

Nuevas corrientes religiosas e identidades étnicas culturales tradicionales en las comunidades judías de la Argentina - una perspectiva etnográfica.

Bargman, Daniel.

Cita:

Bargman, Daniel (2017). *Nuevas corrientes religiosas e identidades étnicas culturales tradicionales en las comunidades judías de la Argentina - una perspectiva etnográfica*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/376>

Mesa N°69: “Diversidad y pluralismo religioso en la Argentina”

Nuevas corrientes religiosas e identidades étnico-culturales tradicionales en las comunidades judías de la Argentina – una perspectiva etnográfica

Mtro. Daniel Bargman (RELIGAR- Fac.de Filosofía y Letras UBA- UNLu)

“Para publicar en actas”

En esta ponencia presentamos algunos hallazgos de un trabajo de campo etnográfico con comunidades judías de la Argentina. En este caso nos focalizamos en el cruce de dos dimensiones: la religiosa y la étnico-cultural que tradicionalmente respondía a los conjuntos llamados “ashkenazí” y “sefaradí”, más conocidos en nuestro ámbito como “los rusos” y “los turcos”.¹

Para ello nos focalizamos en el análisis de procesos de cambio que tuvieron lugar en tres comunidades judías religiosas de Buenos Aires, en lo atinente a sus relaciones con sus respectivos centros de origen y de referencia, y sus reconfiguraciones identitarias en tiempos recientes. Las mismas pertenecen a la comunidad judeo-siria, al movimiento Jabad Lubavitch y a la corriente Masortí (también conocida como “Conservadora”).²

Para ello analizamos las interacciones entre diversos colectivos judíos, entre sí y con el entorno social mayor.

Se pasa revista a la reconfiguración identitaria de grupos inmigratorios judíos de distintos orígenes geográficos en el ámbito de las colonias agrícolas y en el contexto urbano, que

¹ Ashkenazíes son los judíos que provenientes de Alemania prevalecieron en Europa Oriental. Sefaradíes, los expulsados de España que se radicaron en el Imperio Otomano. Ambos grupos son conocidos en nuestro ámbito como “rusos” y “turcos”. Una ilustración de los estereotipos recíprocos desde el punto de vista sefaradí, que se autoasigna el mote de “turcos” en oposición a los ashkenazíes o “rusos”, puede apreciarse en el video del humorista Roberto Moldavsky: “Curso y diploma para turcos”. En: <https://www.youtube.com/watch?v=k4qqkAgE5Kg>. En este caso, Moldavsky no se refiere a lo “cultural” sino a la oposición entre el estereotipo del “turco” comerciante con el del “ruso” profesional, entre otras supuestas características típicas: “Los cotur no vamos al psicólogo, no hay traumas...la vida tiene dos estados de ánimo: se vende o no se vende”.

² El estudio se basa en trabajo de campo etnográfico en curso focalizado en comunidades de tres corrientes judaicas: Templo Sabán (judeo-sirio) en el barrio porteño de Once, Templo Dr.Iarcho (Beit Jabad, en la calle Lavalle, el barrio de Almagro) y dos comunidades del Movimiento Masortí: Templo Dr.Max Nordau - Comunidad Dor Jadash (barrio de Villa Crespo) y Comunidad Or Jadash del barrio de Flores.

tendió a superar divisiones étnicas de origen en aras de una construcción identitaria judaica más abarcativa. Este proceso ha tenido grados de avance diferentes ya se trate de interacciones sociales, como los matrimonios, los servicios religiosos o la convergencia en instituciones-techo pan-judaicas.

La construcción de una identidad judeo-argentina común resultó ser un proceso paulatino, que se expresó en indicadores como el reconocimiento recíproco de miembros de las distintas comunidades en términos de su pertenencia a un mismo círculo de intercambio social y matrimonial. Estas dinámicas comunitarias tuvieron paralelo en su progresiva inserción e integración en la sociedad argentina.

Una aproximación al estudio de la etnicidad y la religiosidad de los colectivos judíos en la Argentina requiere atender a sus interrelaciones con la sociedad mayor y con el Estado argentinos, en sus dinámicas de aceptación/ rechazo y de integración/ particularismo a partir de la inmigración y siguiendo los procesos de construcción identitaria y comunitaria. La integración no se produjo sin resistencias al proyecto homogeneizador del “crisol de razas” que delegitimaba las particularidades étnico-culturales, así como la noción de “nación católica” negaba un plano de igualdad religiosa a los judíos. Estrategias tanto de adaptación como de resistencia fueron por ejemplo las protestas de sectores judíos ortodoxos contra la obligatoriedad de la asistencia a la escuela pública en *shabat* (sábado), o las recomendaciones de DAIA³ a los padres para que sus hijos sean dispensados de asistir a las clases escolares de religión católica, obligatorias entre 1943-54.

Si bien las comunidades judías han sido tradicionalmente definidas como grupos étnico-religiosos, es preciso tener en cuenta que la categoría “religión” es impugnada por algunos de los actores que consideran que no da cuenta de las dimensiones de lo judío, ya sea por ser una categorización de origen católico que no se adecua a la realidad judía, como por considerar, tal como refiriera un rabino de Jabad, que *“la religión es innovación humana”*, es decir, invención cultural -a diferencia de la ley, que es considerada de origen divino. Asimismo, desde una perspectiva que define al judaísmo como una “forma de vida” se

³ Delegación de Asociaciones Israelitas Argentina

considera que no es aplicable el concepto de “religión” en tanto escisión entre lo terrenal y lo celestial.

Otra cuestión a tener en cuenta es que algunos sectores judaicos se deslindan explícitamente de adscripciones religiosas, pero evidencian una valoración de la cultura originaria de Europa Oriental, el cultivo de la lengua ídich y una autodefinición ideológica de carácter “progresista”.⁴

Al igual que entre otros contingentes de inmigrantes católicos, protestantes y musulmanes, también entre los judíos la práctica religiosa se ha transformado en un refugio de la etnicidad al preservar las distintas tradiciones y lenguas ancestrales.

Al encarar este análisis de carácter socio-antropológico lo hacemos teniendo en cuenta que el estudio comparativo de las diásporas judías tiene por objeto mapear la diversidad, la constitución de mecanismos de reproducción interna y de intercambio con el medio ambiente dentro de contextos sociohistóricos determinados.⁵

Se observa así la dinámica que va desde la endogrupalidad según comunidades de origen, a la tendencia a aglutinarse en conjuntos ashkenazíes y sefaradíes, y al desembarco de nuevas corrientes religiosas que superan las diversidades étnicas.

Asimismo, a los procesos que a partir de una articulación funcional con la sociedad mayor, dan lugar a una creciente exogamia, a la aceptación de las conversiones al judaísmo por parte de algunas corrientes y a la creciente presencia de personas de origen no judío en el seno de las comunidades.

Sefaradíes y ashkenazíes han protagonizado el principal clivaje étnico-cultural en la judeidad por al menos medio milenio. Las dinámicas de formación de la sociedad israelí contemporánea, con la conjunción de comunidades de toda la Diáspora y cierta estratificación étnica y social en los inicios, destacó aún más la relevancia de esta dualidad.

4 Cfr. Nerina Visacovsky: *Argentinos, paisanos y camaradas*. Biblos, 2016

⁵ Cfr. Bernardo Sorj “Diáspora, Judaísmo e Teoria Social”. En M. Grin & N. H. Vieira (orgs): *Experiência Cultural Judaica no Brasil*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2004.

El estudio de la diversidad étnica judía en Israel pone en evidencia la potencialidad que poseen las identidades étnico-culturales dentro del judaísmo cuando se superponen con expresiones de corrientes religiosas específicas e impactan en la arena pública.⁶

Y sin embargo la dinámica de las etnicidades y las religiosidades, siempre fluida, presenta en las postrimerías del siglo 20 e inicios del 21 un nuevo cuadro que integra las comunidades judeo-argentinas en nuevos procesos observables a nivel global.

Dimensiones intra- e interétnicas en la colonización agrícola y en el asentamiento urbano

Los contingentes inmigratorios judíos se reconfiguraron en dos sentidos: reconociéndose como integrantes de un mismo conjunto étnico-religioso por sobre sus diferencias regionales, culturales, lingüísticas; y asumiéndose en tanto ciudadanos argentinos.

En la etapa inicial inmigraron contingentes de origen homogéneo, asentándose en colonias agrícolas en un patrón que favorecía la vida endogrupal, con sinagogas, escuelas y baños rituales. Comunidades enteras como la de Novapoltovky, en la región rusa de Jersón se trasladaron a la provincia de Entre Ríos trayendo consigo los rollos de la Torá y continuando la organización comunitaria de su lugar de origen.

Existía una superposición étnica y religiosa de grupos como los de Podolia, de tradición *jasídica*, y los lituanos, opositores a esa línea. Los *lítvakes* (lituanos) quienes tenían el prestigio de sus academias talmúdicas miraban con desdén a los *besaraber* de tradición *jasídica*. El contacto en las colonias entrerrianas entre entre *lítvakes* y oriundos de Besarabia funcionó de modo que “*los besaraber, que entendían el trabajo de la tierra, pudieran contagiar a los lítvakes*” más experimentados en el estudio.⁷ Fue así que los *besaraber*, entre quienes había gente que estaba curtida en labores agrícolas en Rusia, enseñaron a los *lítvakes* las faenas del campo. En Moisesville, provincia de Santa Fe, los lituanos prevalecieron sobre los pioneros *podolier* y ambos grupos mantuvieron en un

⁶ Véase: Lehmann, David y Batia Siebzeher. *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, 2006

⁷ Testimonio de Máximo Yagupsky, en Daniel Bargman: "Un ámbito para las relaciones interétnicas: Las colonias agrícolas judías en la Argentina". *Revista de Antropología*, N°11,1992.

inicio su organización comunitaria y religiosa separada. En la interacción entre estos grupos se perfilaron esterotipos recíprocos y redefiniciones identitarias.

La situación común de los judíos de distintos orígenes como colonos en tensa relación con los representantes de la Asociación colonizadora contribuyó a amalgamarlos en un sola identidad.

Los primeros sefaradíes instalados en las colonias agrícolas arribaron de Marruecos y de Siria como docentes de habla española y de enseñanza judaica en hebreo. Los colonos los llamaban “*shpánishe idn*” (judíos españoles), y también *terkn* o turcos, lo cual era una forma de señalar su otredad.

Con el tiempo, el matrimonio entre ashkenazíes y sefaradíes suscitó el planteo de la definición y los límites de estos grupos como étnico-culturales marcados por lengua y tradiciones, o bien como un solo grupo religioso signado por la unidad de creencias y rituales.

Un matrimonio entre miembros de ambas ramas del judaísmo, ashkenazí y sefaradí era considerado en la primera generación como un “matrimonio mixto”. El padre de la novia no sólo debía remontar su sospecha ante un judío que no hablaba la “lengua judía” (ídish) sino que al leer los textos sagrados pronunciaba el hebreo con una fonética para él desconocida. Según el relato, el pretendiente oriundo de Siria solo convenció de su judeidad al padre de la novia al superar la prueba de recitar el *kidush* o bendición del vino.⁸

El encuentro inicial entre inmigrantes judíos y criollos significó un choque entre dos sistemas culturales, y el enfrentamiento entre el antiguo modo de producción ganadero y la introducción de la agricultura y el alambrado. Por eso los primeros relatos presentan este shock cultural caracterizado por episodios violentos, raptos de novias, equívocos en el intercambio de bienes, falsos supuestos, incomprensión de los locales hacia la faena ritual judaica del ganado y de los judíos hacia costumbres nativas.

Paulatinamente “*muchedumbres de criollos se incorporan al trabajo en las colonias: poco a poco aprendieron las labores agrícolas, y a su vez les enseñaron a los ‘gringos’ el*

⁸ Testimonio de M. Yagupsky, íd.

*manejo del lazo y del caballo, fueron los personajes infaltables en las yerras del ganado, en el ordeño de las vacas, en la doma de los potros y en la curación de las enfermedades de la hacienda”.*⁹

Los hijos de los peones criollos concurrían a las escuelas de las colonias. Frecuentemente permanecían toda la jornada y aprendían también la lengua ídish.

En los campos entrerrianos tuvieron lugar procesos de sustitución étnica, donde poblados, escuelas y cooperativas agrícolas fundadas por los colonos judíos pasaron paulatinamente a manos de gente de otros orígenes migratorios y de criollos, como consecuencia de la emigración de los colonos judíos a las ciudades.

En ámbito urbano, la producción de espacios ecológicos y ocupacionales propios es narrada épica por los fundadores de los centros fabriles y comerciales en barrios de Buenos Aires como el Once, Villa Lynch y la calle Avellaneda, en Flores. En el imaginario de los comerciantes judeo-sirios el espacio que ocupan en este barrio se percibe como propio en función de haberlo "construido" o "inventado". En este ámbito ha tenido lugar una relación de complementación, competencia y sustitución étnica entre las comunidades judeo-siria y coreana.¹⁰

En tanto las colonias agrícolas constituyeron ámbitos donde una minoría a nivel nacional como la judía, se tornó mayoritaria o preponderante, dicho ámbito -a diferencia de los barrios judíos urbanos- ha modelado una generación de judeo-argentinos cuya identidad sumó fuertes identificaciones con ambos grupos de referencia.

En contraste, los judíos arribados de Polonia con posterioridad aparecían representando un estereotipo de gueto, por su asentamiento urbano y por la dedicación de muchos de ellos al comercio ambulante.

En el marco urbano cada contingente étnico-cultural judío constituyó en una primera etapa una comunidad en la que etnicidad, expresión lingüística, asentamiento barrial y

⁹ Lieberman, Los judíos en la Argentina, 1966

¹⁰ Bialogorski, Mirta y Daniel Bargman; "Articulación interétnica en medio urbano: Judíos y coreanos en Buenos Aires". En: Estudios Migratorios Latinoamericanos, Año 11, No 32, 1966

congregación sinagoga homogénea se superponían convocando a oriundos de un mismo país o región.

Así, por ejemplo, entre los sefaradíes, los marroquíes de habla española se establecieron en Montserrat fundando el templo de la calle Piedras en 1919; los sirios de Damasco de habla árabe - la sinagoga Or Torá en Barracas, los turcos de Esmirna - el templo en la calle Camargo en Villa Crespo – manteniendo *esmerlís*, *rodeslís*, alepinos, damascenos y marroquíes una endogamia de origen en la primera generación.

Los ashkenazíes por su parte habían formado la primera congregación de inmigrantes alsacianos, alemanes y franceses de tendencia liberal y nivel aristocrático en la calle Libertad, donde los “rusos” de línea ortodoxa no tenían cabida; por lo que fundaron su propia sinagoga y escuela de Torá en la calle Paso en el Once. En Villa Crespo cada grupo estableció su propia sinagoga: la de los polacos o *Póilisher shil*, la de los galitzianos, la de los lituanos, la de los oriundos de Besarabia,

Los inmigrantes se cobijaban en asociaciones (*fareinen*) en función de su origen geográfico, a menudo vinculados a la conformación de congregaciones para el culto. Las asociaciones de coterráneos correspondían a Bialystok, Varsovia, Lublin que replicaban el mapa de Polonia, Galitzia, Lituania, y Besarabia en Buenos Aires.

En esta dinámica han sido las adscripciones étnico-religiosas tradicionales, tanto ashkenazíes como sefaradíes, las que han operado como ámbitos de conservación de particularismos rituales y lingüísticos más allá de la primera generación desde la inmigración. El locus de su sociabilidad tuvo lugar en los barrios judíos, también llamados “guetos abiertos” como Once o Villa Crespo.

Los sucesos mundiales provocaron recomposiciones identitarias que coadyuvaron a la construcción de una comunidad judía unificada. Por ejemplo antes del advenimiento del nazismo, los judeoalemanes participaban de las instituciones germánicas.¹¹ En los años 30’ los inmigrantes escapados del nazismo organizaron centros religiosos comunitarios afines a la corriente liberal. Autodefinidos como *deutschsprechende* o “de habla alemana” pero no

¹¹ Schwarcz, Alfredo José. Y a pesar de todo...Los judíos de habla alemana en la Argentina, Grupo Editor Latinoamericano, 1991.

como alemanes, centraban su identidad en la cultura y en la lengua, y en ese idioma se pronunciaban sermones en sus templos. De modo similar, los judíos oriundos de Siria se integraban con sus connacionales musulmanes y cristianos en torno a entidades como el Hospital Siriolibanés, hasta que el conflicto de Palestina provocó su desafiliación.¹²

Siguiendo el modelo de autonomismo cultural de las minorías que prevalecía en la Polonia de entreguerras, la AMIA¹³ se redefinió en la década de 1940 como *Kehilá* o comunidad Ashkenazi de Buenos Aires. El marco institucional argentino nunca dio lugar a aquel tipo de reconocimiento al colectivo judío que sí fue categorizado como congregación religiosa. La tradición republicana del liberalismo ofreció a los inmigrantes un orden institucional que defendía enérgicamente la distinción entre lo público y lo privado: la etnicidad, al igual que la religión, la lengua y la cultura de los inmigrantes, fueron transferidos al espacio privado, y las colectividades étnico-religiosas fueron reconocidas como sociedades civiles, pero nunca como minorías nacionales ni étnicas en el espacio público.¹⁴

En cuanto a la articulación con otros grupos étnico-culturales se destaca el barrio de Flores como uno de los contextos de antigua presencia judía, donde los sefaradíes oriundos de Siria entablaron interacciones comerciales y laborales de complementariedad con otros inmigrantes, coreanos y bolivianos.

Orientaciones identitarias cambiantes

La construcción de identidades colectivas resulta de procesos de identificación de los grupos étnicos y religiosos hacia diferentes referentes de identidad¹⁵. Para los judíos argentinos, la primera orientación fue la natural identificación con el Viejo Hogar europeo, del que se nutrieron hasta su destrucción en la *Shoá*. La extinción de las comunidades judías en Europa Oriental y Medio Oriente ha incidido en la asunción consciente por parte

¹² Klich, Ignacio. “Arabes, judíos y árabes judíos en la Argentina de la primera mitad del novecientos”. En: Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe vol.6 No.2, 1995

¹³ Asociación Mutual Israelita Argentina

¹⁴ Leonardo Senkman, “Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional”, Paul Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman (eds.). Identidades judías, modernidad y globalización. Buenos Aires 2007. (págs.. 405-406)

¹⁵ De acuerdo a Erik Erikson: Identidad, Juventud y Crisis. Buenos Aires, Paidós, 1968

de la comunidad de Buenos Aires de su constitución como un nuevo centro autónomo que toma el relevo de aquellas. Paralelamente, surgió con mayor fuerza el referenciamiento en el proyecto del Estado Judío.

Estos cambios trastocaron los mapas mentales colectivos, derrumbando viejos centros, erigiendo nuevos y transformando la comunidad de Buenos Aires, entonces periférica, en central. Los antiguos centros de referencia fueron desplazados por nuevos centros que desde los Estados Unidos se han expandido hacia todo el mundo judío.

A mediados de siglo 20, al tiempo que algunos sectores judíos aceleraban su secularización, la comunidad sefaradí originaria de Alepo (Siria) inició una vía de rechazo al secularismo y a la pérdida de su particularismo. A partir de 1953 un rabino venido desde Siria condujo a esta congregación hacia un retorno a las tradiciones a través de la resistencia a las influencias del entorno, recreando normas religiosas y revalorizando el patrimonio cultural propio.

El giro contemporáneo que habilita a asumir identidades y ciudadanías múltiples ha posibilitado reorientaciones de algunos sectores comunitarios judíos. Los sefaradíes de habla judeo-española, cuyas élites cultivan su cultura y su lengua particulares se han sentido alentados por el reciente reconocimiento peninsular que los habilita a solicitar la ciudadanía española.

Desembarco de nuevas corrientes religiosas

Cuando tras la Shoá las segundas generaciones judeo-argentinas estaban afirmando su nativización y el desarrollo de un centro autónomo, las transformaciones producto de la globalización comenzaron a afectar profundamente a las comunidades judías de la Argentina, insertándolas en redes etno-religiosas transnacionales en un nuevo entramado diaspórico cuyo centro no es el tradicional de la Tierra de Israel ni el de sus países de origen. Estos procesos se vieron acompañados por una reversión de la tendencia a la secularización y un acercamiento de los judíos a variantes de religiosidad diferentes a las que tradicionalmente caracterizaban a sus antepasados inmigrantes.

Desde la mayor comunidad diaspórica, la de los Estados Unidos, corrientes religiosas como el Movimiento Conservador y *Jabad Lubavitch*¹⁶ se afianzaron y se difundieron en todo el mundo judío. A partir de las décadas de 1960 y '70 estas corrientes han subsumido a gran parte del mapa comunitario judeo-argentino también como resultado de la agentividad de las comunidades tradicionales en busca de recuperar a las jóvenes generaciones que se alejaban, y de los individuos en busca de encauzar la expresión de su religiosidad.

La influencia de la diáspora judeo-norteamericana sobre la argentina provino en primer término del movimiento Conservador (oficialmente llamado *Masortí* o “tradicional”). En 1963 el rabino estadounidense Marshall Meyer creó en Buenos Aires la comunidad Bet El como un nuevo modelo sinagoga, contando con el apoyo del filántropo judeo-sirio Ezra Teubal. En 1964 se fundó el Seminario Rabínico Latinoamericano, conforme a las enseñanzas del pensador Abraham J. Heschel quien se proponía “*educar al judío en términos individuales como ciudadano pleno de su país, y al mismo tiempo hacia los valores universales y generales del judaísmo como religión de un pueblo transnacional emancipado*”.¹⁷

Con innovaciones en la liturgia y una mayor amplitud en la interpretación de la *Halajá* o ley rabínica, este movimiento propuso a los judíos argentinos reivindicar el respeto a sus derechos como ciudadanos en un marco de pluralismo cultural y religioso, y no como miembros de una minoría diaspórica extraterritorial.

A partir de la década de 1970 más de la mitad de las sinagogas del país, entonces de un estilo laxamente ortodoxo en declive, se transformaron en centros comunitarios conservadores en un proceso autónomo, motivado por la necesidad de aquellas de sobrevivir y atraer a la juventud.

¹⁶ Surgidas en Europa en los siglos 18 y 19 pero de difusión mundial desde los Estados Unidos tras la Segunda Guerra.

¹⁷ Daniel Fainstein. “Secularización, profecía y liberación: la desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual”. Tesis de doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Las redes de rabinos, seminaristas, docentes y emisarios del Movimiento Masortí que desde Buenos Aires prestan servicios en comunidades del interior de Argentina, de América Latina, de España y de comunidades de habla hispana evidencian las modalidades en que se conjuga la difusión de las perspectivas de esta corriente con su recepción y amoldamiento a los respectivos entornos locales.

En una iniciativa que expresa su apertura desde lo judío y lo local hacia lo global, la comunidad *masortí* Or Jadash organizó una delegación para visitar en Roma al Papa Francisco, poniendo el acento en el diálogo interconfesional pero también en el orgullo local de común pertenencia al barrio de Flores.

A partir de la década de 1970 comenzó su actividad pública en la Argentina el movimiento *jasídico*¹⁸ *Jabad Lubavitch*, con vasta repercusión en su objetivo de motivar a los judíos a retornar a la práctica de los preceptos. Como movimiento, Jabad encara una reconversión o reaceramiento de los judíos a la observancia.

Una vía de difusión de este movimiento ha sido el desarrollo de acciones asistenciales en épocas de crisis: *“A través de los programas sociales de Jabad se descubrieron más de veinte mil judíos que no tenían ninguna inserción comunitaria y que se avergonzaban decir que eran judíos porque en sus marcos de referencia no podían decirlo”*.¹⁹

El movimiento Jabad ha colocado de hecho un nuevo centro de referencia que no es el originario en Rusia ni el espiritual en Jerusalén sino que está situado en Nueva York, en consonancia con la enseñanza del *Rebe*²⁰ de Lubavitch de que *“cada lugar puede ser transformado en un lugar sagrado”*. La tumba del *Rebe* constituye un centro de reunión y de peregrinación. Según un entrevistado *“hoy concurren miles de personas de todos los estratos, nacionalidades y también de distintos credos para visitar su tumba, y el Rebe intercede en las Alturas Celestiales para recibir inspiración, vitalidad y orientación”*.

¹⁸ El movimiento Jasídico (pietista) surgió en Europa Oriental en el siglo 18, planteando una relación más directa de los judíos con la divinidad.

¹⁹ Entrevista al rabino Ariel Groisman, junio de 2013

²⁰ Se refiere al líder de Jabad Lubavitch, el rabino Menahem Schneerson,

Pero si hace un par de décadas se recomendaba viajar para estudiar a instituciones de Jabad en los Estados Unidos, “*ahora está toda la red de Jabad acá*” (en la Argentina).

La diáspora judeo-siria se extiende principalmente por Israel, los Estados Unidos, México, Brasil y Argentina, donde las comunidades de origen alepino y damasceno han creado redes sociales e institucionales transnacionales, con Nueva York, México, San Pablo y Buenos Aires como nodos destacados, conservando las referencias de Alepo y de Damasco en sus memorias y orientándose en Jerusalén como centro espiritual, con sus *ieshivot* (seminarios rabínicos).²¹

Un rabino que transita la diáspora judeo-siria concluye que “*en realidad todas las comunidades son una, o sea que (en la) visita de un rabino del exterior a acá o de acá al exterior, todos tenemos igual discurso...(ante) iguales problemas, ...yo puedo hablar como en Buenos Aires e igual disertación traducida al inglés se puede dar acá o en Estados Unidos, México o cualquier lado. Fue invitado a Panamá, Higienópolis, Chile, Uruguay, México, Madrid. No siempre (se trata de comunidades de) de origen sirio, de todas las comunidades pero de habla hispana en Israel... La gente, los ‘iehudim’ (los judíos) es la misma en todos lados y los problemas de la gente, iguales en todos lados, puede haber más antisemitismo o más asimilación.*”²²

La tendencia a la confluencia en la ortodoxia y el afianzamiento de redes transnacionales interdiaspóricas ha conducido a aproximaciones de los judeo-sirios a la ortodoxia y al movimiento Jabad, sectores con los cuales se tienden todo tipo de contactos personales e institucionales.

²² Rabino Ezra Cohen, entrevistado por D.Bargman el 1.8.2012

Transformaciones en la religiosidad y desdibujamiento de las identidades étnico-comunitarias

El desdibujamiento de los límites étnico-culturales tradicionales de la Diáspora entre las comunidades ashkenazíes (de Europa Central y Oriental) y sefaradíes (del Medio Oriente y Mediterráneo) de distintos orígenes pareciera ser concomitante a las transformaciones mencionadas. A nivel de interacción social, mientras que en la primera generación de inmigrantes se observaba un alto grado de endogamia por origen, de modo que judíos marroquíes o sus hijos se casaban principalmente con sus paisanos, al igual que sucedía entre *halabim*, *esmerlíes* y *galitzianer*²³ la tendencia fue de apertura del intercambio matrimonial, tendiendo a abarcar a todas las comunidades judías.²⁴

La aparición en la Argentina en las últimas décadas del siglo 20 de las corrientes religiosas transnacionales Masortí y Jabad-Lubavitch llevó a la afiliación a estas de gran parte de las sinagogas y comunidades étnicas de judíos ashkenazíes.

En tanto, las congregaciones –no así los individuos- sefaradíes parecerían estar mayormente al margen de dichos procesos. No obstante, se observa un alineamiento con la ortodoxia especialmente por parte de las congregaciones oriundas de Alepo, y una creciente adhesión individual de sefaradíes a ámbitos del movimiento Masortí y de Jabad.

Estas nuevas corrientes, de carácter transnacional se presentan como superadoras de las divisiones diaspóricas tradicionales. Como se ha señalado, estos grupos “*se destacan como los pilares de la globalización religiosa porque deshacen vastas fronteras políticas, lingüísticas y geográficas, creando comunidades transnacionales*”.²⁵

²³ Es decir, oriundos de Alepo (Siria), Esmirna (Turquía) y Galitzia (Polonia).

²⁴ Este proceso ha sido estudiado por Diana Epstein en la colectividad judeo-marroquí. Cfr. Epstein, Diana. “Los judeo-marroquíes en Buenos Aires”

²⁵ Lehmann, David. “Religião e globalização: uma perspectiva comparativa e histórica” em *Desigualdade & Diversidade*, 4, 2009. (págs.13-14 [1])

Históricamente siempre hubo acuerdos y alianzas de cúpula entre sectores ashkenazíes y sefaradíes en la Argentina. La Jevrá Kedushá o sociedad de sepelios fundada en 1894, contó con varios sefaradíes entre sus fundadores. En la década de 1940 esta entidad cambió su denominación por Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), asumiendo su carácter de *kehilá* o Comunidad Ashkenazí de Buenos Aires. Pese a ello, se ha renovado la presencia de sefaradíes, que se afilian masivamente favoreciendo el triunfo electoral de la lista ortodoxa en dicha entidad.

Cuando en 1928 surgió del seno de la comunidad siria alepina de Buenos Aires la prohibición de conversiones al judaísmo en relación a las uniones exogámicas y a sus descendientes, llevada adelante por el *Jajam* (rabino) Shaul Setton Dabbah, la misma contó con el aval de Aharon Goldman, rabino lituano de la colonia Moisesville. En base a esta interdicción, las comunidades ortodoxas de la Argentina y aquellas de origen alepino en toda la Diáspora continúan prohibiendo las conversiones al judaísmo.

También las dirigencias rabínicas celebran actos conjuntos como el protagonizado en 2012 por los rabinos Cohen del Templo Saban (damasceno), Levin (ortodoxia ashkenazí), Chehebar, de la Congregación Sefaradí y Soifer, de la Comunidad Jasídica Satmer que *“sirvió para remarcar la unidad de la ortodoxia judía y para alertar sobre los peligros de Internet”*. Se remarcó entonces que *“la intención era realizar un evento para unir a las comunidades y sin diferencias entre las ashkenazí y sefaradí”*.

El rabino judeo-sirio Ezra Cohen estudió en la Ieshivá (academia) lituana Jafetz Jaim, donde los alumnos sefaradíes se integraban en un ámbito de habla ídish. En el Templo Saban que dirige, aparte del público de origen damasceno y alepino, concurren ashkenazíes que toman con el rabino cursos en AMIA: *“los derivo acá para que esta gente se acerque a la Torá y a las mitzvot”* (preceptos). El carisma del rabino Cohen atrae un flujo de sefaradíes y ashkenazíes en busca de contención espiritual y sanación:

“Yo no soy psicólogo. El cumplimiento de los preceptos da una tranquilidad, dedicar un tiempo a la parte espiritual, eso da un sentido más amplio que la parte material no puede llenar y no lo encuentra en la droga, en el juego...La gente simplemente viene, conversa

conmigo y se siente bien. Hay gente que encuentra acá un ambiente sano, un ambiente neutral, no es un espacio meramente religioso sino también amistoso, de confraternidad.”

En tanto las masas sefaradíes guardaban una religiosidad tradicional y moderada, parte de su liderazgo espiritual se ha aproximado a los sectores de la ortodoxia ashkenazí.

Por otra parte, ashkenazíes que no provienen de la ortodoxia concurren a ámbitos judeo-sirios como el Templo Saban y sefaradíes participan de Jabad.

El caso de la comunidad jasídica *Od Iosef Jai* dirigida por el rabino Daniel Sutton Dabbah compuesta por sefaradíes constituye según el rabino Groisman, un fenómeno específico de la Argentina.

En tanto es dable observar en todo el mundo judío un proceso de *jazará bitshuvá* o “retorno a la fe”, este proceso es tanto en Israel como en toda la Diáspora principalmente individual. Pero en el caso de las comunidades judeo-sirias se ha señalado el carácter masivo de esta tendencia.²⁶

La corriente Masortí (Conservadora) convocó desde un primer momento a ashkenazíes y sefaradíes a la plegaria conjunta. Aquellos sefaradíes de origen sirio del barrio de Flores que desean una formación judaica liberal para sus hijos, los envían a la escuela Weitzman, originalmente ashkenazí, donde la presencia de apellidos de este origen ocupa una gran proporción tanto del alumnado como de la Comisión Directiva. Los sefaradíes de Flores “*que no se visualizan dentro de la ortodoxia encuentran su identificación en esta comunidad pero (...) históricamente esta comunidad es ashkenazí.*”²⁷.

Para Jabad, las divisiones vinculadas a la inmigración se dan por superadas y se opera un rediseño del colectivo judío donde “*el hincapié judío subraya todo lo que nos une y casi no hace referencia a todo lo que nos desune*”. En Jabad “*no se privilegia el origen (ni se excluye a los) conversos. (...) Al contrario, se estimula las mezclas y en Jabad no se habla*

²⁶ Siebzehner, Batia. “Reconstruction of ‘Diasporic Belonging’ among the Jews in Panama Truman Institute, the Hebrew University of Jerusalem.

²⁷ Rabina Sarina Vitas, comunicación personal

ni de ashkenazim ni de sefaradim ni de conversos, sino de judíos: son todos retornantes al judaísmo, no se tiene la filiación.”²⁸

... “Mucha de esa gente entró a marcos de Jabad (...) ...no llevan vida ortodoxa porque Jabad nunca exige una vida ortodoxa (sino que) ayuda a cada judío a que se reconecte con su judaísmo y [lo nutre], por eso la palabra ‘ortodoxo’ en Jabad no se escucha, igual que ashkenazi, sefaradí: ‘judío’. -“El hincapié judío subraya todo lo que nos une y casi no hace referencia a todo lo que nos desune”. En términos del rabino Groisman, “esa es la principal diferencia entre Jabad y cualquier otro grupo ortodoxo, que tiene una visión global del judaísmo.”

Así, el rabino Israel Birman del *Poilisher Shil* (o sinagoga polaca), templo a cargo de Jabad, afirma que “*acá vienen sefaradim, ashkenazim, religiosos, no religiosos, hombres, mujeres, niños, ricos, pobres, de toda clase social, lindos, feos...*” - como expresión de una gran apertura inclusiva.

El rabino Iosef Levy proviene de una tradicional familia sefaradí del Once, de oriundos de Alepo. Pero desde la generación de su abuelo, fundador de templos y *ieshivot* (academias) sefaradíes se acercaron al movimiento Jabad y él ahora es rabino del Templo Iarjo, en Almagro.

Al rezar, combina la pronunciación sefaradí del hebreo con la ashkenazí que usa Jabad: “*Yo, el rezo lo hago con ‘baruj’ a pesar de que en Jabad dicen ‘bóruj’ - pero el tono, las canciones, el acento es como Jabad.*”²⁹

Según explica el rabino Lapidus: “*Jabad lo que tiene es una escuela, puede haber un Jabad litvake*³⁰, *o sefaradi. Lo que pasa es que el sefaradí no deja de ser sefaradí por ser Jabad y por tanto existe un minián (grupo de oración) sefaradí que es de Jabad.*”³¹

²⁸ Rabino Ariel Groisman, entrevistado por D.Bargman.

²⁹ Rabino Iosef Levi entrevistado por D.Bargman en Beit Iarjo 11-1-17

³⁰ lituano

³¹ Rav Rafael Lapidus entrevistado por D.Bargman en 2016

Cambiantes actitudes ante la presencia de no judíos

La transformación de la centenaria escuela y comunidad Weitzman de Flores para la incorporación al movimiento conservador es evaluada por sus dirigentes como un hecho que *“si bien fue traumático, era algo necesario: la ortodoxia dejaba afuera a muchísimos miembros de la comunidad cuya línea es tradicionalista”*. Esto guarda consonancia con el hecho que entre los padres que envían a sus hijos a esta escuela se estima hay más de un treinta por ciento de matrimonios exogámicos. *“Pasar a ser una institución más abierta permitió el acercamiento de muchos más judíos”*.

Ante la creciente exogamia judía, la corriente Masortí (conservadora) ha ignorado la prohibición ortodoxa de practicar conversiones al judaísmo en el país constituyéndose de hecho en una vía de acceso al judaísmo de integrantes de orígenes étnicos y religiosos diversos. De este modo el movimiento Conservador aparece como satisfaciendo una demanda creciente.

En este contexto resulta significativa la iniciativa de *keiruv* (o reaceramiento), más precisamente, conversión por parte de rabinos del Seminario Rabínico Latinoamericano en Iquitos, Amazonia peruana. Se trata de conversiones masivas de grupos de doscientas o trescientas personas, descendientes de judíos marroquíes asentados en el Amazonas en el siglo 19.

Como parte de este proceso, en caso que quien se convierte desee emigrar a Israel, debe pasar un año en el seno de una comunidad. Muchos de estos candidatos a conversión eligen pasar ese año, año y medio en el Templo de Murillo. *“chicos, chicas colombianos, peruanos, bolivianos, chilenos de origen no judío. Vienen de Latinoamérica porque en (esos) países no tienen la posibilidad de hacer un proceso de conversión. Esto tiene que ver con la reticencia de los rabinos latinoamericanos a hacer la conversión de sus connacionales. Tiene que ver con que las comunidades que son chicas en Latinoamérica no quieren quedar descoloridas, que haya más conversos que judíos ‘legítimos’ ”*³²

³² Entrevista de Daniel Bargman a Gabriel Pristzker, entonces director comunitario de la comunidad Dor Jadash, Templo de Murillo.

Es notoria la presencia de conversos en los templos, comunidades y eventos del Movimiento Conservador. Debido a la exogamia, en sus escuelas y comunidades pueden reconocerse rostros y apellidos que no eran habituales en ámbitos judíos.

Si bien existen conversiones en Jabad, la ceremonia final debe celebrarse fuera del país. Específicamente se instrumenta un proyecto de difusión de los Preceptos Noájidas, en torno al “Código de los 7 principios universales” que figuran en el Génesis para toda la humanidad. Según su propulsor, el rabino Groisman, para quienes piden convertirse *“el mensaje judío para el no judío es que cumplan los siete preceptos: no querer transformarlos en lo que no son sino iluminarlos en lo que sí son: en seres humanos creados a imagen y semejanza.”*

Conclusiones

Los colectivos judíos constituyen pues un conjunto diverso de grupos que tendieron a confluir en un solo conglomerado étnico-religioso en la Argentina en un proceso nunca concluido que fue de la mano con su progresiva inserción en la sociedad y en la cultura argentinas.

Paralelamente a dinámicas de nativización y localismo se han mantenido y renovado vínculos transnacionales a lo que en las últimas décadas se sumaron los nuevos vínculos con los centros de las corrientes Masortí y Jabad Lubavitch en los Estados Unidos, configurándose como comunidades etno-religiosas transnacionales.

El abordaje de la expansión en Sudamérica de redes transnacionales del Movimiento Conservador y de Jabad suscita interrogantes acerca de la influencia de la diáspora judeo-norteamericana sobre la argentina. Esto, precisamente en las décadas de 1960 y '70 cuando la adhesión a posiciones antiimperialistas convocaba a amplios sectores de las juventudes judeo-argentinas. Es en este contexto que Bernardo Sorj³³ señala la existencia diversidad de relaciones de solidaridad, dominación y conflicto intra e inter-diáspora: dominadas por lo general por uno o pocos centros, las diásporas periféricas son constantemente colonizadas por las diásporas centrales.

³³ Sorj, 2004 (op.cit.)

Es dable establecer la hipótesis de un contrapunto entre dos modalidades de articulación transnacional. En el movimiento Masortí (Conservador) la pertenencia a conglomerados diaspóricos es paralela a una conciencia de inclusión ciudadana en la Argentina.

El binarismo entre judíos y gentiles continúa siendo aplicable para la ortodoxia a situaciones actuales. En la visión de la corriente Masortí o conservadora, en cambio, no existiría tal escisión sino un continuum donde entre lo judío y el mundo circundante se tiende un arco de posibilidades intermedias, dando cabida de este modo a conversos y a miembros de familias exogámicas en los espacios sociales propios.

Al incluir familias mixtas sin requisito de conversión el movimiento Conservador funciona como esclusa de inclusión.

Este fenómeno da lugar a la reflexión acerca de la disociación entre la transmisión genealógica y la transmisión cultural-religiosa de la identidad judía.

Las dirigencias de Jabad y en cierta medida las de los judeo-sirios privilegian los lazos de mancomunidad judía transnacional global, pero esta ligazón es básicamente con otros ortodoxos, dentro y fuera de su corriente – y no incluye por lo general ni a otras corrientes religiosas (conservadores, reformistas) ni a los judíos laicos.

A los rabinos conservadores se los desautoriza y delegitima, en tanto los judíos seculares son percibidos por Jabad como potencial reservorio en tanto *tabula rasa* y no como interlocutores activos.

Las corrientes Jabad y Conservadora coinciden en una concepción pan-judaica en la que las identidades intracomunitarias no son ya relevantes. Empero la apertura de Jabad se circunscribe a promover el (re)acercamiento de los judíos alejados a la fe, en tanto el movimiento Masortí resulta funcional a la inclusión comunitaria tanto de conversos como de familias exogámicas así como a los nexos con el exogrupo: la sociedad mayor, el Estado, otras colectividades y otros cultos.