

ACERCA DE LA LEGITIMACION DE LA ADSCRIPCION ETNICA: DENTRO, FUERA Y EN LOS LIMITES DEL GRUPO JUDIO EN BUENOS AIRES

Daniel Bargman

Este trabajo se propone plantear algunas reflexiones acerca del problema de la identidad étnica y de la definición de los límites de los grupos étnicos, a partir de la discusión de algunos aspectos estudiados en tres trabajos de campo diferentes. Los grupos analizados se ubican, respectivamente: en el núcleo de la comunidad judía de la Argentina — los sefaradíes oriundos de Alepo; en su zona fronteriza — los matrimonios exogámicos; y fuera de ella, si bien con la aspiración de ver legitimado su ingreso — los criollos de origen chileno congregados en la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto, también llamados Benei Sion.

La comunidad judía desde una perspectiva de la etnicidad

Partimos de la definición de la comunidad judía en la Argentina como una minoría étnica, inserta en el contexto de la sociedad mayor con la cual establece articulaciones, así como lo hace con otras minorías. El concepto de grupo étnico nos resulta operativo, ya que remite a una forma de organización social, pone el énfasis en los aspectos de identidad cultural de sus integrantes, sin implicar la adhesión a contenidos fijos ni supuestamente esenciales, y a diferencia del concepto de raza, está desvinculado de toda connotación biológica.¹

Los grupos étnicos se relacionan a través de fronteras permeables. Dichas fronteras constituyen membranas que individuos y subgrupos pueden

1. Acerca de la definición del grupo étnico, su identidad, sus límites y las relaciones interétnicas, véase entre otros F.Barth y R.Cardoso de Oliveira 1971 y 1976.

traspasar, saliendo de una comunidad étnica o ingresando en la misma, en un proceso personal de redefinición de identidades. Pero la etnicidad — o identidad grupal — se mantendrá, siempre que subsista la diferenciación entre los ámbitos, los valores y los símbolos propios respecto a los ajenos.

La identidad étnica se construye en virtud de los procesos de autoadscripción y adscripción realizada por los demás; a través de estos procesos los integrantes de los grupos se categorizan a sí mismos y a los otros en términos de pertenencias y de exclusiones.

Las experiencias de campo que se discutirán aquí permiten sugerir que, a los dos criterios enunciados — autoadscripción y adscripción por los demás —, es preciso sumar un tercer criterio: la legitimación. Se trata de indagar acerca de las fuentes de normatividad propia del grupo étnico. No basta con que un individuo o conjunto se considere a sí mismo miembro de un grupo, y que los demás lo señalen como tal, para pertenecer efectivamente al mismo. Es preciso que los marcos comunitarios, y aquellos agentes con poder de dictar y aplicar las normas, legitimen la adscripción del individuo o subgrupo como miembro del grupo correspondiente. La evidencia parece apuntar al hecho de que cuando se presentan disonancias entre estos tres criterios, la etnicidad se manifiesta de modo conflictivo y aparecen entonces problemas de identidad personal y grupal.

Ahora bien, la normatividad de un grupo étnico constituye, por lo común, un ideal que difícilmente guarda correspondencia con las conductas efectivas del mismo. Precisamente, uno de los problemas más fértiles para la indagación antropológica se refiere a la forma en que estos dos aspectos — normas y conductas — se interrelacionan. Se trata, pues, de plantear en cada caso el grado de desfase entre el plano normativo y el comportamiento grupal, y de indagar cuáles son las pautas que regulan la interrelación entre estas dos esferas.

La etnicidad se caracteriza por ser una ideología de la particularidad, dado que no aspira a la imposición universal de sus valores. A base de los valores propios, se juzga a los miembros del grupo y no a los ajenos a él. El descanso sabático o las normas dietéticas de *kashrut* constituyen, en este sentido, prescripciones que se puede esperar que los judíos observen, pero cuyo cumplimiento no se pretende de los no judíos.

Además de este conjunto de valores compartidos, el grupo étnico se define por los diacríticos, signos socialmente relevantes que lo marcan como tal, diferenciándolo dentro de un contexto dado.

En la situación tradicional — premoderna — estaba claramente pautado para las comunidades judías que la casi totalidad de la interacción entre sus

miembros debía producirse en su interior, en tanto los contactos con el mundo exterior se restringían a áreas específicas e instrumentales como, por ejemplo, el mercado. Esta situación se veía reforzada por los muros físicos de los guetos, las aldeas y las zonas de residencia propias.

Como resultado de los procesos de secularización que tuvieron lugar después de la emancipación en las comunidades judías de Occidente, así como también de las migraciones masivas hacia sociedades de marcada asimilación, los judíos dejaron de ser grupos cerrados cuyos límites eran fijados desde adentro y desde afuera por un cúmulo de preceptos e interdicciones.

Varios factores inciden actualmente en las comunidades de la diáspora, produciendo el debilitamiento del control social. Los miembros de las comunidades evidencian en sus conductas un importante grado de disonancia respecto a las normas que deberían idealmente cumplir, debido a un insuficiente conocimiento y reconocimiento de las mismas. Esto obedece, asimismo, a la pluralidad y fragmentación de fuentes de normatividad que expresan la coexistencia de diversas ideologías étnicas.

Recogemos para este análisis el modelo propuesto por Daniel Elazar, según el cual los límites de una comunidad quedan definidos de acuerdo con la variable "participación". Según esta hipótesis, las comunidades judías en la diáspora no poseen límites fijos, sino que están constituidas por una serie de círculos concéntricos que, centrados en un núcleo de miembros plenamente adscriptos, irradian hacia áreas de indefinición en los bordes, en las que la comunidad se confunde con la sociedad mayoritaria.

El núcleo de una comunidad estaría constituido por individuos cuya identidad particularista abarca todos los aspectos de su vida, y se halla rodeado de círculos cada vez más periféricos, donde se ubican los miembros, según su mayor o menor grado de compromiso asociativo con la vida comunitaria. En la periferia se encuentran los individuos desadscriptos, "asimilados", incluso aquéllos que activamente rechazan su identidad de origen.

Según esta interpretación, tanto el núcleo que desea preservar una forma de vida particularista, como los círculos del entorno, reforzarían sus propios límites como reacción a la fuerza centrífuga propia de una sociedad mayoritaria de naturaleza abierta. Esto habría de precipitar el apartamiento de los sectores más periféricos, separados a su vez del centro por una brecha cada vez mayor, hasta perderse en el seno de la sociedad circundante.

Puede afirmarse que los miembros ubicados en el núcleo poseen un grado máximo de interacción endogrupal y un mínimo de interacción con el

exogrupo. Aquéllos ubicados en la periferia presentan, por el contrario, amplios márgenes para la interacción exogrupal y poco intercambio endogrupal. La normatividad, al estar debilitada y ser fragmentaria, no logra imponerse en la periferia del grupo.

Según se expondrá en el presente trabajo, sugerimos que, a través del estudio de los fenómenos que marcan el límite de la judeidad como conjunto de grupos étnico-religiosos, podemos arrojar nueva luz sobre los procesos de construcción, transmisión y redefinición de la identidad judía, identidad cambiante según los contextos sociohistóricos en que se sitúe.

Nuestra indagación apuntará, por lo tanto, a determinar cuáles son las pautas que señalan el límite, cuáles los criterios para situar las posibles ubicaciones respecto de un supuesto centro — o centros — del grupo, en virtud de qué estrategias de pasaje y de qué procesos de legitimación se trasciende el límite de la judeidad, saliendo de ella o bien ingresando en la misma.

Un retorno a la tradición como alternativa de la modernidad: La comunidad sefaradí de origen alepino

El perfil del judaísmo tradicional, que vivió durante siglos entre las murallas del barrio judío de Alepo (Siria), así como en los guetos y aldeas de Europa oriental o del Medio Oriente, estaba totalmente signado por el cumplimiento de los preceptos de la *halajá* [ley rabínica]. En este contexto, ser judío suponía integrar activamente la comunidad.

Los procesos de modernización y secularización por los que atravesó la judeidad occidental, afectaron superficial y tardíamente las comunidades judías de Siria.

Este judaísmo observante se proponía y lograba la reproducción social del grupo y la transmisión de sus valores, a costas de una situación relativamente aislada y marginal con respecto a las sociedades circundantes.

Los sefaradíes oriundos de Siria, que comenzaron a inmigrar a Buenos Aires a principios del siglo veinte, lograron mantenerse por décadas relativamente al margen de la integración asimilatoria, dado su marcado carácter tradicional, que igualaba judaísmo a observancia religiosa. Esto se expresaba también en el menor grado de profesionalización de sus integrantes, en comparación con los sectores ashkenazíes. En gran medida, ellos protagonizaron una movilidad económica ascendente, aunque permaneciendo dentro del mismo rubro textil, pasando de la situación de *jamleros* [vendedores ambulantes] a la de comerciantes e industriales.

No obstante, el impacto del entorno comenzó a hacerse sentir en la comunidad. Los procesos de movilidad que estos inmigrantes protagonizaron desde su arribo al país se acentuaron a fines de la década de 1940, gracias al período de pujanza económica que atravesaba entonces la Argentina, y tuvieron como correlato un paulatino abandono de la observancia de los preceptos religiosos. Hacia 1950, la comunidad alepina de Buenos Aires se encontraba en un momento de inflexión, evidenciando un notorio relajamiento en las pautas que habían regido tradicionalmente su modo de vida.²

Fue en esta circunstancia cuando, en reemplazo del Rabino Amram Blum, se invitó al Rabino Itzjak Chehebar de Alepo, quien ostentaba el título de *jajam* [sabio], como tradicionalmente se designa a los rabinos sefaradíes. Se trataba de un hombre de formación racionalista, que demostró, además, condiciones de líder carismático: su bendición daba prosperidad, sus plegarias sanaban enfermos, y sus fieles atribuían a su oración el poder de hacer caer la lluvia o apagar un incendio. El nuevo rabino encaró una estrategia que condujo finalmente a la renovación de la tradicionalización de la comunidad.

A tal efecto, el *jajam* promovió la resistencia a la influencia cultural del entorno, como también la creación y recreación de pautas, normas e instituciones religiosas y educativas particularistas, conservando y reviviendo el patrimonio cultural preexistente propio del grupo.

Al no haber desarrollado ideologías seculares como las variantes sionistas o progresistas del sector ashkenazí, el único judaísmo que la comunidad alepina podía tomar como referencia era el de la ortodoxia en la observancia.

A su arribo en 1953, el *jajam* denunció lo que, a su juicio, eran transgresiones que se cometían en el cumplimiento de los preceptos. Según el testimonio de un entrevistado:

En una reunión que él hacía en Sucot — porque invitaba a la colectividad a almorzar en su casa — ...dijo: “Señores: Ustedes viven en medio de un ámbito al cual se acostumbraron, como aquél que vive al lado de un montículo de basurales, se habitúa a su olor y no se da cuenta de lo que está oliendo”.

Este discurso, en el cual el entorno es señalado como fuente de influencias contaminantes, remite al par oposicional de pureza y peligro, aludido por Mary Douglas en su trabajo sobre el judaísmo bíblico.

2. Estas y otras observaciones se basan en los testimonios recogidos por el autor, incluidos por la Congregación Sefaradí en la biografía del *jajam* Chehebar, editada en 1995.

El *jajam* instó a su congregación, desde un principio, a “volver en *teshuvá* completa” [retornar a la observancia], respetando el *shabat* [reposo sabático], el *kashrut* [normas dietéticas rituales] y los preceptos de “pureza familiar” — referentes a los períodos en los cuales los cónyuges deben abstenerse de todo contacto físico, así como al baño ritual de purificación postmenstrual. En su embate contra la elite plutocrática modernizadora, percibida como asimilacionista y representada por líderes como los hermanos Teubal, el *jajam* condujo a su comunidad hacia un retorno a la estricta observancia religiosa, reivindicando la especificidad judía ortodoxa según la tradición alepina y cerrando las puertas a la influencia del exterior. Según un testimonio:

El *jajam* les indicó el camino, cómo debe ser. Los problemas surgieron por parte de quienes lo tomaban como muy cerrado al *jajam*, como que iba a llevarlos un siglo atrás.

En este sentido, el *jajam* operó reforzando tres ámbitos que permiten mantener la diferenciación de una comunidad étnica: el temporal, el espacial y el de las relaciones sociales.

Los ciclos marcados por el descanso sabático, por las festividades y solemnidades anuales, y por un calendario propio, pautan un tiempo endogrupal. La geografía propia está determinada por el requisito de vivir a una distancia peatonal de la sinagoga. Las normas dietéticas de *kashrut* imponen el aprovisionamiento en carnicerías y en almacenes especiales y, por sobre todo, la prescripción de la comensalidad dentro de la comunidad. Queda delimitado, por tanto, un espacio endogrupal.

Tiempo y espacio propios proveen los ámbitos para una interacción social casi exclusivamente particularista. El matrimonio endogámico obedece a las normas religiosas, pero también al establecimiento de alianzas entre familias que consolidan los lazos intracomunitarios. La pauta endogámica es, a la vez, causa y consecuencia de la sociabilidad endogrupal.

El principio subyacente a este llamado al cumplimiento público de los preceptos, se fundamentaba en la máxima *Kol Israel arevim ze bazé* [Todos los judíos son responsables el uno por el otro]. Por esta razón, se sostenía que la colectividad toda debía solidarizarse con la observancia. Igualmente, la ejemplaridad de las conductas se basaba en la idea de que “todo Israel son *Kedoshim*” [Un pueblo santo].

Al procurar imponer — en relación al *kashrut* — la conciencia comunitaria por encima de la opción individual, el *jajam* explicaba que la observancia judaica es una cuestión colectiva y solidaria:

Si Usted quiere comer *taref* [alimentos impuros] — reprochó cierta vez a alguien —, es cosa suya, lo hace en casa; pero cuando usted invita a doscientas o trescientas personas a un casamiento que se hace con *jupá* [palio nupcial], ¿cómo va a ofrecer a estos centenares de invitados *taref*? — ¡Usted cargará con el pecado de esos trescientos sobre sus hombros!

El activismo en pro de la observancia se extendió también fuera del contexto de la *kehilá* [comunidad] alepina, para terminar imponiendo el receso sabático en la *Israexpo* [feria industrial y comercial israelí celebrada en Buenos Aires] y el *kashrut* en la Embajada de Israel, en una apelación al principio del máximo común denominador entre los diversos sectores judíos — clave del *statu quo* entre religiosos y laicos en Israel.

La inmigración implicó para la comunidad alepina la necesidad de resolver nuevas cuestiones atinentes a la *halajá*, que evidencian un cierto esfuerzo de adecuación de la normativa al nuevo contexto. Un ejemplo lo vemos en la cuestión acerca de si está permitido tomar mate en *shabat*. Esta duda se suscitó debido a la prohibición de realizar el trabajo de *berirá* este día, es decir, el acto de separar una comida de otra, o bien la comida de los residuos. Al tomar mate, quizás, se incurriría en el trabajo de *berirá* cuando al sorber la bombilla se separa el agua de la yerba. El *jajam* dictaminó que

en todo lugar donde la *halajá* flaquee en tu mano, sal y mira lo que hace el pueblo, y he aquí que cada *Shabat Kódesch* lo beben, y nadie llama la atención acerca de ello.³

Uno de los títulos que recibía el *jajam* de Alepo era *Goder gader* [quien coloca el cerco]. Sus seguidores se precian de: “las muchas vallas que levantó y los límites que impuso”, y consideran que el refuerzo de la diferenciación de la comunidad equivale a la erección de una “gran muralla de hierro”.

Nociones semejantes a la idea de refuerzo del límite étnico forman parte de la conceptualización propia del judaísmo tradicional.

En la ceremonia de la *havdalá* [finalización del *shabat*] se invoca a “Aquél que separa entre el *shabat* y los días de semana, entre lo sagrado y lo profano, entre Israel y los gentiles”. “De acuerdo con el Rabí Akiva — dice el Talmud — el transgresor conoce la ley de los límites”.

3. Según el *Shulján Aruj* la tarea de apartar los residuos del agua con un pañuelo en *shabat*, para beberla en el mismo momento, sí está permitida. Véase el respectivo dictamen en el libro Itzjak Ieranen ..., recopilación de la respuesta del *jajam* Itzjak Chehebar.

En este campo semántico se inscribe la enseñanza referida por el *jajam*, acerca de la protección que brindan al grupo los símbolos de pertenencia contra la posibilidad de transgresión:

Rabí Elazar ben Ia'acov dijo: todo aquél que tenga *tefilín* en su cabeza y en su brazo, *tzitzit* en su ropa y *mezuzá* en su puerta, estará protegido por este cordón triangular, que no se romperá, y le dará fuerzas para que no peque. Un ángel de Dios rondará alrededor de quienes le temen y les librá del pecado.

El acróstico *Shadai*, uno de los nombres de Dios, inscripto en la *mezuzá*, que significa “Guardián de las puertas de Israel”, enfatiza esta idea de límites cerrados como protección ante lo exterior, percibido como pecaminoso.

El refuerzo de los límites posibilitó que el núcleo de la comunidad sefaradí de origen alepino contrarrestara los impulsos centrífugos, en un caso singular de reversión de las tendencias históricas.

En tal sentido, la comunidad alepina considera que no se registran actualmente en su seno matrimonios exogámicos. Esto es así, en la medida en que el fortalecimiento de las fronteras grupales y la efectividad del control normativo hacen que, por definición, los miembros exogámicos no pertenezcan ya a la comunidad. Existe, de todos modos, un flujo humano hacia el grupo, a través de la adopción de niños comprobadamente nacidos de madres no judías — a fin de descartar el riesgo de *mamzerut* [bastardía] — y de conversiones de mujeres, que sólo pueden consagrarse en Israel.

En gran medida, la teoría de la identidad se desarrolla en la antropología como resultado de la constatación de la persistencia de sociedades que se creía condenadas a desaparecer.

Se infiere que es la permanencia de dimensiones significativas en el seno de cada uno de estos grupos, lo que los torna viables, únicos, y lo que permite su reproducción social. Se trata de explicar qué es lo que hace que estas sociedades diferentes, persistan (Ruben).

Lo observado acerca de la vuelta a la etnicidad y de la tradicionalización de la comunidad sefaradí alepina, constituye la ilustración de un caso en el cual el liderazgo étnico, fuente de la normatividad comunitaria, ha operado en el sentido de incentivar la reproducción social de la identidad y la persistencia de un grupo de estas características.

Viviendo entre ambas márgenes: los matrimonios mixtos

La unión endogámica responde al mandato religioso y a las pautas tradicionales de socialización comunitaria. El matrimonio exogámico ha sido definido, en cambio, como:

toda unión conyugal concluida entre personas pertenecientes a religiones, grupos étnicos o razas diferentes, si las diferencias provocan una reacción del entorno social (Bensimon y Lautman).

Una pareja formada por descendientes de italianos y de españoles en la Argentina, participantes ambos de una misma comunión católica, no sería percibida en nuestros días como mixta. Para el judaísmo, en cambio, la conducta exogámica transgrede los preceptos religiosos, poniendo en evidencia la falta de correspondencia entre la normatividad de la *halajá* y las conductas efectivas de los miembros.

Esto acontece en el ámbito comunitario, aun cuando en muchos casos en los que la distancia social entre los cónyuges es poco significativa, y los valores compartidos son muchos, ellos no tenderán a calificar su pareja de “mixta”.

Pero la exogamia admite también otra lectura para el grupo judío, cuando se observa que, en lugar de constituir una vía unívoca para el alejamiento de los individuos, se torna, de hecho, en un conducto para la incorporación al grupo de algunos cónyuges no judíos, así como también de los hijos de estas parejas.

En este sentido, las pautas matrimoniales observadas en la comunidad judeo-argentina constituyen una de las vías por donde transcurre el proceso de tránsito humano a través de los límites del grupo.

Los sondeos realizados señalan que hacia 1989, al menos cuatro de cada diez judíos se casaban exogámicamente en Buenos Aires, siendo esta proporción más alta en el interior de la Argentina. En algunos casos, la conducta exogámica constituye un correlato del apartamiento de individuos judíos de su identidad de origen, proceso en virtud del cual se transforman en miembros no diferenciados de la sociedad mayor, y construyen nuevas identificaciones que no son de carácter étnico.

Al preguntárseles acerca de una definición de su identidad,⁴ algunos de los

4. La investigación fue emprendida por el autor entre 1988 y 1993, como becario del Consejo de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET), y en el marco del Centro de Estudios Históricos e Investigación Social (CEHIS) de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA).

informantes exogámicos entrevistados antepusieron identidades relacionadas con valores cívicos o universales, formuladas en afirmaciones tales como: “tengo fuertes sentimientos argentinos”, “soy creyente en Dios”, “soy humanista”. Muchos otros se identificaron, en cambio, espontáneamente y en primer término como judíos.

De este modo, y en la medida en que se forman familias que se reivindican como miembros de la comunidad judía — identificación que se legitima cuando es avalada por algún marco comunitario de referencia —, la exogamia puede interpretarse como una estrategia de reclutamiento de nuevos miembros por parte del grupo.

La creciente presencia de judíos que optan por una pauta matrimonial antinormativa, sin que por ello se perciban necesariamente a sí mismos como no adscriptos a la judeidad, implica plantear el interrogante acerca de qué significa actualmente para los distintos marcos comunitarios de la Argentina el ser judío.

La indagación socio-cultural nos llama a replantear los esquemas de causalidad automática, según los cuales la exogamia concluye necesariamente en la asimilación.

La investigación realizada acerca de la identidad de las parejas mixtas, permite señalar diferentes perfiles de identificación, como por ejemplo: un pacto de convivencia de ambas identidades de origen, una conversión de tipo religioso o social — generalmente de la esposa — al judaísmo, o bien la opción de una indefinición premeditada: “Los hijos van a decidir”.

En este caso específico, se crea una situación que posee los atributos de lo que se da en llamar “liminaridad”, *between and betwixt* en términos de Victor Turner, y en términos de los entrevistados “estar a dos aguas”, o “entre ambas márgenes”. Dicha liminaridad abre, teóricamente, alternativas de elección de identidades, como también posibilidades de manipulación de las mismas. Pero esta elección de la ambigüedad aparece como falaz: “En un país donde la mayoría se fagocita a las minorías — afirma una abuela judía entrevistada — no hacer nada tiene consecuencias previsibles”.

El objetivo de la libre elección de identidad por parte de los hijos se ve cuestionado por la experiencia de la que informa una entrevistada no judía: “Yo creo que una religión no se elige, sino que se mama, que se la toma en casa como se toma la leche... y creo que es importante estar identificado con un grupo”. Su esposo judío, partidario en un principio de que sus hijos eligieran libremente su identidad, afirma haber descubierto que existían por parte de ellos “necesidades de pertenencia” que — significativamente — se manifestaron en la adolescencia.

A través del análisis de las condiciones que determinan que en un contexto dado algunos miembros de un grupo queden ubicados fuera del mismo, en tanto que otros permanecen dentro, es posible arrojar nueva luz acerca del modo en que operan en cada caso los procesos de tránsito humano y de contenidos culturales a través de sus límites.

Históricamente, los matrimonios mixtos comienzan a legitimarse en la medida en que en los modernos estados seculares se desarrolla la esfera neutral de la sociedad civil, sin adscripción étnica, en la que los cónyuges pueden interactuar como individuos y no como miembros de un grupo. En este sentido, la afirmación individual, implícita en la opción exogámica, no aparece en este plano como una disyuntiva para la adscripción grupal.

La pregunta acerca de quién es judío, que en Israel — donde existe el poder jurídico de aplicación de la norma — se torna cuestión de estado, se ve trasladada en la Argentina — donde la comunidad judía presenta fragmentación institucional y de criterios normativos — al seno de cada sector. Cada uno de estos ámbitos comunitarios elabora su propia respuesta a la cuestión de cuál es el grado posible y admisible de la brecha entre la norma ideal y la realidad, sin que los individuos vean delegitimada su adscripción al grupo. En este proceso, normas y conductas están en constante redefinición y reacomodamiento.

El ámbito ortodoxo asumió tempranamente la actitud de imponer un control sobre “la gran confusión” que imperaba en la década de 1920 con respecto a las conversiones como consecuencia del casamiento, y a la situación social de los hijos de esas uniones. Fue entonces cuando los rabinos Shaúl Setton Dabbah (de la Congregación Israelita Sefaradí de Buenos Aires) y Aharón Goldman (de Moisesville), decretaron la prohibición de realizar conversión alguna en el país. Proclamaron al respecto que “no se ha de admitir conversos en la Argentina por siempre jamás... y no se habrá de irrumpir el cerco”.

La lógica subyacente de esta interdicción se vincula a la percepción de que en el nuevo medio argentino faltaba un contexto comunitario que otorgase sentido y legitimación a las conversiones. Esto implica un temprano reconocimiento del carácter secular de la mayor parte de la comunidad judía local, apareciendo, por tanto, el ingreso en la misma por vía religiosa como un acto de hipocresía ante los ojos de estas autoridades rabínicas.

Las imágenes del “cerco” y la exclusión aluden a la demarcación — por parte de quienes dictaban la normatividad judía — de límites rígidos para el grupo, rechazando el ingreso de nuevos miembros e imponiendo la exclusión de los transgresores del mandato endogámico. “Debido a sus infracciones —

sancionaron los rabinos — ellos mismos se colocan fuera de la comunidad”. En consecuencia, llamaron a “reforzar el cerco por dentro y por fuera, para mantenerlos alejados de nosotros y de nuestras sagradas instituciones”.

Esta expulsión del transgresor es testimoniada por un entrevistado, quien acudió a un rabino de su comunidad de origen en procura de legitimar su situación: “Quise llegar a que mis hijas, que tienen esa identidad judía, pero que realmente la tengan ...por derecho y por legal”. Al proponer la conversión de su esposa y el casamiento por *jupá*,

me explicó muy simple el rabino y me dijo que para la comunidad ya está...no puedo volver atrás, dijo: “Como si a usted le cortan una mano, esa mano la perdió”.

La metáfora parece aludir a la resolución de este sector judío de preservar lo estricto de su observancia, amputando los miembros descarriados del cuerpo social y transformando así la elección exogámica en un camino irreversible de salida.

Los sectores afines a las corrientes conservadora y reformista alientan la conversión de los cónyuges no judíos, en una aspiración por zanjar la brecha entre la norma de transmisión matrilineal — por el vientre — y la pauta patrilineal de transmisión por el apellido, que aparece como preponderante en el contexto argentino. Estas conversiones evidencian el intento de legitimar una conducta en principio antinormativa, pero socialmente frecuente.⁵

El discurso de aquéllos dispuestos a acercarse a los exogámicos manifiesta la intención de ampliar los límites grupales, reconciliando preceptos con conductas reales: “La única salvación que nosotros tenemos ante el matrimonio mixto, es la conversión” — manifiesta un rabino conservador. “Casar, la gente se casa igual ... Quiero ganar, no ahuyentar, somos tan pocos...”.

Con la conversión se incorpora simbólicamente la ascendencia. En palabras que una entrevistada recuerda del rabino que la convirtió:

Vas a llevar sobre tus hombros la tradición y la historia... Y te guste o no, vas a ser una judía y no te lo vas a sacar de encima: todo ese arrastre de generaciones lo vas a llevar como cualquier otro judío. Y eso es lo que vas a asumir.

5. Esta observación se ve avalada por la constatación de que en tanto la tasa de masculinidad de los matrimonios mixtos es de casi uno a uno, son cuatro veces más frecuentes los hijos de padre judío exogámico que los de madre judía exogámica que asisten a escuela judía (Bargman 1991).

Por su parte, los sectores que se reivindican laicos y humanistas expresan su

bienvenida al pueblo judío a todos (aquéllos) que aspiran... a compartir la experiencia judía, cualquiera sea su ancestro. La autoridad para definir “Quién es judío” pertenece a todo el pueblo judío y no puede ser usurpada por ninguna parte del mismo.

En este contexto, resulta interesante el proceso observado en una comunidad como La Plata, donde un dirigente del Centro Max Nordau expresaba que

cuando alguien se incorpora no le preguntamos de dónde viene, sino si está dispuesto a adscribirse a nuestro proyecto... tenemos nuestras raíces y se las brindamos.

Ante la presencia cada vez más frecuente de maestras, *olim* [emigrantes a Israel] y dirigentes que son hijos y nietos de matrimonios mixtos, los marcos de la *Kehilá* “que nos hicieron el *jérem* [excomuniación] por aceptar matrimonios mixtos”, comprobaron que esta Institución constituía el único ámbito válido para recibir este contingente, cuya admisión no contaba con el consenso de las instancias oficiales.

Otros son los fenómenos coyunturales y globales que también inciden en el reaceramiento al grupo de origen por parte de judíos periféricos, además de los matrimonios exogámicos y de la descendencia de los mismos, cuya situación sería incierta según la *halajá*. La interrupción de las funciones asistenciales por parte del estado argentino, así como la actual tendencia de retorno a las lealtades primordiales — giro que se entiende en el contexto de la posmodernidad — lleva a estos judíos de los márgenes a aproximarse a la comunidad.

Esta tendencia se hace más evidente en las pequeñas comunidades suburbanas y del interior de la Argentina. Según un entrevistado exogámico, que envía a sus hijos a una escuela judía de un barrio de la periferia de la Capital:

Nosotros fuimos en un momento que incorporaban muchos matrimonios mixtos, en una época en que la escuela tenía la necesidad de integrar chicos. Si no hay chicos la escuela se cierra, entonces no importaba que fuera Fernández, Pereyra o Gutman, o Silberstein, lo que fuera, lo que importaba era integrar chicos.

Las instituciones rectoras de la comunidad judeo-argentina no pueden sino expresar las contradicciones inherentes a su constitución, que está basada en la alianza de sectores ideológicamente fragmentados. En este ámbito, un

entrevistado informó que al dar a la visitadora de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) el nombre de su esposa no judía, ésta le preguntó si “es sefaradí ... por el apellido. No, ... es católica. Entonces — propuso la promotora — vamos a tratar de disfrazar el nombre para que parezca de la colectividad”.

Esta propuesta de afiliación a través del cambio de un signo de identidad — tal como lo es el nombre — revela la posición ambigua de esta institución, la cual da lugar a la adopción de actitudes de hecho, ante la imposibilidad de asumir una norma producto del consenso respecto a los matrimonios exogámicos.

Aspirando a la legitimación: Los hermanos de la Iglesia Israelita

Los *Benei Sion* [Hijos de Sión], constituyen una unidad etno-religiosa congregada en la Iglesia Israelita del Nuevo Pacto. Se trata de un grupo de criollos pertenecientes al estrato trabajador, oriundos del sur de Chile, que residen en la periferia del conurbano bonaerense.

La presencia de grupos autóctonos filojudíos, plantea la cuestión no resuelta de las vías de transmisión de contenidos culturales y expresiones rituales judías, a pesar de la tendencia a la cerrazón que ha caracterizado a este grupo en el contexto latinoamericano. Si bien a lo largo de la historia milenaria del pueblo de Israel son numerosos los grupos étnicos que se han incorporado a su seno adoptando su fe, la actitud proselitista ha sido ajena al judaísmo en aquellos ámbitos donde su presencia misma se ha visto delegitimada. Esto es especialmente evidente en América, a través de una actitud que presenta marcado contraste con la actividad misionera de la Iglesia Católica y los grupos protestantes.

La historia judía a lo largo de todos los tiempos — y la de los judíos en América no constituye una excepción — proporciona abundantes ejemplos de los procesos, en virtud de los cuales, individuos y contingentes humanos, así como contenidos culturales, atraviesan en una u otra dirección los límites entre dicho grupo y las sociedades que le sirven de contexto. Individuos y subgrupos judíos han traspuesto las fronteras de su grupo de origen, abandonándolo, al tiempo que contenidos culturales judaicos han sido apropiados por el entorno. Recíprocamente, a través de la conversión religiosa y de otras formas de reclutamiento, otros individuos y grupos se han incorporado al marco judío, y las comunidades judías han adoptado contenidos de todos los ámbitos socioculturales con los que han interactuado.

Como resultado de una interpretación literal del Antiguo Testamento, los miembros de la Iglesia Israelita se consideran a sí mismos el “Pueblo de Israel” o bien el “Pueblo de Dios”, por obedecer sus mandatos, en tanto los extraños son la “gente del mundo”. Se autodenominan “la colectividad”, y sus miembros se llaman entre sí “hermanos”, en tanto denominan “hermanos hebreos” a los judíos. Conciben su Iglesia a semejanza de la primitiva Iglesia de Jerusalén. Al igual que la iglesia primitiva

salió de Jerusalén, y ... con la esperanza de volver allá..., restaurar a Jerusalén, reunir al pueblo de Israel en su propia Patria, y aceptar a Jesucristo, como su Salvador.

Si bien al considerarse como Iglesia — en lugar de congregación — entran en disonancia con la judeidad a la que desean aproximarse, sus dirigentes espirituales afirman: “Nosotros somos judíos y así nos sentimos, porque tenemos las mismas aspiraciones del pueblo judío”.

La contradicción inherente a la relación entre los *Benei Sion* y el judaísmo reside en que sólo pueden proclamarse israelitas en virtud de su fe cristiana: “Somos los gentiles ‘ingeridos’ a Israel”.

Existe abundantes referencias principalmente de fuentes judías, acerca de un supuesto origen criptojudío de los *Benei Sion*, incluyendo, además, la mención de un mestizaje judeo-mapuche.

En 1917, Louis Brandeis, quien había sido nombrado Ministro de la Corte Suprema de los Estados Unidos, recibió una misiva, en la que manifestaban: “Somos los únicos judíos que quedan en el mundo”. Esto guarda similitud con la creencia que tenían los conversos de San Nicandro en la Italia de este siglo, y con la de los judíos de Etiopía, hasta su contacto con los europeos en el siglo diecinueve.

A principios del siglo veinte, los *Benei Sion* tomaron contacto con la comunidad judía de Temuco — formada por sefaradíes oriundos de Monastir, en los Balcanes — a la cual pidieron incorporarse. Desconcertados, los judíos de Temuco consultaron a la comunidad de Santiago. La respuesta fue que ante la duda acerca de si se trataba o no de judíos, cabía al menos afiliarlos a la Federación Sionista, donde las reglas de adhesión eran menos estrictas.⁶

6. Así lo hicieron, y en calidad de tales participaron en congresos sionistas chilenos, si bien históricamente éste fue el único contacto formal que tuvieron con la comunidad judía de Chile. Según el testimonio de Moshé Nes El, en poder del autor, quien los visitó en la década de 1950, “en cada hogar la alcancía del *Keren Kayemet* [Fondo Agrario de Israel] ocupaba un lugar de honor”. Como manifestación de la vinculación afectiva que los une al pueblo judío, los organizadores de la Congregación dispusieron que, en caso de disolución, sus bienes pasaran al patrimonio de la Comunidad Israelita de Santiago.

Si bien conscientes de la hipótesis de un origen marrano, los *Benei Sion* de la presente generación no parecen empeñados en servirse de este tema. Una ascendencia criptojudía tendría fuerte poder movilizador para las instancias judías e israelíes, al punto de abrirles algunas puertas que hoy se les cierran. En cambio, sí apelan a esas imágenes míticas los subgrupos “judaizantes” que aparecen en el seno de los *Benei Sion*.

Resulta especialmente significativo que *Sucot* [la Fiesta de las Cabañas], se constituya en hito principal de su ciclo anual, al punto de designarlos como grupo: *cabañistas*. La interpretación dada por ellos es que dicha festividad, que evoca el peregrinar de los israelitas por el desierto rumbo a la Tierra Prometida, expresa su propio peregrinar en espera de la redención mesiánica. *Sucot* sería, entonces, una celebración de su liminaridad, de su situación de tránsito entre el cristianismo y el judaísmo. “Cuando tenga que ocurrir el recogimiento del pueblo a su tierra nosotros no nos sentimos ajenos a la promesa de volver a la Tierra de Israel”, manifiestan.

Se trata, en realidad, de un “retorno” mítico: según Max Weber, la creencia en la descendencia de un mismo antepasado, mítico o real, es una característica propia de todo grupo étnico. Vemos, entonces, cómo a partir de una congregación de fe, dicha creencia en un pasado común que se proyecta en un destino también común, conjuntamente con el hecho de dar preferencia a la endogamia, hacen posible un proceso de etnogénesis en virtud del cual un grupo originalmente religioso deviene étnico.

En una reflexión especular, la entidad real que ha cobrado el “retorno a la Tierra Prometida” en su imaginario, en su discurso y en las acciones consecuentemente emprendidas, arroja interesante luz acerca del proceso que ha motivado la emigración a Israel [*aliá*] de numerosas comunidades judías, proceso percibido como un “retorno del exilio”. También en el caso de las comunidades judías de la diáspora, la construcción ideológica ha demostrado su poder de movilización práctica.

En este contexto, se nota un incipiente pero franco proceso de conversión al judaísmo protagonizado por un puñado de miembros de este grupo en Chile. En una misiva enviada a un rabino de Santiago, ellos hacen referencia a su situación como la de “esta frontera en la cual dejamos el cristianismo”. El término “frontera” alude históricamente en su país de origen a la zona de contacto con el indio, pero adquiere también la connotación de su situación liminar interétnica e interreligiosa, en el retorno mítico a un pasado colocado en el futuro. Se trata en su caso de una “reconversión al Judaísmo”, afirman.

En cierto sentido, la Iglesia Israelita constituye una esclusa para la incorporación de no judíos a la judeidad. El hipotético núcleo fundacional

de origen criptojudío mestizado, se ha disuelto en el seno de una enorme mayoría de adeptos de origen católico y protestante, convertidos hace no más de dos generaciones. Una vez consustanciados con un sionismo de tipo mesiánico, estos conversos adoptan un arquetipo filojudío y filoisraelí con raíces bíblicas. Algunos individuos y subgrupos de los *Benei Sión* dan entonces el paso de ingresar, via *aliá* o conversión, en el seno de la judeidad.

Los sucesivos avances realizados por los *Benei Sión* en este acercamiento, pueden ofrecernos nuevos elementos para reflexionar acerca de la marcación del límite de la judeidad, y sobre las pautas que definen su identidad.

La posibilidad de obtener legitimación normativa para la adscripción al pueblo judío se ha dado en el caso de diferentes grupos periféricos. Basta citar lo acontecido con los judíos etíopes, quienes sólo tras un siglo de contacto con la judeidad occidental obtuvieron un reconocimiento por parte de las autoridades rabínicas de Jerusalén, bajo la cláusula halájica: “Como criatura que fue tomada prisionera por gentiles, y con la condición de ser educados en el judaísmo”.

De manera similar, los *Benei Sion*, sin insistir en ser judíos por linaje, se autoatribuyen el carácter de *hijos adoptivos*.

Los *Benei Sion* aspiran a ver legitimado su carácter de *israelitas* por parte de la comunidad judía y del Estado de Israel. Si bien sitúan su trasplante masivo a Sion en un futuro milenarista, aunque inminente, algunos de sus miembros dan este paso en el presente, lo que los lleva a integrarse como judíos en Israel, a costa del apartamiento de su grupo de origen judeo-cristiano. En este contexto, se dan casos como el de la familia Cifuentes, quienes en Israel hebraizaron su apellido, convirtiéndolo en *Ma'aián* [fuente].

La etnografía de un grupo situado en la periferia del judaísmo, la construcción de mitos de origen — tales como la descendencia marrana —, y la posibilidad de utilización de los mismos por parte de la dirigencia del grupo y por parte de los judíos que toman contacto con el mismo, nos plantea cuestiones relativas a la identidad y a las construcciones míticas judías contemporáneas. Cuando un criollo chileno descendiente de mapuches proclama en un himno religioso: “Yo soy israelita”, y en otro canta “Nuestra esperanza no estará perdida; la esperanza de volver a la Tierra Prometida”, puede resultar más evidente el carácter de construcción ideológica de creencias que, para buena parte de los judíos, son obvias e incuestionables.

Bibliografía

- Bargman, Daniel (1991). *Matrimonios mixtos e identidad judía: dilemas y desafíos*. Buenos Aires, CEHIS/AMIA.
- Bargman, D., Guadalupe Barúa, Mirta Bialogorski, Estela Biondi Assali e Isabel Laumonier (1992). “Los grupos étnicos de origen extranjero como objeto de estudio de la antropología en la Argentina”, en Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno (Comp.), *Identidad y Etnicidad*. Buenos Aires, CEAL.
- Bargman, D. y Leonor Slavsky (1992). *Presencia Sefaradí en la Argentina* (Investigación y textos). Buenos Aires, CES.
- Bargman, D. (1994). “Entre el Judaísmo y el Cristianismo: La Iglesia Israelita del Nuevo Pacto”, en *Sociedad y Religión*.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México, Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Ben Zvi, Itzjak (1961). *Tribus Perdidas*. (Título original en hebreo: *Nidjé Israel* [Los Olvidados de Israel]. Versión castellana de Berta Senderey). Buenos Aires, Ed. Candelabro.
- Bensimon, D. y F. Lautman (1977). *Un mariage, deux traditions: Chrétiens et Juifs*. Bruselas, Editions de l'Université de Bruxelles.
- Berger, Peter y T. Luckmann (1983). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Ed. Amorrortu.
- Bonfil Batalla, Guillermo (1989). “La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos”. *Arinsana*, n. 10.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1971). “Identidad étnica, identificación y manipulación”. *América Indígena*, Vol. XXXI, n. 4, pp. 923–953.
- Cardoso de Oliveira, R. (1976). *Identidade, etnia e estrutura social*. San Pablo, Livraria Pioneira Editora.
- CONGREGACION SEFARADI “YESOD HADATH” (s/d). *Itzjak Ieranen* (En hebreo. [Libro de respuesta del *Jajam* Itzjak Chehebar]). Buenos Aires, Edición de la Congregación Sefaradí.
- CONGREGACION SEFARADI (1995). *Rabbi Itzjak Chehebar. Un visionario. Vida y obra*. Buenos Aires.
- Douglas, Mary (1973). *Pureza y peligro*. Madrid, Ed. Siglo XXI.
- Elazar, Daniel (1989). *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*. Detroit, Wayne State University Press.
- Fainstein, Daniel (1990). “Universalismo y particularismo en la educación judía para adultos: La experiencia latinoamericana”. *Rumbos*, n. 23, pp. 71–86.

- Isajiw, W. (1974). "Definitions of Ethnicity". *Ethnicity* 1, pp. 111–124.
- Katz, Jacob (1963). *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*. Jerusalén, Bialik Institute, (hebreo).
- Patai, Raphael (1979). *La mentalidad judía*. Buenos Aires, Ed. Acervo Cultural.
- Ringuelet, Roberto (1987). "Procesos de contacto interétnico", en R. Ringuelet, ed., *Procesos de contacto interétnico*. Buenos Aires, Ed. Búsqueda.
- Ruben, Guillermo (1990). *A teoria da identidade na antropologia: Um exercício de etnografia do pensamento moderno*. Campinas, Unicamp.
- Turner, Victor (1958). "Betwixt and Between". en Lessa et al., *Reader in Comparative Religion*. Evanston, Illinois, Ron Peterson.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Nueva York, Bedminster Press. Vol. 1.