

En busca de un pogrom perdido: diáspora judía, política y políticas de la memoria en torno a la Semana Trágica de 1919 (1919-1999)

◆ *Marcelo Dimentstein*

I.

Tras casi medio siglo de aparente «olvido», los hechos antijudíos ocurridos durante la Semana Trágica de enero de 1919 comenzaron a ser rescatados por diversos sectores del colectivo judeo-argentino; así como la Semana Trágica en su conjunto comenzó a ser debatida en detalle por la historiografía profesional. La denominada Semana Trágica, funesto episodio de la historia del movimiento obrero argentino, incluyó un inusitado ataque a instituciones y personas de origen israelita, cuyo epicentro fue el mismísimo barrio del Once. Además de innumerables atropellos y actos de violencia hacia personas de origen judío, fueron saqueados y quemados los locales de dos agrupaciones judías —una socialista y otra sionista socialista—, y lo mismo sucedió con la sede de la Asociación Teatral Judía de la calle Pueyrredón. El dirigente bundista Pedro (Pinie) Wald fue capturado por fuerzas militares junto a su novia, torturado y acusado de ser el presidente del «Soviet de Buenos Aires».

Habiendo sido la Semana Trágica en general una de las mayores matanzas llevadas a cabo por fuerzas de seguridad y civiles en el transcurso del siglo

◆ Conicet-Universidad Nacional de General Sarmiento. Núcleo de Estudios Judíos, IDES Agradezco la colaboración de Laura Schenquer, la atenta lectura y las sugerencias de Daniel Lvovich y, fundamentalmente, los comentarios hechos por mis compañeros del Grupo de Estudios Judíos "Koschmar", IDES.

pasado¹ y el *pogrom*², en particular, una de las primeras y más violenta incursiones del antisemitismo en la arena política argentina (Lvovich, 2003), sorprende menos al observador el surgimiento de un eventual impulso conmemorativo que el hecho de haber caído en el olvido durante décadas. Como ha señalado Christian Ferrer: «Asombra que una matanza de tal magnitud haya podido ser encajada por el sistema político sin más y disuelta misteriosamente de la memoria de los porteños, como si se hubiera tratado, apenas, de un mal sueño» (2006:93). De todos modos, que la Semana Trágica no se haya convertido, en efecto, en un hecho activa y colectivamente rememorado no habilita a concluir en que haya sido «olvidada». Se sabe desde Maurice Halbwachs (2004 y 2005) que «memoria» y «olvido», entendidos como dimensiones de la experiencia social, constituyen fenómenos interrelacionados que están sujetos a las preocupaciones políticas y personales del momento; de ahí que diversos grupos, colectivos o naciones, en tanto se constituyen como tales, invoquen y se nutran de simbología, prácticas, rituales que Hobsbawn y Ranger (2002) han denominado «tradiciones inventadas». Por otra parte, y como sugiere Michael Pollack, la memoria es un elemento constituyente de la identidad colectiva, «en la medida en que es también un componente muy importante del sentimiento de continuidad y coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí» (2006: 38-39). Los relatos sobre el pasado se transmiten y refuerzan a través de distintas prácticas de rememoración y conmemoración que estos colectivos llevan adelante. En ese sentido, las disputas en torno a valores o significados de tal o cual acción del pasado es un elemento crucial en los conflictos entre grupos étnicos o políticos.

En este trabajo estudiaremos la formación y la transmisión de la memoria colectiva relacionada con la Semana Trágica y en especial con el *pogrom* ocurrido durante su transcurso, centrándonos en el rol del colectivo judío. No descuidare-

¹ La cifra de víctimas fatales y de heridos que arrojó como saldo la Semana Trágica no ha sido esclarecida. Las estimaciones oscilan desde unas docenas hasta 1356, de acuerdo al informe elaborado por la embajada de EE.UU. En cuanto a los heridos, se calcularon entre 500 y 5000 (Lvovich, 2003: 155). La Semana Trágica en tanto masacre ocurrida en la Argentina es sólo comparable con la Patagonia Trágica de 1921 (donde murieron 400 personas en una población de no más de 20.000 personas), los bombardeos a Plaza de Mayo de junio de 1955 (se calculan alrededor de 1000 víctimas) y la masacre de Ezeiza de 1973 (número de víctimas desconocido). Eso, claro, sin contar las víctimas del terrorismo de estado en el período denominado *Proceso de Reorganización Nacional* (1976-1983) (Bohoslavsky, 2006).

² De acuerdo a la definición brindada por la *Enciclopedia Judaica Castellana*, «la palabra rusa pogrom significa alboroto, tumulto, disturbio, se emplea en otros idiomas para designar los violentos ataques a los judíos», *Enciclopedia Judaica Castellana*, México, 1950, p. 475. Otros autores prefieren resaltar su significado en ruso, «como un rayo». Utilizaremos en este texto bastardillas cada vez que mencionamos dicha palabra a fin de dar cuenta de una denominación nativa.

mos, vale aclarar, la acción de otros agentes de transmisión, dado que frecuentemente resulta trabajoso, además de poco recomendable para el investigador, deslindar el accionar de actores que formaban parte y se relacionaban con diversas esferas sociales.

II.

Los intrincados caminos por los que se desplazó la memoria del *pogrom* de la Semana Trágica habilitan una reflexión sobre la no menos intrincada y compleja comunidad judía porteña y su multiforme relación con el país anfitrión. Conviene señalar que apenas ocurridos los hechos, las lecturas y las interpretaciones que emanaron desde diversos sectores de la judeidad estuvieron lejos de ser unívocas y unificadas, quizá por la sencilla razón de que tampoco los israelitas conformaban una «comunidad» propiamente dicha, ni desde el punto de vista institucional—por ese entonces no existían entidades centrales de representación—ni mucho menos desde lo que Otto Bauer denominó *Schicksalsgemeinschaft* (comunidad de destino): al hecho de la diversa procedencia nacional de los judíos que migraron hacia la Argentina y las divisiones—y subdivisiones—religiosas, regionales y culturales, se sumaba un factor de vital importancia, esto es, la mixtura, en la subjetividad de muchos actores, de una fuerte ideología de clase de carácter autoemancipatoria con su identidad étnica. No debe sorprender, por lo tanto, que diferentes sectores de la judería hayan asimilado la violencia antisemita de la Semana Trágica desde perspectivas disímiles y a menudo irreconciliables. Dos interpretaciones hegemonizaron el discurso nacido en el seno del colectivo judío.

Para los sectores obreristas judíos, entre quienes se encontraban los bundistas³, los anarquistas y los sionistas socialistas—principales pero no únicos—afectados por la «caza del ruso», existía la certeza de que lo que había ocurrido especialmente entre el 11 y el 13 de enero de 1919 había sido un *pogrom*, pasible de ser hermanado a cualquier otro de su mismo calibre en Europa del Este. Como relataba José Mendelsohn en *Di Idische Tzeitung*:

«Pamplinas son todos los pogroms europeos al lado de lo que hicieron con ancianos judíos las bandas civiles en la calle, en las comisarías 7ª y 9ª, y en el Departamento de Policía. Jinetes arrastraban viejos judíos desnudos por las

³ Apelativo con el que se llamaba a los simpatizantes del Partido Socialista Judío fundado en Vilna en 1897 bajo el nombre de *Algemeyner Yidisher Arbeter Bund in Lite, Poyln un Rusland* (Unión general de obreros judíos de Lituania, Polonia y Rusia).

calles de Buenos Aires, les tiraban de las barbas, de sus grises y encanecidas barbas, y cuando ya no podían correr al ritmo de los caballos, su piel se desgarraba raspando contra los adoquines, mientras los sables y los látigos de los hombres de a caballo caían y golpeaban intermitentemente sobre sus cuerpos.»⁴

Asimismo la agrupación Avangard, conformada por bundistas, no dudaba en afirmar que:

«[...] la policía y el Ejército no sólo permitieron el criminal pogrom contra los judíos, sino que con sus armas ayudaron a perpetrar las salvajes acciones de la Guardia Blanca. La organización Avangard ve en esto la oscura política del gobierno radical, que se asemeja a la ya desaparecida política pogromista del ex gobierno zarista en Rusia [...]»⁵

Palabra –¡y no sólo palabra!- familiar para muchos judíos provenientes del imperio zarista, *pogrom* parecía describir fielmente el maridaje constatado en enero de 1919 entre violencia indiscriminada hacia los judíos, vandalismo y tolerancia –cuando no promoción directa- por parte del Estado u organismos de seguridad dependientes de éste. Catalogar a los sucesos de enero de ese modo permitía no sólo hacer inteligible semejante ataque brutal sino que además habilitaba inscribir dicha violencia en un linaje mayor, en una gran historia de *pogroms* que los judíos debieron soportar en su dilatada historia exílica, más allá del lugar y de las situaciones concretas que los propiciaban.

Esta visión de trágica continuidad es la que parece haber sido plasmada unos pocos años después en el cuento «Mate Amargo» (1924), de Samuel Glusberg (que más tarde utilizó el pseudónimo de Enrique Espinoza). Su protagonista, Abraham Petakovsky, decide dejar Kishinev tras la muerte de su primer hijo a manos de una turba *pogromista* en 1903. Una vez en Buenos Aires se transforma en vendedor ambulante a plazos (*cuenteniké*) y adquiere rápidamente elementos del medio local: aprende el idioma, toma mate amargo y usa alpargatas criollas. Sin haber podido lograr un gran pasar económico (sufre varios fracasos comerciales) y con varios sinsabores (su hija decide casarse con un cristiano, hecho que

⁴ Di Idische Tzaitung, 10 de enero de 1919. Citado por Herman Schiller, *El primer «pogrom»*, Página 12, 3 de enero de 1999, pp. 16-17.

⁵ Citado por Herman Schiller, op. cit.

provoca el disgusto y la posterior muerte de su esposa), la vida de Petakovsky en Buenos Aires llega a su fin el 10 de enero de 1919 cuando un grupo de *niños bien* irrumpe en su boliche de compra-venta de libros al grito de «¡Viva la Patria!», matándolo de un tiro. «Qué hipócrita, con mate, para despistar», señaló uno de los cajetillas antes de disparar⁶.

Sin embargo, no solamente fueron los judíos pertenecientes al «progresismo» quienes adscribían a la lectura *pogromista* de los hechos. Junto a ellos, la revista cultural literaria *Nosotros*, editada por intelectuales ligados al socialismo argentino, alertaba con preocupación que:

«Buenos Aires sabe desde ahora qué cosa inicua son los *pogroms*, los verdaderos *pogroms*, llevados a cabo contra la indefensa colectividad judía, acusada, por una estúpida aberración del noble sentimiento de patria y por la perfidia sectaria y por la cruel inconsciencia de elementos irresponsables, de ser la única culpable. Presenció un inicuo deporte, alegremente cantada: «la caza al ruso».⁷

«Buenos Aires sabe desde ahora»: a diferencia de los relatos provenientes del ámbito judío, se trataba para los comentaristas de *Nosotros* de una verdadera novedad, un producto de importación que desgraciadamente había arribado a la ciudad. A diferencia de la mirada judía, donde el *pogrom* venía a sumar una mancha más a la larga lista de repudios hacia los judíos, se trataba más bien de dar cuenta de una novedad, ajena al medio local.

Arturo Cancela describía también, con una mezcla de sorpresa y de ironía, en «Una semana de holgorio (Diario de un Guardia Blanca)», cuento publicado a un mes de terminada la Semana Trágica, las acciones de los *niños bien*:

«Espectáculo extraordinario que ofrece la calle Corrientes. Pequeños grupos de jóvenes con brazaletes bicolores, armados de palos y carabinas, detienen a todos los individuos que llevan barba y les obligan levantar las manos en alto. Mientras los que usan palos les apuntan con éstos a boca de jarro, los de las carabinas les pinchan con ellas en el vientre, y otros, desarmados, se cuelgan de las barbas del sujeto.

⁶ Samuel Glusberg, «Mate Amargo», en *La levita gris. Cuentos judíos con ambiente porteño*, Ed. Babel, Buenos Aires, 1924.

⁷ «La Huelga Sangrienta», *Nosotros*, año XIII, vol. XXXI, 1919.

Según me informan en un corro, este original procedimiento tiende a estimular entre los barbudos el amor a la nación argentina».⁸

Last but not least, el periodista Juan José de Soiza Reilly describía los horrores de lo que dio en llamar «martirio de los inocentes» en términos similares:

«Vi ancianos inocentes cuyas barbas eran arrancadas [...] una mujer era forzada a comer sus propios excrementos [...] Pobres niñas de 14 o 15, violadas.»⁹

III.

Pero la *comunidad* judía no aceptó en bloque esa caracterización. Para diversos sectores, entre los que se contaban judíos provenientes de Europa Occidental, con mejor posición económica y llegada a los círculos gubernamentales, los hechos antijudíos no se correspondían con un *pogrom stricto sensu*. Sin dejar de denunciar los abusos cometidos contra la población judía, aunque preocupados por que la opinión pública no confunda «judíos» con «maximalistas», la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA) obtuvo días más tarde autorización para pegar un afiche en la ciudad firmado por «150.000 israelitas al pueblo de la Nación Argentina» donde aseguraba que «150.000 israelitas purgan los delitos de una minoría cuya nacionalidad no es excluyente y cuyo crimen infamante no ha podido gestarse en el seno de ninguna colectividad, sino en la negación de Dios, de la patria y de la ley». En esa misma tesitura se mantuvieron el 25 de enero de 1919, cuando los miembros de una comisión encabezada por el rabino Halphón –rabino de la CIRA y a la sazón uno de los representantes de estos sectores- se entrevistó con el presidente Yrigoyen. Pidiéndole garantías de que no volviera a sucederle nada parecido a los judíos en la Argentina y haciéndose eco de las versiones antisemitas que circulaban por esos días, le aseguraron al caudillo radical que aquellos judíos acusados de «maximalistas» eran elementos ajenos a la comunidad en general (Lewin, 1983: 204-206).

Es muy factible que el hecho de entrar en negociaciones directas con las altas autoridades nacionales haya exigido cierta prudencia y estrategia diplomática si

⁸ Arturo Cancela, «Una semana de holgorio (Diario de un Guardia Blanca)», en *La novela semanal*, Año III, N° 65, 10 de febrero de 1919.

⁹ Juan José de Soiza Reilly, «El martirio de los inocentes», *Revista Popular*, 2, N° 42, febrero de 1919. Para un estudio crítico de la obra del autor y, en especial, de su particular ejercicio del periodismo, ver el prólogo de María Gabriela Mizraje (2006) en *La ciudad de los locos*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo.

de tranquilizar las aguas se trataba. A fin de cuentas, en 1919 los judíos se encontraban en una posición bastante vulnerable, mucho más si se considera que no existía ninguna institución central que los representara. De todas formas, su actitud tampoco puede ser reducida a una racionalidad de medios y fines. Si el consenso en torno a la interpretación de la violencia antijudía de la semana de enero no era total en el medio judío, eso también se debía a una cuestión de mentalidades y de formas de percibirse como judíos y como ciudadanos argentinos. Esta porción de judíos, miembros de élite comercial y religiosa, compartía cierto horizonte cultural que les permitía pensarse dentro de una sociedad abierta, móvil, tolerante y democrática donde, esencialmente y a diferencia con el Viejo Mundo, las puertas para una integración judía (y para algunos una asimilación total) estaban abiertas de par en par¹⁰. Por ende, la noción de *pogrom* no sólo implicaba la denuncia de una participación –por acción u omisión– de la esfera estatal sino que encerraba elípticamente la idea de que existía una «cuestión judía» más o menos estructural en el país. Esto colisionaba abiertamente con su *Weltanschauung*, y por ello preferían ubicar a la violencia antijudía de los sucesos de enero en la categoría de accidente o de confusión fatal: un epifenómeno producto de un exacerbado nacionalismo que veía en el inmigrante un peligro. Como señalaba mucho más tarde un dirigente de la Federación Sionista que participó de aquella reunión con Yrigoyen: «No fue antisemitismo, fue chauvinismo»¹¹. Los intentos por minimizar las consecuencias trágicas de la semana de enero se vieron reflejados incluso en la lista que aquella delegación entregó al presidente, donde se señalaba que el número de víctimas fatales judías había sido de 1 persona y de 71 la cifra de heridos (Lewin, 1983).

Por lo demás, *pogrom* parecía ser un concepto geográficamente situado. Estos hechos sucedían en las regiones atrasadas de Europa del Este, zonas por definición no democráticas y con un arraigado antisemitismo. Semejante caracterización distaba de ser cierta para un país como la Argentina, novel república, democrática y abierta a la inmigración. Así, la violencia sólo era explicable desde la «patología». Era frecuente que los voceros periodísticos de esos sectores informasen sobre desmanes antijudíos llevados a cabo en países como Ucrania y Rumanía, sin que necesariamente se recordasen los hechos de similar enverga-

¹⁰ Para una discusión y caracterización de los conceptos de «integración» y «asimilación» en el mundo judío de la Diáspora, ver Mendelsohn (1993).

¹¹ Manuel Bronstein, entrevista realizada por E. Gurevich, 1984, Archivo de la Palabra, Centro Marc Turkow, AMIA.

dura ocurridos en Buenos Aires sólo unos pocos años atrás¹². En 1928, ante hechos antijudíos llevados a cabo en Rumanía, se decidió repudiar dicha violencia convocando a un mitin de protesta en el Teatro Cervantes, al que asistieron 3 mil personas y que estuvo acompañado con el cierre de negocios judíos. Los encargados de organizar esos actos estaban nucleados en un «Comité contra los pogroms en Rumanía». *Mundo Israelita* consignaba que los discursos resaltaban la «franca hospitalidad» que nuestro país había dispensado a los judíos, donde éstos «cooperan activamente en todas sus manifestaciones de progreso»¹³.

Receptivos aún a los ecos del Centenario, para ciertos intelectuales judíos el antisemitismo vernáculo podía ser considerado, tal como lo hacía Lugones, como un «falso problema», «postizo; lo fomentan aquí los frailes extranjeros, infestando el alma de nuestra clase gobernante»¹⁴. La crisis del liberalismo en la Argentina, el surgimiento del nazismo en Alemania y la proliferación de agrupaciones nacionalistas de derecha en la década del '30 crearán las condiciones para que esta mirada sobre las prácticas antisemitas en la Argentina sea reevaluada y puesta en cuestión por esta *intelligentszja*¹⁵.

IV.

Es indudable que la Semana Trágica causó un gran impacto y que, durante varios meses, fue motivo de un recuerdo activo. Del lado judío, los actos en repudio a la violencia ejercida contra los judíos fueron inmediatos, junto a las solicitadas en los periódicos comunitarios. Asimismo, el escritor y editor Samuel Glusberg recordaba que las ediciones de febrero, marzo y abril de 1919 de la revista cultural judía *Vida Nuestra*¹⁶, en donde se le pedía a diversas personalidades de la cultura y de la política nacional que vertieran sus opiniones sobre las «responsabilidades judías» en la huelga de enero, fueron rápidamente agotadas y tuvieron que ser reeditadas varias veces¹⁷. El hecho fue además plasmado desde la literatura por el escritor Samuel Glusberg y, más tarde, desde el teatro, por Samuel Eichelbaum¹⁸. Al cumplirse una década de la Semana Trágica, Pedro

¹² Ver, por ejemplo, *Mundo Israelita*, 25 de diciembre de 1926, 20 de enero de 1926, 28 de enero de 1928.

¹³ *Mundo Israelita*, 11 de febrero de 1928.

¹⁴ *Vida Nuestra. Publicación mensual israelita, Los falsos problemas*, año I, N° 2, agosto de 1918, pp. 25-26.

¹⁵ Al respecto, ver el interesante estudio sobre Alberto Gerchunoff en Senkman (1983).

¹⁶ *Vida Nuestra. Publicación mensual israelita*, año II, n° 8, 9, 10, febrero, marzo y abril de 1919.

¹⁷ Entrevista realizada por Leonardo Senkman el 2 de noviembre de 1984, Archivo de la Palabra, Centro Mark Turkow, AMIA.

¹⁸ Samuel Glusberg, Op. cit. y Samuel Eichelbaum, *Nadie la conoció nunca*, Buenos Aires, Argentores, Carro de tespis, 1956 (estrenada el 30 de marzo de 1926).

(Pinie) Wald, militante socialista y redactor del periódico *Di Presse*, publicó en idish una novela-testimonio llamada *Koschmar* (*Pesadilla*, 1929), donde relataba pormenorizadamente la odisea que le había tocado vivir en esa semana al ser arrestado, torturado y acusado de ser el «presidente maximalista del Soviet en Buenos Aires». Convertida en una de las pocas obras de referencia para la grey idish-parlante, el libro sin embargo no pareció haber motivado ninguna ola conmemorativa entre el colectivo judío en general ni entre los simpatizantes del Bund, partido al que Wald pertenecía¹⁹. «Koschmar» fue traducido al castellano sólo en forma tardía²⁰; una de las pocas repercusiones que tuvo fuera del medio judío-idish en aquel entonces fue en diciembre de 1930 cuando la revista popular –de gran tiraje– *La Novela Semanal* publicó un extenso artículo en su sección «Todos somos personajes de novela», en donde se narraba en forma literaria la vida-pesadilla de Wald, citando directamente párrafos enteros de su libro e ilustrándolos con un buen número de fotos del redactor de *Di Presse*²¹.

Una vez apagado el recuerdo activo –mezcla de repudio e intentos por dotarlo de una explicación–, la memoria de la Semana Trágica pasó a ser transmitida desde otras vías.

En primer lugar, existieron «usos políticos» de los «sucesos de enero». Si bien en forma larvada y esporádica, las referencias a estos eventos fueron parte de la retórica de diversos sectores políticos de las décadas posteriores. Estos grupos privilegiaban selectivamente diversos aspectos de la huelga a fin de dotarlos de una significación histórica precisa.

Así, para la historiografía militante anarquista, la Semana Trágica fue considerada, junto con el ajusticiamiento del jefe de policía Ramón L. Falcón en 1909 a manos del militante/mártir Simón Radowitzky, como un jalón imprescindible de su dilatada historia en el país, perteneciente a un mundo obrero que era consciente de sus reivindicaciones más primarias y que no dudaba en expresarlas

¹⁹ Entrevista personal con I. L., ex militante e historiador del Bund en Argentina.

²⁰ «Pesadilla» se publicó por primera vez en castellano en *Crónicas judeoargentinas*, Editorial Milá, AMIA, 1987 (traducción de Simja Sneh). En 1998, editorial Ameghino utilizó la misma traducción para reeditarla con el título de «Pesadilla. Una novela de la Semana Trágica», precedido por un pequeño prólogo de Pedro Orgambide.

²¹ *La Novela Semanal*, N° 681, 29 de diciembre de 1930, p. 45. Llama poderosamente la atención la presencia de semejante artículo en una publicación que no se caracterizaba por tocar temas políticos ni indagar en hechos traumáticos de la historia reciente argentina, mucho menos transcurridos pocos meses del golpe militar de septiembre del '30. La aparición de Wald y de su historia sólo sería explicable a partir de cierta amistad que éste podría haber tenido con el autor de la columna, Natalio Smejoff, quien por ser de origen judío y probable hablante de idish, haya estado al tanto del libro de Wald. Quiero agradecer a la Dra. Margarita Pierini por haberme hecho conocer esta información.

a través de combates callejeros. Resaltando el papel llevado adelante por la FORA del Vº Congreso y por los obreros que simpatizaban con los ideales de Kropotkin y Proudhon, las lecturas anarquistas presentaron una Semana Trágica de carácter insurreccional, al límite de la revolución y abortada merced a la brutal represión que se puso en marcha (Abad de Santillán, 2005 [1933])²². Debido a ello, la llama de la memoria ha permanecido prendida en estos grupos, enlazando Semana Trágica, insurrección anarquista y represión estatal, y aún hoy militantes o simpatizantes de esta corriente conmemoran aquellos días. Las referencias al *pogrom* son mínimas, y éste no deja de ser considerado como un epifenómeno de la represión antiobrera²³.

Para la derecha nacionalista argentina -quizá el sector que, junto con los anarquistas, más presente tuvo los sucesos de enero- la Semana Trágica representaba la prueba más cabal del primer -pero a las claras no último- complot judeo-comunista, que amenazaba con llevarse puesto el mundo tal como se conocía hasta ese entonces. Si bien es cierto que el amplio y heterogéneo arco que representaba la derecha nacionalista nos obliga a tomar recaudos a la hora de realizar una generalización en torno a la lectura que estos actores produjeron sobre los hechos de enero y que, por otro lado, estas visiones jamás fueron estáticas, algunos representantes de la Iglesia Católica tanto como miembros de agrupaciones nacionalistas sostuvieron durante muchos años la idea del complot ora «judío», ora «comunista», ora «judeo-comunista» (Lolo, 1919; De Andrea, 1957: 114; Ibarguren, 1969). Incluso el «académico» Federico Rivanera Carlés seguía sosteniendo esa postura en 1986 cuando afirmaba que la Semana Trágica había sido producto de una conspiración del «judaísmo internacional»²⁴. La idea del complot judío estuvo menos presente en la derecha de tinte más conservador y menos nacionalista, aunque las percepciones en relación a la Semana Trágica nunca dejaron de considerar que se trató, aun con excesos y exabruptos policiales, de una intentona revolucionaria «maximalista».

²² Para este autor, si bien se trató de una reacción popular y de «una explosión instintiva de solidaridad proletaria», el movimiento careció de orientación y de líderes suficientemente prestigiosos para encauzar el espíritu combativo.

²³ En enero de 2007, integrantes de la asamblea de Ángel Gallardo y Corrientes, realizaron una intervención con *stencils* en las veredas que rodean la Iglesia de Jesús Sacramentado donde también funciona el asilo Casa de Jesús, ubicada en Yatay y Corrientes, y desde donde en 1919 se atacó a los obreros que se dirigían en procesión a la Chacarita. En respuesta a ese ataque los obreros destruyeron las instalaciones de la casa de oraciones.

²⁴ Otro trabajo académico que se ubica en la misma línea que el de Rivanera Carlés es el de Enrique Díaz Araujo, *La semana trágica de 1919: precedida por un estudio de los antecedentes de la inmigración y la rebelión social*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 1988.

Juan Carulla, hombre perteneciente al mundo de la derecha, publicó en sus memorias tituladas *Al filo del siglo y medio* (1951), una de las descripciones más acabadas de lo que él consideró un verdadero «pogrom en el Once». Ante los rumores de un nuevo *pogrom*, surgidos en la década del '30, Jorge Luis Borges trajo a colación y de manera tangencial, en una columna publicada en el semanario judío *Mundo Israelita*²⁵, a la «semana de enero» para asestar un duro e irónico golpe a la derecha antisemita vernácula:

«Borrajeo con evidente prisa esta nota. En ella no quiero omitir, sin embargo, que instigar odios me parece una tristísima actividad y que hay proyectos edilicios mejores que la delicada reconstrucción, balazo a balazo, de nuestra Semana de Enero, aunque nos quieran sobornar con la vista de la enrojecida calle Junín, hecha una sola llama».

En segundo lugar, otra vía de transmisión de Enero del '19 fue la literatura. Un rastreo de las manifestaciones culturales que tuvieron como tópicos a la Semana Trágica nos permite apreciar cómo determinadas obras literarias se convirtieron en «receptáculos» de la esquiva memoria de la huelga²⁶. Como hemos señalado, el profundo impacto que la huelga general, la muerte de los obreros, el *pogrom* y los rumores de una revolución «maximalista» ejerció sobre la sociedad porteña fue rápidamente captado por la literatura. En febrero de 1919, Arturo Cancela publicaba en *La Novela Semanal* su cuento «Una semana de holgorio. (Diario de un Guardia Blanca)», pieza donde se relataban los hechos de la Semana Trágica desde el punto de vista de un despreocupado *niño bien* quien, en un confuso episodio, terminaba siendo apresado por la policía, acusado de ser parte de la conspiración bolchevique. Lejos del drama, el relato circula por la vía de la burla y de la ironía, deslizando así una suerte de mirada ácida hacia la ineptitud policial y en especial a su hiperbolizado «miedo al

²⁵ *Mundo Israelita*, 27 de agosto de 1932.

²⁶ Al registro literario se le puede agregar el fílmico: en junio de 1919, algunos meses después de acabado el conflicto obrero, se estrenaba en Buenos Aires un film titulado *Juan sin Ropa*, dirigido por George Benoit, que narra el desarrollo de una huelga urbana que era reprimida por las fuerzas del orden. Héctor Kohen demuestra que el film había comenzado a rodarse a mediados de 1918, con lo que resulta imposible que éste se haya inspirado en la Semana Trágica. De todos modos, aún está por verse la recepción que esta película muda pudo haber tenido en la sociedad de la época a ojos vista que fue estrenada posteriormente a los hechos. Además, si bien no puede hablarse de un «reflejo» de la «realidad» por parte del film, sí deja abierto el interrogante acerca de las prefiguraciones de la realidad en el mundo del arte. Ver Héctor R. Kohen, «Juan sin Ropa», en: revista *Film*, año II, N° 7, abril/mayo 1994, pp. 59-61.

maximalismo»²⁷. Que Cancela se haya atrevido en forma temprana a satirizar y, en consecuencia, a relativizar la dimensión trágica del acontecimiento sin temor al escándalo público es un elemento que ayuda a comprender, para Halperin Donghi, que para la opinión colectiva la Semana Trágica se trató más de un «desvarío momentáneo» que de un episodio que ponía de relieve «la persistencia de ciertas fallas crónicas en la sociedad y cultura argentinas» (2000: 80).

De todos modos, los textos constituyen soportes duraderos por excelencia porque ofrecen la posibilidad de ser leídos durante mucho tiempo y porque pueden llegar a circular en formas inesperadas. En este sentido, vale la pena detenerse en la trayectoria editorial del cuento de Arturo Cancela, ya que representa un interesante ejemplo de circulación de una pieza literaria y, con ello, de cierta memoria histórica. Originalmente publicado en *La Novela Semanal* en febrero de 1919, el cuento fue incluido posteriormente en el libro *Tres relatos porteños* del mismo autor y reeditado en numerosas ocasiones. Cabe destacar que sus primeros compiladores fueron editores judíos muy vinculados al mundo artístico y literario de la bohemia porteña: Manuel Gleizer publicó *Tres Relatos Porteños* en 1922, y entre el 30 de octubre de 1922 y el 28 de julio de 1923 se registran 6 reediciones, al tiempo que en forma casi simultánea, la editorial Anaconda, propiedad de Samuel Glusberg, reeditó la misma obra en 6 oportunidades más entre 1922 y 1933. En esos mismos años, el libro estaba siendo editado también en España. Más allá de estas publicaciones, el cuento de Cancela fue editado y reeditado por Espasa-Calpe (Colección Austral) en 1944, 1945 y 1946, por AZ en 1994 y por Nuevo Siglo (Madrid) en 1995, lo que demuestra la amplia difusión y persistencia que tuvo un solo relato sobre enero de 1919.

Así, si no podemos hablar de un recuerdo activo, encarnado en la memoria social, de la Semana Trágica, no por ello debemos perder de vista este sutil hilo de transmisión que significaron tanto los «usos políticos» como los literarios de la «semana de enero».

V.

Pero el verdadero brote en lo tocante a la memoria de la Semana Trágica tuvo lugar hacia fines de la década del '60, cuando un conjunto de trabajos, realizados por historiadores profesionales, hizo su aparición con muy pocos años

²⁷ *La Novela Semanal*, Año III, N° 65, 10 de febrero de 1919. Para un estudio crítico del cuento de Cancela ver David Viñas, «Arturo Cancela: un humorista frente al pogrom de Buenos Aires», en Actas del Congreso *Hacia una historia social de la literatura Latinoamericana*, AELSAL, Giessen, 1985.

de diferencia, dialogando y discutiendo unos con otros y transformando aquel evento casi en un campo de estudios especializado. Si bien es posible constatar la existencia de trabajos aparecidos en años anteriores, se trataban éstos de estudios donde la Semana Trágica no era el centro de las preocupaciones²⁸. La historiografía profesional, en cambio, trabajó especialmente estos sucesos tratando de brindar una explicación sobre la naturaleza de la huelga y los condicionantes económicos del momento, la existencia o no de un «complot maximalista», las causas de la represión, la responsabilidad que le cupo al gobierno radical y al presidente Yrigoyen, la situación de la clase obrera en el período y la relación Estado-sindicatos-movimiento obrero, entre otras cuestiones (Falcón y Montserrat, 1998). Sin dudas, uno de los ejes principales del debate –y quizá una de las causas del «rescate» del tema- giraba en torno a si la Semana Trágica podía ser considerada una huelga «insurreccional», tema no menor entre aquellos simpatizantes de izquierda que habían visto en los eventos del Cordobazo de mayo de 1969 el resurgimiento de una clase obrera autónoma, clasista, insurreccional y movilizadora. Encontrar en la Semana Trágica los antecedentes del Cordobazo –dos momentos de supuesto enfrentamiento abierto al capital-, sin tener que pagar el «peaje» del peronismo, significaba trazar una genealogía esperanzadora. La polémica entre Julio Godio (1972) y David Rock (1971 y 1972) puede ser leída en esta clave.

También por esos años aparecen obras literarias que vuelven a poner la mirada en los eventos de 1919, aunque sin que necesariamente se tematice el *pogrom*. En 1966, David Viñas publicó *En la semana trágica*, un relato de los acontecimientos narrado desde la perspectiva de Camilo, un *niño bien* que se enlista como voluntario para reprimir a los huelguistas y en 1974, Floreal Mazía publicó *Enero Rojo-Semana Negra*²⁹.

Privilegiar una perspectiva judía de la Semana Trágica -esto es, centrarse en explicar las causas y el carácter de la violencia antijudía (juzgada antisemita)- será tarea de historiadores y publicistas judíos; se completará así el panorama de este

²⁸ Delia Kamia, *Entre Yrigoyen e Ingenieros*, Buenos Aires, Meridión, 1957. La única excepción la constituye el folleto de Nicolás Babini, *Enero de 1919. Los hechos y los hombres de la «Semana Trágica»*, Buenos Aires, S.E.P.A., 1956, que a su vez es una compilación de artículos aparecidos durante 1954 en la revista *Cara o Cruz* (Nº 4, 5, 6, 7), firmados bajo el pseudónimo de DEDALUS. Un resumen de estos trabajos fue publicado en forma de artículo por el mismo autor en la revista *Todo es Historia*, año 1, nº 5, «Pesadilla de una siesta de verano. La Semana Trágica de enero de 1919».

²⁹ David Viñas, (1966). *En la Semana Trágica*, Buenos Aires, Ed. Jorge Alvarez y Floreal Mazía, (1974). *Enero rojo-Semana negra*, Buenos Aires, Ed. Cartago. Para una perspectiva crítica de ambas obras ver Senkman (1983).

impulso historiográfico y posibilitará, por otro lado, el rescate *comunitario*, en especial por parte del sector progresista judío. En enero de 1969, el periódico sionista socialista *Nueva Sión* ofrecía a sus lectores un extenso estudio histórico sobre la Semana Trágica, motivado por el 50 aniversario de los hechos³⁰. En 1971, el artículo de marras, cuyo autor era Nahum Solominsky, fue publicado en un folleto, iniciando así una historiografía producida desde una neta perspectiva judía preocupada más por desentrañar las causas de la violencia antijudía que por explicar globalmente la represión a la huelga general originada en los talleres metalúrgicos de Pedro Vasena.

Sin dudas, una combinación de factores posibilitó esta ola revisionista y recordatoria por parte de un grupo de intelectuales judíos. En primer lugar, la cercanía de una «fecha redonda» en relación a la Semana Trágica, los 50 años, sirvió como excusa para un nuevo acercamiento a los hechos; hechos que fueron interpelados desde diversas preocupaciones, en aquel entonces actuales, especialmente el creciente antisemitismo que se venía evidenciando desde fines de la década del '50. Por primera vez, el antijudaísmo de la Semana Trágica se ponía en consideración para reflexionar acerca de una «cuestión judía» en la Argentina. Así lo muestra el periódico de la izquierda judía *Nueva Presencia* que, algunos años más tarde y en forma significativa, decidió incluir en su primer número una «Crónica documentada del problema judío en la Argentina» que se iniciaba repasando los dos hitos del antisemitismo vernáculo de fines del siglo XIX y principios del XX: la novela *La Bolsa*, de Julián Martel, y la Semana Trágica³¹. El surgimiento de agrupaciones de derecha nacionalista como Tacuara, Alianza Libertadora Nacionalista o Guardia Restauradora Nacionalista, el caso Sirota y el asesinato del militante de izquierda judío Raúl Alterman (Senkman, 1989; Rein, 2001), ocurridos durante los años '60, fueron la chispa para que la memoria histórica de cierto sector de la judería se trasladara en busca de una profundidad temporal para explicar el encono contra los judíos.

La Semana Trágica permitió además a estos historiadores extraer una serie de lecciones de cara al futuro en lo tocante a los judíos. Si para Solominsky el *pogrom* había evidenciado en forma dramática la situación de permanente vulnerabilidad en que se encuentran los judíos en la diáspora, siendo la única solución posible el proyecto sionista (1971: 47), Víctor Mirelman (1975) introducía por primera vez una nota crítica sobre el comportamiento de la elite

³⁰ *Nueva Sión*, año XXII, N° 482, 3 de enero de 1969.

³¹ *Nueva Presencia*, año 1, N° 1, 9 de julio de 1977.

comunitaria y mostraba cómo la Semana Trágica había puesto al descubierto una situación de extrema fragmentariedad institucional comunitaria. Finalmente Haim Avni (1982), en los años en que la dictadura del Proceso estaba tocando su fin, se preguntaba si la Semana Trágica había sido una manifestación de un «antisemitismo estatal».

VI.

En enero de 1999, al cumplirse 80 años de la Semana Trágica, un nuevo impulso anamnético tuvo lugar en Buenos Aires. Esta vez, una serie de organismos judíos y no judíos de derechos humanos, convocaron a un acto conmemorativo del «primer pogrom argentino» en la esquina de Corrientes y Pasteur bajo la consigna «contra los genocidas impunes de ayer y de hoy»³². Nuevamente, la memoria histórica en torno a la Semana Trágica se vinculó directamente a reivindicaciones de máxima actualidad, como la falta de esclarecimiento en lo tocante a los responsables de la voladura de la AMIA, y por la difusión pública del informe sobre desaparecidos judíos en la última dictadura militar que, elaborado por la asociación de familiares de desaparecidos judíos, establecía en forma oficial la sobre representación que los israelitas tuvieron entre las víctimas. Como había sucedido 30 años atrás, la memoria centrada en el *pogrom* de aquel enero funcionó como antecedente del accionar antisemita cívico-militar. Y lo novedoso lo constituyó la pretensión de algunos actores de que esta memoria también estuviera ligada a un sector del judaísmo que había estado activamente envuelto en las luchas sociales del país:

«Esa era la idea fuerte [del acto de 1999] –recuerda JM, un participante de aquel evento- que también ha habido [junto con la Semana Trágica] una tradición progresista que ha sido ocultada [...] y que en aquellos años la mayoría de la colectividad judía se orientaba hacia las corrientes progresistas, no sionistas en gran parte, pero sionistas también».³³

La idea de que recordar el *pogrom* pudiese habilitar el «rescate» de una tradición progresista judía no era casual. No solamente en la mentalidad de los *pogromistas* estaba asociado el judaísmo con el «maximalismo» –hecho que los

³² Volante. Archivo IWO, caja Semana Trágica.

³³ Entrevista personal del autor con JM, el 24 de octubre de 2006.

llevó a destruir e incendiar las sedes del Avangard y del Poalei Tsión-, sino que parte de ese discurso, como se ha visto, había sido introyectado por miembros de la elite comunitaria, representados por el rabino Halphon. Así, la por lo menos ambivalente respuesta de los sectores del *establishment* judío estableció una marca muy controvertida, la cual muchos interpretaron más tarde como el primer indicio de una agria disputa que involucraría al *progresismo* y a las elites judías, característico de una época en que el colectivo judío gozaba de una gran diversidad ideológica y socioeconómica. A raíz de estas varias líneas que la Semana Trágica inauguraba, es que se pudo tejer este tipo de asociaciones. Rescatar a la Semana Trágica significaba rescatar también a un mundo perdido, un universo de valores y prácticas que podríamos denominar *judeo-progresista*.

De algún modo, la novedosa forma en que el espacio urbano fue incorporado a la conmemoración, decidiendo realizar el acto al aire libre –invitando al coro idish Motje Gebirtig- y no dentro de un teatro o institución, se relaciona con dicho rescate. Espacio con múltiples significados, vinculado a la historia de la Semana Trágica en particular y con la del judaísmo porteño en general, la esquina de Corrientes y Pasteur, en el corazón del Once, parece haber sido al mismo tiempo huésped del acto y parte integrante del homenaje. Rememorar un mundo perdido, en esta ocasión, implicó también «volver» a las calles que hacían de marco, a un espacio que, como podría decir Benedict Anderson, facilitase cierto tipo de «comunidad imaginada»³⁴.

VII.

Dos preguntas quedan aún con respuestas insuficientes: ¿por qué desapareció la Semana Trágica de la memoria política judía y de la izquierda hasta los años '60? ¿Por qué la historiografía académica (Rock, Godio) les dio poca o casi nula importancia a los hechos antisemitas? Como señala Yerushalmi, un grupo o un colectivo no lo recuerda todo; en primer lugar, por la propia imposibilidad que impone realizar tal acción, *recordarlo todo*, pero también porque

³⁴ Maurice Halbwachs fue quien más teorizó acerca de la relación entre espacio y memoria colectiva. Para el sociólogo galo, «la memoria colectiva se apoya en imágenes espaciales [...] Es en el espacio, en nuestro espacio –el que nosotros ocupamos, por el que volvemos a pasar a menudo, al que tenemos acceso siempre, y que en todo caso nuestra imaginación o nuestro pensamiento puede reconstruir en cualquier momento- donde debemos centrar nuestra atención; en él debemos fijar nuestro pensamiento, para que reaparezca una u otra categoría de recuerdos» en Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva* [1950], Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2004, pp. 136-144.

«sólo se transmiten esos momentos del pasado que se consideran como formativos o ejemplares para la *Halajah* de un pueblo tal como es vivida en el presente; el resto de la 'historia' cae, podríamos decir casi literalmente, 'a un lado del camino'» (2002: 35). Tal vez esta afirmación pueda ofrecer algunas pistas para comprender los «recuerdos», los «olvidos» y los «silencios» en torno a esta experiencia traumática. Analizar las derivas de la memoria social en torno a la Semana de Enero de 1919 puede resultar estimulante para que el investigador ponga entre paréntesis nociones tales como «recuerdo» y «olvido», incitando a que se amplíe y se ajuste la definición en torno a estos conceptos. En un estudio de larga duración sobre la transmisión de la memoria social de una batalla ocurrida entre Marruecos y Portugal en 1578, Lucette Valensi (1998) demuestra cómo, una vez terminada la batalla y su «recuerdo vivo», la transmisión de los hechos fue circulando a un lado y otro del Mediterráneo a través de vías tan diversas como la poesía y los relatos literarios, la hagiografía, los manuales de historia y hasta la acuñación de monedas; y, en esa circulación, se resignificaban los hechos en función de diversos usos sociales del pasado. Ciertos sectores del colectivo judeoporteño resucitaron al *pogrom* de la Semana Trágica en la medida en que éste le proporcionaba elementos para interpretar los sucesivos «presentes» en los que estaban inmersos, a la vez que las memorias eran solidarias a la hora de elaborar identidades colectivas que confrontaban y creaban escenarios de lucha por las memorias (Todorov, 2000). Como hipótesis complementaria, se puede esbozar la idea de que la comprensión de cómo la memoria sobre el *pogrom* ha ido mutando puede arrojar luz sobre los cambios a mediano plazo experimentados en la *comunidad* judía en relación a su subjetividad étnico-política, es decir, en relación a su autopercepción como diáspora en un país huésped.

Desde Maurice Halbwachs, se sabe que no hay reconstrucción del pasado que no esté operada desde preocupaciones o motivaciones políticas del presente. Muy difícilmente se puede hablar de eventos históricos que permanezcan inalterados y que, con sólo desenterrarlos, queden expuestos en su total magnitud, llenos de significado, cristalinos para su comprensión. Pero si para algo resulta útil esta metáfora arqueológica es para informarnos que la memoria se nutre de huellas, de marcas, de relatos y, a veces, de traumas; y que siempre se parte desde el presente para darles un sentido, el cual, como el devenir mismo de la vida humana, nunca permanece estático: «El *sentido* de lo que pasó no está fijado de una vez por todas», anuncia Paul Ricoeur (1999).

Bibliografía

- Abad de Santillán, Diego, (2005) [1933]. *La FORA. Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina*, Buenos Aires, Libros de Anarres.
- Avni, Haim, (1982). «¿Antisemitismo estatal en la Argentina? (A propósito de los sucesos de la Semana Trágica-Enero de 1919)», en *Coloquio*, año IV, n° 8.
- Bilsky, Edgardo, (1984). *La Semana Trágica*, Buenos Aires, CEAL.
- Bohoslavsky, Ernesto, (2006). «Los mitos conspirativos y la Patagonia en Argentina y Chile durante la primera mitad del siglo XX: orígenes, difusión y supervivencias», tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- De Andrea, Miguel, (1957). «Misión del catolicismo social», Alocución pronunciada el domingo 29 de agosto de 1954 en el acto organizado en celebración del septuagésimo aniversario del Primer Congreso de los Católicos Sociales de la Argentina, en: *Monseñor Miguel de Andrea. Su pensamiento, su obra*, Buenos Aires, Editorial Kraft.
- Falcón, Ricardo y Alejandra Montserrat, (1998). «Una vez más la Semana Trágica: estado de la cuestión y propuestas de discusión», en *Cuadernos del Ciesal*, Año 3, N° 4, pp. 35-50.
- Ferrer, Christian, (2006). «Una semana de enero de 1919», en Perla Sneh (comp.), *Buenos Aires Idish*, Buenos Aires, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Godio, Julio, (1972). *La Semana Trágica de enero de 1919*, Buenos Aires, Galerna.
- Halbwachs, Maurice, (2004) [1950]. *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Halbwachs, Maurice, (2005). «Memoria individual y memoria colectiva», en *Estudios* No. 16, otoño.
- Halperín Donghi, Tulio, (2000). *Vida y muerte de la República verdadera (1910-1930)*, Buenos Aires, Biblioteca del pensamiento argentino IV, Ariel.
- Hobsbawn, Eric y Terence Ranger (eds.), (2002). *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- Ibarguren, Carlos (1969). *La historia que he vivido*, Buenos Aires, Eudeba.
- Lewin, Boleslao, (1983). *Cómo fue la inmigración judía en la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra.
- Lolo, Tiberio, (1919). *El peligro semita en la República Argentina*, Buenos Aires, Ediciones América Latina.
- Lvovich, Daniel, (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones B.

- Mendelsohn, Ezra, (1993). *On Modern Jewish Politics*, Oxford University Press.
- Mirelman, Victor, (1975). «The Semana Trágica of 1919 and the jews in Argentina», en *Jewish Social Studies*, n° 37.
- Pollak, Michael, (2006). *Memoria, olvido y silencio*, La Plata, Ediciones Al Margen.
- Rein, Raanan, (2001). *Argentina, Israel y los judíos. Encuentros y desencuentros, mitos y realidades*, Buenos Aires, Ed. Lumiere.
- Ricoeur, Paul, (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Arrecife, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid.
- Rivanera Carlés, Federico, (1986). *El judaísmo y la Semana Trágica*, Buenos Aires, Instituto de investigaciones sobre la cuestión judía.
- Rock, David, (1971). «Lucha Civil en la Argentina. La Semana Trágica de enero de 1919», en *Desarrollo Económico*, N° 42-44, julio de 1971-marzo de 1972.
- Rock, David, (1972). «La Semana Trágica y los usos de la Historia», en *Desarrollo Económico*, vol. 12, N° 45, abril-junio.
- Senkman, Leonardo, (1983). *La identidad judía en la literatura argentina*, Buenos Aires, Editorial Pardés.
- Senkman, Leonardo, (1989). «El antisemitismo bajo dos experiencias democráticas: Argentina 1959/1966 y 1973/1977», en Leonardo Senkman (comp.), *El antisemitismo en la Argentina*, Buenos Aires, CEAL.
- Solominsky, Nahum, (1971). *La Semana Trágica en la Argentina*, Buenos Aires, Biblioteca Popular Judía del Congreso Judío Mundial.
- Todorov, Tzvetan, (2000). *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós.
- Valensi, Lucette, (1998). «Autores de la memoria, guardianes del recuerdo, medios nemotécnicos. Cómo perdura el recuerdo de los grandes acontecimientos», en *Ayer*, N° 32.
- Yerushalmi, Hayim Yosef, (2002), *Zajor. La historia judía y la memoria judía*, España, Anthropos.

Resumen

El presente trabajo se propone explorar la formación y transmisión de la memoria colectiva relacionada con los hechos antijudíos ocurridos durante la denominada Semana Trágica, transcurrida en Buenos Aires durante enero de 1919.

Centrándose en el rol del colectivo judío, pero también considerando el rol de otros agentes de transmisión como escritores e historiadores, se analizarán las vías por las cuales dicho recuerdo circuló así como las diversas coyunturas de activación de dichas memorias a lo largo del siglo XX.

Palabras clave: semana trágica – memoria – colectivo judío

Abstract

This article will explore the creation and transmission of the collective memory related to the anti-Jewish events that occurred during the denominated «Semana Trágica» that took place in Buenos Aires in January 1919.

Focusing on the Jewish collective, but also considering other transmission agents such as writers and historians, we will analyze the ways in which this memory circulated, as well as the different historical moments during the 20th century that triggered these memories.

Key words: semana trágica – memory – jewish collective
Nosotros,