

# **DE KEHILÁ A COMUNIDAD: ENFOQUES ACERCA DE LA VIDA COMUNITARIA JUDÍA EN LA ARGENTINA Y EL BRASIL HACIA FINES DEL SIGLO XX**

**Yossi (Jorge) Goldstein**

## **a. Introducción teórica-conceptual**

El estudio comparativo de las comunidades judías en el mundo es uno de los pilares del campo interdisciplinario denominado “Judaísmo Contemporáneo”, tal como fue acentuado por el profesor Moshé Davis en la década de 1960. En los trabajos de M. Davis, D. Elazar y J. Tsur podemos encontrar propuestas conceptuales, al menos parciales, para una definición del término “comunidad judía” en base a un enfoque histórico. Davis sostuvo que no es suficiente analizar el fenómeno en función del entorno y la adaptación al mismo, sino que se debe utilizar el método comparativo para “examinar la relación entre las comunidades judías de todo el mundo, tomando en cuenta problemas locales y los de configuraciones históricas específicas”.<sup>1</sup> Esta premisa lo condujo a un análisis pionero de tres “comunidades judías del hemisferio occidental”, a saber: Estados Unidos, Canadá y Argentina. El principal factor tomado en cuenta en este análisis es el de la organización socio-política de las respectivas sociedades en las cuales viven los judíos, y la consiguiente imagen que se adopta de los judíos, la cual acarrea una respuesta judía a la misma.<sup>2</sup> En otras palabras, el eje analítico central gira en torno al factor nacional y el contexto político en el cual se inserta el mismo. El resultado de ello es la focalización en el estudio de organizaciones representativas judías y de las relaciones entre judíos y no judíos, poniendo de esta manera énfasis en problemas de identidad judía o asimilación bajo el rótulo de “crisis de identidad judía”.<sup>3</sup>

1 Moshé Davis, *Comunidades judías en el Hemisferio Occidental: Un enfoque comparativo*, Buenos Aires 1967, p. 5.

2 *Ibíd.*, p. 6.

3 *Ibíd.*, pp. 18-26.

Jacob Tsur (1975), diplomático y activista sionista, incursionó en el campo intelectual aportando una visión histórica novedosa de la *Tfutzá* o diáspora judía. Su libro sobre el tema marcó un hito importante en la clarificación de conceptos y la diferenciación entre “comunidad libre” (*Tfutzá*), “exilio” (*Golá*) y “dispersión” (*Pzurá*). La tesis central de Tsur es que cada concepto constituye un modelo diferente de organización comunitaria judía, entrelazada en contextos histórico-culturales determinados.<sup>4</sup> La conclusión es que varios modelos de estructura comunitaria judía fueron conformados históricamente y son la clave para comprender la vida judía en el siglo XX: El modelo francés, de países con separación entre Religión y Estado, con superioridad del gobierno central: “*Consistoire*”; el modelo británico de fines del siglo XIX, de representación democrática de los judíos y solidaridad mundial: “*Board of Deputies*”; el modelo sudamericano, basado en la inmigración masiva y la satisfacción de servicios comunitarios necesarios para el inmigrante judío: “*Jevrá Kedishá*”; y el modelo norteamericano, una organización difusa y descentralizada en un marco pluralista, con énfasis en la solidaridad judía y la lucha contra el antisemitismo.<sup>5</sup>

Un enfoque histórico-político que impactó en la investigación de instituciones y vida comunitaria judía fue el desarrollado por Daniel Elazar, comenzando con su ensayo sobre la “*Kehilá*”, definida como ente político conformado en la época del Segundo Templo, que alcanzó su forma más conocida en la Europa Central del siglo XI, floreciendo durante 1.000 años hasta pleno siglo XX.<sup>6</sup> Tal concepción, que pone énfasis en los aspectos políticos y organizativos de la vida judía entendida como ente social o unidad, fue desarrollada ampliamente en sus libros posteriores, en los cuales aplicó el enfoque comparativo, incursionando incluso en la vida comunitaria judía de América Latina.<sup>7</sup> Sin embargo, el enfoque histórico de las comunidades judías acarrea muchas veces la confusión por el uso indistinto de varios conceptos afines, como:

4 Jacob Tsur, *Diokaná shel Tfutzá* (Retrato de una *tfutza*), Jerusalén 1975 (en hebreo), pp. 19-24.

5 *Ibíd.*, pp. 189-194.

6 Daniel J. Elazar, *The Kehillah*, Universidad de Bar Ilan 1977, p. 1.

7 D. J. Elazar, *People and Polity: The Organizational Dynamics of World Jewry*, Detroit 1989, cap. 12, pp. 262-286; cap. 13, pp. 287-308. D. J. Elazar, *Community and Polity- The Organizational Dynamics of American Jewry*, Philadelphia y Jerusalén 1995.

comunidad judía, vida judía, existencia judía, identidad judía, continuidad judía, organización comunitaria judía, etc.

El mejor ejemplo de la integración de un enfoque histórico y sociológico es el trabajo fundamental de Jacob Katz, denominado *Tradición y Cambio – La sociedad judía hacia fines de la Edad Media*, publicado por primera vez en 1958, y en el cual se desarrolla un verdadero modelo sociológico sobre la evolución de estructuras comunitarias judías en un contexto histórico determinado. Katz analiza distintas dimensiones, como la económica y su interacción con la religión, los estratos sociales comunitarios, el liderazgo, la familia como factor de socialización y estructura social, además de temas más tratados como las organizaciones comunitarias y la interacción con el entorno no-judío. Asimismo, logra describir con maestría el proceso de deterioro y decadencia de este modelo socio-histórico en la transición hacia la modernidad, justificando la utilización del concepto de crisis en el título del libro sin tener necesidad de abusar del mismo en los capítulos dedicados al análisis de la disolución paulatina del modelo tradicional. Pero el concepto que prima en esta obra ejemplar es el de “sociedad judía tradicional” y sólo en contados casos se utiliza el término *Kehilá*, si bien el análisis se refiere a las transformaciones y decadencia del modelo comunitario medieval.<sup>8</sup>

Un ejemplo de la integración entre el enfoque histórico y el sociológico en el análisis de comunidades judías es el estudio de la evolución de la concepción de comunidad judía en el seno del judaísmo francés, desarrollado por Shmuel Trigano. A comienzos de la década de 1990, Trigano cuestionó la aplicación del concepto tradicional de comunidad en el contexto del judaísmo francés. Su tesis es que la noción de comunidad judía francesa se inventó después de la Segunda Guerra Mundial para designar a la población judía de Francia como un ente total, en lugar de la vieja noción basada en la organización de inmigrantes judíos con un origen geográfico común (*Landsmanshaft*). El contexto cultural y político francés se opone, según Trigano, a toda noción de comunidad local o separada, que puede poner en duda la obligación de lealtad absoluta al estado nacional.<sup>9</sup> La conclusión de Trigano es que la comunidad judía en Francia es como “un edificio de departamentos cuyos

8 Jacob Katz, *Masoret Umashber* (Tradición y crisis), Jerusalén 1978, pp. 262-270.

9 Shmuel Trigano, “The Notion of a 'Jewish Community' in France: A Special Case of Jewish Identity”, Jonathan Webber (red.), *Jewish Identities in the New Europe*, London and Washington 1994, pp. 179-188. Ver p.179.

habitantes comparten una misma dirección, si bien abren sus ventanas a visiones externas diversas; en el caso de la comunidad judía francesa, las paredes de la estructura constituyen un conjunto de símbolos y representaciones comunes”.<sup>10</sup> Trigano sostiene que las nuevas visiones de comunidad integran el modelo de “judaísmo cívico” de la *Alliance Israélite Universelle*, con el “sionismo comunitario” que adopta a Israel como la base de la identidad judía sin impulsar la emigración o *Aliá*. A estos modelos se suma uno nuevo de religiosidad y espiritualidad representada por organizaciones judías ortodoxas, promovidas en especial por judíos oriundos del norte de África, que desafían los viejos modelos y amenazan con fragmentar desde adentro a las estructuras comunitarias. Hoy en día, argumenta Trigano, existe la amenaza de que desaparezca “la unidad y universalidad de la comunidad judía de Francia”.<sup>11</sup>

El aporte de Trigano se destaca en la definición de comunidad judía en base a la imagen de un edificio con ventanas y puertas abiertas, y al mencionarse que “la idea de comunidad judía en un mundo libre y democrático es muy problemática para muchos y puede alentar muchas incomprensiones para judíos y la sociedad global”.<sup>12</sup>

En este contexto debemos tomar en cuenta el análisis antropológico centrado en la teoría de “la construcción simbólica de la comunidad” de Anthony Cohen, como aporte complementario para una mejor comprensión de la realidad comunitaria judía en el siglo XXI. Este enfoque se focaliza en la percepción de la comunidad por parte de sus miembros, en la construcción de significados y en la definición de límites.<sup>13</sup> Comunidad es “un fenómeno de la cultura... construido significativamente por la gente a través de sus poderes y recursos simbólicos”.<sup>14</sup> La comunidad “existe en la mente de sus miembros”, “la realidad de la comunidad radica en la percepción de sus miembros hacia la vitalidad de su cultura. La gente construye la comunidad simbólicamente, convirtiéndola en un recurso y un reservorio de significado, y en un referente de su identidad”.<sup>15</sup>

10 *Ibíd.*, p.185.

11 *Ibíd.*, p.188.

12 *Ibíd.*, p. 29.

13 Anthony P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester, Sussex 1985, pp. 19-20.

14 *Ibíd.*, p.38.

15 *Ibíd.*, pp.98, 118.

La sociología del judaísmo norteamericano nos ha aportado a su vez nuevos enfoques acerca del concepto de comunidad y de pertenencia voluntaria a marcos comunitarios. Las investigaciones de Steven Cohen marcaron un hito fundamental en las nuevas visiones de la organización comunitaria judía, basadas en la búsqueda de vínculos personales significativos en una era de rediseño de identidades colectivas. En este marco conceptual cada judío es un “yo soberano” y la identidad judía se define en función del “judío interno”, es decir está sujeta a múltiples significados e influencias, con el riesgo claro de provocar la disolución de antiguos vínculos con la comunidad, basados, por ejemplo, en el Holocausto o los lazos con el Estado de Israel. Las comunidades en la era posmoderna no exigen lealtad exclusiva, ni tampoco son eternas, al demandar menos compromisos y abarcar áreas específicas, a diferencia del viejo modelo de *Kehilá* importado de Europa Oriental. En este sentido se nota un proceso de declinación de la comunidad judía tradicional.<sup>16</sup>

El presente trabajo sugiere que existe una confusión conceptual en torno al término comunidad judía y lo demuestra a través de un análisis de estudios sobre la realidad comunitaria judía en Brasil y la Argentina.

### **b. El concepto de comunidad judía en las investigaciones del judaísmo sudamericano.**

#### *El enfoque histórico*

El enfoque histórico es el que prima en la mayor parte de las investigaciones sobre el judaísmo latinoamericano, comenzando por los trabajos de Haim Avni sobre el judaísmo argentino. Avni utiliza los conceptos de “judaísmo argentino”, “colectividad judía”, “judíos de la Argentina”, “público judío” o “público judío organizado”. Sólo en el contexto organizacional utiliza en su primer libro la palabra comunidad, asociándola a organizaciones específicas como la “*Kehilá* Asquenazí de Buenos Aires” o las “*Kehilot* sefardíes y orientales”.<sup>17</sup> Avni acentuó en sus investigaciones la enorme importancia del legado de Europa oriental

16 Steven. M. Cohen and Arnold M. Eisen, *The Jew Within: Self, Family and Community in America*, Bloomington, Indiana 2000. S. M. Cohen, S. Israel y L. Fein, *Meaningful Jewish Community*, New York-Boston 2000.

17 Haim Avni, *Iahadut Arguentina, maamadá hajevratí udmutá hairgunit*, (El judaísmo argentino, su posición social y su imagen organizacional), Jerusalén 1972, p. 3 y en especial pp. 34 y ss., y las conclusiones en pp. 108-109.

en la organización de una vida comunitaria judía en el nuevo continente: “Modelos comunitarios fueron traídos del Viejo Continente y transferidos al nuevo suelo, si bien este suelo era diferente”.<sup>18</sup> El nuevo modelo debía afrontar el elemento de la libre elección, la ayuda mutua voluntaria; ésta fue, según Avni, la base fundamental que condujo a la creación de la AMIA.

No obstante, la confusión de conceptos característica del enfoque histórico surge al analizar el antisemitismo en la Argentina, en sus tres dimensiones: popular, institucional u oficial. En este trabajo Avni prefiere utilizar conceptos como “población judía”, “judaísmo argentino” o “instituciones judeo-argentinas”, si bien no duda a la vez en utilizar el concepto de “comunidad judía” en forma genérica e incluso mencionar “la vida comunitaria judía” o “la comunidad judía argentina, como un todo...”.<sup>19</sup> Avni lideró el estudio científico de las comunidades judías latinoamericanas y promovió los estudios comparativos, continuando la línea establecida en la Universidad Hebrea de Jerusalén por Moshé Davis hacia fines de los años '50. Las comunidades son definidas según este enfoque como sociedades de inmigrantes o colectividades caracterizadas por una enorme diversidad, organizadas en base al voluntarismo.<sup>20</sup> Como tales, Avni sostiene que para subsistir “es indispensable que el público referido tome conciencia de la importancia de la necesidad que la misma satisface, y que se encuentren los líderes y las formas de generar medios materiales suficientes para cumplir con estos fines”.<sup>21</sup> En otras palabras, la comunidad judía no es un ente abstracto inamovible, sino un concepto histórico dinámico, cambiante, que debe ser redefinido y mantenido permanentemente a través de la motivación personal y el voluntarismo colectivo.

Este enfoque histórico en el cual el concepto de comunidad judía se refiere al legado del modelo de *Kehile* de Europa oriental, se repite en

18 Haim Avni, “Jews in Latin America: The Contemporary Jewish Dimension”, *Judaica Latinoamericana* I (1988), p.11.

19 Haim Avni, “Antisemitismo en Argentina: las dimensiones del peligro”, Leonardo Senkman y Mario Sznajder (reds.), *El legado del autoritarismo*, Buenos Aires 1995, pp. 197-216. Ver especialmente p. 197 f., p. 200. El concepto de comunidad judía figura en pp. 203, 207 y 210.

20 Haim Avni, “Presentación de las comunidades judías de América Latina”, Judit Bokser Liwerant y Alicia Gojman de Backal (reds.), *Encuentro y Alteridad: Vida y cultura judía en América Latina*, México 1999, pp. 15-31.

21 *Ibid.*, p.31.

otros trabajos,<sup>22</sup> en los cuales la comunidad es definida como una organización que trata de “abarcarse a todos los judíos, o al menos a la abrumadora mayoría de los asquenazíes. La comunidad sería la entidad máxima, reconocida, que delinearía de la mejor manera las necesidades públicas”. La “comunidad asquenazí de Buenos Aires” es la portadora del modelo comunitario europeo hasta su punto culminante al convertirse en la AMIA (1941), asumiendo la prestación de servicios como “la preocupación por el bienestar social de sus afiliados, la institución de una comisión de arbitraje, la subvención a las escuelas judías...”<sup>23</sup>

Ricardo Feierstein, en un libro publicado en 1993, analiza la *Historia de los judíos argentinos*, y si bien la terminología utilizada en el mismo apunta a conceptos como “colectividad” o “instituciones comunitarias”, el autor no deja de utilizar indistintamente el término de “comunidad judeo-argentina” o “comunidad judía” de Buenos Aires.<sup>24</sup> Por otro lado Feierstein es consciente de la complejidad del término y plantea el dilema titulado: “¿Una o varias comunidades?” como parte de la historia de las ideas y la existencia de corrientes ideológicas con diferentes percepciones de lo que debe ser la vida comunitaria.<sup>25</sup> La tesis central de Feierstein establece la existencia de tres etapas o modelos de “organización institucional judeo argentina”:

1. La comunidad judía aluvional (1890-1920)
2. La comunidad judía organizada (1920-1960)
3. La comunidad judía moderna (1960-1990)

De esta división se deduce la priorización del concepto de comunidad judía como un ente homogéneo que aglutina a toda la población judía de la Argentina y que en diferentes etapas históricas presentó modelos organizativos similares para todos sus sectores.<sup>26</sup>

El problema conceptual surge al proyectar el análisis histórico más allá de *case studies* como el de la AMIA de Buenos Aires e insinuar la

22 Ver, por ejemplo, Tzvi Schechner, “‘Kehile’: un concepto común heredado en México y Argentina”, *Judaica Latinoamericana* I, (1988), pp. 115-129.

23 *Ibíd.* p. 116. Silvia Schenkolewski, “Cambios en la relación de la Organización Sionista Mundial hacia la comunidad judía y el movimiento sionista en la Argentina, hasta 1948”, *Judaica Latinoamericana* I, (1988), pp. 149-166, 191.

24 Ricardo Feierstein, *Historia de los judíos argentinos*, Buenos Aires 1993, pp. 11 y ss., 123 y 180.

25 *Ibíd.*, p. 179 y ss.

26 *Ibíd.*, pp. 225-265.

existencia de una comunidad judía organizada que aglutina a todos los sectores e individuos judíos en función de intereses comunes o significados simbólicos compartidos. Esta línea de análisis, característica de las publicaciones del Congreso Judío Mundial, acentúa la dimensión política de la representación judía ante las autoridades y la lucha contra el antisemitismo en todo el mundo, se manifiesta por ejemplo en la investigación de Paúl Warszawski sobre el “Régimen militar, Iglesia católica y comunidad judía en la República Argentina”, en la cual se define a “la comunidad judía de la República Argentina” como una categoría homogénea paralela a la Iglesia Católica Apostólica Romana”.<sup>27</sup> Warszawski, quien se desempeñó como director del Congreso Judío Latinoamericano entre 1976 y 1981, soluciona el dilema conceptual al focalizarse en la “comunidad judía organizada” –es decir, sus instituciones centrales– y en la defensa de “los intereses judíos”, “del decoro y la dignidad de los judíos”, como parte de un esfuerzo para asegurar “su propia supervivencia y la de su cultura y tradición”.<sup>28</sup>

En función de esta misma línea de pensamiento, Efraim Zadoff analiza la historia del judaísmo argentino –definido como “la comunidad judeo-argentina”– hasta nuestros días en torno a la idea del desarrollo de una “comunidad judía pujante” en un ambiente hostil.<sup>29</sup> La declinación demográfica, por ejemplo, es definida como “una de las tendencias más características de la comunidad judía en la Argentina...”, cuando es evidente que el fenómeno se refiere a la cantidad de judíos habitantes en el país y no a sus instituciones o vida social.<sup>30</sup> El futuro de la “comunidad” es presentado como incierto, debido a la erosión demográfica y la disminución en la cantidad de judíos involucrados activamente en la vida institucional, “producto de la asimilación, casamientos exogámicos y la emigración”.<sup>31</sup> Este análisis reconoce de hecho que la vida comunitaria está compuesta por aquellos judíos que están “involucrados”, es decir, solamente una parte de los judíos argentinos, y

27 Paúl Warszawski, “Régimen militar, Iglesia católica y comunidad judía en la República Argentina”, Leonardo Senkman y Mario Sznajder (reds.), *El legado del autoritarismo*, Buenos Aires 1995, pp. 217-238.

28 *Ibíd.*, p. 228 f.

29 Efraim Zadoff, *A Century of Argentinean Jewry: In Search of a New Model of National Identity*, Jerusalem 2000, Institute of the World Jewish Congress, Policy Study 18, p. 5.

30 *Ibíd.*, p. 20.

31 *Ibíd.*, p. 38.

no por el judaísmo argentino en su totalidad, caracterizado en su mayor parte por tendencias seculares o mínima observación de tradiciones religiosas. En este sentido cabe asumir una conclusión lógica y reconocer la invalidez de la utilización del concepto de comunidad para caracterizar a todos los judíos de la Argentina.

En otro trabajo Zadoff analiza “la crisis en el seno de la comunidad judía en la Argentina”, refiriéndose a “los judíos”, “la calle judía”, “la actividad comunitaria”, “las instituciones comunitarias”, “la vida interna judía”, “la vida pública judía” o simplemente “la población judía” (*ishuv*), como sinónimos de colectividad judía.<sup>32</sup> El concepto de comunidad judía es reservado para identificar las instituciones organizadas en el marco de la *Kehilá*.

Silvia Schenkolewski-Kroll enmarcó el concepto de la “conquista de las comunidades” en el contexto específico de la “comunidad asquenazí de Buenos Aires”, acentuando los aspectos organizativos y el nexo entre la *Kehilá* y la comunidad organizada.<sup>33</sup> En su libro *El Movimiento Sionista y los partidos sionistas en la Argentina – 1935-1948*, el judaísmo argentino es caracterizado como una colonia o *ishuv* dinámico en cuyo seno partidos y fuerzas políticas disputan no sólo focos de poder sino también diferentes percepciones de lo que constituye una *kehilá*.<sup>34</sup> La comunidad judía no es un ente genérico abstracto, sino un marco institucional específico: el ente central de los judíos asquenazíes en Buenos Aires (AMIA). El término “conquista de las comunidades” adquiere un significado preciso y contextualizado, es decir, el intento de los partidos sionistas de imponer su visión de lo que debería constituir una vida comunitaria judía con servicios educativos y asistenciales plenos.<sup>35</sup> La AMIA era percibida como “heredera de las comunidades europeas destruidas”, por lo cual la *Jevrá Kedisha* (JK) debía cumplir

32 E. Zadoff, “Hamashber ba-Kehilá haiehudit be-Argentina” (La crisis en la comunidad judía en la Argentina), *Kivunim Jadashim* 2 (abril 2000), pp. 136-146. Ver pp. 142-143, 145.

33 S. Schenkolewski-Kroll, “La conquista de las comunidades: El Movimiento Sionista y la comunidad Ashkenazí de Buenos Aires (1935-1949)”, *Judaica Latinoamericana* II (1993), pp. 191-201. Ver: p. 191.

34 S. Schenkolewski-Kroll, *Hatnuá hatzionit vehamiflagot hatzioniot be-Argentina, 1935-1948 (El Movimiento Sionista y los partidos sionistas en la Argentina, 1935-1948)*, Jerusalén 1996, pp. 64-72.

35 *Ibíd.*, p. 139.

funciones más amplias.<sup>36</sup> “La conversión de la JK en una ‘*Kehilá*’ no fue el resultado de un desarrollo ideológico o de cuestiones teóricas”, la JK cumplía funciones de “colectividad en vías de conformación”, por lo cual los partidos sionistas intentaron dominar el proceso para “orientarlo de acuerdo a su visión de lo que debería ser la estructura y las funciones de una comunidad, tal como ellos las percibieron”.<sup>37</sup> Comunistas y bundistas, que fueron desplazados del marco comunitario central en la década de 1950, intentaron en forma paralela desarrollar una *kehilá* no sionista,<sup>38</sup> pero fracasaron en este intento a largo plazo.

Tal enfoque, que puede ser denominado histórico-social, es el que prima en mis investigaciones sobre las tendencias en el seno del judaísmo argentino entre 1990-1995 (2001) y sobre la presencia de Israel en la vida comunitaria judía en la Argentina y el Brasil (2003). El concepto de “comunidad voluntaria” es acentuado para caracterizar los dilemas que aquejaron al judaísmo argentino en la primera mitad de la década de 1990, si bien en este trabajo se utiliza en forma instrumental el concepto de “comunidad judía argentina” para caracterizar a la suma de las instituciones que conforman una “comunidad voluntaria”. Por otro lado en el estudio comparativo entre la Argentina y el Brasil se acentúa la importancia de estudiar marcos comunitarios específicos, sean instituciones, publicaciones o liderazgo institucional.<sup>39</sup>

En ensayos periodísticos también suele utilizarse el concepto de “comunidad judía de la Argentina” o “comunidad judeo-argentina” en forma generalizada, y en un contexto de crisis. Un ejemplo de este enfoque es el libro del periodista Diego Melamed *Los judíos y el menemismo*, cuya tesis establece que “la década menemista ha dejado una huella imborrable en la comunidad judía de la Argentina”.<sup>40</sup> Según Melamed, la era del presidente Menem produjo una “menemización comunitaria”, en la cual la comunidad judía fue “golpeada”, “fracturada

36 *Ibíd.*, p. 287.

37 *Ibíd.*, p. 295 y también Schenkolewski-Kroll, “La conquista de las comunidades...”, p. 200.

38 *Ibíd.*

39 Yossi (Jorge) Goldstein, “Comunidad voluntaria y educación privada: Tendencias en el seno del judaísmo argentino entre 1990 y 1995”, *Judaica Latinoamericana IV* (2001), pp. 157-181; *ibíd.*, “Israel in Jewish Communal Life - South America”, Eliezer Ben-Rafael, Iosef Gorny and Iaacov Roí (reds.), *Contemporary Jewry: Convergence and Divergence*, Leiden-Boston 2003, pp. 291-305.

40 Diego Melamed, *Los judíos y el menemismo*, Buenos Aires 2000, p. 13.

internamente y amenazada desde el exterior”, y su conclusión es que “sería un milagro ver que aquellos que están alejados de la vida comunitaria organizada comienzan a acercarse”. Asimismo, para Melamed suena casi imposible que se consolide “un modelo descentralizado – más parecido al modelo de comunidad norteamericana que al estilo europeo”; más bien supone que continuará el efecto de una “disolución devastadora”.<sup>41</sup>

Otro ejemplo es el libro de Silvia Chab: *Entre la crisis y la esperanza – La comunidad judeo-argentina tras el atentado a la AMIA*, cuya tesis central establece que “la comunidad judía de la Argentina está atravesando hoy por una de sus mayores crisis”.<sup>42</sup> Nuevamente se asume a priori que los entes centrales de la vida comunitaria conforman en forma automática una unidad abstracta, pero palpable, denominado comunidad judía. Por otro lado, Chab define el problema como una “diasporización interior”, en el sentido de disgregación y dispersión, aludiendo a “la crisis de un sistema centralizado de funcionamiento institucional y del sentido que alguna vez tuvo el concepto de comunidad”.<sup>43</sup> Comunidad significaba una alianza entre sectores centrales y una credibilidad de su dirigencia; al desvanecerse ambos factores en la década de 1990 desaparece de hecho la noción de comunidad judía. La conclusión de Chab es que solamente si se reconstruye la red de alianzas, pacificando tendencias destructivas, se podrá “volver a hablar, en un sentido estricto, de la *comunidad judía de la Argentina*”.<sup>44</sup> Esta conclusión lógica, no fundamentada desde un punto de vista académico, es presentada por una periodista y no por historiadores del judaísmo argentino. En otras palabras, el abuso en la utilización de conceptos como “comunidad judía” o “crisis comunitaria” es una consecuencia natural del enfoque histórico-institucional que primó en la historiografía del judaísmo argentino.

En el contexto del judaísmo brasileño, pocas investigaciones han encarado el tema desde una óptica del concepto de comunidad judía brasileña en general. Las investigaciones históricas ponen énfasis en “los judíos en Brasil”, por ejemplo la obra de Egon y Frida Wolff o el trabajo

41 *Ibíd.*, p. 273.

42 Silvia Chab, *Entre la crisis y la esperanza: La comunidad judeo argentina tras el atentado a la AMIA*, Buenos Aires 2001, p.17.

43 *Ibíd.*, p. 261.

44 *Ibíd.*, pp. 264-267, la cita en p. 267.

de Henrique Veltman sobre la historia de los judíos en San Pablo.<sup>45</sup> En estos trabajos, el concepto de “comunidad judía” es raramente utilizado y priman conceptos descriptivos más precisos, como: “os judeus”, “vida colectiva dos judeus”, “colectividade judaica”, “vida judaica organizada”, o simplemente “os judeus brasileiros”. Otro ejemplo es la importante investigación de Jeffrey Lesser sobre Brasil y la cuestión judía, en la cual el motivo central es la inmigración judía, el antisemitismo y la integración. El actor central de este trabajo son los judíos brasileños y no una comunidad judía abstracta, si bien en el epílogo del libro Lesser no deja de utilizar ocasionalmente el concepto de “comunidade judaico-brasileira”.<sup>46</sup> No obstante, en publicaciones del Congreso Judío Mundial se adopta en forma sistemática el concepto de “comunidad judía del Brasil”, hecho que se refleja en el trabajo de Nachman Falbel (2001), en función del eje conductor político-organizativo que caracteriza a este ente judío global. En este trabajo sobresale la confusión de conceptos y el uso indiscriminado del término comunidad judía sin una definición clara y precisa.<sup>47</sup>

En algunas revistas judías del Brasil se pretende categorizar a los judíos como una “comunidad judía”, por ejemplo en el caso de *Judaica* de San Pablo –que considera a la comunidad judía como un mercado con enorme potencial para la propaganda y a los judíos brasileños como poseedores de un alto perfil consumidor y poder adquisitivo–, y la caracteriza por su alta escolaridad y especialización en todos los campos.<sup>48</sup> Esta revista es un importante órgano de difusión de investigaciones históricas sobre el judaísmo brasileño, pero difícilmente encontraremos en estos trabajos la acentuación del concepto de comunidad judía, reservado para presentar una imagen hacia el exterior. Tal concepción se refleja también en la revista *Morashá*, de la Congregación Sefardí Paulista (hoy en día publicada bajo el auspicio del Instituto *Morashá* de Cultura) en la cual el término “comunidades” es solamente utilizado como un título para la presentación de artículos sobre la vida judía en

45 Henrique Veltman, *A História dos Judeus em São Paulo*, Río de Janeiro 1996. Egon Wolff, Frida Wolff, *Fatos Históricos e Mitos da História dos Judeus no Brasil*, Río de Janeiro 1996.

46 Jeffrey Lesser, *O Brasil e a Questão Judaica*, Río de Janeiro 1995, pp. 304-305.

47 Nachman Falbel, *The Double Edged Sword of Integration: The Jewish Community of Brazil*, Jerusalén 2001, Institute of the World Jewish Congress, Policy Study 24, pp. 5, 15, 25-26.

48 *Judaica*, “Perfil da Revista”, <[www.judaica.com.br](http://www.judaica.com.br)>.

distintos lugares del mundo, mientras que el término “congregación” es asignado para caracterizar la vida comunitaria institucional.<sup>49</sup>

El carácter federativo del judaísmo brasileño, las enormes diferencias existentes entre diversos estados y el alto grado de integración de los judíos a la vida brasileña explican quizás el uso escaso del concepto de “comunidad judía” en el contexto que analizamos. Por otra parte, las investigaciones del judaísmo brasileño en la última década adoptaron en su mayoría un enfoque literario o sociológico, dejando el enfoque histórico en un segundo plano.

### *El enfoque literario*

Una gran cantidad de ensayos y publicaciones sobre lo judío y la identidad judía en la literatura latinoamericana fueron publicados a partir de la década de 1980. En gran parte de estos trabajos el concepto de comunidad judía es tocado tangencialmente, a veces en forma instrumental y otras para caracterizar una imagen ideal de lo que debería ser la vida comunitaria judía y nacional. Tal es el ejemplo del libro *Pluralismo e identidad – lo judío en la literatura latinoamericana* (1986), basado en un simposio llevado a cabo en Buenos Aires en agosto de 1986. Una de las ponencias centrales fue la del escritor Santiago Kovadloff, titulada “Legitimar la diversidad cultural”, en la cual sostiene que “la homogeneidad comunitaria no se logrará mediante la abolición de las diferencias intersectoriales, que dan vida al polifacetismo, cultural y religioso de la nación”.<sup>50</sup> Es decir que la aproximación a la vida comunitaria se manifiesta a través de la búsqueda de una identidad y una práctica colectiva, y no a través de identidades individuales, tal como lo asevera Antonio Brailovsky.<sup>51</sup> No es casual, pues, que esta perspectiva no promueva la concepción de una comunidad judía integrada y homogénea, sino que busque la legitimidad de la integración del intelectual judío, como subgrupo social que normalmente se margina de la vida judía organizada, al sistema de valores o a las instituciones centrales. Es por ello que el presidente de la AMIA en ese entonces, Luis Perelmuter, auspició el evento e intentó “tender puentes hacia los intelectuales”, desde una perspectiva de convertir a la AMIA en un “factor de unión”,

49 Revista trimestral de lujosa aparición, auspiciada por la Banca Safra y Safdie. Ver “Morasha.com-Judaísmo virtual”, <[www.morasha.com.br](http://www.morasha.com.br)>.

50 Santiago Kovadloff, “Legitimar la diversidad cultural”, *Pluralismo e Identidad: lo judío en la literatura latinoamericana*, Buenos Aires 1986, pp. 25-28, ver p. 25.

51 Antonio E. Brailovsky, “Literatura e Identidad judía”, *ibíd.*, pp. 45-47.

que pretende representar a todos los judíos como “expresión de la comunidad organizada”.<sup>52</sup>

Moacyr Scliar, el famoso escritor judeo brasileño de Porto Alegre, formuló en este encuentro de intelectuales una síntesis interesante del proceso de “homogeneización” de los judíos en Brasil, característico tanto de la “comunidad sefardí” como de los oriundos de la Rusia zarista. Scliar utiliza el concepto de “comunidad judía en el Brasil” como un instrumento descriptivo secundario, un mero eco de una moda o modismo cultural imperante en la época, pero su principal preocupación es el futuro de la cultura judía en el Brasil bajo la sombra de una asimilación galopante.<sup>53</sup>

Tal enfoque literario de la comunidad judía se repite en otros ensayos de investigadores brasileños como Nelson Vieira, quien al analizar los “símbolos judíos de resistencia en la literatura brasileña moderna”, establece que “entre los judíos brasileños (especialmente los de San Pablo) existen indicadores sociales de solidaridad y conciencia cultural, como lo es la vigorosa identidad de grupo junto al espíritu nacionalista de ser ‘brasileño’”.<sup>54</sup> Vieira menciona a la “colonia judía-brasileña” pero tangencialmente también cae en el uso del término “la comunidad judía brasileña” al intentar comprender los lazos entre escritores judíos y la vida comunitaria judía, como por ejemplo entre Moacyr Scliar y su “comunidad judía” de Porto Alegre.<sup>55</sup>

Esta tendencia se refleja asimismo en el importante estudio de Regina Igel sobre el componente judío en la literatura brasileña, en el cual motivos ligados a la inmigración y la colonización judía son analizados sistemáticamente a través de unos cincuenta narradores y escritores. Igel utiliza en su análisis el concepto de comunidad judía sólo como marco de pertenencia grupal o como comunidad de inmigrantes con orígenes y valores comunes.<sup>56</sup> Asimismo se menciona el concepto en el contexto de un *status* o ente socio-político: “comunidade judaica cultural, religiosa e secular”, “o estado actual da comunidade judaica na Diáspora” signado

52 L. Perelmuter, “Tender puentes hacia los intelectuales”, *ibíd.*, pp. 19-23.

53 M. Scliar, “Judíos en Brasil, de la inquisición a la pregunta por el futuro”, *ibíd.*, pp. 173-178.

54 Nelson H. Vieira, “Símbolos judíos de resistencia en la literatura brasileña moderna”, *Judaica Latinoamericana* I (1988), pp. 234-247, ver p. 235.

55 *Ibíd.*, p. 237, 239.

56 Regina Igel, *Imigrantes Judeus / Escritores Brasileiros*, São Paulo 1997, pp. XXXVI, 8-9, 132-133.

por cierta “precariedad existencial”, o al referirse al Holocausto como “destruição da comunidade judaica europeia”.<sup>57</sup>

En resumidas cuentas, el enfoque literario del concepto de comunidad judía en el contexto sudamericano es instrumental o descriptivo, parte de la búsqueda de la vinculación entre los escritores o intelectuales judíos y las instancias comunitarias organizadas y se focaliza en la búsqueda de una resignificación de la identidad judía en marcos nacionales y culturales absorbentes. El tema central de este enfoque es, pues, el “desafío de la integración”, tal como lo define Leonardo Senkman en el contexto de la obra literaria de Alberto Gerchunoff.<sup>58</sup> En este análisis los judíos son descriptos como una colectividad inmigratoria en búsqueda de una legitimación ante “la demanda asimilacionista del crisol de razas”, en función de la lógica de la Emancipación que exige un “camuflaje de la identidad nacional judía”.<sup>59</sup>

### *El enfoque sociológico*

Algunos trabajos esporádicos han incursionado en una metodología sociológica para intentar describir la estructura comunitaria del judaísmo argentino, por ejemplo el de Guadalupe Barúa presentado en el quinto congreso de LAJSA (Latin American Jewish Studies Association) llevado a cabo en Buenos Aires en 1988. El concepto de comunidad judía se basa en la premisa de que distintos grupos sociales forman parte de “la comunidad judía de Buenos Aires”, e interactúan entre sí. Este trabajo sostiene, por ejemplo, que algunos subgrupos establecen fronteras claramente demarcadas y excluyentes, como la ortodoxia judía, mientras que otros son más tolerantes y aceptan la ampliación de los límites, como el sector conservador. Por lo tanto las “redes de interacción” se restringen, lo que conduce a la “autoclausura de las unidades sociales”.<sup>60</sup> De este análisis se puede inferir un debate acerca de la legitimidad del uso del término “comunidad judía de Buenos Aires”, el cual no es cuestionado por la autora.

57 *Ibíd.*, pp. 133, 167, 211.

58 Leonardo Senkman, *La identidad judía en la literatura argentina*, Buenos Aires 1983, pp. 197-256.

59 *Ibíd.*, pp. 456-457.

60 Guadalupe Barúa, “Procesos de diferenciación/vinculación en las unidades sociales de la comunidad judía de Buenos Aires”, *Ensayos sobre judaísmo latinoamericano*, Buenos Aires 1990, pp. 259-287, ver p. 264 y p. 270.

Otro trabajo de investigación sociológica presentado en la Octava Conferencia Internacional de LAJSA, llevada a cabo en la ciudad de México en noviembre de 1995, refleja este enfoque vago y confuso del concepto de comunidad judía. Al analizarse en forma comparativa la llegada e integración de “las comunidades judías y armenias” a la Argentina, focalizándose en el barrio del Once de la ciudad de Buenos Aires, a partir de la década de 1930, se intercala el concepto de colectividad con comunidad al referirse a procesos migratorios de grupos con orígenes étnicos comunes.<sup>61</sup>

En la década de 1990 los principales trabajos sociológicos sobre el contexto comunitario judío fueron publicados en Brasil o basados en el judaísmo brasileño. Investigadores como Bernardo y Bila Sorj, Eva Blay, Mónica Grin o Roberto Grun intentaron dilucidar dilemas de identidad e integración judía en el Brasil desde una óptica sociológica, tal como fue acentuado en el estudio de Leonardo Senkman.<sup>62</sup> Más allá de la inserción o construcción de la modernidad en el contexto brasileño, estos sociólogos han aportado elementos para comprender la vida comunitaria judía. Un ejemplo cabal es el libro *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*, editado por Bila Sorj en 1997 y basado en un simposio llevado a cabo en Cambridge, Inglaterra, en 1996. El punto de partida es la falta de investigaciones “que procuran comprender los procesos socioculturales de formación y transformación de la comunidad judía en Brasil”.<sup>63</sup> Bernardo Sorj establece que “el estudio de la comunidad judía en el Brasil no presenta un mayor interés sociológico”... “ocupando mayoritariamente sectores sociales medios sin mayor peso institucional en la vida nacional, la comunidad judía aparece más como un componente del lado exitoso y moderno del Brasil contemporáneo”.<sup>64</sup> Su tesis central es que la sociedad brasileña se orienta hacia el futuro, pondera la innovación, carece de memoria histórica colectiva y se caracteriza por un

61 Nélida Boulgourdjian, Diana L. Epstein, “Armenios y Judíos en el Once, 1910-1950”, Judit Bokser Liwerant y Alicia Gojman de Backal (reds.), *Encuentro y Alteridad...*, México 1999, pp. 163-181, ver en pp. 163, 167 y 178.

62 Leonardo Senkman, “Los judíos en la construcción de la modernidad latinoamericana. Un balance crítico de algunas interpretaciones socio-históricas sobre Brasil”, *Judaica Latinoamericana IV* (2001), pp. 307-343.

63 Bila Sorj (org.), *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo*, Río de Janeiro 1997, p. 7.

64 Bernardo Sorj, “Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica”, Bila Sorj (org.), *Identidades Judaicas...*, p. 9.

sincretismo religioso que favorece y legitima la diversidad. En este sentido, la tradición cultural judía es casi una antítesis de la cultura brasileña, por lo cual existe un desafío mayor al intentar sintetizar o integrar ambas culturas. La comunidad judía es muy frágil y está expuesta a un “colonialismo” cultural desde Israel y los Estados Unidos, desde el punto de vista cultural y de la “cristalización de expresiones culturales propias, instituciones y reflexión intelectual”... el judaísmo brasileño se caracteriza por “una pobreza atroz”.<sup>65</sup>

A pesar de la generalización sobre la “comunidad judía brasileña”, Sorj aporta explicaciones valideras sobre la falta de investigaciones referentes al judaísmo brasileño: primero, el éxito de la integración de los judíos al Brasil, y en segundo lugar, debido a que los intelectuales judíos, en su mayoría laicos y con poca participación en la vida de la colectividad, se alejan del liderazgo comunitario, el cual se apoya en discursos desfasados y se limita a materiales educativos importados de Israel o los Estados Unidos. Este discurso se basa en el antisemitismo, que según Sorj es mínimo e intrascendente en el contexto brasileño, y en la memoria de las persecuciones sufridas por el pueblo judío en el pasado y no toma en consideración “la experiencia real del joven judío brasileño”.<sup>66</sup> En tercer lugar, Sorj argumenta que los pocos trabajos realizados son “insensibles a las diferencias culturales y a la especificidad brasileña”, la cual no se puede basar en el antisemitismo o el modelo de estado-nación conformado en un conflicto contra la potencia colonial.

El estudio de Eva Blay en ese mismo libro, dedicado a “los judíos en Amazonia”, establece como conclusión que la “comunidad judía” tiene fronteras flexibles y porosas, acompaña a una sociedad dinámica y se articula en ella, si bien “restaura sus raíces en la pluralidad de la sociedad brasileña”.<sup>67</sup> Para completar estos *case studies* regionales, Mónica Grin despliega un estudio de la evolución de la Federación Judía de Río de Janeiro, presentándola como una “diáspora minimalista”. Para Grin, la crisis es producto de la interacción entre la “comunidad judía y la sociedad brasileña”, que se basa en un “creciente vaciamiento de valores que orientaban a la comunidad de inmigrantes, marcada por subdivisiones

65 Ibid., pp. 15-17, 21.

66 Ibid., p. 24.

67 Ibid., Eva Alterman Blay, “Judeus na Amazônia”, B. Sorj (org.), *Identidades Judaicas...*, pp. 33-66, ver en p. 63.

ideológicas traídas de las comunidades de Europa Oriental y Alemania”.<sup>68</sup> Grin ofrece un análisis político-institucional de la Federación Israelita, “institución representativa de la comunidad judía de Río de Janeiro en ámbitos locales y nacionales”. A pesar del intento de introducir un análisis sociológico, la definición de la comunidad judía en función de la representatividad política es parcial y muy pobre conceptualmente. Según Grin, la *Kehilá* se define como “un tipo de organización comunitaria altamente centralizada, que posee un cuerpo ejecutivo que asume responsabilidades para la manutención de las instituciones comunitarias”, basándose en la definición medieval y en el libro clásico de Jacob Katz.<sup>69</sup> En otras palabras, se eligió un eje conceptual tomado de un modelo histórico totalmente ajeno a la realidad brasileña y a las diversas fuerzas sociales que conforman el conglomerado de instituciones judías de ese país.

Por último, Roberto Grun analiza el rol de los intelectuales en “la comunidad judaica brasileña”, pretendiendo elevar “algunas particularidades de la constitución de una comunidad judía en el Brasil, tanto en relación con otras comunidades étnicas o religiosas... como en relación a otras comunidades judías de la diáspora”. En el trabajo se compara a judíos y armenios, considerados como dos grupos étnicos con atributos comunes. Para Grun, el término comunidad judía “es una expresión fuerte, sirve efectivamente para entender el comportamiento de los individuos que se consideran ‘judíos brasileños’ y en parte de aquellos que tienen ancestros judíos reconocidos”.<sup>70</sup> La subjetividad de esta definición sobresale y demuestra la debilidad del marco teórico de sociólogos judíos que intentan encarar la realidad comunitaria en base a esquemas históricos anacrónicos o insuficientemente demostrados. En realidad Grun termina comparando identidades étnicas, realidades económicas y participación política, pero no aporta a la comprensión de la organización judía comunitaria y la interacción o disociación entre distintos sectores o grupos judíos.

Esta confusión conceptual no impide, sin embargo, que la especificidad del judaísmo brasileño se refleje en una visión particular del judaísmo en el siglo XXI, en la cual se conjugan las concepciones de un

68 Ibid. Mónica Grin, “Diáspora minimalista: A crise do judaísmo moderno no contexto brasileiro”, B. Sorj (org.), *Identidades Judaicas...*, pp. 103-124, ver en p. 104.

69 Ibid., cita en p. 105; definición de “Kehilá” en p. 106, n. 11.

70 Ibid. Roberto Grun, “Intelectuais na comunidade judaica brasileira”, B. Sorj (org.), *Identidades Judaicas...*, pp. 125-152, ver en p. 125.

rabino muy popular, Nilton Bonder, y un sociólogo, Bernardo Sorj. Esta obra publicada en 2001 deja traslucir la irrelevancia del uso del concepto de comunidad en la era posmoderna globalizada. En ella, el judaísmo brasileño es definido como periférico, lejano de “centros dominantes” (Nueva York y Jerusalén), una comunidad histórica en proceso de transformación.<sup>71</sup> En este diálogo entre el judaísmo religioso y el judaísmo laico, se apunta a la relevancia y a nuevos valores resignificados, de los cuales se espera que se “reinvente el judaísmo y reviva la diáspora”.<sup>72</sup>

En el encuentro de LAJSA en ciudad de México, llevado a cabo en 1995, Helena Lewin presentó una investigación sociológica sobre “la comunidad judía de Río de Janeiro” en la cual la comunidad se entiende como grupo definido por pautas de identidad compartida. Pero literalmente, el concepto se refiere a “la comunidad judía brasileña” y “la identidad de su población residente en Río de Janeiro”,<sup>73</sup> y contradice las pautas teóricas de la investigación, así como sus conclusiones. Al entender la identidad como un fenómeno dinámico, de múltiples manifestaciones, producto de una cultura envolvente y posmoderna, la norma encontrada en las entrevistas es de alejamiento de marcos y valores judíos por parte de la generación joven. El trabajo asume “que la comunidad judía no es homogénea... se constituye en un grupo relativamente abierto, que adopta la pluralidad de ideas y de organización comunitaria”.<sup>74</sup> La conclusión lógica de semejante investigación sería que existe un proceso claro de disolución de la vida comunitaria judía, poniendo en peligro la mera existencia de la comunidad como ente aglutinante, por lo cual se debería cuestionar la utilización del concepto de comunidad, pero tal conclusión no figura en este trabajo.

Otro aporte a un enfoque sociológico de la vida comunitaria judía en América Latina viene de las investigaciones de Bernardo Kliksberg sobre la pobreza judía y el deterioro de las clases medias como experiencia fundamental de “las comunidades judías”, cuyo punto culminante fue la convocatoria de un encuentro auspiciado por el Banco Interamericano de

71 Nilton Bonder y Bernardo Sorj, *Judaísmo para o século XXI- O rabino e o sociólogo*, Río de Janeiro 2001, pp. 7-10.

72 *Ibíd.*, (N. Bonder) pp. 89-112, y (B. Sorj) pp. 115-138.

73 Helena Lewin, “Identidad judaica: Reflexión sobre la comunidad de Río de Janeiro”, Judit Bokser Liwerant y Alicia Gojman de Backal (reds.), *Encuentro y Alteridad...*, pp. 528-549, ver en p. 533.

74 *Ibíd.*, marco teórico en pp. 528-533, cita en p. 534.

Desarrollo y el Congreso Judío Latinoamericano en Washington en diciembre de 1998. Kliksberg, como coordinador del encuentro, asumió la visión política-organizativa del Congreso Judío Mundial, al referirse al tema desde una óptica de comunidades judías organizadas, enmarcadas a través de marcos representativos oficiales. Uno de los focos analizados en el encuentro fue la presentación de experiencias de “lucha contra la nueva pobreza en las activas y comprometidas comunidades judías”.<sup>75</sup> No es casual que hacia 2001 Kliksberg hable del judaísmo argentino y latinoamericano como “una comunidad judía en peligro”, o que argumente que “los 400.000 judíos que viven en América Latina constituyen la cuarta comunidad judía del mundo...”, es decir que, a pesar de asumir premisas sociológicas, el enfoque hacia el fenómeno no es sociológico sino político-social. El panorama de “hundimiento socio-económico”, “debilitamiento institucional” y “achicamiento en las instituciones” no lleva a un debate sobre los nuevos modelos y pautas de vida comunitaria en el siglo XXI.<sup>76</sup>

### c. Conclusiones

Resumiendo, el análisis del tratamiento de la realidad comunitaria judía en la Argentina y el Brasil nos lleva a discernir entre tres enfoques – histórico, literario y sociológico– que tienen como denominador común una definición superficial o instrumental del concepto de comunidad judía, la cual no toma en cuenta procesos sociológicos y antropológicos ampliamente analizados en la literatura científica. En las investigaciones sobre el judaísmo latinoamericano prima el enfoque histórico y la visión política-organizativa de las comunidades judías. El enfoque histórico lleva a una confusión conceptual al asumir el modelo de *Kehilá* asquenazí anterior a la *Shoá* y trasladarlo al contexto comunitario actual sin un debate crítico. En este sentido se puede afirmar que si bien hoy en día el término *Kehilá* suele ser traducido al español o portugués, se continúa aplicando al concepto de comunidad judía las mismas concepciones anteriores al período de la *Shoá*. Aun cuando algunos investigadores reconocen el impacto de la globalización en la vida judía, no aplican

75 B. Kliksberg (comp.), *La lucha contra la pobreza en América Latina: Deterioro de las clases medias y experiencias de las comunidades judías*, Buenos Aires 2000, p. 13 y pp. 93-99.

76 B. Kliksberg, *Jewish Communities in Distress: The Jews of Argentina and Latin America Face an Uncertain Future*, Jerusalén 2002, World Jewish Congress, Policy Forum 23 (inglés y español), p. 22, 27-28.

teorías sociológicas ni analizan las transformaciones de los modelos organizativos e ideológicos de comunidades judías, además de dejar sin aclarar cuáles son los diversos modelos que surgen y se confrontan a partir de la década de 1990. El concepto político-organizativo de comunidad judía, utilizado ampliamente por organizaciones globales como el Congreso Judío Mundial, debe dar paso a un análisis sociológico-antropológico, al menos desde la óptica académica y científica. El uso anacrónico del concepto de *Kehilá* debe dar paso a investigaciones sistemáticas de los procesos que aquejan a las comunidades judías del mundo en general y de América Latina en particular, comenzando por los nuevos significados culturales-simbólicos en la era de la globalización, las nuevas identidades y sentido de pertenencia de los judíos como entes individuales en interacción con marcos sociales circundantes.

En este sentido, un estudio comparativo entre la vida comunitaria en dos países como la Argentina y Brasil puede contribuir a la comprensión de estos nuevos modelos y de las nuevas pautas que están en pleno desarrollo.