identificado con la extrema derecha lo hiciese en forma tan pública.

Hay otra razón para el interés de Taubes en Schmitt, que tiene que ver la interpretación de Benjamin. Por intermedio de Sander, Taubes supo de una presunta conexión entre Schmitt y Benjamin. En una carta de Benjamin a Schmitt, Benjamin afirma haber basado su análisis del

drama barroco en la interpretación de la idea de la soberanía de Schmitt. Benjamin usa también una expresión de Schmitt, la idea del “estado de excepción:”, en sus *Tesis sobre la filosofía de la historia* (tesis 8). Luego de la muerte de Schmitt, Taubes dictó una conferencia titulada “Carl Schmitt — profeta apocalíptico de la contrarrevolución”, en la que Taubes discute la relación de Schmitt con el tercer Reich, y una serie de anécdotas sobre sus encuentros con la obra de Schmitt, remontándose a sus días de estudiante en Zúrich. Muller es severo con el contenido de esta conferencia, al mostrar sus inconsistencias, errores, y exageraciones.

En buena medida, la fama póstuma de Taubes está relacionada con la serie de conferencias sobre san Pablo, dictadas poco tiempo antes de su fallecimiento. Muller nos cuenta la cronología de estas conferencias, que derivan de una conferencia dictada en 1988 en un centro de investigación luterano en Heidelberg, prosigue con un seminario sobre la experiencia religiosa del tiempo impartido en Salzburgo, y en un reportaje publicado por Suhrkamp. En su intervención, Taubes afirma que lo que marca la experiencia occidental del tiempo no es ni la eternidad ni la recurrencia del tiempo, sino una experiencia de urgencia. Taubes toma de los escritos de san Pablo no su substancia teológica y doctrinaria sino la actitud emocional de Pablo frente al mundo. Es la idea de la proximidad del reino de Dios. Unos meses más tarde, Taubes fue nuevamente invitado a presentar en el centro luterano. Pero, llegado el momento de dictar el seminario, Taubes ya estaba seriamente enfermo. Sin embargo, con la colaboración de Aleida Assmann preparó las conferencias. Assmann también se ocupó de que sean grabadas y transcriptas. Muller describe en general y resumen los argumentos de Taubes (488-494; el texto de las conferencias se publicó en *La teología política de Pablo*, 2007). Muller describe las conferencias y su trasfondo: “Taubes había pensado acerca de Pablo al menos desde la prédica de su padre de 1940, que prefiguraba algunos de los temas de Taubes, y volcó en las conferencias de Heidelberg pepitas de conocimiento y especulación de toda una vida. Es el rango de las referencias que ellas contienen, y que han hecho de estas conferencias una fiesta intelectual para algunos, y una tarea forzada para otros. Taubes desarrolló sus ideas en gran medida con anécdotas sobre personajes con los que discutió el tema de Paul en el curso de su vida...todo esto agregaba un aspecto exótico y metropolitano. Se trataba de una posición intelectual resplandeciente” (p. 494).

El capítulo final narra la historia de la recepción y multiplicación casi milagrosa del legado de Taubes. Muller comienza con los obituarios de Aleida y Jan Assmann, que lo caracterizaron como un filósofo judío, un “archi-judío y cristiano-primordial”. Otro obituario de importancia fue publicado por Armin Mohler, amigo de la infancia de Taubes, conocido por haber sido secretario privado del escritor nacionalista Ernst Jünger y autor de un importante libro sobre la revolución conservadora en Alemania. Mohler, que conocía bien a Susan Taubes, se refirió en su artículo al autobiográfico libro de esta, *Divorcing* (divorciándose), publicado luego de su suicidio. Según Muller, esta mención desencadenó una reacción en cadena que contribuyó a la recepción de la obra de ambos Taubes (p. 449). Aquí se reafirma la posición de Muller, según la cual la póstuma fama de Jacob Taubes no reposa tanto en lo que este enseñó, pensó o publicó, sino una serie de eventos imprevisibles.

Más que la lealtad de un grupo de fieles, lo que contó para esta posteridad fue el cambio ideológico y emocional provocado por el desgaste y eventual derrumbe de la Unión Soviética y los países “del socialismo realmente existente”. Destacados miembros de la izquierda intelectual, tales como Alain Badiou, Giorgio Agamben y Slavoj Žižek acogieron la interpretación que Taubes desarrolló de las enseñanzas de Pablo como modelo para la elaboración de una teoría postmarxista de la revolución social. Incluso si Badiou no menciona explícitamente a Taubes, sus posiciones se alinean claramente con las enseñanzas de este. Solo en un punto divergen sus puntos de vista. Mientras Taubes subraya el trasfondo judío de Pablo, Badiou adopta una posición cercana al Marcionismo, y afirma que Pablo rompió completamente con la religión del antiguo testamento (p. 509-510). El libro de Agamben *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos* (2000) está dedicado a Taubes. Žižek no menciona directamente a Taubes, pero se refiere implícitamente a sus enseñanzas en varias de sus obras (p. 511-512). Alrededor de estas obras se desarrolló una verdadera industria de traducciones e interpretaciones, inicialmente en Europa y de forma posterior en otros países. Para Muller se trata sobre todo del síntoma de una doble crisis. Por un lado, una crisis de la fe cristiana en Europa occidental; por otro, y casi simultáneamente, una crisis de la inteligencia radical e izquierdista (512). Digamos que Muller ignora otras razones que influyeron para un renovado interés en las interacciones entre religión y política, como lo demuestra el uso frecuente en las humanidades y ciencias sociales del concepto de teología política. Algunas de ellas son anteriores, como ser la teología de la liberación, y otros más recientes, como ser el auge del fundamentalismo.

204

Sin duda la biografía de Taubes es un libro excepcional por la riqueza de materiales, la calidad y profundidad de la investigación, y su estilo animado. Es un libro recomendado no solo para aquellos interesados en la vida y obra de Jacob Taubes, sino también para quienes también aprecian la historia intelectual en EE. UU, y Alemania en el periodo que va del fin de la segunda guerra mundial a la caída del muro de Berlín.

* * * * *

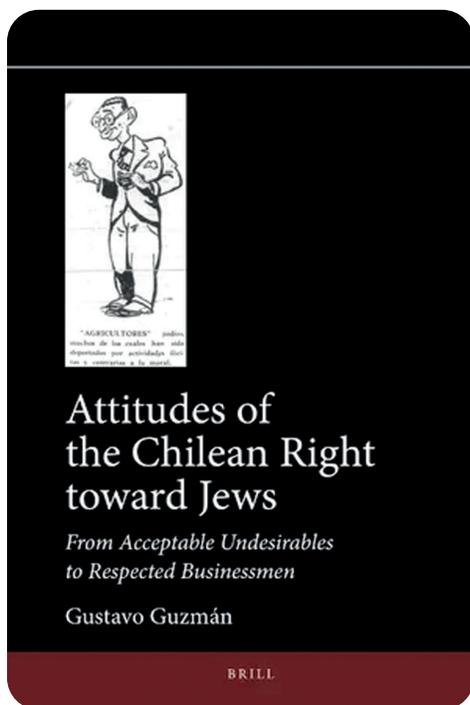
Bibliografía

Muller, J. (2022). *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes*. Princeton University Press.

Guzmán, Gustavo (2022). *Attitudes of the Chilean Right toward Jews. From Acceptable Undesirables to Respected Businessmen*. Leiden. Brill. Vol 14. Jewish Latin America. Issues and Methods. Raanan Rein (Series Editor). 300 páginas.

MARIO MATUS

Prof. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad de Chile



Las relaciones entre las comunidades judías de América Latina y la derecha latinoamericana han sido históricamente tortuosas y el caso chileno no ha sido la excepción. El libro de Gustavo Guzmán aborda precisamente las complejas circunstancias que hicieron que la actitud de distintos intérpretes de la derecha chilena evolucionara a inicios de la década de 1930; desde una actitud de rechazo hacia los judíos en el peor de los casos —y de indiferencia en el mejor— hacia una actitud de aceptación y de inserción avanzada la década de 1970.

Para ello, la primera parte de su libro —que es fruto de su investigación doctoral cursada en la Universidad de Tel Aviv (Israel)— examina las actitudes de grupos derechistas chilenos hacia los inmigrantes judíos durante el intenso período de persecuciones (1932-1940) y refugio en Chile; posteriormente, las contrasta con sus percepciones hacia otros grupos considerados indeseables —como chinos y árabes—, con las de grupos

centristas e izquierdistas hacia a ese mismo universo y con las de grupos derechistas presentes en otros países sudamericanos. De esa triple comparación, el autor concluye que los grupos centristas e izquierdistas chilenos —como radicales, socialistas y comunistas— simpatizaban mucho más con los inmigrantes judíos que sus pares de derecha (no obstante excepciones en ambos sectores), debido a las disputas generadas por un cuantioso flujo de refugiados, que se inició justo cuando la economía chilena vivía su peor momento en materia de cierre de actividades productivas y de elevado desempleo, acogida que se cerró a raíz

de numerosos escándalos producidos por la forma como se gestó ese voluminoso arribo de refugiados. De modo no muy diferente a como las pasiones y visiones más extremas se dan cita actualmente ante el tema de la inmigración, en aquella época se sumaban claramente preferencias que tenían un marcado sesgo discriminatorio y racista, que se extendía a otros grupos de indeseables. Con el paso del tiempo y vistos los frutos de su trabajo, judíos y árabes fueron reconocidos como honorables emprendedores.

Por otra parte, el autor recaba en los rasgos compartidos con Argentina, donde la Gran Depresión también tuvo un efecto muy severo a lo largo de la década de 1930, pero donde el flujo inmigratorio fue mucho mayor, donde la identificación de judío con anarquista o comunista fue muy fuerte, por lo que la hostilidad de la derecha también fue muy elevada y tuvo un rasgo judeo-fóbico mucho más marcado, con mayor presencia fascista y de pogromos, como el de 1919. Otras similitudes aparecen al examinarse la experiencia de Uruguay y Brasil, aunque en otros casos (Perú y Bolivia), predominan las diferencias. Entre aquellas, el autor destaca que en Chile pesó menos la identificación judío-bolchevique y el protagonismo de la discriminación racial fue menor, debido al carácter mestizo del país, ante el que los judíos podían exhibir un mayor grado de “blancura”.

206

En su segunda parte, el libro se concentra en los cambios observados en la derecha chilena hacia los judíos entre 1958 y 1978, a lo largo de los gobiernos de Jorge Alessandri Rodríguez (1958-1964), Eduardo Frei Montalva (1964-1970), Salvador Allende (1970-1973) y los primeros cinco años de la Dictadura de Augusto Pinochet Hiriart (1973-1978). De este período, el autor destaca los enormes cambios políticos ocurridos en Chile, en la región y en el mundo, que coincidieron tras el fin de los llamados gobiernos radicales (1938-1958) y del fallido regreso al poder de Carlos Ibáñez del Campo (1952-1958). Durante esta etapa mejoraron paulatinamente las actitudes de la derecha chilena hacia los judíos, de modo que los rasgos judeo-fóbicos reconocibles en el período 1932-1940 se fueron diluyendo con creciente rapidez, a pesar de que en los gobiernos de Eduardo Frei y de Salvador Allende hubo una importante presencia de ministros y autoridades de origen judío. Por otro lado, y a diferencia del marcado sesgo antijudío de las dictaduras militares argentinas, el autor acentúa la actitud no judeo-fóbica de la Dictadura de Pinochet, que estuvo a tono con su acercamiento a EE. UU. e Israel, y con el decidido apoyo de la Comunidad Judía de Chile al Gobierno de Pinochet. Del mismo modo, así como Guzmán pone de relieve el rol cumplido por el contexto externo de la Guerra Fría, también resalta los logros económicos de numerosos miembros de la comunidad judía y sus inobjectables aportes al aparato productivo del país. En consecuencia, hacia fines de la década de 1970 la derecha chilena habría hecho un tránsito cada vez más marcado hacia la aceptación e inserción de los judíos en Chile, a diferencia de lo ocurrido en Argentina.

Según Guzmán, durante 1958-1978 la actitud de aceptación hacia los judíos reunió a derechistas, centristas e izquierdistas, mientras que la aceptación se extendió a otros grupos de inmigrantes que también tuvieron éxito empresarial y ascenso social a lo largo de las décadas de 1950, 1960 y 1970, como los árabes, cuya dirigencia también apoyó a Pinochet. La

gran diferencia se presenta al comparar este período con Argentina, donde fue mayor la presencia de judíos en grupos radicales de izquierda, al mayor arraigo de un discurso y acción antisemita y a la proliferación de grupos de extrema derecha de raíz antijudía en el aparato represivo, que llevaron a que el componente judeo-fóbico de la represión fuera mucho más ostensible, pese a que la organización central judía en Argentina también apoyó claramente al régimen militar.

De tal modo, “mientras que los primeros [derechistas chilenos] evolucionaron de tal manera que las tendencias fascistas y antisemitas fueron relegadas a posiciones marginales, en los segundos [derechistas argentinos] no ocurrió lo mismo”. En ello habría sido muy influyente la trayectoria divergente de militares y sacerdotes chilenos en relación con sus símiles argentinos. Esto no significa que en la Dictadura de Pinochet no hayan persistido algunos elementos judeo-fóbicos, como expresó el “caso Rauff” y la presencia permanente de las obras de Miguel Serrano, pero éstos habrían sido claramente marginales, mientras que habrían sido muy explícitos los apoyos de connotados miembros de la comunidad judía chilena a la Dictadura de Pinochet. Asimismo, el alineamiento que Pinochet tuvo con Israel para contrarrestar su aislamiento externo habría generado una mayor identificación del régimen con las posturas sionistas que prevalecían en la comunidad judía chilena. Del mismo modo, el régimen de Pinochet no promovió una visión negacionista del Holocausto, a diferencia de lo que ocurrió en numerosos grupos extremos que apoyaban a la Dictadura de Argentina. Todo ello, habría permitido una deriva de la derecha chilena más bien hacia un “alosemitismo”, que se diferenciaba de los argumentos tradicionales antijudíos, en tanto ponía el acento en la diferenciación o excepcionalidad judía, pero no le otorgaba a esta un carácter pernicioso.

Algunos estudios apoyan la tesis central (paso del rechazo a la aceptación). Una contabilidad ajustada de la inmigración judía a Chile según los datos decenales de los Censos de la República (Matus, 1993) demuestra que hubo un salto muy brusco entre el período previo a 1939 —donde no habrían más de 5.000 personas de origen judío en Chile— y el lapso de 1939-1940, donde se habría dado un flujo de 12.000 refugiados procedentes de Alemania y territorios incorporados, según Irmtrud Wojak. De tal modo, durante la etapa intermedia de 1940-1958 se consolidaron los aprendizajes comerciales y empresariales de las generaciones que habían arribado al país entre 1910 y 1932, como los primeros logros del grupo inserto dentro del gran flujo de 12.000 refugiados arribados entre 1939 y 1940. Esto demuestra efectivamente que el éxito económico fue un factor que colaboró de modo importante para que la derecha chilena viera a los inmigrantes judíos de otra manera. Son estos grupos los que aparecen profusamente en los listados de numerosas asociaciones de comerciantes e industriales a fines de la década de 1950 y que fueron elevando su renta, los que solventaron su ascenso social, se relocalizaron residencialmente (desde barrios populares y medios a comunas de la élite), fortalecieron sus vínculos de negocios, accedieron a clubes exclusivos, se acercaron de modo casi imperceptible a muchos de sus miembros a asociaciones políticas de centro derecha y derecha, fueron asumiendo un ethos de clase pudiente y asumieron crecientes

cargos en gobiernos de ese signo. Visto así, el acercamiento no fue sólo desde la derecha chilena hacia los chilenos de origen judío, sino también desde estos a aquella, algo que se habría extendido a otros grupos exitosos de inmigrantes que otrora habían sido rechazados por la derecha chilena, como los árabes. De tal modo, a fines de la década de 1960 ya estaba muy instalado un discurso muy sistémico, de apoyo al orden y a la estabilidad política dentro de las organizaciones judías. No obstante, hasta su depuración interna tras el Golpe de Estado, algunas aún contenían bolsones de judíos de izquierda que lograban compensar esa deriva, situación que se tornó imposible tras 1973. Así y todo, a pesar de que estos factores hicieron converger a chilenos de origen judío con la derecha chilena, hasta fines de la década de 1980 aún persistían espacios cerrados a judíos, como el Club de Golf de Las Condes (entrevista inédita), aunque esto cambió con posterioridad.

En un sentido inverso, a pesar de que las fuerzas de izquierda siguieron siendo amistosas con el Estado Judío algunos años luego de 1973, el vínculo que unía a comunistas y socialistas con sionistas de izquierda chilenos se cortó. Y esa distancia fue creciendo, al punto de que desde fines de la década de 1970 y hasta hoy, se ha instalado, desgraciadamente, en la izquierda tradicional y en la nueva identificación, muy negativa, entre sionismo-racismo; probablemente, tiene mucho que ver con los nuevos alineamientos dentro del marco de la Guerra Fría y tras el Golpe de Estado en Chile. Al establecerse aún más la lianza entre EE. UU. e Israel, en el periodo 1976 y 1973, y al acogerse a un exilio en países socialistas, gran parte de la diáspora de la izquierda chilena fue cortando muchos vínculos de simpatía y apoyo con cualquier forma de sionismo. Esto explica que actualmente a muchos jóvenes chilenos de origen judío les resulte muy difícil militar en un partido de izquierda en Chile y que las posibilidades de una izquierda judía en Chile sean muy limitadas.

208

Otros hallazgos e interpretaciones pueden ser matizadas o enriquecidas. Existen algunos testimonios de violencia antijudía en Chile en la década de 1930, como acoso a comerciantes de origen judío, apedreo a trenes con refugiados y riñas callejeras ante noticieros sobre la segunda guerra mundial (Matus, 1993). Por otro lado, hay antecedentes de que el rubro textil agrupó más bien a los árabes, mientras que los judíos se especializaron en el rubro de la confección, por lo que ambos grupos tendieron a encadenarse productivamente. Yendo a otros asuntos, probablemente la identificación que muchos chilenos hicieron de los judíos con cierta blancura se aplicó más bien a los de origen askenazí, ya que a los sefardíes se los confundía con árabes/turcos (“menos blancos”) y éstos formaban un número mucho más reducido, de alrededor del 10% del total de inmigrantes judíos. En otro ámbito de cosas, la elevada judeofobia de altos funcionarios chilenos del Ministerio de RR.EE., durante la década de 1930, está muy bien tratada en la obra de Víctor Farías, “Los nazis en Chile”, vols. 1 y 2, que ocupa fuentes alemanas y trata detalladamente el tema. Por su parte, los intereses económicos que llevaron al gobierno chileno a privilegiar sus vínculos comerciales con Alemania durante esa década pueden corroborarse a través del análisis desglosado del intercambio comercial entre ambos países durante el período y su importancia relativa frente a otros países. En cuanto a vínculos políticos, la actitud favorable de Agustín Edwards y *El Mercurio*

a la inmigración judía podría estar vinculada a una eventual y lejana ascendencia judía de los Edwards que llegaron a Chile. Por otra parte, la buena relación de líderes judeo-chilenos con el Presidente Pedro Aguirre Cerda y altos funcionarios de Gobierno hacia 1940 pudo ser cultivada a través de acciones deliberadas, como cuando el 20 de agosto de 1940 el Comité Representativo de la Colectividad Judía en Santiago -encabezado por Víctor Corry, Salomón Schlimoff, Fernando Friedmann y Robert Levy- acudió a la residencia presidencial para donar \$300.000 pesos (suma considerable para la época) dirigida a la reconstrucción de ciudades del sur del país, arrasadas por el terremoto de 1939 (Mundo Judío, N°289, 24 de agosto de 1940).

También, cabe señalar que la nueva documentación que está emergiendo de los fondos de la Policía de Investigaciones, aparentemente, demostraría que durante la Segunda Guerra Mundial se investigó a todas las organizaciones de inmigrantes y no solamente a las árabe-chilenas. Del mismo modo, y como señala el autor, si durante la década de 1930 en Chile no estuvo tan extendida la identificación entre judíos y comunistas entre fuerzas de la derecha chilena —a diferencia de lo ocurrido contemporáneamente en Argentina— esto tuvo probablemente que ver con un número mucho menor de inmigrantes y con una composición menos heterogénea, que impidió la presencia de sindicatos y partidos propiamente judíos (como la filial del Bund -partido judío de izquierda- en Argentina). En el ámbito político, también sería conveniente rescatar el significativo vínculo de Agustín Edwards con altos políticos norteamericanos a inicios de la Unidad Popular, como probablemente ocurrió con el secretario de Estado de Nixon, Henry Kissinger. Por otro lado, aunque es tentador mencionar cierta similitud entre la DINA y la Gestapo, si bien ambas fueron policías políticas con ciertas similitudes, tuvieron diferencias muy marcadas en términos doctrinarios, en métodos y en el alcance de sus acciones.

209

Fuera de estas consideraciones, que responde a la riqueza de una investigación que arroja resultados coherentes con sus preguntas y sus hipótesis iniciales, cabe señalar que la investigación ilumina un problema en la Historia del Judaísmo Chileno del que se sabía muy poco, y en ese sentido, es una contribución científica que desplaza sustancialmente la frontera del conocimiento. La investigación está excelentemente documentada, con varias fuentes que hasta ahora no se conocían o escasamente se habían trabajado. Otro aspecto que merece ser destacado es la distancia crítica que el autor logra con su objeto de estudio, que le permite hacer una interpretación muy equilibrada de los numerosos hallazgos que realiza. La metodología usada es la que se acostumbra en este enfoque y fue aplicada con gran rigor y honestidad intelectual.

Por otra parte, aunque el estudio sigue una estructura y narrativa ajustada al cultivo de la Historia de las ideas, de la Historia Política y algo de la Historia Social, se nutre de una aplicación muy rigurosa, que se complementa con la delicadeza y el equilibrio con que el autor va ordenando sus hallazgos y va construyendo escalonadamente sus conclusiones según los actores involucrados, por período y finalmente, como síntesis. Por otra parte, dada la escrupulosidad

con que trata a sus fuentes, el excelente dominio de la bibliografía al uso y el conocimiento de dinámicas observables de modo contemporáneo en otros países de la región —especialmente en Argentina, donde hay muchos trabajos y muchos aspectos que comparar— el autor materializa una investigación notable, impecablemente respaldada. También, resalta que es capaz de moverse con mucho sigilo, prudencia y delicadeza en ámbitos extremadamente difíciles, cargados de polémica y de tentaciones a la estridencia o exageración, y a la vez, renuncia a categorías reduccionistas y superficiales, que son más bien aligeradas para entender la complejidad de los fenómenos. Otro aspecto que se agradece especialmente es la calidad y sencillez de su escritura, que facilita mucho e incita permanentemente a su lectura.

El trabajo es de una gran calidad, es una contribución científica importante y ha sido significativamente enriquecida con la inclusión de ilustraciones y fotografías, que dan cuenta de la evolución de estas actitudes a través de un dilatado y cambiante contexto histórico (1932-1978). Se trata de una obra imprescindible y fundamental para conocer la trayectoria de inmigrantes de origen judío en Chile y explicar su inserción y la de sus descendientes en la sociedad chilena.

* * * * *

Bibliografía

- Guzman, G. (2022). *Attitudes of the Chilean Right toward Jews. From Acceptable Undesirables to Respected Businessmen*. Leiden. Brill. Vol 14. *Jewish Latin America. Issues and Methods*. Raanan Rein. Series Editor
- Matus, M. (1993) *Tradición y Adaptación. Vivencias de los Sefaradtes en Chile*. Comunidad Israelita Sefaradí de Chile y Universidad de Chile editores. Santiago.

