

## Comments on the Zionist conception of the State

The subject of his paper is to describe the Zionist thoughts on the shape of the future of the Jewish state. Zionism was created in the 19<sup>th</sup> century, and the goal of the movement was creation a Jewish homeland in Palestine. Since the creation of the State, activities are focused on strengthening national consciousness among its residents. In addition, work will also be set actions taken by the Zionist activists in order to achieve the theoretical postulates. The aim is to show the Zionist way of thinking and plans for the future of the Jewish state devices at different levels.

Maryla Skałczyńska-Falczyńska (Lublin)

## Żydzi amazońscy w Peru. Zarys problematyki, cz. II.

### Współczesność Żydów amazońskich w Peru

Trwanie Żydów z Iquitos jak i proces dochodzenia do pełnej identyfikacji ze wspólnotą żydowską odbywa się w zróżnicowanym kulturowo i etnicznie społeczeństwie peruwiańskim. Analiza wzajemnych relacji na poziomie wykształconych mechanizmów wskazuje na wielowymiarowość zachodzących zmian. Dynamika przebiegu procesu, ze względu na zasadniczą rolę czynników socjoekonomicznych i kulturowych, dokonuje się w kontekście dwojakiego rodzaju powiązań - wewnątrzgrupowych jak i zewnątrzgrupowych, w kontaktach ze światem zewnętrznym.

Żydzi amazońscy, mimo namacalnych związków ze wspólnotą przodków sefardyjskich, potraktowani zostali przez społeczność żydowską z Limy jako zjawisko marginalne, w żaden sposób nie wpływające na podstawy jej funkcjonowania. Od samego jednak początku gmina limeńska stanowiła najważniejszy punkt odniesienia *Iquiteños* w procesie identyfikacji ze zbiorowością żydowską. Skomplikowane i trudne wzajemne relacje spowodowane były nie tyle geograficznym oddaleniem, co faktyczną izolacją od głównego nurtu życia wspólnotowego; uświadamiały również istniejące różnice, które wynikały z charakteru i struktury obydwu społeczności. Wiedza Żydów z Limy o niewielkiej społeczności z Iquitos opierała się głównie na fragmentarycznych relacjach podróżników z wypraw do selwy. W 1950 roku ukazała się w *Enciclopedia Judaica Castellana* niewielka wzmianka o śladach przeszłości żydowskiej w Amazonii. Dziesięć lat później peruwiański geolog Alfredo Rosenzweig, który w latach 1948-1949 przebywał w Iquitos, umieścił na łamach żydowskiego pisma artykuł poświęcony w całości Żydom amazońskim. W wywiadzie udzielonym w 1995 roku pisał: „Nie zrobili zbyt wiele, aby zachować swój judaizm. Mogli powołać żydowską szkołę; prawdą jest, iż my tutaj w Limie nie usprawiedliwiamy się za nich. Nasze wysiłki, aby pomóc im zachować żydowskość były minimalne. Dla większości z nas (Żydów z Limy – przyp. autorki) sprawa Żydów amazońskich nie istnieje; są jakby z innego państwa”<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> A. Segal Freilich, *Jews of the Amazon: Self-Exile in Paradise*, The Jewish Publication Society, Philadelphia 1999, s. 149-150; [www.google.pl/books?hl](http://www.google.pl/books?hl) [11.05.2013].

Współcześni potomkowie Żydów sefardyjskich z Iquitos potraktowani zostali przez wspólnotę z Limy bardziej jako element egzotyki amazońskiej niż rzeczywisty fakt społeczny. Jedynie w świadomości tych Żydów, którzy z różnych przyczyn opuścili Amazonię przetrwała pamięć o przodkach z Iquitos. Wzajemne relacje społeczności żydowskiej z Limy i Iquitos pozostały ambiwalentne i niezwykle złożone. Nie przybrały charakteru otwartego konfliktu, natomiast powściągliwość z jaką Żydzi z Limy podeszli do starań *Iquiteños* m. in. o dostęp do jedynej w Peru szkoły żydowskiej (*Colegio Leon Pinelo*), czy do innych instytucji wspólnotowych – wskazywała na istniejące uprzedzenia w stosunku do zbiorowości, której cechy wraz z rodzajem wykształconej kultury były bardziej podobne do metyskiej większości społeczeństwa peruwiańskiego, niż do właściwej grupy odniesienia.

Na kształt zaistniałych stosunków wpłynęło szereg historycznie uwarunkowanych czynników społeczno-kulturowych. Identyfikacja mniejszościowej grupy etnicznej Żydów amazońskich ze wspólnotą żydowską dokonywała się nie tylko na poziomie relacji wewnątrzgrupowych, ale nabrała cech wzajemnych powiązań, odnoszących się w szerszej perspektywie do struktury społeczeństwa peruwiańskiego. Toczone do dnia dzisiejszego dyskusje na temat koncepcji narodu peruwiańskiego przypominały dylematy dwudziestowieczne związane z poprawnością idei *melting pot* czy budowania wielokulturowego społeczeństwa amerykańskiego<sup>2</sup>. Zastosowane tu pojęcie narodu odnosi się do zbiorowości społecznej definiowanej poprzez fakt posiadania wspólnej kultury i której warunkiem istnienia jest zdolność do politycznego działania w ściśle określonych granicach terytorialnych<sup>3</sup>. Ze względu na zróżnicowanie kulturowe i etniczne współczesnego społeczeństwa Peru słuszne wydaje się nawiązanie do koncepcji narodu państwowego, która według Antoniny Kłoskowskiej, badaczki tożsamości narodowej, odnosi się do „wczesnej formy zbiorowości zróżnicowanej etnicznie, ale podporządkowanej jednemu państwu, którego administracyjna polityka prowadzi do stopniowego ujednolicania także w dziedzinie kultury”<sup>4</sup>. W warunkach peruwiańskich różnorodność etniczna i kulturowa zanegowana została przez ideologie homogenizacyjne, które towarzyszyły projektom rozwojowym państwa<sup>5</sup>. W zło-

zonych realiach peruwiańskich wskazuje się na rolę dominującej kultury, powstałej w wyniku procesu metysażu, czyli stopniowej asymilacji elementów rodzimych z obcymi – reprezentowanymi zarówno przez potomków kolonialistów hiszpańskich jak i przez kolejne pokolenia imigrantów, głównie pochodzenia europejskiego. Działania polityczne w odniesieniu do elementów etnicznych i społecznych państwa doprowadziły do wykształcenia się świadomości narodowej określanej jako peruwiańskość, *peruanidad*. Na jej dzisiejszą formę, wyrażającą kulturowo metyską większość społeczeństwa z dominującą w sferze politycznej i ekonomicznej białą mniejszością, miały wpływ idee dotyczące państwowości z początku XX wieku.

Zyskujący na popularności w latach 20. i 30. XX wieku ruch indygenizmu postulujący powrót do korzeni inkaskich, a także oparcie kultury narodowej na wartościach i tradycjach indiańskich i metyskich, dążący również w sferze politycznej do nadania ludności tubylczej równego statusu w państwie, spowodował zmiany w popularnym myśleniu o społeczeństwie peruwiańskim. Rozpowszechnione teorie, które dotyczyły wyższości rasy białej, zastąpione zostały w oficjalnym dyskursie romantyczną koncepcją opierającą się na pomieszaniu ras (*crisol de razas*). Dominująca w dziedzinach życia politycznego i ekonomicznego mniejszościowa grupa ludności pochodzenia hiszpańskiego i potomków imigrantów – musiała uznać dziedzictwo inkaskie w sferze narodowej kultury. Zaistniała sytuację przypieczętowało ustanowienie w 1920 roku dnia 24 czerwca świętem wszystkich Indian – ludność rodzima stała się symbolem peruwiańskiego nacjonalizmu<sup>6</sup>.

Deklaratywne w sferze kultury wartości narodowe oparte na dziedzictwie rodzimych tradycji nie miały wiele wspólnego z powszechną praktyką, w której utrzymywały się głęboko zakorzenione poglądy odzwierciedlające uprzywilejowaną pozycję białej mniejszości. Mimo iż poprawność polityczna narzucała oficjalne stanowisko wobec postaw dyskryminacyjnych, wskazywano na demonstrowaną przez ludność pochodzenia europejskiego dyspozycję do marginalizacji większości metyskiej. Podejście rasistowskie przejawiało się nie tylko w związku z interpretacją historii, czy w ideologiach politycznych – zyskało najbardziej jaskrawą formę w życiu codziennym. Przetrwowało w powszechnie utrwalanych postawach dyskryminacyjnych, zinternalizowanych głównie przez dzieci białych mieszkańców Limy wobec *cholitos* – indiańskich mieszkańców miast pochodzących z regionu andyjskiego i ich metyskich potomków oraz w rozpowszechnianych poglądach o niskim poziomie wykształcenia Indian i Metysów<sup>7</sup>.

Społeczność żydowska z Limy, która stanowiła dla Żydów amazońskich właściwy punkt odniesienia w procesie identyfikacji z judaizmem, znalazła się w sytuacji mniejszościowej grupy dzielącej status białej ludności. Sytuacja „mniejszości

<sup>2</sup> Por.: M. Novak, *Przebudzenie etnicznej Ameryki*, Warszawa 1985, s. 5-27.

<sup>3</sup> R. Porzecanski, *El Uruguay judío: demografía e identidad*, Motevideo 2006, s. 65; [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [11. 05. 2013]. Powyższa definicja zawiera zarówno fundamentalny element kulturowy jak i uwzględnia wymiar polityczny pojęcia narodu. Według Antoniny Kłoskowskiej – naród to „duża zbiorowość ludzka połączona pewną wspólnotą kultury, ułatwiającą wzajemne porozumienie i pewne zjednoczenie jej członków”, (s. 9). Jest jedną z wielu wspólnot komunikowania wyobrażaną i realizowaną przez kulturę” (s. 103). Według Floriana Znanieckiego państwo jest niezbędnym czynnikiem „jedności narodowej” (s. 27). Wśród współczesnych orientacji w teoriach narodu, które zwracają uwagę na polityczne funkcje narodu Kłoskowska wskazuje definicję Ernesta Gellnera, który ujmując naród „jako wynik działania idei nacjonalizmu. Uważa (E. Gellner – przyp. wł. M. S.-F.), że naród można zdefiniować tylko przez nacjonalizm, czyli postulat pokrywania się granic etnicznych i państwowych (Gellner, 1991)”. A. Kłoskowska, *Kultury narodowe u korzeni*, Warszawa 1996, s. 27-29.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> R. Melgar Bao, M. T. Bosque Lastra, *Introducción [w:] Peru contemporáneo: el espejo de las identidades*, comp. R. Melgar Bao, M. T. Bosque Lastra, Mexico 1993, s. 9; [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [01.05.2013].

<sup>6</sup> A. Segal Freilich, s. 175.

<sup>7</sup> Tamże, s. 177.

w mniejszości”, *minority within minority*<sup>8</sup>, odnosiła się do rodzaju relacji zewnątrzgrupowych wspólnoty żydowskiej wobec grupy odniesienia, jaką stanowiła biała mniejszość z dominującą pozycją w sferze politycznej i ekonomicznej. Żydzi z Limy jako mniejszość podzielali postawy, zachowania i poglądy białej klasy rządzącej, nie identyfikując się natomiast z większością metyską społeczeństwa. Przyczyna powstałej sytuacji tkwiła w historycznych uwarunkowaniach i charakterze samej społeczności zdominowanej przez Żydów aszkenazyjskich, której cechy i rodzaj wytworzonych więzi doprowadziły do wykształcenia się spójnej, zinstytucjonalizowanej wspólnoty - krytycznie i z dystansem odnoszącej się do starań Żydów amazońskich o uzyskanie oficjalnego statusu.

Początki dzisiejszej społeczności żydowskiej z Limy sięgają drugiej połowy XIX wieku. Mimo proklamowania katolicyzmu oficjalną religią, pierwsze rządy republikańskie nie wydawały się być specjalnie zainteresowane rodzajem reprezentowanej przez imigrantów wiary. W sytuacji względnej tolerancji<sup>9</sup>, począwszy od 1855 roku, zaczęły pojawiać się w Limie w kolejnych falach migracyjnych niewielkie grupy przybyszów z Europy, w tym Żydów aszkenazyjskich z Niemiec. W 1860 r. wśród przybyłych imigrantów znaczną grupę stanowili Żydzi z Prus, Francji, Anglii i Rosji. Część udała się na południe, do Chile, natomiast pozostali zintegrowali się z innymi imigrantami w powstałych towarzystwach i klubach zrzeszających przedstawicieli poszczególnych państw. Warto podkreślić, iż pierwsze formy organizacyjne Żydów miały wyłącznie charakter świecki. Większość przybyłych z Niemiec Żydów nie praktykowała judaizmu – podzielała jedynie poczucie przynależności do grupy pochodzenia zintegrowanej pod nazwą *Club Germania*. Dopiero w 1870 r. powstała pierwsza instytucja skupiająca wyznawców judaizmu *Sociedad de Beneficiencia Israelita*, która postawiła sobie za cel pozyskanie terenu dla cmentarza żydowskiego. Trzy lata później uzyskała oficjalne rozpoznanie. W opublikowanym statucie rozszerzono zakres działalności Towarzystwa o opiekę nad chorymi; zorganizowano system pomocy dla potrzebujących, powołano archiwum. Brak zainteresowania uczestnictwem w praktykach religijnych, a także rosnąca liczba zsekularyzowanych Żydów, wywodzących się ze środowisk reformatorskich, w których treści religijne zastąpione zostały historycznym i kulturowym podejściem do wspólnoty żydowskiej, ponadto tendencja do zawierania mieszanych małżeństw - spowodowały w efekcie po-

stępującą dezintegrację pierwszej instytucji wspólnotowej<sup>10</sup>.

Na ostateczny kształt zbiorowości żydowskiej z Limy wpłynęły kolejne fale imigrantów żydowskich z początku XX wieku: Żydów sefardyjskich z Turcji i Bliskiego Wschodu, aszkenazyjskich ze Wschodniej Europy. W okresie międzywojennym powołano kongregacje – *La Sociedad de Beneficiencia Israelita Sefardita* (1920) i *La Union Israelita del Peru* (1923). Wybuch II wojny światowej, Holocaust, a także restrykcyjna postawa rządu peruwiańskiego wobec uchodźców żydowskich<sup>11</sup> wpłynęły na dążenia do ustanowienia solidnej reprezentacji wspólnotowej. Powstała w 1942 roku *Asociacion de Sociedades Israelitas del Peru* zrzeszała członków aszkenazyjskiej, sefardyjskiej i pierwotnej niemieckiej instytucji z 1870 r. Dwa lata później zaproszono do współpracy przedstawicieli wszystkich rozproszonych społeczności żydowskich z obszaru Peru. Faktyczne ciało przedstawicielskie reprezentowało różne kongregacje żydowskie przed władzami państwowymi i międzynarodowymi organizacjami żydowskimi. Wspólne działania doprowadziły do otwarcia w 1946 r. jedynej szkoły żydowskiej w Peru *Colegio Leon Pinelo*, powołania funduszu opieki medycznej, domu opieki, towarzystwa pochówkowego i wielu innych, odpowiadających na aktualne zapotrzebowanie członków wspólnoty<sup>12</sup>.

Religijne mniejszości odgrywały niewielką rolę w życiu państwowym Peru. Fakt ten wynikał z regulacji konstytucyjnych, na podstawie których uznano katolicyzm za religię dominującą. Dopiero na mocy konstytucji z 1993 r. zniesiono prymat katolicyzmu, przez co zagwarantowano pełną wolność i równość w kwestiach wiary i praktyk religijnych<sup>13</sup>. Żydzi z Limy, podobnie jak z innych regionów Ameryki Łacińskiej, włączyli się do ogólnego nurtu życia społecznego poprzez działalność ekonomiczną. Relacje etniczności do zajmowanej roli w strukturze społecznej, wzajemne powiązania między tożsamością żydowską a ekonomiczną partycypacją Żydów przedstawia koncepcja *middleman minorities* - „pośredniczące mniejszości”. Model zaprezentowany przez amerykańską badaczkę etniczności Ednę Bonacich, odnosi się do tych grup etnicznych, które ze względu na podobne położenie w strukturze społecznej wykazują tendencje do koncentrowania się na określonych zajęciach, w tym

<sup>10</sup> A. Segal Freilich, s. 44-45.

<sup>11</sup> Problematykę społeczności żydowskiej z Limy, w tym z okresu 1939-1945 przedstawiłam w pracy pt. *Żydzi inkascy jako przykład społeczności żydowskiej w Peru*, Rozdział 1.1. *Żydzi w Peru*, Warszawa 2011, s. 8-15.

<sup>12</sup> L. Trahtemberg, *La presencia judía en el Peru*: [www.trahtemberg.com/articulos](http://www.trahtemberg.com/articulos), [10.05.2013].

<sup>13</sup> W konstytucjach: z 1839 r., Art. 3- Peru określone zostało państwem wyznaniowym z dominującą religią katolicką; z 1867 r. - katolicyzm ogłoszony był oficjalnym wyznaniem narodu - nie wyrażono zgody na publiczne praktykowanie innych religii, w tym judaizmu; w konstytucji z 1920 r. - zawarto stwierdzenie, iż naród wyznaje religię katolicką i „nikt nie może być prześladowany ze względu na światopogląd i swą wiarę”; z 1933 r. - przyznano prawo do praktykowania innych religii niż katolicyzm; z 1993 r. - państwo laickie gwarantuje wolność i równość wszystkich wyznań, praktyk religijnych, Art. 71, 72. J. D. Canseco, *Regimen constitucional de las relaciones entre el estado y la Iglesia catolica*, [w:] *Anuario de ciencias de la religion: las religiones en el Peru de hoy*, red. D. Ortmann. Zob.: Informe sobre Libertad Religiosa 2010, Embassy of the United States Lima, Peru: [www.spanish.peru.usembassy.gov/relfreedom](http://www.spanish.peru.usembassy.gov/relfreedom): [10.05.2013].

<sup>8</sup> Koncepcja *minority within minority* odnosi się do relacji, także konfliktów powstałych w sytuacji, gdy mniejszości różnych typów np.: religijne, narodowe, etniczne, językowe, rasowe, etc. ujawniają inne „mniejszości w mniejszościach”, np. mniejszości religijne, seksualne, językowe, etniczne, etc. A. Eisenberg, J. Spinner-Haler, *Introduction* [w:] *Minorities within Minorities: Equality, Rights and Diversity*, edit. A. Eisenberg, Cambridge 2005, s. 1-6: [www.cambridge.org](http://www.cambridge.org) [02.05.2013].

<sup>9</sup> Wyznawcom innych religii, w tym Żydom, zezwolono na praktykowanie swego kultu poza sferą publiczną (przyp. M. S-F).

na handlu, rzemiośle. To, co wyróżnia owe zbiorowości związane jest z wypełnianiem roli pośredników między producentem i konsumentem, właścicielem i dzierżawcą, wreszcie między elitą a masą. Podobne wyróżniki grupowe, w tym wrogi środowisko, zmarginalizowane uczestnictwo w życiu społecznym określają pozycję grupy w większej całości. Fakt osiągnięcia wysokiego statusu w strukturze społecznej, co wiąże się również z wysokim stopniem solidarności wspólnotowej, spowodowany jest odpowiedzialnością grupy na poziom dyskryminacji<sup>14</sup>.

Przypadek społeczności żydowskiej z Limy wskazywał na wykształcenie podobnych mechanizmów adaptacyjnych w relacjach z innymi grupami określonymi kulturowo i etnicznie. Tożsamość Żydów limeńskich wyznaczona została przez te same czynniki, które determinują występujące powszechnie grupy mniejszościowe, a więc poczucie identyfikacji z członkami dzielącymi te same wartości kulturowe, odczuwanie przynależności etnicznej, religijnej, praktykowanie rytuałów, instytucjonalizacja, identyfikacja z historią Żydów i państwem izraelskim, poczucie przynależności do szczególnej klasy socjoekonomicznej. Świadomość odróżnienia wynikała z pozycji mniejszości historycznie powiązanej sytuacją wykluczenia i marginalizacji. Charakter społeczności zorganizowanej począwszy od 2 połowy XX wieku w Union Israelita del Peru określony przez realizowane zadania: kultywowanie tradycji, utrzymywanie kulturalnych, religijnych i społecznych instytucji i przede wszystkim zachowanie odrębności wskazywał, iż bycie wyznawcą judaizmu stanowiło ważny, lecz nie jedyny wyróżnik identyfikacji ze wspólnotą żydowską<sup>15</sup>.

Według Leona Trahtemberga, badacza historii Żydów peruwiańskich, ze względu na przewagę zsekularyzowanych Żydów związanych z instytucjami wspólnotowymi w początkowej fazie działalności - element religijny nie odgrywał wiodącej roli w życiu społeczności. Mimo istniejących tendencji sekularnych wśród żyjących współcześnie członków wspólnoty żydowskiej w Limie, działalność pierwszych rabinów - rabina Brennera z Polski, reprezentującego kongregację aszkenazyjską (od 1934 roku w Limie), Shalema - potraktowano jako wkład w umacnianie związków z judaizmem i dziedzictwem żydowskim. Paradoksalnie pozycja rabinów stawiała się tym silniejsza, im słabszą znajomością religii wykazywali się potencjalni wyznawcy. W społeczności takiej jak limeńska ortodoksyjni rabini byli centralnymi postaciami życia wspólnotowego, utrzymywali żywą tradycję judaistyczną, przechowywali pamięć zbiorową i interpretowali zasady prawno-religijne halachy. Podobnie jak w większości zsekularyzowanych społeczności żydowskich na świecie, tak i tradycje żydowskie praktykowane w Limie zawierały niewielki element religij-

ności. Zinstytucjonalizowane rytuały i ceremonie religijne stały się przede wszystkim pretekstem do spotkań rodzinnych i towarzyskich. Identyfikacja ze wspólnotą żydowską dokonywana także drogą administracyjną polegała na wpisie do rejestru członkowskiego jednej z trzech organizacji żydowskich działających w Limie<sup>16</sup> - używany dowód tożsamości zaświadczał o przynależności do gminy limeńskiej, społeczności żydowskiej i państwa izraelskiego. Podczas gdy judaizm z ze swoją cykliczną rytualnością i ceremoniami stanowił centralną oś życia społeczności, zasadniczym wyznacznikiem identyfikacji pozostała wspólnota żydowska Izraela<sup>17</sup>.

Pozycja Żydów z Limy, podobnie jak wielu społeczności żydowskich diaspor, wskazywała na związki dwojakiego rodzaju - z państwem urodzenia i wspólnotą pochodzenia. Balansowanie między narodową i etniczno-religijną tożsamością sprawiło, iż wobec reprezentowanej przez Iquiteños, a nieuznawanej przez autorytety rabiniczne - formy nieortodoksyjnej religijności, z jednej strony prezentowali tolerancję i zrozumienie, z drugiej natomiast - postawa ich nacechowana była nieufnością i dogmatyzmem. Natomiast postawy związane z sekularyzmem, materializmem i podzieleniem wartości reprezentowanych przez wyższą klasę, doprowadziły Żydów z Limy do identyfikacji z białą zamożną mniejszością - politycznie i ekonomicznie dominującą nad metyską częścią społeczeństwa. Nieuświadomiane rasowe i socjalne kryteria integrowane przez członków wspólnoty stanęły na drodze uznania Żydów z Iquitos - potomków Żydów sefardyjskich za pełnoprawnych uczestników społeczności żydowskiej<sup>18</sup>.

W opozycji do wysokiego stopnia zsekularyzowania życia wspólnotowego w Limie, znalazła się społeczność z Iquitos z własnymi aspiracjami do uzyskania oficjalnego rozpoznania. Odczuwana przynależność do zbiorowości żydowskiej oparta została nie tylko na elemencie judaizmu synkretycznej tożsamości. Z braku zinstytucjonalizowanych form religijnych - Żydzi z Iquitos nigdy nie mieli swego rabina, ani też stałego miejsca kultu (synagogi) - czynnikiem spójności grupowej była świadomość dzielenia kolektywnej przeszłości regionalnej, a także poczucie uczestnictwa w ukształtowanej historycznie wspólnotie żydowskiej z pamięcią o Holokauście

<sup>16</sup> Aktualnie społeczność żydowska w Limie (ok. 3000 osób) składa się ze wspólnoty aszkenazyjskiej - 75% wszystkich Żydów stanowią potomkowie imigrantów z Europy Środkowowschodniej, 15% - potomkowie Żydów aszkenazyjskich z Niemiec i 10% - potomkowie Żydów sefardyjskich. Wspólnoty zrzeszone są w *Asociación Judía del Perú, Związek Żydów w Peru*; od 2005 r. z przewodniczącym rabinem Guillermo Bronstein. *Peru. Who are the Jews in the National Community*, The Jewish Agency for Israel: [www.jewishagency.org](http://www.jewishagency.org) [03.05.2013].

<sup>17</sup> Isaac Caro, socjolog chilijski wyróżnił 4 zasadnicze modele tożsamości żydowskiej w Ameryce Łacińskiej: ze względu na wyznaczniki etniczno-kulturowe - aszkenazyjski z modelem syjonistycznym i sefardyjski z modelem judaizmu orientalnego; ze względu na elementy religijne - model religijny ortodoksyjny i ultra ortodoksyjny i model inkorporujący prądy: konserwatywny, reformowany i postępowy. Jako ostatni - wskazał model laicki - sekularny (liberalny), który odniósł do 50% Żydów latynoamerykańskich, dla których rodzina, pamięć historyczna, edukacja żydowska, a nie judaizm stanowią elementy współczesnej identyfikacji ze społecznością żydowską. I. Caro, *Identidades judías contemporáneas en América Latina*: [www.scielo.cl](http://www.scielo.cl) [3. 05. 2013].

<sup>18</sup> A. Segal Freilich, s. 111.

<sup>14</sup> Model *middleman minorities* odnosi się m. in. do takich grup jak: Chiriczcy w Azji, Żydzi w Europie, Ameryce, Hindusi we wsch. Afryce. E. Bonacich, *A Theory of Middleman Minorities*, University of California, "American Sociological Review" 1973, Vol. 38 (October): 583-594: [www.jstor.org](http://www.jstor.org) [02.05.2013].

<sup>15</sup> A. Segal Freilich, s. 100-101.



i ideą Ziemi Izraela. Tożsamość kolektywna i świadomość historyczna Żydów amazońskich wynikała z wyjątkowej roli, jaką przypisywano odczuwanej przynależności do ludu wybranego, a przede wszystkim do dziedzictwa sefardyjskiego. Pamięć o żydowskim i marokańskim pochodzeniu, przechowywana i przekazywana z pokolenia na pokolenie, mimo iż występowała wraz z innymi formami identyfikacji wykształconymi przez mieszkańców Amazonii, posłużyła za zasadniczy argument w odnawianych relacjach z normatywnym judaizmem<sup>19</sup>.

Wielokrotnie, w oficjalnych dokumentach skierowanych do przedstawicielstwa *Asociacion Judia del Peru*, Związku Żydów w Peru, Ambasady Izraela w Limie i innych instytucji żydowskich, przywoływano z dumą pamięć o przodkach sefardyjskich z Tangeru, Maroka, Hiszpanii. Określenia typu „niezwykła, godna podziwu rasa” – tu pojęcie rasa odniesione zostało do funkcjonującego w dyskursie politycznym z lat 20./30. XX wieku terminu stosowanego w stosunku do mniejszości etnicznej, religijnej, etc., pozbawione pejoratywnego znaczenia – pojawiające się w piśmie żydowskim *Nosotros* z 1930 roku, przetrwało w kolektywnej pamięci o przodkach, których wysoka pozycja społeczno-ekonomiczna, kosmopolityzm, związki z Europą wpisane zostały w historię i rolę cywilizacyjną w Amazonii. Dumni ze swego pochodzenia, więzi pokrewieństwa z imigrantami żydowskimi i lokalnymi „baronami kauczukowymi”, którzy reprezentowali wartości wyższych klas społeczeństwa europejskiego, bez względu na aktualną sytuację ekonomiczną, wskazywali na silny związek z lokalnym establishmentem. Poczucie przynależności do elit, w społeczeństwie zdominowanym wpływami wszechobecnego Kościoła katolickiego, stanowiło czynnik umożliwiający potomkom Żydów sefardyjskich odróżnianie się od reszty ludności<sup>20</sup>.

Nierzadko w sposób wybiórczy i tendencyjny posługiwano się utrwalonymi przekazami, niewiele mającymi wspólnego z prawdą historyczną. Werner Devy Navarro, przewodniczący Peruwiańsko – Izraelskiego Instytutu Kultury w Iquitos, *El Instituto Cultural Peruano-Israeli de Iquitos*, w oficjalnym liście z 1967 roku skierowanym do międzynarodowych instytucji żydowskich pisał:

*Po sześćdziesięciu latach milczenia ponownie pojawiliśmy się w życiu publicznym i instytucjonalnym, zjednoczeni w wysiłku zachowania tradycji, jakie odziedziczyliśmy po naszych rodzicach. (...). Świadectwem bytności tych (ponad 180) imigrantów jest cmentarz żydowski z 80 nagrobkami, wśród których więcej niż 75 – ma napisy w języku hebrajskim. Pozostali (Żydzi) powrócili do swoich miejsc urodzenia: Tangeru, Maroka, Casablanki, Hiszpanii..., ale zostawili potomków, którzy łączą się teraz wobec wspólnej historii. W przy-*

*gotowywanej książce zamierzamy przedstawić osiągnięcia naszych przodków. ( Żydzi ci są starsi, niż grupy, które pojawiły się w stolicy Peru, Limie, czego można dowiedzieć na podstawie wymienionego tu cmentarza; także z licznie nadawanych miejscom nazw żydowskich*<sup>21</sup>.

Wskazywano na Amazonię jako miejsce osiedlenia się pierwszych Żydów w Peru, nie przywiązywano również wagi do rzeczywistej liczby przybyłych imigrantów sefardyjskich. Nieuzasadnione było także powoływanie się na fakt wcześniejszego wybudowania cmentarza w Iquitos, niż zrobili to Żydzi w Limie. Zaskakujące mogły się wydawać deklaracje osób doświadczających losu dzieci opuszczonych przez swych ojców, stojące wyraźnie w sprzeczności z wyidealizowanym obrazem przodków: „Nasi dziadkowie i ojcowie nie byli bardzo etycznymi osobami, ale odnieśli sukces. Poza tym, w historycznym sensie byli etycznymi ludźmi. (...)”. W innej relacji wypowiedziano się: „Żydzi są bardziej etyczni. Wiemy to z naszych studiów, nie z naszych doświadczeń”. Przytaczane stwierdzenia wyrażały nie tylko pragnienia odniesienia podobnego sukcesu jak antenaci z okresu boomu kauczukowego – trwanie między rzeczywistością a wyobrażeniami na temat własnej historii świadczyło przede wszystkim o silnym związku z przodkami żydowskimi i całą wspólnotą narodu<sup>22</sup>.

Relacje Żydów amazońskich, „mniejszości w mniejszości”, ze wspólnotą z Limy zorganizowaną zgodnie z porządkiem ortodoksyjnego judaizmu, nacechowane zostały wzajemnymi odniesieniami, na który miały wpływ podziały etniczne, rasowe i klasowe. Dążenia niewielkiej społeczności żydowskiej z Iquitos do uzyskania zalegalizowanej tożsamości żydowskiej, dzięki konsekwentnym staraniom wieloletniego przewodniczącego Żydowskiego Towarzystwa Użyteczności w Iquitos, *Sociedad de Beneficiencia Israelita de Iquitos*, Victora Edery doprowadziły w 1991 r. do zacieśnienia związków z oficjalnym przedstawicielstwem Związku Żydów w Peru, *Asociacion Judia del Peru*, z rabinem Guillermo Bronstein na czele. Konwersja, a w dalszej perspektywie *aliyah* na podstawie Prawa Powrotu (1950 r.), stanowiły realizację pragnień Żydów „metyskich” uzyskania pełnej przynależności do wspólnoty żydowskiej.

### Polityka Izraela wobec diaspy

Przypadek Żydów amazońskich, szczególnej grupy etniczno-religijnej z własną przeszłością, doświadczeniem „mniejszości w mniejszości”, rozpatrywany na tle wzajemnych relacji państwa izraelskiego ze światową wspólnotą żydowską dotyka złożonej problematyki diaspy. Współczesne, skomplikowane związki wynikają zarówno z historii żydowskiej, jak i z szeregu procesów społecznych i politycznych ko-

<sup>19</sup> M. Bejarano, *A Mosaic of Fragmented Identities: The Sephardim in Latin America* [w:] *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism: Latin America in Jewish World*, red. J. Bokser Liwerant, E. Ben-Rafael, Y. Gorny, R. Rein, Leiden 2008, s. 271: [www.google.pl/books?id, \[07.05.2013\]](http://www.google.pl/books?id, [07.05.2013]).

<sup>20</sup> A. Segal Freilich, s. 226.

<sup>21</sup> Tamże, p. 111-112.

<sup>22</sup> Tamże.

jarzonych zarówno z zachowaniem jak i trwaniem społeczności żydowskiej - sprzężone z działaniami Izraela, wykazują cechy obustronnego przystosowania. Obraz powiązań postrzegany w kontekście historycznym, kulturowym i wreszcie aktualnej polityki Izraela sytuuje problematykę Żydów z Iquitos - „diaspory w żydowskiej diasporze” na płaszczyźnie aktualnego ideologicznego dyskursu dotyczącego w szerokim zakresie żydowskiej tożsamości.

Pojęcie diaspory, szeroko używane w dzisiejszych czasach do określenia różnorodnych zjawisk społecznych i politycznych, wynikało z tradycyjnego już zastosowania terminu, przede wszystkim do żydowskiego wychodźstwa - społeczności trwającego z dala od Ziemi Świętej<sup>23</sup>. Diaspora (w j. hebrajskim *galut*) związana była z sytuacją wykluczenia, prześladowań i doświadczania tymczasowości. Odnosiła się również do wytworzonych instytucji, wzorców społecznych, etnicznych i narodowych symboli: języka, religii, norm, przekazów ustnych. Stopniowe przystosowanie do środowiska zamieszkania następowało przy jednoczesnym wykształceniu centrum kulturowego z przekazywaną z pokolenia na pokolenie ideą powrotu do ojczyzny. Jeszcze w wydaniu *Webster New Collegiate Dictionary* z 1975 roku nazwa przyjęta została do oznaczenia osadnictwa kolonii żydowskich, rozproszonych poza Palestyną po zburzeniu przez Babilończyków Świątyni w Jerozolimie w 586 roku p.n.e.<sup>24</sup>; także jako obszar zasiedlony przez Żydów, znajdujący się poza Palestyną; w odniesieniu do Żydów zamieszkujących z dala od historycznej Palestyny, czy współczesnego Izraela. W *New Shorter Oxford Dictionary* z 1993 r. termin definiowano jako rozproszenie Żydów wśród obcych narodów, jako tych wszystkich Żydów żyjących poza biblijną Ziemią Izraela; odniesiono także do sytuacji ludności pozostającej z dala od ziemi rodzinnej. Na greckie pochodzenie pojęcia „diaspora” (*speiro* – do, *dia* – poza) wskazywała wzmianka, umieszczona w tłumaczonej Księdze Powtórzonego Prawa (*Deuteronomium*) Starego Testamentu, dotycząca sytuacji ludności żydowskiej<sup>25</sup>; natomiast umieszczony przez Tukidydesa (V wiek p.n.e.) w *Wojnie peloponeskiej* termin opisywał rozproszenie mieszkańców Eginy. Pierwotne pojęcie zatem zastosowane zostało do dwóch najstarszych etniczno-narodowych diaspor – żydowskiej i greckiej – ustanowionych poza ziemią ojczystą w rezultacie zarówno przymusowej, jak i dobrowolnej migracji<sup>26</sup>.

Gabriel Sheffer<sup>27</sup>, badacz polityki zagranicznej Izraela i problematyki diaspory z Hebrew University of Jerusalem, wyjaśnił znaczenie stosowanego współcześnie pojęcia w odniesieniu do rozproszonych społeczności: Żydów, Chińczyków,

Greków, Ormian, Palestyńczyków, Kurdów, Hindusów, etc., których doświadczenie wychodźstwa, życia instytucjonalnego, ciągłości kulturowej i kolektywna tożsamość wyróżniły je spośród innych grup imigranckich. Ustalił, że „Etniczno-narodowa diaspora jest społeczno-polityczną formacją, powstałą jako rezultat zarówno dobrowolnej, jak i wymuszonej migracji, której uczestnicy uważają siebie za posiadających to samo etniczno-narodowe pochodzenie i którzy na stałe otrzymują status mniejszości w jednym lub kilku państwach rezydencji. Członkowie takich struktur utrzymują regularne lub okazjonalne kontakty z krajem pochodzenia, z jednostkami i grupami o podobnej przeszłości zamieszkującymi w innych państwach. Wspólnoty oparte na zbiorowych decyzjach osiedlenia się na stałe w państwie gościnnym zbiorowości, aby utrzymać kolektywną tożsamość – definiują się, okazując solidarność ze swoją grupą i całym narodem; organizują się i w sposób aktywny biorą udział w kulturalnych, społecznych, ekonomicznych i politycznych dziedzinach życia. Wśród wielu aktywności, członkowie diaspor ustalają transnarodowe sieci powiązań, które odzwierciedlają złożone relacje między samymi rozproszonymi zbiorowościami, dalej państwami - gospodarzami, ojczyznami i międzynarodowymi aktorami”<sup>28</sup>. Określenie etniczno-narodowy oznacza, iż uczestnicy diaspory uważają się ze swymi kolektywnymi etnicznymi i narodowymi rysami, tożsamością i całym systemem powiązań za element narodów. Wśród wielu wyznaczników grupowej świadomości – najważniejsze jest poczucie przynależności do tego samego etnicznego narodu. W większości przypadków liderzy i społeczności diaspory w sposób autonomiczny określają stopień inkluzji lub ekskluzji „obcych” w swych strukturach. Najważniejsze wyznaczniki diaspory - kolektywna tożsamość i wzorce zachowania, które są blisko związane z realnymi lub wyobrażanymi ojczyznami, determinują główne strategie i sposoby aktywności w stosunku do państwa – gospodarza, ojczyzny i innych grup tego samego pochodzenia na stałe rezydujących w granicach innych państw<sup>29</sup>.

Paradygmat żydowskiej – najstarszej – diaspory związał się na trwałe z ideą powrotu, początkowo w eschatologicznej koncepcji ostatecznego zbawienia, a po 1948 roku – w konkretnym wymiarze państwowości. Oprócz historycznego już znaczenia, odnoszącego się do kondycji mniejszości, określonej m. in. wielokulturowymi formami życia w państwach rezydencji, także odmiennymi praktykami religijnymi, w obrębie własnej grupy, różnym statusem politycznym - diaspora symbolizowała odczuwane przez Żydów poczucie przynależności do Narodu Wybranego. Powtarzany zwrot, będący częścią kolektywnej tożsamości: „Następnego roku w Jerozolimie!”, wyrażał nadzieję powrotu do Syjonu, symbolizował mityczno-religijne związ-

<sup>23</sup> G. Sheffer, *Diaspora Politics: at Home Abroad*, New York 2003, s. 8: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [11.05.2013].

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> „Thou shalt be a diaspora in all kingdoms of the earth” (Deut. 28, 25)”. Tamże, s. 9.

<sup>26</sup> Tamże.

<sup>27</sup> G. Sheffer, *A Nation and Its Diaspora: Its Re-examination of Israeli Jewish Diaspora Relations*: [www.muse.jhu.edu](http://www.muse.jhu.edu) [11.05.2013].

<sup>28</sup> Tegoż, *Diaspora Politics: at Home Abroad*, New York 2003, s. 10: [www.muse.jhu.edu](http://www.muse.jhu.edu) [11.05.2013].

<sup>29</sup> Tamże.

ki z Ziemią Świętą, a także etos żydowskiej solidarności<sup>30</sup>.

Obraz współczesnej transnarodowej diaspory żydowskiej wyznaczyły pozostałe od ponad stu lat w opozycji tendencje, z jednej strony – do podziałów i rozłamów, z drugiej – do unifikacji. Dziewiętnastowieczny proces podziałów związany był z wykształceniem się trzech różnych politycznych i kulturowych typów: asymilacji jako typowej ideologii intelektualistów, która wiązała się z odrzuceniem istnienia kolektywnego żydowskiego bytu; dalej – powstałego w Niemczech w drugiej dekadzie XIX wieku religijnego odłamu reformatorskiego, który doprowadził do głębokich rozdziewików w obrębie judaizmu, między innymi poprzez zastąpienie liturgicznego języka hebrajskiego językiem niemieckim, później również w Stanach Zjednoczonych – językiem angielskim<sup>31</sup>; i ostatniego – ruchu politycznego związanego z międzynarodową działalnością socjalistycznej partii *Bund*, powstałej w latach 90. XIX wieku. Natomiast trendy unifikacyjne uwidoczniły się w związku z rozwojem światowej solidarności żydowskiej powiązanej z ustanowieniem *Alliance Israelite Universelle* (1860 rok) i z narodzinami ruchu syjonistycznego<sup>32</sup>, którego idea powołania państwa żydowskiego znalazła szeroki oddźwięk w całej światowej wspólnotie żydowskiej<sup>33</sup>. Przyczyną dwudziestowiecznych podziałów było z jednej strony pojawienie się międzynarodowego ultra-ortodoksyjnego ruchu *Agudat Yisrael* (1912 r.), który opowiadając się za umocnieniem zasad religijnych i obroną praw obywatelskich, prezentował w początkowym etapie stanowisko przeciwne syjonizmowi; z drugiej strony – działalność amerykańskiej organizacji *American Council for Judaism* (1942 r.), uznającej Żydów za grupę religijną, a nie naród. Tendencje solidarnościowe reprezentowali uczestnicy syjonistycznej Agencji Żydowskiej, działającej na całym świecie, której aktywność skierowana została na wspieranie rozwoju Izraela i pobudzenie *aliyah*, czyli imigracji społeczności diaspory do Ziemi Izraela. Przyłączyły się te do nich również te grupy reformowanego judaizmu, które zaakceptowały ideę ustanowienia państwa izraelskiego<sup>34</sup>.

W ideologicznym dyskursie na temat znaczenia diaspory podkreślono wagę doktryn negacji, związanych z ruchem syjonistycznym z końca XIX i pierwszej połowy XX wieku. Przypisywały one diasporze ograniczoną rolę w procesie rozwoju narodowości i państwowości żydowskiej, a Żydom w rozproszeniu odmawiały prawa przynależności do narodu żydowskiego. Zastąpione koncepcją „współdzia-

łania”, odnosiły się początkowo do relacji osiedli żydowskich w Palestynie, później niepodległego państwa izraelskiego – ze społecznością diaspory. Ustanowienie wzajemnych powiązań, a przede wszystkim uznanie żydowskich społeczności poza granicami państwa izraelskiego postulowane było przez tych ideologów, którzy widzieli tożsamość żydowską w kategoriach kulturowych. Ewoluowała ona w stronę nowej jakości, która nie odwoływała się do powrotu do Ziemi Izraela, ale uznawała wszystkich Żydów za jeden naród<sup>35</sup>.

Wyrazicielem unifikacji narodu żydowskiego, a zarazem ważnym głosem opinotwórczym w relacjach diaspory i państwa izraelskiego był Simon Rawidowicz, żydowski filozof polskiego pochodzenia. Jego koncepcja „Jednego Izraela” odnosiła się do uznania Ziemi Izraela i diaspory za równorzędne elementy wspólnoty żydowskiej, a idea *shutafut*, współpracy i wzajemnej akceptacji miała być realizowana, zarówno poprzez wcielanie zasad równości i odpowiedzialności, jak i w przestrzeganych przez obie strony prawach i obowiązkach. Dualizm urzeczywistnianej jedności narodowej oparty został na modelu diaspory z wiodącym nurtem religijnym i państwa izraelskiego – z sekularnymi i politycznymi instytucjami. Jedność wspólnoty żydowskiej symbolizowały zaproponowane przez Rawidowicza określenia: *Eretz Yisrael* – w odniesieniu do Ziemi Izraela, *Medinat Yisrael* – państwa Izrael, natomiast sama nazwa *Israel* użyta została w szerokim znaczeniu odnoszącym się do całej zbiorowości żydowskiej. W eseju *Izrael: naród i państwo* Rawidowicz napisał: „Izrael nie narodził się 14 maja 1948 roku – tego dnia powstało Państwo Żydowskie. Powinno nazywać się *Eretz Yisrael* albo *Medinat Yisrael*, albo też inaczej. „Israel” zawsze pozostanie nazwą całego ludu żydowskiego. Tak jest dzisiaj. I tak ma pozostać jutro, i na zawsze. I nie będzie inaczej”<sup>36</sup>. O ile określenie „lud żydowski” podjęte przez Ben-Guriona, pierwszego premiera nieodległego państwa, odnosiło się do członkostwa we wspólnotie żydowskiej zarówno Izraela jak i diaspory, tak termin zaproponowany przez Rawidowicza został uznany za anachroniczny<sup>37</sup>.

Proklamowanie powstania państwa izraelskiego nadało nie tylko suwerenność narodowi żydowskiemu, ale doprowadziło do normalizacji stosunków politycznych i ekonomicznych z diasporą. Współczesne tendencje, z jednej strony do rozwijania wzajemnych związków, z drugiej – naznaczone pamięcią o Holokauście i ideologiami zdominowanymi religijnym i historycznym kontekstem – zdeterminowały charakter relacji państwo – diaspora. Josef Gorny, badacz problematyki syjonizmu z Tel Aviv University, wydzielił trzy okresy w historii wzajemnych stosunków. W pierwszym, wyznaczonym datą powstania Izraela do wybuchu Wojny Sześciodniowej

<sup>30</sup> Y. Gorny, *Is the Jewish Transnational Diaspora Still Unique?* [w:] *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis)order*, red. E. B. Rafael, Y. Sternberg, Y. Gorny, Leiden 2009, s. 237-238: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [15.05.2013].

<sup>31</sup> W 1885 r. na konferencji w Pittsburghu oficjalnie zadeklarowano: „Od tego momentu uważamy się za społeczność religijną, a nie naród, toteż nie wiążemy swych losów z powrotem do Palestyny (...), ani z przywróceniem żadnych innych praw odnoszących się do państwa żydowskiego”. Tamże.

<sup>32</sup> L. Trepp, *Żydzi, naród, historia, religia*, Warszawa 2009, s. 98-102.

<sup>33</sup> Y. Gorny, s. 238-243.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> S. Rawidowicz, *Israel, Diaspora, and Jewish Continuity. Essays on the "Ever-Dying People"*, the USA 1986, s. 6-7: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [15.05.2013].

<sup>36</sup> Tamże, s. 182-193.

<sup>37</sup> Tamże, s. 7.

w 1967 roku, dokonywał się proces rozpoznania legitymizacji diaspory. Oznaczał on faktyczne osiągnięcie takiego *status quo*, który wiązał się z uzyskaniem reprezentacji niezależnej od państwa izraelskiego i przedstawicielstwa ruchu syjonistycznego. Z drugiej jednak strony diaspora żydowska udzieliła silnego wsparcia finansowego Izraelowi w okresie masowej imigracji. W okresie od 1967 roku do wybuchu Pierwszej Wojny Libańskiej w 1981 roku, centralnym wyznacznikiem aktywności światowej wspólnoty żydowskiej stała się solidarność z państwem izraelskim. Punktem zwrotnym we wzajemnych relacjach okazały się zmiany w politycznym przywództwie związane z przekształceniem w 1977 roku układu sił, z systemu unipolarnego z dominującą partią Mapai na bipolarny, z prawicową partią Likud na czele. Działania rządów prawicowych ugrupowań kontynuowane w czasie Wojny Libańskiej i Pierwszej Intifady w 1987 r., niepozbowione głosów międzynarodowej krytyki, spowodowały głębokie rozłamy polityczne nie tylko w samym państwie, ale także w diasporze<sup>38</sup>.

Polityka państwa izraelskiego wobec diaspory realizowana była od samego początku na dwóch torach. Po pierwsze – odwoływała się do politycznej lojalności międzynarodowej wspólnoty Żydów. Ukonstytuowanie Izraela jako państwa żydowskiego w sposób bezpośredni spowodowało nadanie podwójnego obywatelstwa uczestnikom diaspory. „Podwójna lojalność” objawiała się zarówno przywiązaniem do demokratycznych wartości w państwach zamieszkania, jak i na promowaniu dobrych relacji z Izraelem. Wpływy polityczne państwa izraelskiego oddziaływały również na sferę specyficznych wyznaczników żydowskiej tożsamości. O ile w początkowym okresie państwowości Izrael był centralnym elementem identyfikacji żydowskiej młodych radykałów ruchu syjonistycznego, tak po 1948 roku stał się najważniejszym punktem odniesienia całej światowej społeczności Żydów, mimo istniejących różnic w ocenie polityki rządu izraelskiego. Natomiast działania Izraela wobec diaspory podporządkowane zostały ideologicznym i politycznym wyzwaniom państwa, dla którego najważniejszym determinantem polityki było realizacja własnych celów<sup>39</sup>.

Perspektywę współczesnych tendencji w polityce Izraela wobec diaspory wyznaczyły słowa wypowiedziane przez Davida Ben-Guriona: „Musimy uwzględnić interesy żydowskiej Diaspory... Ale istnieje jedna zasadnicza różnica – najważniejsze dla nich jest nie to, o czym sami myślą, lecz to, co uważamy za ich dobro”<sup>40</sup>. Zanegowanie diaspory przez klasyczną ideologię syjonistyczną, z jednej strony spowodowało odrzucenie wszelkich form żydowskiej identyfikacji dokonywanej w od-

niesieniu do diaspory, z drugiej – zwróciło uwagę na pobudzenie procesu imigracyjnego *aliyah*. Kiedy po 1948 r. wpływy syjonizmu zaczęły stopniowo zmniejszać się, mimo iż *aliyah* pozostała ważnym wyznacznikiem realizowanej polityki Izraela, priorytetem określono rozwijanie stosunków z wszystkimi społecznościami żydowskimi i z reprezentującymi je organizacjami, nie ograniczając się tylko do kontaktów z przedstawicielstwami syjonistycznymi. Ideologiczny dyskurs we wzajemnych relacjach zastąpiony został konkretnymi działaniami nastawionymi na zmaksymalizowanie finansowego i politycznego wsparcia diaspory dla Izraela, szczególnie w początkowym okresie państwowości<sup>41</sup>.

Napływ imigrantów żydowskich do *Eretz Yisrael*, określany jako „powracająca diaspora”, podyktowany został aktualnymi ideologicznymi i politycznymi interesami państwa. *Aliyah*, żydowska imigracja do Izraela, deklarowana była oficjalnie przez kolejne rządy jako wkład w budowanie bezpieczeństwa państwowego i ekonomicznej stabilności. W konsekwencji nie ograniczano liczebności powracających do Ziemi Izraela Żydów, a polityka imigracyjna nastawiona została na działania zmierzające do pobudzania procesu *aliyah*. Z powodów ideologicznych związków z etniczną diasporą, neutralne określenie „imigrant” zastąpiono normatywnym terminem *oleh* (w j. hebrajskim - „ten, kto wznosi się”). Zastosowana nazwa odnosiła się nie tylko do osób powracających do ojczyzny, ale wyrażała przede wszystkim emocjonalne związki z tradycją kulturową wspólnoty żydowskiej<sup>42</sup>.

Polityka imigracyjna Izraela i działania w kierunku nadawania obywatelstwa oparte zostały na etniczno-religijnym kryterium *ius sanguinis* (prawo krwi) – etniczność bowiem, od samego początku istnienia państwa izraelskiego, odgrywała centralną rolę w ideologicznym dyskursie dotyczącym tożsamości żydowskiej. Wysoki stopień zliberalizowania polityki imigracyjnej osiągnięty został w zgodzie z Deklaracją Niepodległości z 1948 roku i na mocy Prawa Powrotu z 1950, gwarantującego nadanie Żydom „naturalnego prawa” powrotu do *Eretz Yisrael*. Uznawane za główne prawo imigracyjne, mimo iż nie uzyskało formalnego konstytucyjnego statusu, stanowiło jeden z najtrwalszych fundamentów izraelskiej państwowości. Prawo Powrotu oparte zostało na faktycznym uznaniu prawa Żydów do zamieszkania na Ziemi Izraela; wyrażało również ideę, iż Izrael, jako państwo żydowskie, zobowiązywał się umożliwić każdemu Żydowi imigrację i osiedlenie się na historycznych ziemiach. Ograniczenia zastosowane w ustanowionym akcie odnosiły się do osób o kryminalnej przeszłości, dalej do tych, których działalność skierowana była przeciwko wspólnotie żydowskiej lub godziła w dobro publiczne i bezpieczeństwo państwa. Uchwa-

<sup>38</sup> Y. Gorny, s. 244-246.

<sup>39</sup> J. Rynhold, *Israel's Foreign and Defence Policy and Diaspora Jewish Identity* [w:] *Israel, the Diaspora and Jewish Identity*, red. D. Ben-Moshe, Z. Segev, the USA 2007, s. 144: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [15.05.2013].

<sup>40</sup> Tamże, s.151.

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> N. Elias, *Coming Home. Media and Returning Diaspora in Israel and Germany*, New York 2008, s. 13-14: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [20.05.2013].



lone dwa lata później Prawo o Narodowości zawierało regulacje opisujące warunki nabywania obywatelstwa Izraela, a mianowicie przez: powrót, urodzenie, rezydencję i naturalizację. O ile zgodnie z Prawem Powrotu obywatelstwo nadawano automatycznie każdemu *oleh*, tak pozostali imigranci poddawani byli złożonemu procesowi naturalizacji<sup>43</sup>.

Zgodnie z uchwalonym w 1950 r. aktem odwołującym do najstarszej definicji zawartej w tradycyjnym prawie żydowskim *halacha*, za Żyda uznano tego, kto urodził się z matki Żydówki lub przeszedł na judaizm i nie był wyznawcą innej religii. Kategoria osób, którym przysługiwało obywatelstwo, poszerzona w 1970 r. o dzieci, wnuki, współmałżonków etc., wychodziła poza ramy określone w zgodzie z ortodoksyjnym judaizmem. Zastosowanie Prawa Powrotu po 1970 r. wobec osób, które według religijnej definicji nieuznawane były za Żydów, z jednej strony pobudziło proces masowych imigracji do *Eretz Yisrael*, z drugiej – stało się przyczynkiem do ideologicznych dyskursów toczonych między rabinicznymi autorytetami a politycznym establishmentem<sup>44</sup>.

Działania wspierające „powracającą diasporę”, przeprowadzone w początkowym okresie państwowości Izraela spowodowały fale masowych imigracji, w tym napływ społeczności, których przynależność do wspólnoty żydowskiej kwestionowana była przez religijne i polityczne instytucje. Wpływy ortodoksyjnej mniejszości na normy prawne demokratycznego państwa, w tym na regulacje odnoszące się do obywatelstwa i przynależności narodowej, która jednoznacznie związana została z kryterium religijnym, spowodowały zrewidowanie samego przebiegu procesu *aliyah* i absorpcji. Ponieważ to ortodoksyjne żydowskie sądy rabiniczne miały decydujący wpływ na kwalifikacje odnośnie narodowości żydowskiej, poza tym dysponowały wyłączną jurysdykcją w sprawach cywilnych (małżeństw, rozwodów), toteż akt rozpoznania osoby „jako Żyda” musiał odbywać się po dokonaniu konwersji przed sądem rabinicznym. „Nie-żydowscy Żydzi”, czyli wszyscy ci potomkowie Żydów w drugim i trzecim pokoleniu, by skorzystać z Prawa Powrotu zobowiązani byli poddać się rygorystycznemu procesowi konwersji zgodnie z porządkiem ortodoksyjnego judaizmu. Implementacja Prawa Powrotu nabrała szczególnego znaczenia w odniesieniu do wszystkich tych społeczności, które dokonywały *aliyah*, powołując się na status „zaginionych plemion”<sup>45</sup>.

Imigracja do Izraela stanowiła jeden z centralnych elementów doktryny syjonistycznej i etosu państwa izraelskiego w kontekście szerokiej skali żydowskiej diaspory. Podstawowy dla państwowości Akt z 1950 roku, oferując możliwość osiedlenia

się na Ziemi Izraela, zagwarantował każdemu Żydowi nadanie praw obywatelskich do trzeciego pokolenia, bez względu na faktyczne i odczuwane związki ze wspólnotą żydowską. O ile podstawowe postanowienia Prawa Powrotu pełnią nadal współcześnie konstytutywną rolę dla państwowości, tak socjologiczny i demograficzny profil społeczności Izraela uległ zmianie. Trudności identyfikacyjne napotymane w społecznościach żydowskich na świecie, wynikające przede wszystkim z tendencji do zawierania mieszanych małżeństw, spowodowały napływ imigrantów nie-żydowskiego pochodzenia. Postulowana rewizja Prawa Powrotu ogniskowała się na przesunięciu głównego akcentu definicyjnego narodowości żydowskiej z elementu religijnego na kryterium etniczne. Proponowane zmiany, z jednej strony zmierzające do zmniejszenia napływu ludności nie mogącej wykazać się matrylinearnym pochodzeniem, z drugiej – dotyczące liberalizacji sformułowanej zgodnie z prawno-religijnymi regulacjami *halachy* definicji „bycia Żydem”, wymagały większości parlamentarnej i jak dotąd pozostały w sferze postulatów podejmowanych przez różne kręgi opiniotwórcze w zależności od aktualnego zapotrzebowania politycznego<sup>46</sup>.

Liczące w 2008 roku 7,5 miliona mieszkańców wieloetniczne państwo izraelskie, ustanowione jako „Ojczyzna wszystkich Żydów”, zamieszkiwane było w 75 procentach przez ludność żydowską. Zastosowanie kryterium etnicznego pokrewieństwa dla określenia statusu imigrantów prowadziło do całkowitej inkluzji i natychmiastowej akceptacji żydowskich przybyszów, z drugiej jednak strony spowodowało ekskluzję osób pochodzenia nie-żydowskiego. W rezultacie zastosowania Prawa Powrotu, wszyscy Żydzi wraz z rodzinami zostali uprawnieni do imigracji i otrzymania automatycznie obywatelstwa izraelskiego. Uzyskanie wizy imigranckiej wymagało dostarczenia odpowiedniej dokumentacji zaświadczającej o etnicznym pokrewieństwie, bez potrzeby wykazywania jakichkolwiek kulturowych czy emocjonalnych związków ze społecznością żydowską, ani też bez konieczności weryfikowania stopnia znajomości tradycji judaistycznej. Imigranci żydowscy uzyskali w Izraelu pełnię praw obywatelskich i szczególne przywileje związane ze statusem „powracającej diaspory”. Przez okres sześciu miesięcy zagwarantowano im zabezpieczenie finansowe, naukę języka hebrajskiego i przeszkolenie zawodowe; nadano prawa wyborcze, prawo do zasiłku dla bezrobotnych i gwarancje ubezpieczenia społecznego. Imigracja Żydów do Ziemi Izraela widziana raczej jako „powracająca diaspora”, niż migracja ekonomiczna, scharakteryzowana została przez silne poczucie przynależności imigrantów do społeczności w Izraelu, a także przez natychmiastową i bezwarunkową akceptacją reprezentowaną przez środowiska absorpcyjne<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> N. Carmi, S. Kneebone, *Immigration Laws* [w:] *Immigration and Nation Building: Australia and Israel Compared*, red. A. Markus, M. Semyonov, the United Kingdom 2008, s. 58: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [20.05.2013].

<sup>44</sup> Tamże, s. 58-67.

<sup>45</sup> Na status „zaginionych plemion” powołują się grupy m. in.: *Bene Israel* z Indii, *Karaimi*, *Beta Israel* z Etiopii. Zobacz: A. Segal Freilich, s.136-142.

<sup>46</sup> S. DellaPergola, *Jewish Demographic Policies, Population Trends and Options in Israel and the Diaspora*, Jerusalem 2011, s. 138-139: [www.jpji.org.il](http://www.jpji.org.il) [21.05.2013].

<sup>47</sup> N. Carmi, S. Kneebone, s. 3-4.

Współczesne procesy globalizacyjne, zmiany w technologiach komunikacyjnych, transportowych, dyfuzja wielokulturowych polityk absorpcyjnych państw rezydencji światowej społeczności żydowskiej wpłynęły na kształt wzajemnych relacji Izraela i diaspory. Centralnym punktem odniesienia takiego układu pozostało państwo izraelskie z etosem *aliyah* jako wypełnieniem dziejowego powrotu do Ziemi Izraela. Relacje z diasporą utrzymywane za pośrednictwem Ministerstwa Spraw Zagranicznych stanowiły wypadkową bieżącej polityki państwa, a w wielu sytuacjach działania wspierające międzynarodową zbiorowość żydowską wpływały na wewnętrzne decyzje polityczne. Polityka imigracyjna związana z procesem *aliyah* nastawiona została przede wszystkim na umożliwienie osiedlenia się w Izraelu Żydom zagrożonym antysemityzmem, pochodzącym z państw o nieustabilizowanej sytuacji politycznej i słabiej rozwiniętych ekonomicznie<sup>48</sup>. W raporcie Żydowskiego Instytutu Polityki Ludnościowej z 2011 r. zwrócono uwagę na pobudzenie nowych trendów imigracyjnych wynikających z zapotrzebowania na wysoko wykwalifikowaną kadrę specjalistów żydowskiego pochodzenia z krajów wysoko rozwiniętych. Priorytet nadano głównym nurtom imigracyjnym, dystansując się od działań związanych z rozpoznawaniem i aktywizacją *aliyah* w odniesieniu do egzotycznych, ale całkowicie marginalnych społeczności „zaginionych plemion”<sup>49</sup>.

O ile do 1980 roku diaspora udzielała czynnego wsparcia dla działań politycznych Izraela, identyfikacja z państwem izraelskim odbywa się współcześnie poprzez różnorodne formy ekspresji. Wzajemne relacje, zrozumienie dla artykułowanych celów jest możliwe przy zaakceptowaniu nowego pluralistycznego oblicza diaspory<sup>50</sup>.

### Konwersja i *aliyah*

Żydzi amazońscy, podobnie jak wiele wspólnot żydowskich na świecie, dzielają dylematy związane z trwaniem we współcześnie zróżnicowanych kulturowo społeczeństwach. Polaryzacja stanowisk odnosi się z jednej strony do sytuacji integracji z dominującymi grupami narodowościowymi, z drugiej – odbywa się poprzez konstruowanie własnej drogi przetrwania jako wspólnoty Żydów. O ile historyczne uwarunkowania związane z izolacją i oddaleniem od głównych centrów życia kolektywnego w Limie spowodowały silny stopień integracji z większością metyską, tak dzisiejsza rewitalizacja związków ze społecznością żydowską zcentralizowana

została wokół identyfikacji z państwem izraelskim. Idea powrotu, *aliyah* związana z paradygmatem żydowskiej diaspory znalazła konkretny wymiar w dążeniach grupy do uczestnictwa w pełnym życiu wspólnotowym na Ziemi Izraela.

*Aliyah*, określana także jako „wstąpienie do ojczyzny”, w tradycji rabinicznej odniesiona do cudu Wniebowzięcia, wiąże się nie tylko z jednostkowym aktem dokonania powrotu do *Eretz Yisrael*, ale wynika raczej z długotrwałego procesu dochodzenia do identyfikacji ze wspólnotą żydowską. Budowanie tożsamości odbywa się poprzez religijne i tradycyjne praktyki związane z judaizmem. Uczestnictwo w pełnym duchowym i instytucjonalnym życiu wspólnoty uważane jest za wstępny etap procesu *aliyah*. Innymi słowy, postanowienie o imigracji do *Eretz Yisrael* należy do tych decyzji, które przygotowywane są przez długi okres czasu. *Aliyah* zaś jest czysto finalnym aktem stopniowej, ale systematycznej kreacji społecznej materii i środowiska żydowskiego<sup>51</sup>.

Częścią procesu *aliyah* jest konwersja. W literaturze rabinicznej osoba, która pragnie dokonać konwersji nazywana jest *guer*, *guiyoret* (w rodz. żeńskim). W źródłach biblijnych termin ten odnosił się do rezydenta obcego pochodzenia. Judaizm akceptował prozelitów (nawróconych) już od czasów biblijnych, a sam król Dawid był prawdopodobnie potomkiem Rut z rodu Moabitów, która wypowiadając słowa: „Twój lud będzie moim ludem i Twój Bóg będzie moim Bogiem” (Rut 1: 16) stała się częścią społeczności żydowskiej. Chociaż proces konwersji może różnić się w zależności od porządku religijnego reprezentowanego przez rabina, istnieją zasadnicze elementy, co do których rabini są zgodni. Przyszły konwertyta powinien studiować podstawowe zasady judaizmu, dokonać symbolicznego zanurzenia w wodzie (*tevila*) na znak odbudowy związków z judaizmem i przejść ceremonię obrzezania. Współcześnie w konserwatywnych kongregacjach odchodzi się od dwóch ostatnich wymogów, kładąc nacisk na znajomość wykładni wiary. W przypadku konwertytek – obowiązuje studiowanie judaizmu i immersja, czyli rytualne zanurzenie w wodzie. W judaizmie konserwatywnym i ortodoksyjnym immersja jest obowiązkowa. Na zakończenie ceremonii konwertyta otrzymuje imię hebrajskie, w uznawanej formule wyrażającej przynależność do Domu Izraela - mężczyzna staje się „Abrahamem, synem naszego Ojca Abrahama”; kobieta natomiast „Sarą, córką naszego Ojca Abrahama”. Zgodnie z tradycją żydowską, od tego momentu konwertyci uznawani są za członków wspólnoty żydowskiej na równi z innymi<sup>52</sup>.

Żydzi z Iquitos uważają siebie za pozostałość, ostatki biblijnych „Dzieci Izraela” (*Remnants of Israel*), którym Przymierze z Bogiem dało prawo do powrotu do

<sup>48</sup> Kryzys ekonomiczny w Argentynie w 2002 roku spowodował wzmożony napływ Żydów do Izraela. Zobacz: DellaPergola, s. 144-145.

<sup>49</sup> Tamże, s. 145-146.

<sup>50</sup> W 1967 roku, kiedy ZSRR zerwała stosunki dyplomatyczne z Izraelem, podejmowano próby nawiązania kontaktów z diasporą rosyjską w Wielkiej Brytanii; w 1980 roku – w czasie wojny domowej w Etiopii wywieziono do Izraela Żydów etiopskich. J. Rynhold, s. 53-55.

<sup>51</sup> E. H. Cohen, *The Jews of France Today: Identity and Values*, Leiden 2011, s. 90-95: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [24.05.2013].

<sup>52</sup> R. R. Sonsino, *Vivir como Judío. Historia, religión, cultura*, Estados Unidos de América 2012, s. 76-78: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [22.05.2013].

Ziemi Świętej. Za takich zgodnie z regulacjami prawno-religijnymi *halachy* potraktowani zostali przez żydowski sąd rabiniczny, gdy podobnie jak inni nieposiadający żydowskich matek i nie mogący wykazać się matrylinearnym pokrewieństwem, zobowiązani zostali do zaakceptowania warunków zalegalizowania swojej przynależności do wspólnoty żydowskiej. Niewielka społeczność potomków Żydów sefardyjskich z Amazonii peruwiańskiej stanowiła przykład tych wszystkich grup, które odwołując się do proroctwa Izajasza o powrocie „Dzieci Izraela z czterech stron świata” i roszcząc sobie prawo do statusu pozostałości Izraela, domagała się uznania za Żydów przez główny nurt rabiniczny i państwo izraelskie. O ile tylko niewielu społecznościom powołującym się na pochodzenie żydowskie udało się spełnić wymagania ortodoksyjnego judaizmu, reszta, aby uzyskać prawo do imigracji na podstawie Prawa Powrotu jako kategoria *Shaer Israel*, zobowiązana została do przeprowadzenia konwersji<sup>53</sup>.

Uznawane za zasadnicze dla państwowości Izraela Prawo Powrotu pobudziło na fali „powracających z wygnania” (*kibutz galuyot*), na przełomie lat 50./60. XX wieku, te grupy pozostające na pograniczu judaizmu i innych religii, których przynależność do Domu Izraela została uznana przez rabiniczne autorytety za wątpliwą. W nurcie wspólnot opierających swój status na koncepcji „zaginionych plemion”<sup>54</sup>, znalazły się takie, które spełniały pozytywnie wymogi ortodoksyjnego rabinatu. *Beta Israel*, Falasze z Etiopii powołujący się na pochodzenie z plemienia Dan zostali oficjalnie rozpoznani przez Naczelnego Rabinat w 1975 roku i na przełomie lat 80./90. XX wieku, na podstawie Prawa Powrotu dokonali *aliyah*. Na żydowskie korzenie wskazywały ludy Lemba z południowej Afryki, Ibowie z Nigerii, Pasztuni z Afganistanu, Cochini z Indii, *Bene Menashe* zwani Żydami z Assamu. Oficjalny status wspólnot żydowskich, umożliwiający funkcjonowanie w Izraelu jako pełnoprawnym obywatelom uzyskały społeczności Juhurim z Kaukazu i Kaifeng z Chin. Na marginesie żydowskiej wspólnoty pozostały domagające się oficjalnego rozpoznania grupy: z Kambodży, Tajlandii, Wietnamu i *Makuya* z Japonii<sup>55</sup>. Odwołujących się do spuścizny *marranos* z Nowego Meksyku, Brazylii, Meksyku uznano za spadkobierców kró-

lestwa Judy<sup>56</sup>. Wszystkie te społeczności wskazujące na żydowskie pochodzenie, które praktykowały judaizm, uczestniczyły w procesie edukacyjnym i czyniły starania, aby dokonać formalnej konwersji - Karen Primack, amerykańska badaczka rozproszonych wspólnot żydowskich określiła je „rozwijającymi się”<sup>57</sup>.

Osobną kategorię stanowiły grupy judaizujące, nazywane przez Ariela Segalą „nowymi plemionami”, które jako zbiorowości z chrześcijańskimi korzeniami, dochodziły do judaizmu w wieloletnim procesie zakończonym zbiorowymi konwersjami i *aliyah* w Izraelu. Segal powołał się na przykład *Bene Moshe* z Peru (Trujillo, Cajamarca), nazywanymi także Żydami inkaskimi, którzy po przeprowadzeniu zbiorowej konwersji w 1989 roku w wodach rzeki Moche i dokonaniu *aliyah* obecnie, w liczbie około trzystu osób, zamieszkują w Izraelu na Zachodnim Brzegu Jordanu, głównie w Kfar Tapuaj i Elon Moreh. Kolejny przykład przywoływany przez Segalę to Żydzi z San Nicandro we Włoszech, którzy początkowo jako grupa praktykujących protestantyzm pod przewodnictwem duchowym Donato Menduzio dokonała w 1952 roku zbiorowej konwersji na judaizm. Natomiast istniejąca od lat 30. XX wieku w Venta Prieta, w Meksyku zbiorowość wyznawców judaizmu, mimo iż powoływała się na żydowskie pochodzenie, widziana była raczej jako jedna z tych egzotycznych grup, która pragnęła przejść na judaizm<sup>58</sup>. Przeprowadzenie zbiorowych konwersji, a także pobudzanie procesu *aliyah* możliwe było dzięki wsparciu izraelskich agencji rządowych, organizacji porządku publicznego, a wśród nich szeroko działającej *Kulanu*, inspirowanej się na założonej przez rabina Eliyahu Avichail w 1975 roku izraelskiej organizacji *Amishav*, która zajmowała się poszukiwaniem rozproszonych społeczności żydowskich na świecie, udzielaniem im wsparcia w dochodzeniu do judaizmu, a także w późniejszych staraniach i formalnościach związanych z *aliyah*<sup>59</sup>.

W szerokim spektrum wspólnot powołujących się na związki z judaizmem, także współczesnych mniejszości etnicznych zamieszkujących Izrael - Erik Cohen, socjolog z the Hebrew University of Jerusalem zakwalifikował *Bene Israel* z Indii, Karaimów, Żydów z Etiopii jako społeczności marginalne<sup>60</sup>. Sekty spotykane w judaizmie Cohen nazwał „pojawiającymi się”, czy też „nagłymi” ruchami. Ostatecznie społeczności takie jak Żydzi „metyscy” [tu – potomkowie meksykańskich *marranos* – przyp. wł. M. S.-F.], *marranowie* i społeczność San Nicandro określił jako grupy kon-

<sup>53</sup> A. Segal Freilich, s. 135-136.

<sup>54</sup> „Zaginione plemiona”, wg tradycji biblijnej – wszystkie dwanaście plemion tworzące naród Izraelitów: Ruben, Symeon, Juda, Issachar, Zabulon, Benjamin, Dan, Neftali, Gad, Aser, Efraim, Menasze (w pieśni Debory wymienionych jest tylko dziesięć) wywodziły swoje pochodzenie od Jakuba-Izraela. Po śmierci Salomona, syna Dawida, na skutek wewnętrznych konfliktów, dziesięć z dwunastu plemion Izraela utworzyło nowe królestwo Izraela na północy kraju ze stolicą w Sychem (Nablus); natomiast na południu pozostały plemiona Judy i Beniamina. W wyniku podboju królestwa Izraela w 722 roku p.n.e. dokonanego przez Asyryjczyków, na skutek trwających konfliktów, także powolnej asymilacji, następował proces zanikania owych dziesięciu plemion. Pozostali potomkowie królestwa Judy – Żydzi, natomiast pamięć, tradycja ustna o dziesięciu plemionach przetrwała do czasów współczesnych w przekazie o „zaginionych plemionach”, rewitalizowana szczególnie w kontekście *aliyah*, zob.: P. Johnson, *Historia Żydów*, Kraków 1993, s. 25.

<sup>55</sup> *Who is a Jew?*, Jewish Virtual Library: www.jewishvirtuallibrary.org/jsourc [26.05.2013].

<sup>56</sup> In Search of the Ten Lost Tribes, Internet Magazine: www.internet.org.il [26.05.2013].

<sup>57</sup> K. Primack, *Preface* [w:] *Jews in Places You Never Thought to Be*, ed. K. Primack, New York 1998, s. XI: www.google.pl/books?id [26.05.2013].

<sup>58</sup> A. Segal Freilich, s. 136-142.

<sup>59</sup> K. Primack, s. XII-XIII.

<sup>60</sup> Dan Ross w publikacji *Acts of Faith* zbiorowości identyfikujące się ze społecznością Żydów nazwał grupami na marginesie (peryferiach) żydowskiej tożsamości, fringes groups; natomiast Virginia Dominguez w swej pracy *People as Subject, People as Object* określiła je jako „Żydzi w limbo”. A. Segal Freilich, s. 295.



wertytów, *converted groups*<sup>61</sup>. Żydzi amazońscy, ze względu na pochodzenie żydowskie i rodzaj wykształconej tożsamości, która reprezentowała wynikającą z izolacji, a nie siłowej konwersji syntezę judaizmu i chrześcijaństwa z elementami wierzeń amazońskich, nazwani zostali przez Ariela Segala Freilicha współczesnymi *marra-nami*. Nie zakwalifikowano ich ani do „zaginionych”, ani też do „nowych plemion”. Z uwagi na związki pokrewieństwa z Żydami sefardyjskimi z północnej Afryki zostali uznani za autentycznych potomków Żydów. Jednak rabiniczne autorytety zakwestionowały ich patrylinearne pokrewieństwo, żądając przeprowadzenia konwersji według obrządku ortodoksyjnego judaizmu.

Już w latach 60. zeszłego wieku kilku potomków Żydów amazońskich, powołując się na Prawo Powrotu, wyemigrowało z Iquitos do Izraela. Jednym z pierwszych był Raul Edery, odontolog, który imigrował w 1964 r. i osiedlił się w Kibutz Guinossar. Następni, którzy znaleźli się w Izraelu dzięki wsparciu Agencji Żydowskiej byli: Shuly Bensimon, Ramon Reategui Levy, Carlos Benamu Panduro, Raquel Edery, Carlos Delmar, Yared Edery, Victor Edery<sup>62</sup>. Według Ariela Segala Freilicha, jako *olim* otrzymali automatycznie obywatelstwo państwa izraelskiego, natomiast z powodu zakwestionowanej przez rabiniczne autorytety ortodoksyjnego obrządku narodowości, nie spełniającej wymogów halachicznych – nie zostali uznani za Żydów. Kilkunastu pierwszych *Iquiteños* przeszło konwersję na judaizm już w Izraelu. W sierpniu 1970 r. Żydzi z Iquitos wysłali do Limy listę trzynastu kandydatów gotowych do przeprowadzenia *aliyah*, w większości młodych osób nie mogących wykazać swego matrylinearnego pochodzenia. Prawdopodobnie tylko trzem udało się wyjechać do Izraela<sup>63</sup>.

Imigracja Żydów z Iquitos, w przeciwieństwie do tych grup, które w całości dokonywały *aliyah* (*Bene Israel*, *Bene Moshe* z Cajamarki, także Żydzi z byłego ZSRR) nie miała charakteru kolektywnego, nie powstał żaden program wspierający dążenia *Iquiteños*. Jedyną drogą uzyskania prawa do *aliyah* było przedstawienie odpowiednim autorytetom zestawu dokumentów stwierdzających związki pokrewieństwa z przodkami żydowskimi wraz z załączonymi fotografiami płyt nagrobnych, na których widniały nazwiska rodziców i dalszych przodków<sup>64</sup>. Z braku religijnych świadectw, w tym zawarcia związków małżeńskich *ketubbot*, które leżały w gestii sądów

rabinicznych, kryteria udokumentowania żydowskiego pochodzenia zawężono do wymogu dostarczenia jedynie fotografii nagrobków najbliższych krewnych. W innych przypadkach powoływano się na świadectwa, relacje, listy Żydów z Limy, którzy jako nie pozostawiający wątpliwości co do swego pochodzenia, mogli posłużyć za autorytet w kwestiach weryfikacji przynależności do Domu Izraela. Po wielu latach funkcjonowania oficjalnych procedur podyktowanych ówczesną polityką państwa izraelskiego, ukierunkowaną na wspieranie *aliyah* każdego potencjalnego Żyda, sytuacja uległa zmianie w latach 80. XX wieku wraz z pobudzeniem masowej imigracji z byłego ZSRR i Etiopii. Uściślone standardy składania aplikacji na dokonanie *aliyah*, zgodnie z regulacjami na podstawie Prawa Powrotu zobowiązywały *Iquiteños* do przedstawienia nie budzącej wątpliwości fotografii nagrobków któregoś z przodków żydowskich. Nowe wymogi faktycznie ograniczające możliwości imigracji do Izraela spowodowały wzrost zainteresowania rewitalizacją kontaktów ze wspólnotą z Limy, a w szczególności z jej przedstawicielstwem religijnym i instytucjonalnym<sup>65</sup>.

Życie wspólnotowe potomków Żydów amazońskich z Iquitos zcentralizowane było wokół działalności Żydowskiego Towarzystwa Użyteczności, *Sociedad de Beneficiencia Israelita de Iquitos*, powstałego w 1990 r., nawiązującego w założeniach programowych do pierwszej organizacji zrzeszającej społeczność żydowską w Iquitos z 1909 r. Wysiłki zmierzające do pobudzenia uczestnictwa w działaniach organizacji, prowadzone pod wieloletnim przewodnictwem Victora Edery Moralesa, skoncentrowane zostały na odnowie praktyk religijnych, wskrzeszaniu tradycji żydowskich, a także na przedsięwzięciach związanych z utrzymaniem cmentarza wspólnotowego. W tym czasie rozpoczęto również kampanię mającą na celu uzyskanie oficjalnego rozpoznania przez autorytety rabiniczne – warunkiem legitymizacji żydowskiej tożsamości było przeprowadzenie konwersji, dalej możliwe było już dokonanie *aliyah* na warunkach Prawa Powrotu<sup>66</sup>.

Wizyta Guillermo Bronsteina, rabina *Asociacion Judia de Beneficencia y Culto de 1870* konserwatywnej kongregacji z Limy doszła do skutku już w początkowym okresie działalności stowarzyszenia, w 1991 r. Obecność rabina spowodowała wzrost zainteresowania uczestnictwem w życiu wspólnotowym; liczba członków *Sociedad Israelita* wzrosła z 33 do 81. W czerwcu 1991 roku ogłoszono, iż osoby zainteresowane imigracją do Izraela powinny wywiązać się z finansowych zobowiązań wobec organizacji za okres sześciu miesięcy. Rabin Bronstein wypowiadał się o wspólnocie: „Okolo 30 – 40 rodzin mieszkało tu, z pradiadkami, dziadkami, bratankami i kuzynami; i okolo 15 rodzin rozproszonych w selwie. Zasugerowałem im konwersję na judaizm, mając nadzieję, iż możliwe będzie wykazanie pochodzenia przynajmniej od

<sup>61</sup> Tamże, s. 144-145.

<sup>62</sup> *Charapas en Israel*, 01 mayo 2007: pacobardales.blogspot.com/2007, [27.05.2013].

<sup>63</sup> A. Segal Freilich, s. 146.

<sup>64</sup> Wymogi stawiane kandydatom do *aliyah* na podstawie Prawa Powrotu w 2010 roku: 1. list uznanego w społeczności rabina zaświadczonego o żydowskim pochodzeniu postulanta lub o matce Żydówce, 2. *ketuva* akt zawarcia małżeństwa religijnego z podpisem rabina lub sygnaturą znanej synagogi, 3. *ketuva* rodziców i akt urodzenia postulanta, 4. dokument zaświadczaający zgon lub napis z nagrobka zamiast aktu zgonu, 5. inne dokumenty identyfikujące postulanta jako Żyda, 6. certyfikat konwersji. Organizowaniem i promocją procesu *aliyah* w oparciu o Prawo Powrotu zajmują się państwo Izrael i Agencja Żydowska, także różne organizacje porządku publicznego jak np.: *Kulanu*, *Amishav*. M. Singer, O. Levy, R. Shoshan, *El proceso de Alia Israel*, Jueves, 18 de Marzo de 2010: www.olei.org.il [29.05.2013].

<sup>65</sup> A. Segal Freilich, s. 146-147.

<sup>66</sup> Tamże, p. 167.



jednego żydowskiego przodka". Większość zaakceptowała wskazaną przez rabina drogę powrotu do judaizmu. W każdy piątek zbierano się w domu Victora Edery na wspólnych praktykach religijnych. Bronstein wysłał wkrótce do Iquitos kopie ksiąg modlitewnych i kolekcje dzieł dotyczących judaizmu. Kongregacja rozpoczęła prace nad odtworzeniem genealogii żydowskich rodzin w regionie (departament Loreto). Skompletowanie listy przodków trzeciej i czwartej generacji możliwe było również dzięki pomocy przedstawicielstwa państwa marokańskiego w Limie i licznych władz municypalnych z Afryki północnej<sup>67</sup>.

Pod koniec lipca 1991 r. niespodziewanie odwiedził wspólnotę Dror Fogel, burmistrz izraelskiego miasta Ramat Ishai<sup>68</sup>. Po wykładzie na temat Izraela w obecności około stu Iquiteños, zapraszając do osiedlenia się w Ramat Ishai, zapewnił o udzieleniu niezbędnej pomocy w zorganizowaniu *aliyah*. Jeszcze tego samego miesiąca córka Victora Edery Rachel Edery Shomron i Miriam Bedayan Vasquez zostały zaproszone przez radio *Kol Yisrael* w Jerozolimie do przedstawienia słuchaczom w Izraelu społeczności Żydów amazońskich. Na zebraniu *Sociedad Israelita*, w październiku 1991 przewodniczący Victor Edery poinformował o podróży do Izraela Debory Frank, reprezentującej gminę żydowską z Limy i wyraził nadzieję pozytywnego rozstrzygnięcia spraw związanych z możliwością osiedlenia się w Ramat Ishai. W sporządzonym raporcie Frank przedstawiła wspólnotę z Iquitos jako wypełniającą wszystkie sugestie rabina Bronstaina odnośnie uczestnictwa w nauczaniu judaizmu i wypełniania praktyk religijnych. Na koniec dodała: „Robią to wszystko nie z potrzeby, ale z głębokiego przekonania (przynajmniej większość z nich). Nie jest łatwo żyć, jako Żydom, w tak trudnym środowisku”<sup>69</sup>.

Mimo czynionych wysiłków okazało się, iż ortodoksyjny rabinat z Izraela nie uznawał dokumentów zaświadczających żydowskie pochodzenie z miejsc, gdzie nigdy wcześniej nie było rabinów. Żydzi z Iquitos znaleźli się na rozdrożu. O ile tylko części udało się zachować świadectwa cywilne, tak wielu z członków wspólnoty nie posiadało ich wcale. Ponieważ często miejsca pochówku przodków współczesnych Żydów amazońskich znajdowały się w dużych odległościach od Iquitos, zachowanie aktów zgonu i innych dokumentów cywilnych w środowisku do tego nieprzystosowanym było niemożliwe. Jeden z członków wspólnoty Ronald Reategui Levy wypowiadał się: „Izrael stawia wymagania nie do zrealizowania - w amazońskich miastach, po prostu nie zachowały się żadne ślady”<sup>70</sup>.

Warunkiem przeprowadzenia organizowanej przez rabina Guillermo Bronsteina konwersji w porządku konserwatywnego judaizmu było wyrażenie przez wszystkich kandydatów zgody na imigrację do Izraela. Proces skrupulatnie przygotowywany przy pomocy członków Organizacji Syjonistycznej Peru, *Federacion Sionista del Peru* musiał spełniać wymogi postawione przez rabina: „(...) Końcowa rytualna ceremonia konwersji ma być wykonana przez *Bet Din* (rabiniczny trybunał), dlatego też dwóch pozostałych rabinów będzie towarzyszyło rabinowi (Bronstein) (...). Rabinini mają być sprowadzeni (na okres dwóch dni) z zagranicy. (...). Konwersja ta będzie akceptowana przez wszystkie nie-ortodoksyjne społeczności i pomoże tym, którzy pragną wyjechać do Izraela. Jakkolwiek na początku wyjaśniam, iż nie musi być koniecznie uznana przez Naczelny Rabinat Izraela”<sup>71</sup>.

Dopiero po blisko dziesięciu latach przygotowań, zgodnie z regułami konserwatywnego judaizmu, 5 sierpnia 2002 r. w obecności trzech rabinów: Guillermo Bronsteina, Claudio Kupchnika i Alexa Felcha - reprezentujących trybunał rabiniczny *Bet Din* - odbyła się konwersja 98 Żydów amazońskich. Ceremonia rytualnego zanurzenia (immersja) miała miejsce w wodach jeziora Quistococha na przedmieściach Iquitos<sup>72</sup>. Trzy lata później kolejnych 240 potomków imigrantów żydowskich dokonało konwersji<sup>73</sup>. Również i tym razem proces przejścia na judaizm odbywał się w porządku konserwatywnym, a obydwie konwersje przeprowadzone przy udziale *Sociedad de Beneficencia Israelita de Iquitos* od samego początku zostały zakwestionowane przez ortodoksyjnych rabinów. Prawie wszyscy konwertyci imigrowali do Izraela; nielicznym z pozostałych w Iquitos potomkom Żydów sefardyjskich udało się poddać procesowi konwersji w obrządku ortodoksyjnym<sup>74</sup>.

Według raportu Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Absorpcji, do 2000 roku kolonia peruwiańska w Izraelu nie przekraczała 4 tysięcy osób, w większości pochodzących z Limy i innych miast z wybrzeża, podczas gdy skupiska z Argentyny w tym samym czasie liczyły około 80 tysięcy osób, z Brazylii – 50 tysięcy, inne - stanowiły niewielkie mniejszości. Przypuszcza się, że od 1995 roku do 2002 roku, powołując się na Prawo Powrotu przybyło do Izraela około 150 osób - trzecie pokolenie potomków Żydów sefardyjskich z Iquitos, Tarapoto i Pucallpa bez potrzeby przeprowadzenia wcześniejszej konwersji. Realizowane w Iquitos konwersje w okresie od 2002 roku uznano w Izraelu za niewystarczające, tłumacząc, iż prezentowany

<sup>71</sup> Tamże, s. 172.

<sup>72</sup> N. Grosser Nagarajan, *Pomegranate Seeds: Latin American Jewish Tales*, the USA 2005, s. 8-11: [www.google.pl/books?id=27.05.2013](http://www.google.pl/books?id=27.05.2013).

<sup>73</sup> *Visita a Januca en la kehila de Iquitos 2005*, Masorti Amlat: [www.flickr.com](http://www.flickr.com) [01.06.2013].

<sup>74</sup> Zobacz H. U. Dillmann, dz. cyt. W artykule opisującym losy rodziny Levy z Iquitos wymieniono czterech rabinów porządku konserwatywnego: „Rabin Marcelo i Guillermo, Saferstein i Fleishman”; pierwsze dwie grupy dokonały konwersji w 2002 i 2004 roku. P. Chamah, *From the Jungles of Peru to Ramle – The Levy Family*, on 16/06/2008: [www.kh-uia.org.il](http://www.kh-uia.org.il) [28.05.2013].

<sup>67</sup> H. U. Dillmann, *Rubber Roots: Jews in Iquitos, Peru are looking for ancestors – and their identity*, February 7, 2007: [www.livinginperu.com](http://www.livinginperu.com), [27.05.2013].

<sup>68</sup> Ramat Ishai – terytorium samorządne położone w Dystrykcie Północnym w Izraelu, powstałe w 1925 roku. Ramat Yishai, *Nefesh B'Nefesh*, [www.nbn.org.il](http://www.nbn.org.il) [30.05.2013].

<sup>69</sup> A. Segal Freilich, s. 170.

<sup>70</sup> Tamże.

przez konwertytów stopień zaangażowania w judaizm jak i w ruchu syjonistycznym zakwestionowały autorytety rabiniczne. Wielu z imigrantów z Iquitos musiało poddać się nowej konwersji w porządku ortodoksyjnym przeprowadzanej przez rabina Israela Worecsmana z organizacji Beit Moria<sup>75</sup>.

Obecnie liczba imigrantów z Amazonii peruwiańskiej, w tym z Iquitos, którzy dokonali *aliyah* na przestrzeni trzech ostatnich dekad wzrosła do prawie tysiąca osób. Większość osiedliła się w biblijnym mieście Beersheva na pustyni Negev i w Ramle, niedaleko Tel Avivu. Loretańczycy zamieszkali również w innych pobliskich miejscowościach: Arad, Kiriat Arba, Afula, Eilat, Gedera, Rejovot, Dimona, Jeruzolimie i Tel Avivie. Powołujący się na Prawo Powrotu potomkowie Żydów, a także konwertyci otrzymują bezpłatny bilet lotniczy do Izraela, zapomogę finansową i wyżywienie przez okres sześciu miesięcy, po czym zobowiązani są do podjęcia pracy. Osobom w wieku emerytalnym przekazywana jest skromna pensja około 2500 szekli miesięcznie (około 500 dolarów). W niekorzystnej sytuacji znajdują się ci *olim*, którym z powodu nieznamośi języka hebrajskiego przydzielane są proste, nisko wynagradzane prace fizyczne. W związku z wysokimi kosztami utrzymania - połowa przeciętnego zarobku (około 3600 szekli) przeznaczana jest na wynajęcie mieszkania – imigranci zmuszeni są do podejmowania dodatkowych zajęć zarobkowych<sup>76</sup>.

W grudniu 2005 roku wśród dużej grupy rodzin przybyłych do Ramle z Iquitos znalazła się rodzina Levy, potomkowie Jose Levy, poszukiwacza złota i kauczuku z selwy peruwiańskiej. W przypadku tej, jak i innych rodzin *Iquiteños*, nieznamośi języka hebrajskiego i realiów życia w nowym miejscu osiedlenia spowodowały sytuację szoku kulturowego, która diagnozowana jako poczucie obcości, alienacji, osamotnienia wskutek zderzenia się różnych wzorców kulturowych - możliwa była do przezwyciężenia dzięki działaniom podejmowanym przez władze municypalne w ramach programu wspierającego imigrację z Ameryki Południowej – *Ramle Municipality Latin American Program* – za pośrednictwem koordynatorów przydzielanych nowo przybyłym rodzinom. Mary Levy, na co dzień pracująca w supermarkecie i jej mąż – w okolicznej pralni, oboje dumni z dzieci odbywających służbę wojsku izraelskim, wypowiadali się zgodnie: „Na początku było bardzo ciężko. Teraz jesteśmy wdzięczni rządowi i znacznie bardziej zaangażowani. Tutejsi mieszkańcy są wspólni. A my staliśmy się syjonistami”<sup>77</sup>.

*Iquiteños* rozpoznawani na ulicach Ramla i Beersheva z powodu charakterystycznego sposobu mówienia, w Peru będącego powodem nadania przydomku *charapas*<sup>78</sup>,

<sup>75</sup> F. Najar Freire, *Charapas en Israel*: pakobardales.blogspot.com/2007 [28.05.2013].

<sup>76</sup> Tamże.

<sup>77</sup> Zobacz P. Chamah, dz. cyt.

<sup>78</sup> *Charapa*, l. mn. *Charapas* – wg Słownika Języka Hiszpańskiego oznacza: 1. gatunek żółwia wodnego z Amazonii, 2. potoczne określenie osoby wywodzącej się z *Oriente* – Amazonii, Real Academia Española: www.rae.es [02.10.2012].

mimo oddalenia tysięcy kilometrów od swego miejsca urodzenia, podtrzymują związki kulturowe z grupą pochodzenia. Rozwinięte życie wspólnotowe, instytucjonalne w ramach spotkań rodzinnych i towarzyskich przy tradycyjnych potrawach z Peru, wśród nich: *cebiche*, *tamales*, *arroz chaufa*, etc., a także naturalna skłonność do ekspresji emocji wraz z przywiezionym z Peru stereotypem zamiłowania do plotki (*el chisme*) musiały skonfrontować się z rygiem życia religijnego w Izraelu, szczególnie w czasie szabatu, kiedy zanika wszelka aktywność kulturalna, komercyjna i finansowa<sup>79</sup>. Weryfikacji zostało również poddane popularne przekonanie o religijnym charakterze państwa izraelskiego. Na miejscu okazało się, że z ponad 7 milionów mieszkańców jedynie około milion żyje zgodnie z regulacjami prawno-religijnymi *halachy*, resztę stanowią zsekularyzowani Żydzi, którzy praktykują i postępują zgodnie z tradycją żydowską głównie w przypadku legalizacji związków małżeńskich, narodzin męskiego potomka, zgonów, czy w czasie obchodów narodowych świąt religijnych. Nowi, z korzeniami peruwiańskimi i spuścizną kulturową Amazonii obywatele Izraela zdali sobie sprawę, że żyją w nowoczesnym, laickim społeczeństwie, powielającym zachodnie standardy życia, nastawionym na konsumpcjonizm, w państwie niepozbawionym jednak problemów związanych z mniejszościami etnicznymi, seksualnymi, przemocą i dyskryminacją<sup>80</sup>.

Adaptacja imigrantów z Amazonii peruwiańskiej, podobnie jak reszty przybyszów z Ameryki Łacińskiej, których liczebność oceniana była w 2006 roku na 64 tysiące (wraz z dziećmi – na 130 tysiące) według Izraelskiego Centralnego Biura Statystycznego, do nowego kulturowego środowiska odbywała się w efekcie wdrażania polityki absorpcyjnej opartej na ideologii integracji. W ostatnich dwóch dekadach nastąpiło przejście od bazującego na przystosowaniu imigrantów do dominującej kultury modelu asymilacyjnego *melting pot* na korzyść kulturowego pluralizmu wiążącego się z rozpoznawaniem i udziałem w różnych reprezentowanych przez środowiska imigranckie kulturach. Współczesna implementacja mono-lingwistycznej polityki związanej z budowaniem tożsamości narodowej na bazie języka hebrajskiego poszerzona została o nowe tendencje w kierunku tolerancji języka i kultury imigrantów<sup>81</sup>. Pełne uczestnictwo *olim* z Ameryki Łacińskiej w życiu społeczeństwa izraelskiego możliwe było dzięki przeprowadzonej z pełnym sukcesem integracji i amalgamacji zgodnie z koncepcją absorpcji reprezentowanej w tradycyjnej wizji syjonistycznej. W odróżnieniu jednak od doświadczeń innych grup imigracyjnych do Izraela, latynosc *olim* powstrzymywali się od uczestnictwa w życiu politycznym - kolektywnie pozostali „niewidzialną” społecznością preferującą in-

<sup>79</sup> Peruanos en Ramla, Israel: www.youtube.com [01.06.2013].

<sup>80</sup> Zobacz F. Najar Freire, dz. cyt.

<sup>81</sup> N. Elias, s. 16.

dywidualne działanie niż publiczną asertywność, wyrażającą się zaangażowaniem w życiu politycznym<sup>82</sup>.

Współcześni *olim* z Iquitos, podobnie jak wiele społeczności konstruujących swoją tożsamość w oparciu o identyfikację z państwem izraelskim, reprezentują punkt zwrotny w kontekście procesów migracyjnych z Ameryki Południowej do Izraela. W tej lub następnej generacji będą Żydami izraelskimi, prawdziwymi „sabrami”<sup>83</sup>, z przekazywaną następnym pokoleniom historią, która stanowi część etosu żydowskiego o Powrocie do Domu Izraela „z czterech stron świata”. Pozostali w Iquitos rodacy<sup>84</sup> - *paisanos*, członkowie *Sociedad de Beneficencia Israelita* dokonują w wymiarze codziennego trwania jednostkowych aktów wyboru, które pozostają jednoznacznie ukierunkowane na budowanie relacji ze wspólnotą żydowską bez względu na ograniczenia geograficzne, kulturowe, społeczne i polityczne.

Ostatnie zanotowane w historii społeczności Żydów amazońskich z Iquitos wydarzenie związane z uroczystością przekazania *Sefer Torah*, stanowi pełny wyraz dynamiki zachodzących zmian. Na jednym z portali internetowych lokalny dziennikarz Fernando Najar barwnie opisywał ceremonię ukonstytuowania się „zagubionej” w Amazonii marginalnej grupy wyznawców judaizmu: „(...) Kiedy wieczorem, 26 lutego 2010 r. z Hotelu Dorado w Iquitos przy wtórze pieśni religijnych wyruszyła ulicami miasta procesja spodziewano się, że jest to jeden z tych przemarszów z figurką świętego katolickiego, jakie mieli zwyczaj organizować co jakiś czas mieszkańcy amazońskiej metropolii. Na czele szedł rabin Fabian Zaidenberg wraz z Davidem Igda-loff, filantropem i donatorem przenoszonej do siedziby Żydowskiego Towarzystwa Użyteczności przy ulicy Prospero *Sefer Torah* - zwoju z Pięcioksięgiem Mojżeszowym. Do umieszczenia *Sefer Torah* w Świętej Szafie zobowiązany został ówczesny przewodniczący Towarzystwa Jorge Abramovitz i Samy Waisselberger. Wśród zaproszonych gości znaleźli się przedstawiciele lokalnych władz, ksiądz i kaznodzieja”<sup>85</sup>.

*Sefer Torah* uważana jest za jeden z najważniejszych artefaktów związanych z liturgią żydowską, a przestrzeń, w której znajduje się - uznawana jest za synagogę. Ceremonia wniesienia *Sefer Torah* oznaczała dla miejscowej społeczności żydowskiej

ukonstytuowanie się synagogi, pierwszej po prawie 130 latach od pojawienia się imigrantów sefardyjskich w Amazonii peruwiańskiej. Wspólnota Żydów amazońskich - *kehila* z Iquitos - urzeczywistniła swe pragnienie przynależności do Domu Izraela w realnym wymiarze życia kolektywnego.

**Fot. 1. Uroczystość wniesienia Sefer Torah do siedziby Sociedad de Beneficencia Israelita w Iquitos.**



Źródło: El blog de Josef, *Judios en Iquitos*, 12 de marzo del 2010: iosefnajar.obolog.com [10. 06. 2013].

### Podsumowanie

Historia Żydów amazońskich pisana jest na bieżąco. Widać w niej wielkie zaangażowanie i poświęcenie jednostkowych aktorów, dla których identyfikacja ze społecznością żydowską, judaizmem stanowi sens i cel życia. Dzięki ogromnej determinacji i konsekwencji możliwe było doprowadzenie do rewitalizacji związków niewielkiej grupy Żydów „metyskich” ze wspólnotą wyznawców judaizmu. Kontekst historyczny, społeczno-kulturowy, jak i sam proces dochodzenia potomków Żydów sefardyjskich do identyfikacji z Domem Izraela posłużyły do nakreślenia sytuacji szczególnego rodzaju wspólnoty etniczno-religijnej z Amazonii peruwiańskiej. Szerokie tło przedstawionej problematyki sytuuje przypadek Żydów amazoń-

<sup>82</sup> L. Roniger, D. Babis, *Latin American Israelis: The Collective Identity of an Invisible Community*, [w:] *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism: Latin America in Jewish World*, red. J. Bokser Liwerant, E. Ben-Rafael, Y. Gorny, R. Rein, Leiden 2008, s. 297-299: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [30.05.2013]. Zob.: K. Chaczko, *Ewolucja systemu partyjnego Izraela w perspektywie społecznych determinantów zmiany*, [w:] *Medinat Israel. Państwo i tożsamość*, red. J. Krauze, K. Zieliński, Lublin 2013, s. 133.

<sup>83</sup> *Sabra* – termin współcześnie stosowany jako określenie urodzonego w Izraelu Żyda; pierwotnie - używany przez ruch syjonistyczny odnosił się do Żydów urodzonych w Palestynie, których rodzice byli uczestnikami I Aliyah z końca XIX wieku; mit, stereotyp sabra stanowi element tożsamości kulturowej Żydów izraelskich. O. Almog, *The Creation of the New Jew*, the USA 2000, s. 1-23: [www.google.pl/books?id](http://www.google.pl/books?id) [30.05.2013].

<sup>84</sup> Wspólnota Żydów z Iquitos liczyła w 2009 roku około 90 osób. R. Cembalest, *Jewish Hidden Roots in the Jungle*, January 7: [www.tabletmag.com](http://www.tabletmag.com) [31.05.2013].

<sup>85</sup> F. Najar, dz. cyt. Zobacz też: *Sefer Torah en Iquitos – La primera Sinagoga en la selva del Peru – Loreto*, marzo de 2010: [www.youtube.com](http://www.youtube.com) oraz *Sociedad de Beneficencia Israelita (Kehila de Iquitos)*: [www.facebook.com](http://www.facebook.com) [01.06.2013].



skich wśród tych złożonych współczesnych zjawisk, których analiza dokonywana jest w wymiarze zarówno jednostkowych, jak i kolektywnych doświadczeń związanych z różnorodnymi powiązaniem na poziomie lokalnym, regionalnym i transnarodowym. Historia Żydów amazońskich posłużyła do nakreślenia obrazu konstytuowania się marginalnej społeczności wyznawców judaizmu na szerokiej płaszczyźnie procesu budowania kolektywnej tożsamości, zarówno w relacjach z najbliższą grupą odniesienia, jak też tworzonych od podstaw związkach z *Medinat Yisrael*.

W mozaice heterogenicznych społeczności sefardyjskich Ameryki Łacińskiej Żydzi z Iquitos stanowią zaledwie niewielką „mniejszość w mniejszości” poszukującą własnej tożsamości w relacjach ze wspólnotą żydowską z Limy. Centralnym punktem odniesienia, jak i celem dokonywanej identyfikacji jest państwo izraelskie. Dochodzenie do pełnego wymiaru przynależności narodowej, najpierw poprzez uczestnictwo we własnej grupie rodzinnej, etnicznej i dalej osiąganie pełnej jedności wspólnotowej w procesie *aliyah*, określanym także jako „wstąpienia” do Domu Izraela, wymagało nakreślenia szerokiej płaszczyzny historycznej, społecznej i kulturowej. Przedstawiona wielość wyznaczników określających przynależność do Domu Izraela, powstałych jako efekt historycznego trwania społeczności żydowskiej świadczyć może, jak ważna dla utrzymania ciągłości etnicznej i przede wszystkim narodowej jest identyfikacja ze społecznością pokrewieństwa i religii. Niejednorodne i dynamiczne zjawisko tożsamości żydowskiej ukazane w perspektywie historycznej wskazywało na przejście od tradycyjnego kryterium religijnego i etnicznego do nowoczesnego określenia związanego z ideologią syjonizmu. Nowy wymiar tożsamości jednoznacznie kojarzony z ideą „powrotu do Syjonu”, po 1948 roku – z Izraelem, obok tradycyjnie już zlokalizowanego rytuału i symboliki religijno-etnicznej wniósł poczucie przynależności do państwa i wspólnoty historycznego „ludu żydowskiego”. Kategorie *conversos* i *marranos* związane z wyróżnikami tożsamości siłowo nawróconych na chrześcijaństwo Żydów posłużyły do wyznaczenia elementów kolektywnej świadomości wynikających z izolacji, a nie z przymusowej konwersji. Współczesny termin *marrano* stosowany do opisanie sytuacji etnicznej odmienności, także społeczności żydowskiej w dominującym społeczeństwie chrześcijańskim, bez względu na stopień związku z judaizmem, zastosowano do określenia sytuacji Żydów amazońskich na pograniczu dwóch systemów religijnych, między judaizmem i chrześcijaństwem. Przedstawiony „model *marrano*” oparty na koncepcji rozbitej, czy też rozszczepionej tożsamości odnosił się do wyróżników kondycji między wewnętrznym a zewnętrznym światem. Terminem *marranizm* określono sytuację zakorzenienia między różnymi systemami religijnymi z odmiennymi wymiarami etnicznymi i kulturowymi. Współczesny *marranizm* odniesiony został do synkretycznej tożsamości Żydów amazońskich reprezentującej syntezę judaizmu i chrześcijaństwa z elementami tubylczych amazońskich wierzeń.

Bieżąca sytuacja społeczności Żydów amazońskich zanalizowana pod kątem czynników socjoekonomicznych i rasowych ukierunkowana została na wzajemne relacje między Żydami z Iquitos a wspólnotą z Limy. Ponieważ właściwy punkt odniesienia *Iquiteños* w procesie identyfikacji ze wspólnotą żydowską stanowiła gmina limeńska, celowym wydało się przedstawienie wzajemnych powiązań wynikających z cech strukturalnych obydwu społeczności, jak też z głęboko zakorzenionych podziałów wewnątrzpaństwowych zdeterminowanych składem etnicznym i kulturowym społeczeństwa peruwiańskiego. Wskazano na wykształcenie się u zbiorowości Żydów amazońskich mechanizmów adaptacyjnych związanych z kondycją „mniejszości w mniejszości” (*minority within minority*) i „pośredniczącej mniejszości” (*middleman minority*). Usytuowanie Żydów „metyskich” w kontekście relacji państwa izraelskiego z diasporą żydowską odnosiło się do mechanizmów wzajemnych oddziaływań generowanych aktualną polityką Izraela w odniesieniu do rozproszonych społeczności żydowskich. Przypadek *Iquiteños* „diaspory w żydowskiej diasporze” umiejscowiony na trwającej od początku XX wieku płaszczyźnie ideologicznej dyskusji o miejscu i roli państwa we wzajemnych relacjach ze światową społecznością żydowską, można uznać za jedną z tych form ekspresji współczesnych grup, które w procesie budowania własnej tożsamości odwołują się do statusu „powracającej diaspory”. Pełnia życia wspólnotowego możliwa była do zrealizowania w złożonym procesie *aliyah*, który z jednej strony wyrażony został długotrwałym dochodzeniem do identyfikacji ze społecznością żydowską, przejawiającym się codziennym uczestnictwem w życiu wspólnotowym, z drugiej – oznaczał jednostkowy akt powrotu do Domu Izraela.

Szerokie spektrum społeczności dokonujących współcześnie przejścia na judaizm, a w konsekwencji *aliyah* i na ich tle przypadek wspólnoty z Iquitos, która wykształciła własne mechanizmy przetrwania, by w sprzyjających okolicznościach urzeczywistnić pragnienie pełnej identyfikacji ze wspólnotą żydowską, każe sądzić, iż mamy do czynienia ze zjawiskiem, które stanowi przykład jednej z wielu form współczesnych konwersji i w konsekwencji migracji do Izraela. Usytuowanie Żydów amazońskich w lokalnej, regionalnej i dalej globalnej perspektywie wynika z bieżących uwarunkowań społeczno-politycznych państwa peruwiańskiego, jak i wpływów generowanych aktualną polityką Izraela wobec diaspory. Pełny obraz czynników determinujących sytuację, w której niewielka grupa potomków Żydów sefardyjskich podjęła trud budowania własnej tożsamości, początkowo jako wspólnota pochodzenia, później jako społeczność religijna i narodowa, w procesie identyfikacji ze *Eretz Yisrael* na poziomie jednostkowym jak i kolektywnym, należałoby określić poprzez ustalenie bieżących tendencji rozwojowych, a także związków między różnymi poziomami praktyk religijnych i eksponowanych wzorców uczestnic-



stwa w życiu kolektywnym, a konkretnymi wyborami odnoszącymi się do postaw i preferowanych wartości.

Z trzystu Żydów amazońskich, którzy dokonali *aliyah* od 2002 roku tylko dwóch powróciło do Iquitos. Jak tłumaczyli później, tęsknota za miejscem urodzenia, przyrodą i ludźmi Amazonii, *paisanos* nie pozwalała im pozostać na Ziemi Izraela. Ojczyzną tą duchową, metafizyczną, realnej więzi ze wspólnotą żydowską było państwo izraelskie, natomiast ta druga, łącząca się z miejscem urodzenia, pozostała na trwałe określona poprzez relacje z Amazonią peruwiańską. Współczesne trendy migracyjne przemawiają jednak za niesłabnącym zainteresowaniem *Iquiterños* utrwalaniem związków ze społecznością żydowską w granicach Izraela. W 2009 roku nowa grupa *Beit Yakov* z 211 członkami zbliżyła się do rabina Eliyahu Birnbaum, który uprzednio asystował grupie Żydów z Iquitos. *Aliyah* widziana jako realny akt uwarunkowany społecznymi i politycznymi wpływami, będący zarazem zwieńczeniem etosu żydowskiego powrotu do *Eretz Yisrael*, pozostaje nadal centralnym odniesieniem dokonującego się procesu identyfikacji.

## The Amazonian Jews in Peru. Outline of Problems, Part II.

The process of creating a Jewish community in Iquitos (Peru), also known as Amazonian Jews refers to mostly descendents of 19<sup>th</sup> century Moroccan Jews who came to the Amazon jungle during the rubber boom of the 1880s. In the mosaic of heterogeneous societies of Sephardic Jews in Latin America the community from Iquitos presents one of those examples of *minority within minority* and *middleman minority* who has attempted to build its identity through the revitalization of its connections with Jews from Lima, and after the 1948 – with the State of Israel. The case of “*Jewish Mestizos*” – “diaspora in Jewish diaspora” with its complicated social, political and cultural background situated in ideological discussion about the role and the place of the state in relations with Jewish people - should be recognized as one of those forms of expression of contemporary ethnic groups that in the process of building its identity refers to the status of returning diaspora. This interesting and still unexplored scientific field requires to establish the latest tendencies in different levels of religion practices and patterns of collective life in connection with observed choices, attitudes and exposed values.