

**TOPOGRAFÍAS JUDAICAS Y REDES TRANSNACIONALES:
UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA A LAS IDENTIDADES
Y RELIGIOSIDADES JUDÍAS EN BUENOS AIRES**

DANIEL BARGMAN

Abstract

This paper aims to analyze the changes in the configuration of Jewish identities in Argentina, focusing on the study of the forms of religiousness, their spatial dimensions and the transnational networks in which they are inserted – through an ethnographic approach to communities belonging to Masorti, Syrian Orthodox and Chabad streams in the city of Buenos Aires. Questioning the assumption that for deterritorialized Judaism sacredness of time replaces that of space, processes of spacial production, uses and representations are researched, discussing also the construction of hierarchies of space sacralization, from the original centers to the new center constituted in Buenos Aires with its own sacralized milestones. Also, changes in identity orientations and in reference centers are analyzed as well as the inclusion of these communities in transnational ethno-religious networks.

The methodology integrates anthropological participant observation, interviews with community leaders and analysis of their publications.

Key-words: Argentina, identities, spatial dimensions, transnationalism, Conservative Movement, Chabad, Syrian Jews

Introducción

Este trabajo se propone analizar las transformaciones en la configuración de identidades judías en Argentina, focalizándose en el estudio de las formas de religiosidad, de sus dimensiones espaciales y de las redes transnacionales en que se insertan.¹ Partimos para ello de aproximaciones etnográficas a comunidades de distintas corrientes y procedencias: de origen ashkenazí y sefaradí tanto ortodoxas como liberales en la ciudad de Buenos Aires.

Nos centramos en el estudio de procesos de cambio que tuvieron lugar en tres ámbitos comunitarios en lo atinente a sus relaciones con sus respectivos centros de origen y de referencia. Estos pertenecen a la comunidad judeo siria, al movimiento Jabad Lubavitch y a la corriente Masortí (también denominada Conservadora). Se trata del Templo Saban (judeo sirio), el Templo Dr.Iarcho (de Jabad) y dos comunidades de la corriente Masortí: Dor Jadash (Templo Max Nordau) y Or Jadash – escuela Jaim Weitzman.² En este contexto se pone en cuestión el supuesto de que para el judaísmo desterritorializado la sacralidad del tiempo sustituye a la del espacio. Esto fue expresado por Abraham Y. Heschel al afirmar que el Shabat es una catedral en el tiempo, en tanto la veneración por lugares santos se asemeja a la idolatría.³

Proponemos entonces repensar los procesos de producción, usos y representaciones de los espacios en las comunidades judías de la Argentina y analizar la construcción de jerarquías en torno a la sacralización del espacio, desde el centro original en Jerusalem hasta el nuevo centro constituido en Buenos Aires, con sus propios hitos sacralizados.

- 1 En base a conclusiones preliminares de una investigación en curso en el marco del Grupo de Estudios de Religión y Sociedad en la Argentina Contemporánea (Facultad de Filosofía y Letras, UBA y Universidad Nacional de Luján) y del Liwerant Center for the Study of Latin America, Spain, Portugal and their Jewish Communities (Universidad Hebrea de Jerusalem).
- 2 Según la grafía usada por esta comunidad. Si bien representativos de las corrientes religiosas presentes en la judeidad argentina, los mismos de ninguna manera agotan la diversidad étnica, religiosa e ideológica que caracteriza a este conjunto.
- 3 Abraham Y. Heschel, *El Shabat y el hombre moderno*, Buenos Aires 1967.

Este trabajo comienza abordando la dualidad que se establece en los mapas cognitivos judíos entre espacios percibidos como propios o ajenos, como sagrados o profanos; se ocupa también de las topografías judías entendiendo la dimensión social del espacio constituido por núcleo y periferias; se consideran luego modos de interacción que establecen distintas corrientes judaicas con la periferia comunitaria y con la sociedad mayor. Seguidamente se pone el foco en las dinámicas históricas y actuales de producción y representación de los espacios identitarios, estudiando asimismo redefiniciones de los mismos, y se abordan luego los cambios en orientaciones de identidad y en los centros de referencia de la misma. Por último se analiza la inserción de estas comunidades en redes etno-religiosas transnacionales.

La metodología antropológica empleada integra observación participante, entrevistas a líderes de las comunidades y análisis de publicaciones producidas por las mismas. Acordamos con la propuesta de que es tarea del análisis sociológico en el estudio comparativo de las diásporas judías mapear la diversidad, la constitución de mecanismos de reproducción interna y de intercambio con el medio dentro de contextos sociohistóricos determinados.⁴

Topografías judías

Las relaciones sociales que manifiestan los grupos se inscriben en un espacio social en el que podemos leer diferentes usos y valoraciones.⁵ Al abordar las topografías judaicas consideramos la relación entre la dimensión espacial y la producción y transmisión de identidades colectivas—representable en cartografías.

Las comunidades tradicionales se regían por normas y valores propios que determinaban ámbitos de sociabilidad endogrupal en un tiempo y un

4 Según Bernardo Sorj, “Diáspora, Judaísmo e Teoría Social” en M. Grin & N. H. Vieira (orgs.), *Experiência Cultural Judaica no Brasil*, Rio de Janeiro 2004.

5 Claudia Guebel, *El espacio: Una construcción social. Prólogo*. Fichas de Cátedra, 9. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2000.

espacio distintivos, a partir de los cuales sus integrantes se vinculaban con el contexto social mayor manteniendo su diferenciación. El calendario propio signaba una dimensión temporal diferencial, con sus períodos festivos y días de reposo. El barrio judío en torno a la sinagoga demarcaba el espacio geográfico comunitario. Códigos lingüísticos, normas de observancia y hábitos de indumentaria señalaban identificaciones internas y diferenciaciones dentro de los límites étnicos y religiosos.

Con la inmigración a nuevos ámbitos, las dinámicas de integración en estos se expresaron en disrupciones de estos parámetros tradicionales en términos de transgresiones de los límites comunitarios.

Según Emile Durkheim, lo que caracteriza a la religión, más que la creencia en una divinidad, es la clasificación dicotómica del mundo en los principios antagónicos y complementarios de sagrado/ profano.⁶ En la representación del espacio se dan oposiciones binarias como “sagrado-profano, centro-periferia, interior-exterior, alto-bajo, privado-público y natural-construido”⁷ que, junto a procesos tales como los de integración/exclusión dentro de un espacio social, son de especial relevancia en este estudio. Una revisión del papel de lo territorial en las comunidades judías pone en evidencia que existen espacios incorporados como propios e incluso sacralizados: no se trata solo del centro espiritual en la Tierra de Israel, sino también de contextos diaspóricos, notándose esta dualidad entre espacios percibidos como propios y sagrados, y espacios públicos conceptuados como ajenos y profanos. Otras visiones conciben, antes que una escisión, un continuum donde entre lo judío y el mundo circundante se tiende un arco de posibilidades intermedias. Sectores liberales de la judeidad incluyen de este modo a familias exogámicas en el seno de los espacios físicos y sociales propios, a la vez que facilitan el acceso a conversos. Estas perspectivas determinan igualmente distintos modos de relacionarse con el entorno social mayor.

6 Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid (1982) [1912].

7 António Teixeira Fernandes, “Espacio social y sus representaciones”, *Comunicação apresentada ao VI Colóquio Ibérico de Geografia*, Porto, 14 a 17 de Setembro de 1992, pp. 62-63, mi traducción.

El concepto de espacio puede entenderse como dimensión física y también, en términos de Pierre Bourdieu, como una topología social.⁸ El espacio comunitario de “la calle judía” se caracterizaba en la Buenos Aires de la primera mitad del siglo XX en función de un cierto grado de aglutinamiento en barrios percibidos como propios, los “*ghettos* abiertos”,⁹ donde convivían judíos observantes y seculares. Según el rabino Felipe Yaffe:

No necesitábamos ser observantes para saber que somos judíos. En la calle salían a reclutar [el décimo hombre] para completar el *minián*. La carnicería era *casher*. Esto, en el contexto de una cultura secular que en Argentina fue muy intensa,¹⁰ lo que hizo a las masas sentirse intensamente judías sin pisar una sinagoga.¹¹

En contextos de interacción los distintos grupos étnicos mantienen sus identidades más allá de los cambios culturales en tanto haya marcadores diacríticos que permitan diferenciar entre propios y extraños.¹² Los límites del espacio social comunitario están señalados por signos de reconocimiento endogrupal como los apellidos -diacrítico de transmisión patrilínea y no acorde a la prescripción matrilineal- que operan con fuerte poder marcatorio para propios y ajenos. Marcador más sutil, las letras *B”H*¹³ en los carteles comerciales aluden al carácter observante del titular.

8 Según Bourdieu, se puede representar así al mundo social en forma de espacio -de varias dimensiones- construido sobre la base de principios de diferenciación o distribución, entre los cuales se considera también la pertenencia étnica o religiosa. El autor desarrolla estos conceptos en “El espacio social y el poder simbólico”, en *Cosas dichas*, Barcelona 1996 (1987).

9 De acuerdo a Ricardo Feierstein, *Historia de los judíos argentinos*, Buenos Aires 1993.

10 El *minián* es el quorum de diez varones necesarios para el servicio religioso en ámbitos ortodoxos. *Casher* significa apto para el consumo alimenticio, según la ley judaica.

11 Rabino Felipe Yaffe: “Secularismo y religiosidad en el judío argentino contemporáneo”. Primer Congreso de Pensamiento Judío Argentino: “Pensar lo Judío Argentino”. Universidad Libre de Estudios Judaicos – ULEJ. Buenos Aires, 26 y 27 de noviembre de 2009.

12 Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México 1976.

13 Iniciales de las palabras hebreas *Beezrat Hashem*, o “con ayuda de Dios”.

A la segregación residencial y la sociabilidad endogrupal con restricción de contactos con el exogrupo por parte de comunidades ortodoxas se suma una percepción del espacio exterior como fuente de contaminación y peligro. El reporte de situaciones discriminatorias sufridas por judíos observantes guarda sin duda relación con su visibilidad determinada por signos como la “*kipá*” o solideo, barba e indumentaria característica. Un entrevistado de la comunidad judeo-siria refiere haber sufrido agresiones por usar la *kipá* en la vía pública:

Con mi hijo de dieciséis años viajábamos en colectivo y un muchacho nos vio con *kipá* y enseguida dibujó una cruz esvástica en la ventanilla, y cuando bajó hizo el saludo nazi. Por eso yo mismo le tengo dicho a todos mis hijos: en el Centro o en lugares de mucho público alejados de los barrios que suele habitar la gente de nuestra colectividad es preferible que no lleven la *kipá* y que no tengan altercados...¹⁴

Dados estos antecedentes¹⁵ resulta especialmente significativo que un sector ortodoxo haga despliegue de simbología y eventos judaicos en el espacio público de Buenos Aires. La dicotomía sagrado/ profano no se concibe como estática en tanto algunos rituales convierten lo profano en lo sagrado. El movimiento Jabad retoma un concepto del Baal Shem Tov, fundador del Jasidismo, según el cual todo lugar puede ser sagrado, incluso el espacio cotidiano. La transformación del espacio profano en sagrado es para este grupo una preparación para la Era Mesíasica, en la que todo espacio será sagrado. Esta transformación se opera a través de campañas de difusión de *mitzvot* (preceptos) en espacios públicos, destinadas a judíos seculares que instan a la colocación de *tefilin* o filacterias entre otros eventos, resignificando el sentido del espacio público mediante un despliegue de expresiones judaicas que diferencian a Jabad de otras corrientes ortodoxas judías en la Argentina, que no salen de su entorno.¹⁶ Un modelo propuesto

14 H.D., judío ortodoxo sefaradí del barrio de Flores, entrevistado por el autor en diciembre de 2008.

15 Y teniendo en cuenta la recurrencia de expresiones de antisemitismo en la historia argentina.

16 Vanesa Harari, “Tiempo y Espacio en la comunidad religiosa de JaBaD Lubavitch”,

por Daniel Elazar¹⁷ permite leer los espacios sociales de las comunidades diaspóricas como constituidos por círculos concéntricos de acuerdo al grado de participación de los individuos en la vida comunitaria. Quienes participan más plenamente en la comunidad se ubicarían en el núcleo, circundado por sucesivas periferias. El núcleo puede ser percibido como irreductible, tal como expresara un rabino de Jabad en la noción de que, por más desvinculado que esté un judío de la comunidad de sus ancestros, mantendría siempre un *píntale id*, es decir: una chispa o esencia del alma judía.

En el caso de Jabad Lubavitch¹⁸ podemos discernir, en primer término, un espacio nuclear, una élite militante que desde cada casa de Jabad local se extiende más allá de las distancias por todo el movimiento transnacional. En un círculo intermedio se ubicarían los judíos seculares, sector social percibido como permeable, con cuyos integrantes se vinculan los difusores de Jabad con el propósito de integrarlos. Por último, se extiende una periferia formada por aquellos que son ajenos a la judeidad en la definición ortodoxa pero que mantienen interacción con el movimiento.

Jabad encara una reconversión o reacercamiento de los judíos a la observancia. “Ante la falta de gente, algunas corrientes judías optaron por flexibilizar la ley” en tanto otras –según el rabino Ariel Groisman– impusieron que “la gente se tiene que adaptar, no la ley”. En su visión:

Jabad es un mix perfecto entre ambas [por] la apertura y el acercamiento y la orientación de los programas educativos y comunitarios para todos. Hacer un traje a medida de lo que la gente necesita y brindarle acceso a las tradiciones y por el otro lado, el apego y la observancia de la ley judía. Ser *jasid* [seguidor] de Jabad es ser muy estricto para adentro, para sí mismo, y muy flexible para el que está afuera.¹⁹

Tesis de licenciatura, Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 2002.

17 Daniel Elazar, *Community and Polity: The Organizational Dynamics of American Jewry*. Philadelphia 1976.

18 Nos basamos en nuestro trabajo etnográfico y en algunos análisis de Vanesa Harari en la tesis mencionada.

19 Esta cita y otras en el presente trabajo, de entrevistas del autor al Rabino Ariel Groisman, 22.11.2012 y 27.12.2012.

Esta flexibilidad ha sido funcional a la apertura de Jabad hacia sectores judíos social e identitariamente (auto)marginados.

Jabad tiene propuestas para todos los judíos y ayuda a todos. [Por ejemplo] a través de los programas sociales se descubrieron más de veinte mil judíos que no tenían ninguna inserción comunitaria y que se avergonzaban de decir que eran judíos, porque en sus marcos de referencia no podían decir[lo] [...] En Caseros, Ensenada, Quilmes²⁰ [...] en la crisis del 2001 mucha gente pidió ayuda y fue a centros judíos y no tenía vínculos [...] A partir de ese descubrimiento se empezó a reconectar a esos judíos [...] y se empezó a [brindarles] no sólo ayuda social: vestimenta, alimento, educación, sino también vínculo judío [...] 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.

El caso de la pequeña congregación del Templo Sabán pone en evidencia la interrelación entre un núcleo permanente y una periferia fluctuante. Ubicado en el barrio de Once, este templo se fundó en 1938 como sinagoga familiar a nombre de Aarón Saban, nacido en Damasco, Siria. Actualmente funciona como templo comunitario bajo la órbita de la Congregación Yesod Hadath de la comunidad alepina, cuya liturgia sigue. Según su líder, el Rabino Ezra Cohen, de las treinta familias que conforman su núcleo la mitad son *halabim* (alepinos), y la mayor parte de los restantes, *shamim* (damascenos) pero también se cuenta un diez por ciento de *ashkenazies*.

“En esta comunidad chica hay dos *minianim*²¹ permanentes... Normalmente somos unos cincuenta hombres y diez mujeres” separados físicamente por una mampara. La topografía social de esta comunidad se complementa cuando

este núcleo estable aumenta para las fiestas, momento en el cual concurren hasta doscientas personas: se habilita entonces el salón adyacente. Otro público ocasional concurre para ceremonias de *bar mitzva*, circuncisiones,

20 Localidades aledañas a Buenos Aires.

21 Grupos de al menos diez varones para la oración cotidiana.

simjat bat, darush, kadish, iortzait.²² En un círculo más externo se ubicaría la gente que van a dos cursos míos [en AMIA], ashkenazim. Los derivo acá para que esta gente se acerque a la Torá y a las *mitzvot*.²³

En la periferia se ubican judíos, tanto sefaradíes como ashkenazíes que se acercan en busca de la contención espiritual que brinda el Rabino Ezra. El modelo de *Gemeinde* o comunidad aportado por las congregaciones judías de habla alemana se reprodujo en la Argentina en el marco de la corriente Masortí. Este tipo de conglomerado institucional se generó asimismo en pequeñas comunidades barriales y provinciales. En estos casos, el conjunto templo-escuela-comunidad se conformó en una “institución total” en cuyo seno transcurría toda la vida judía de los jóvenes. Un judío de la ciudad de Mendoza refiere su percepción de un judaísmo íntimamente ligado a las instituciones fuera fuera de las cuales “difícilmente late vida judía [...]: no hay comunidad que no sea la institucionalizada”:

Yo experimentaba lo que pensábamos el esplendor de la comunidad y sus instituciones: de los brazos del *sandak* a las clases de Torá en la escuela, del *dribling* en básquet a la lectura de la *haftará* y de ahí ojalá a la *tnuá* o directamente a la *jupá*²⁴ [...] Y todo bajo el mismo techo. Mi universo, seguro e imperecedero, comenzaba y terminaba en la calle España, y de ningún modo me parecía estrecho.²⁵

De modo similar, otros jóvenes criados en ámbitos endogrupales, como los *country clubs* judíos, han referido su percepción de haber habitado una “burbuja”.²⁶ Este modelo comunitario propio del movimiento conservador

22 *Simjat bat*: celebración de imposición de nombre a una niña. *Darush*: servicio fúnebre. *Kadish*: oración por el alma de un difunto -términos hebreos-. *Iortzait*: (ídish) aniversario de una defunción.

23 *Mitzvot*: (hebreo) preceptos.

24 *Sandak*: padrino; *haftará*: porción de lectura de los libros bíblicos de los Profetas que acompaña la lectura de la *Torá* o *Pentateuco* en las sinagogas; *tnuá*: movimiento (juvenil) sionista; *jupá*: palio nupcial -términos hebreos-.

25 Ariel Benasayag, “Variaciones (autobiográficas) sobre la experiencia de lo judío y su transmisión”, *Nueva Sion on line* 28/02/2013 ‘<http://www.nuevasion.com.ar/articulo.php?id=5813>’ (acceso: 1.7.2013).

26 El filme *Cara de Queso* de Ariel Winograd (2006) narra en clave autobiográfica la

posibilitó en las últimas décadas del siglo XX la adscripción al mismo de instituciones religiosas y laicas en función de estrategias de adecuación a los cambios internos y contextuales.

A partir de la década de 1970, dirigentes de algunas instituciones laicas solicitaron al Movimiento Masortí (Conservador) enviar rabinos para el área cultural. Se procuró de este modo fortalecer las instituciones en lo que se ha interpretado como una forma de adaptación al período de la dictadura. Al mismo tiempo, sinagogas de orientación ortodoxa laxa, como el caso del templo Max Nordau, que estaban perdiendo su público joven²⁷ procuraron sumarse a la corriente Masortí. Sin embargo, según distintas opiniones, estas reafiliaciones no han implicado un cambio de identidad de las instituciones ni se observa que los concurrentes hayan adoptado mayormente la observancia de los preceptos religiosos.²⁸ Un líder espiritual entrevistado cuestiona, por ejemplo, que “no se crearon lazos de compromiso (ni) hubo transformación de la persona que pasó por aquí...”²⁹

Otro de estos casos es el del *Talmud Torá* de Flores Sud, fundado en un área marginal de la ciudad en 1913, que dio origen a una sinagoga tradicional integrada con la escuela judía Jaim Weitzman.³⁰ A mediados de la década de 1970 se tendieron lazos con el Seminario Rabínico Latinoamericano y se creó la comunidad, con el nombre de *Or Jadash*³¹ (en hebreo: “Nueva luz”). La transformación para la incorporación al movimiento Masortí “era

historia de un muchacho que veranea en un *country* judío. “Durante el Holocausto nos ponían en ghettos y nuestros padres... hicieron lo mismo”, dice en *off* la voz de un chico de trece años.

27 Por causas que los entrevistados atribuyen a los procesos asimilatorios.

28 Para aspectos históricos sobre el desarrollo del Movimiento Masortí en la Argentina, véase Deby Babis, “De sinagoga ortodoxa a centro comunitario conservador. Cambios en la comunidad judía de Buenos Aires”, *Judaica Latinoamericana* VI, Jerusalem, 2009: 57-78; y Laura Schenquer, “Vida cotidiana en los centros judíos de sociabilidad religiosa durante la Dictadura”, Capítulo de una tesis doctoral, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, presentado en el Núcleo de Estudios Judíos – IDES, Buenos Aires, 11.11. 2009.

29 Seminarista Gabriel Pritzker, entrevista del autor, 22.12.2011.

30 Se denominaba *Talmud Torá* a la escuela religiosa tradicional.

31 Por la frase del libro de oraciones: “*Or Jadash al Tzióon tair*” (en hebreo: “Con nueva luz iluminarás a Sión”).

algo necesario. La ortodoxia dejaba afuera a muchísimos miembros de la comunidad cuya línea es tradicionalista”.³²

Esto guarda consonancia con el hecho que entre los padres que envían a sus hijos a esta escuela se estima que hay un importante porcentaje de matrimonios exogámicos. Como lo explica una publicación de esta comunidad, “pasar a ser una institución más abierta permitió el acercamiento de muchos más judíos [...]”³³

Interacciones con la periferia comunitaria y con la sociedad mayor

Hemos observado en las comunidades de Villa Crespo y Flores una actitud de acercamiento o *keruv* que se traduce en la inclusión de las familias exogámicas, consistente con la posición de la corriente Masortí. En relación con miembros del exogrupo o sociedad mayor, cabe pensar en el caso de Jabad en un círculo exterior donde se ubica el mundo no judío y lo profano. Queda así delineado un cuadro de núcleo, periferia y entorno: miembros, judíos seculares y no judíos.

Según el rabino Groisman, muchos no judíos

se acercan [...] a través de la campaña de difusión de los Siete Preceptos Noájidas. (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.

Dicha campaña no se trata, alega el rabino, de un recurso de acercamiento al judaísmo, sino de darles a conocer el programa divino para la humanidad toda, respetando que “así fueron creados por Dios”.

Ante la prohibición ortodoxa de realizar conversiones al judaísmo

32 *Y elegirás la educación – Ubajarta baJinuj – Comunidad Hebrea Or Jadash – Escuela Profesor Jaim Weitzman en su centésimo aniversario*, Buenos Aires 2013.

33 *Ibid.*

en la Argentina³⁴, el movimiento Conservador aparece satisfaciendo una demanda creciente. En este contexto resulta significativa la iniciativa de *keruv* por parte de rabinos del Seminario Rabínico Latinoamericano en la Amazonia peruana, al practicar la ceremonia de conversión colectiva de descendientes de judíos marroquíes. “(El rabino) Rubén viaja a hacer conversiones masivas a Iquitos,³⁵ de doscientas, trescientas personas. Ellos (los) llamaron como descendientes de judíos”.³⁶

Quienes preparan su conversión deben cumplir con el requisito de concurrir durante un año a una congregación religiosa; a lo que se suma un año suplementario en caso de que deseen calificar como candidatos a la inmigración al Estado de Israel.

No pocos candidatos a conversión eligen en ese año, año y medio que le propone el Seminario Rabínico Latinoamericano, [estar] aquí [en Dor Jadash]; chicos y chicas colombianos, peruanos, bolivianos, chilenos de origen no judío. Vienen [...] porque en los países de Latinoamérica no tienen la posibilidad de hacer un proceso de conversión allá. 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”.³⁷

La inclusión de familias exogámicas y la actitud favorable a la conversión por parte de la corriente Masortí abren juego a una dinámica demográfica novedosa, dando lugar en sus sinagogas y escuelas a rostros y apellidos que en el pasado no eran habituales en la comunidad judeo-argentina.

34 Resuelta en 1927/28 por los rabinos Shaul Setton Dabbah, de la Congregación (alepina) Yesod Hadath y Aaron Goldman, de Moisesville.

35 Video “The Fire Within”, ‘<https://www.youtube.com/watch?v=BuCgfX2Ir08>’ (acceso: 2.2.2014).

36 Se trata de descendientes de judeo-marroquíes asentados en la Amazonia en el siglo XIX.

37 Entrevista al rabino Rubén Saferstein por el autor, 8.7.2013.

Dinámicas de producción y representación de los espacios identitarios

Pasando revista a los modos de arraigo de las comunidades judías en el ámbito local y a la generación física y simbólica de espacios propios, constatamos que en fecha tan temprana como 1910 comienza la construcción mítica de la Argentina como un nuevo centro judío, una “Nueva Sión”. En palabras de Alberto Gerchunoff en *Los gauchos judíos*: “Sión está allí donde está la libertad.”³⁸

Tras su visita a las colonias agrícolas judeo argentinas en 1923, Hersh Nombreg alentó a los judíos de Europa Oriental a emigrar a la Argentina, país que presentó como un *náier ídisher heim* (en ídish: “un nuevo hogar judío”) – instalando este concepto, en contraste con el *álder heim*, el viejo hogar, al que terminaría sustituyendo tras el Holocausto. La importancia simbólica de las colonias agrícolas como sitios legitimadores para la comunidad judía en Argentina cobró mayor realce cuando, en las últimas décadas, sinagogas centenarias de los colonos fueron restauradas y convertidas en patrimonio histórico local o nacional.³⁹ Desde un inicio los nuevos espacios fueron apropiados simbólicamente a través de la imposición de nombres, como por ejemplo la designación de *Kiriat Moshé* o Moisesville a la primera colonia en la provincia de Santa Fe, o *Carmel* y *Kiriat Arbá* a sectores de la Colonia Clara, en Entre Ríos.⁴⁰ Este proceso continuó en el marco urbano al ser designados templos de la colectividad judeo siria con nombres como *Yeshurun* y *Shaare Sion*, que evidencian al mismo tiempo un referenciamiento en la Tierra de Israel.⁴¹

Se dieron también procesos de sustitución por apropiación, real y simbólica, de ámbitos preexistentes por parte de los colonos judíos, como

38 Alberto Gerchunoff, *Los gauchos judíos*, Buenos Aires 1910.

39 La reinauguración de la antigua Sinagoga Brener en Moisesville en 2008, declarada monumento histórico nacional contó con intervención presidencial: <http://www.prensajudia.com/shop/detallenot.asp?notid=30438>> (acceso: 20.6.2013).

40 En recuerdo de Moisés como libertador de Israel, y también del Barón Mauricio (Moshé) Hirsh, patrocinador de la Jewish Colonization Association.

41 *Yeshurún* es una designación de Jerusalem. *Shaaréi Sion* significa en hebreo “Puertas de Sión”.

el caso de una capilla católica ubicada en un campo adquirido por la *Jewish Colonization Association* que fue transformada en sinagoga: la zona fue conocida por los colonos como “La Capilla” y el oficiante fue llamado “el Cura Froike”.⁴²

Con el tiempo, estos espacios serían sacralizados: las colonias agrícolas darían lugar a la gestación de identidades territorializadas de índole local, como la invención del arquetipo de los gauchos judíos. El cantor popular Jével Katz exaltó en sus canciones a territorios judíos como Moisesville, colonia a la que equipara al *shtétl*⁴³ europeo, a la que se refirió en ídish como: *main klein shtéitele Mózesvil*.⁴⁴

Los patrones de asentamiento urbano de las corrientes migratorias judías en Buenos Aires incluyen distintas etapas de una apropiación ecológica que ha construido una identidad judeo-porteña con la conformación de los llamados “*ghettos* abiertos” en Once y Villa Crespo.⁴⁵ Los barrios judíos y los *lándsmanshaftn* o asociaciones de coterráneos proveyeron ámbitos propios de contención social en los que los inmigrantes se sintieron resguardados. Estas asociaciones, que correspondían a Bialystok, Varsovia, Lublin y otras localidades de origen -replicando el mapa de Polonia, Galitzia, Lituania, y Besarabia en Buenos Aires- promovieron la producción cultural y literaria en ídish, contribuyendo a tornar a Buenos Aires en nodo de un “*Idishland*” diaspórico.

La producción de espacios o ámbitos ecológicos y ocupacionales propios es narrada épicamente por los fundadores de los centros fabriles y comerciales en barrios de la Capital y el Gran Buenos Aires como Once y Villa Lynch. En el imaginario de los comerciantes judeo sirios del barrio de Flores, el espacio que ocupan se percibe como propio en función de haberlo “inventado”: “la calle Avellaneda es un invento nuestro -afirma un entrevistado sefaradí-, existe hace cincuenta años comercialmente

42 Según relato de Máximo Yagupsky, entrevistado por el autor en octubre de 1988. Existe una versión distinta para el origen del nombre de esta localidad.

43 *Shtetl*: pequeño poblado judío de Europa Oriental.

44 “Mi pueblito Moisesville”.

45 Tal como los denomina Ricardo Feierstein en *Historia de los judíos argentinos* (Véase nota 9).

hablando”, aludiendo a la construcción de un espacio propio que legitima al grupo en su veteranía y pertenencia al medio local, en contraste con la más reciente inmigración coreana.⁴⁶

El arraigo más que centenario de los judíos en determinados barrios de la urbe porteña se expresa en fuertes identificaciones. Así, la adhesión al club de fútbol Atlanta, -“los bohemios de Villa Crespo”- fue adoptada por los judíos de dicho barrio como expresión identificatoria y el club fue percibido por el público argentino como el equipo de “los rusos”⁴⁷. De modo similar, el *shil* de Murillo es conocido como “la sinagoga de Villa Crespo”; tal como el templo de Paso fue denominado “la comunidad judía del Once”. Otro ejemplo de arraigo es el de la comunidad de Flores Sur:

[Pese a ser] un barrio tan periférico [que] siempre fue “marginal” [...] el que viene acá es porque vivió [aquí] toda su vida...Esta comunidad tiene vida propia. [Debido a las dificultades geográficas] los accesos son complicados [...] y [por causa de] las migraciones hacia zonas más prósperas, acá tenemos la gente zonal [...] Se nota una identidad barrial [...]⁴⁸

Si bien en un principio Buenos Aires era percibida, por una parte, como ubicada en la periferia, “lejos del judaísmo como lejos está el Oriente de Occidente”,⁴⁹ se fue gestando por la otra la noción de la construcción

46 En Bialogorski y Bargman: “Articulación interétnica en medio urbano: Judíos y coreanos en Buenos Aires”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 11/32, 1996. Sobre la atribución de fundación del Once como barrio comercial, véase: Nissim Teubal, *El inmigrante*, Buenos Aires 1950. Sobre la fundación de Villa Lynch como zona de industria textil por inmigrantes judeo-polacos, véase Fiszal Trybiarz, *Villa Lynch en silencio. Inmigrantes judíos de Bialystok, Lodz y Belchatow y la industria textil*, Buenos Aires 2006.

47 “Rusos” es un etnónimo otorgado popularmente en Buenos Aires a los judíos ashkenazíes. Esta identificación es analizada en Ariel Korob, “Procesos identitarios e imaginarios locales. Atlanta: bohemios y judíos”, trabajo de tesis, mimeo s/d, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, y por Raanan Rein, *Los bohemios de Villa Crespo. Judíos y fútbol en la Argentina*, Buenos Aires 2012.

48 Rabina Sarina Vitas, entrevista del autor, 19.6.2013.

49 Carta de Jaim Sz. de Lublin, Polonia, a su yerno Kopel M. en Buenos Aires, fechada el 11.3.1939.

local de un nuevo centro autónomo, una “Buenos Aires judía” que hacia 1940 ocupaba un lugar destacado en el mundo judío⁵⁰. Puede formularse la hipótesis de que en cierto momento histórico la comunidad judeo-argentina generó un proyecto institucional propio, una autoconciencia con una narrativa histórica, un pasado legendario, próceres y sitios de patrimonio.⁵¹

Los procesos de movilidad social, las migraciones y los alternativas de integración/ diferenciación, se expresaron espacialmente caracterizando las cambiantes dinámicas internas de las comunidades judías de Buenos Aires y sus interrelaciones con la sociedad mayor. Las comunidades de la Diáspora habitaron y habitan sitios que son escenarios multiculturales en los que distintos grupos étnicos y religiosos construyen en su interacción estereotipos recíprocos. Comunidades diversas conviven en un mismo espacio pero cada una lo significa y lo mapea a partir de sus propias representaciones culturales.

En estos ámbitos se produjeron relaciones a veces complementarias, otras conflictivas entre distintas comunidades. Complementariedad espacial o sustitución son posibles lecturas de las relaciones entre la vieja inmigración judía y la coreana, más reciente, en los barrios porteños de Once y de Flores. En Flores, barrio de antigua presencia judía y hoy escenario de nuevas interacciones, los sefaradíes oriundos de Siria se relacionaron comercial y laboralmente con otros inmigrantes, coreanos y bolivianos, en torno a la actividad textil y la indumentaria.⁵² Es precisamente en este barrio, considerado la comuna más multicultural de Buenos Aires, que la escuela hebrea Weitzman (Comunidad Or Jadash) lleva a cabo la iniciativa “Lazos Comunitarios”, promoviendo la integración de los niños de las distintas colectividades “a través de la valoración y el respeto de la diversidad

50 Daniel Bargman, “Judíos oriundos de Polonia en la Argentina: Construcciones identitarias y asociacionismo étnico hasta la segunda posguerra”. En: E.Kahan et al. (comps.), *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*, Buenos Aires 2011.

51 Estas influencias se analizan en Daniel Bargman (véase nota 50).

52 Mirta Bialogorski y Daniel Bargman, “Articulación interétnica en medio urbano: Judíos y coreanos en Buenos Aires”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 11/32 (1996).

cultural”. En este proyecto se realizan encuentros e intercambios culturales de los alumnos con sus coetáneos de las comunidades armenia, coreana, griega, japonesa y vasca, así como de una escuela católica.

Dinámicas de redefinición identitaria en los espacios

Las redefiniciones identitarias judeo-argentinas se expresan en repliegues y despliegues entre lo endogrupal comunitario y el contexto social mayor. En estas reformulaciones, se superan divisiones históricamente vinculadas a la inmigración y se rediseñan los límites del colectivo judío.

Una de las tendencias es la progresiva dilución de las divisiones intracomunitarias entre descendientes de la inmigración europea y mesoriental. En Jabad “no se habla ni de ashkenazim ni de sefaradim ni de conversos, sino de judíos: son todos retornantes al judaísmo [...]; el hincapié judío subraya todo lo que nos une y casi no hace referencia a todo lo que nos desune”.⁵³

No obstante esto, los seguidores de Jabad usan la lengua ídish para leer las alocuciones del Rabino de Lubavitch. El rabino sefaradí Ezra Cohen estudió en la *Ieshivá* “lituana”⁵⁴ Jafetz Jaim, donde los alumnos sefaradíes se integraban en un ámbito de habla ídish, en el que se emplea también el el hebreo con pronunciación ashkenazí o *loshn kóidesh*. Estas y muchas otras situaciones de cruce se producen tanto en ámbito ortodoxo como en la corriente Masortí, que contó desde su instalación en la Argentina con la adhesión de judeo sirios alejados de la ortodoxia, convocando a ashkenazíes y sefaradíes a la plegaria conjunta. Otra conjunción la encontramos en una escuela como la Weitzman de la comunidad Or Jadash, fundada por ashkenazíes y en la que se enseñaba en ídish, que atrae en el barrio de Flores a muchos descendientes de la inmigración judeo siria que escogen un ámbito judaico más inclusivo que el de sus orígenes familiares. Las dinámicas

53 Entrevista del autor al rabino Ariel Groisman, 22.11.2012.

54 *Ieshivá* (en hebreo): academia de estudios rabínicos. El término “lituano” más que un origen geográfico designa en este caso a la tendencia ortodoxa opositora al movimiento jasídico, históricamente encabezada por el Gaón de Vilna.

identitarias y las modalidades de integración manifestadas por las distintas comunidades y corrientes judaicas hallan expresión en la arquitectura de las sinagogas. Es que según se ha observado, “el microcosmos del templo refleja en la tierra el macrocosmos del orden arquetípico celeste”. Asimismo, la orientación del edificio resulta significativa, en palabras de Georges Duby: “espacio síntesis del mundo y montaña cósmica, el templo tiene la orientación de la luz que viene del oriente⁵⁵”. Es así que, en tanto que el templo de la Congregación Israelita en la calle Libertad se alinea en torno a una nave central por inspiración de las catedrales de Occidente, el frente de la sinagoga de Or Jadash en Flores Sur es “réplica de un templo europeo. La *menorá* que lo corona da la pauta de la identidad, la luz del judaísmo”.⁵⁶ Por su parte, el templo Or Torá de la comunidad de oriundos de Damasco en el barrio de Barracas, posee un estilo producto de la fantasía orientalista de su arquitecto. Significativamente, su peculiaridad consiste en que el arca de la *Torá* está orientada hacia el sur y no hacia el este. Al copiar la arquitectura original de las sinagogas sirias, donde el foco sagrado de Jerusalem queda hacia el sur y no hacia el Oriente como en Europa y América, esta comunidad estaba expresando su apego a su orientación tradicional de origen, como si al construir el templo en 1930 el transplante tan reciente al Nuevo Mundo no hubiera implicado un replanteo de la misma. Es decir que al menos simbólicamente, esta congregación continuaba referenciándose en Damasco. En las sinagogas tradicionales no encontramos un altar que concentre las miradas sino dos focos: el *arón hakodesh* –o tabernáculo– en el muro oriental, y una *bimá* o estrado ubicado en el centro del ámbito, así como un recinto separado para las mujeres. Las corrientes reformistas reformularon en Europa en el siglo XIX esta concepción arquitectónica, construyendo templos a semejanza de las iglesias cristianas. A partir de la década de 1960, con la introducción del Movimiento Masorti y más tarde de Jabad Lubavitch, los cambios en el ritual determinaron adaptaciones arquitectónicas en los templos así como la construcción de otros nuevos.

55 Georges Duby, *La época de las catedrales*, Madrid 1997 (1976).

56 “Y elegirás la educación...” (véase nota 34). *Menorá* (hebreo): Candelabro de siete brazos.

En el barrio porteño de Almagro se levanta la sinagoga a nombre del Dr. Iarjo,⁵⁷ fundada a mediados del siglo XX por gente proveniente de las colonias agrícolas. En la década de 1990 el movimiento Jabad Lubavitch se hizo cargo de ella, ante la merma de su público original por razones de edad. El planteo edilicio de esta sinagoga tal como fue concebido por sus fundadores en 1952 y su replanteo al asumir Jabad su control expresan cambios identitarios protagonizados por el colectivo judío argentino. Según el rabino Groisman “los que construyeron el templo tenían un criterio interesante pero no normativo. Esta es una posición clásica de casamiento: un lugar para hacer casamientos, *bar mitzvas*, *Shabat* y las altas fiestas.”

Originalmente la planta edilicia coincidía con el modelo de integración de los ex colonos, formados como “ciudadanos argentinos de fe mosaica”,⁵⁸ quienes al trasladarse a Buenos Aires reformularon algunos rituales como la celebración de las bodas, no a la usanza tradicional sino a semejanza de los matrimonios católicos, con la pareja marchando al compás de la marcha nupcial hacia el altar,⁵⁹ Y el diseño del terreno imponía que el pasillo central se orientara en una dirección distinta del Este. Al hacerse cargo del templo, Jabad determinó un cambio de orientación, que expresa el paso de aquella pauta de integración, a un proceso acorde con la máxima de *jazará bits huvá* o retorno religioso. “Buscaron el norte, el este, con brújula y con GPS. Jerusalem está ahí, por eso hay gente que reza así, de chanfle”. La reorientación hacia el Oriente, hacia Jerusalem, se fundamenta no solo por ser la Ciudad Santa el origen y el centro sino en virtud de la búsqueda del contacto físico con la divinidad. En palabras del rabino Groisman:

La idea es que cada judío se conecte con el centro energético espiritual del mundo, común para judíos y no judíos, que es Jerusalem, a través del

57 En homenaje al médico de las colonias judías en Entre Ríos, Noé Yarcho. El nombre “Iarjo” es la transcripción de su pronunciación.

58 La Jewish Colonization Association había encomendado originalmente la educación en las colonias agrícolas a la Alliance Israélite Universelle, institución judeo-francesa que concebía la identidad judaica en términos religiosos en tanto alentaba su integración cívica en el ámbito de cada Estado.

59 La celebración de casamientos ha sido un importante recurso para el sostén de las sinagogas.

contacto visual: que los ojos de él estén apuntando hacia allí. Porque está escrito en el Talmud y en el Midrash: “que los ojos de Dios están puestos sobre la Tierra de Israel y el iris de Dios está apuntando hacia Jerusalem”.⁶⁰ Entonces, cuando nosotros miramos hacia Jerusalem nos conectamos con Dios en una forma visual, ojo con ojo [...] y esa es la idea que el judío se conecte con la *Shejiná* o sea la divinidad, como se hace presente en el Este [...] Cuando un judío mira hacia el Este rezando está buscando la mirada de Dios.

En la interrelación de las congregaciones judaicas con el entorno social mayor es dable observar procesos que evidencian integración o sostén del particularismo; reacciones de encapsulamiento así como su contrapartida en términos de despliegues en el espacio público.

Un caso de reforzamiento de los límites es el de la comunidad de origen alepino, cuando en la década de 1950 un sector de ella consideró que se estaba perdiendo la observancia religiosa y la tradición particularista judeo siria. Fue entonces cuando el *Jajam Itzjak Chehebar*⁶¹ dio inicio desde la Congregación Yesod Hadath a un proceso de retraditionalización, instando a una estricta observancia del reposo sabático y de las normas de alimentación *casher*; entre otros preceptos. Cabe señalar, no obstante, que a la par que se reforzaban los límites étnicos y comunitarios, sectores modernizadores se alejaron de la comunidad de origen. Otra instancia de encapsulamiento apareció cuando tras los atentados terroristas sufridos en la década de 1990⁶² se levantaron vallas de protección para las instituciones judías, que se han convertido en nuevos marcadores que señalan lo judío en el contexto argentino. Paralelamente a estas expresiones de retracción y reforzamiento de límites, se observan nuevos despliegues de simbología y realización de eventos judíos en los espacios públicos. Ejemplos de esto son el encendido público del candelabro de la festividad de *Janucá* en las calles de Buenos Aires por parte de Jabad Lubavitch; festivales de música

60 Jerusalem y el Templo de Jerusalem representan cada uno de ellos de por sí, y simultáneamente, la imagen del universo y el Centro del mundo. (Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona 1981, p. 36).

61 En hebreo: “sabio”. Título que dan los sefaradíes a sus rabinos.

62 Contra la Embajada de Israel y contra AMIA.

klezmer,⁶³ y celebraciones de “*Pésaj* urbano” y “*Rosh Hashaná* urbano” por iniciativa de las nuevas organizaciones Yok y Limud.

El encendido de candelabros de Jánuca tiene por objeto, en palabras del rabino Groisman, “iluminar a todas las naciones”. “Sacamos el candelabro y mucha gente del barrio no judía se junta y participa del encendido en la calle, [...] se corta la calle y reciben la luz de la *janukiá*”.⁶⁴

En este contexto de esta nueva visibilidad se produjo una acción simbólica legitimadora de la presencia judía como es la colocación por parte de las comisarías de la Policía Federal Argentina en barrios capitalinos como Villa Crespo y de Once de carteles con el nombre en hebreo de dicha fuerza, junto a otros idiomas.⁶⁵

Centros de orientación y de referencia

Según Erik Erikson,⁶⁶ la construcción de identidades colectivas resulta de procesos de identificación, consecuencia de las orientaciones que manifiestan los grupos hacia distintos referentes de identidad. Para los judíos argentinos, el “viejo hogar” de Europa Oriental constituyó el referente que nutrió sus primeras identificaciones identitarias. En las primeras décadas del siglo XX tuvieron lugar entre los inmigrantes judíos tensiones entre el referenciamiento en el lugar de origen y en el de afincamiento, y debates entre *dóikait*: la acción aquí y ahora, versus la priorización de la asistencia al viejo hogar europeo o al proyecto de construcción en Israel.

Los sucesos que llevaron a la extinción de las comunidades de origen en Europa Oriental y el Medio Oriente trastocaron los mapas mentales colectivos, derrumbando viejos centros, erigiendo nuevos y transformando

63 Música popular y tradicional judía de Europa Oriental.

64 *Janukiá*: candelabro de ocho velas y una novena auxiliar que se enciende en la fiesta de Jánuca.

65 “Capital Federal: Interesante gesto cultural de la Policía Federal Argentina”. En *Impulsobaires*, La Plata, 27 de febrero de 2007.

66 Erik Erikson, *Identity, Youth and Crisis*, New York 1968.

periferias en centros. A mediados del siglo XX, a la par de la creación del Estado de Israel, la judeidad de los Estados Unidos emergió como nuevo centro diaspórico, del cual irradiaron movimientos religiosos hacia todo el mundo judío.

Si bien todas las corrientes judaicas concuerdan en la centralidad espiritual de la Tierra de Israel, se han elaborado explicaciones que refuerzan la persistencia diaspórica. Según el rabino Cohen:

todos los lugares de inclinación ortodoxa que se rigen por los reglamentos y estatutos de la Torá son parte de la *kedushá* (santidad). Hay otra Guemará (enseñanza): que desde el día de la destrucción (del Templo) chispas de *kedushá* se esparcieron por el mundo y donde cayó una chispa, allá se creó un lugar de Torá [...]

En la perspectiva de Jabad, la Diáspora puede ser ámbito de santidad. Citando al rabino Menajem Mendl, quien dijo: “Haz aquí la Tierra de Israel”⁶⁷ el Rabino Groisman explica que:

esto quiere decir que en todas las partes del mundo se experimenta el espíritu de Israel. El *Rebe* explica [que] todo lugar en el que un judío revela el nombre de *HaShem* [Dios] es como Jerusalem, y en ese lugar tú puedes servir a *HaShem*. Según lo entiende el jasidismo de Jabad, donde quiera que viva un judío, sea en Australia, New Jersey, o cualquier otra ciudad o país, su misión es traer la divinidad y el *idishkait* (judaísmo) [...] traer santidad a cada parte del mundo, no solo Israel. De modo que hay una misión para los judíos en la Diáspora hasta que venga el mesías.

En consecuencia, este rabino no consideró emigrar a Israel

porque hay mucha tarea en Argentina para desarrollar con la gente y si nos quedamos en este lugar es porque hay un propósito: iluminar con judaísmo a todo el entorno, y un compromiso con los judíos locales.

La influencia de la judeidad norteamericana sobre la argentina provino en primer término del movimiento Conservador, país de origen del rabino Marshall Meyer, quien impulsó la fundación de la comunidad Bet

67 En idish “*maj do Eretz Israel*”.

El como un nuevo modelo sinagoga en 1963 y del Seminario Rabínico Latinoamericano un año después. La expansión en Sudamérica de las redes transnacionales del Movimiento Conservador y de Jabad suscita interrogantes acerca de la influencia de la diáspora judeo-norteamericana sobre la Argentina 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 se señala la diversidad de relaciones posibles de solidaridad, dominación y conflicto intra e inter-diáspora, resultando las diásporas periféricas colonizadas por las diásporas centrales.⁶⁸

Al reconsiderar la categoría “diásporas” para la cual el exilio/ dispersión judaico ha servido de paradigma, sugerimos que el caso judeo-argentino contribuye a sustentar aquellas perspectivas que consideran que el esquema centro/ periferia debería dar lugar a un modelo más complejo y dinámico. Esta comunidad fue atravesada por procesos de transnacionalización y se convirtió a su vez en un foco de difusión de ideologías, proveyendo rabinos y educadores a otras comunidades. La diáspora judía Argentina ha generado a su vez una rediasporización:

Estos movimientos han orientado la reinstalación de vida judía a lo largo y ancho de Estados Unidos [...] Fuera de América Latina, se da un proceso similar en Canadá, Australia, Europa (sobre todo en España) [...] [En el caso de la emigración a Israel] una singular interacción entre necesidad e ideología ha orientado la inmigración [...] de cerca de cien mil judíos (argentinos y latinoamericanos) desde su creación en 1948 en un proceso de “desdiasporización”.⁶⁹

Un ejemplo de reorganización del mapa simbólico de centralidades y sacralidades lo proporciona el movimiento Jabad, cuya sede central se conforma como el centro de referencia de distintas comunidades

68 Bernardo Sorj (véase nota 4).

69 Sergio DellaPergola, “¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina” en Haim Avni, Judit Bokser y Sergio DellaPergola (coords.), *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, México 2011, pp. 305-340.

periféricas del movimiento en el mundo, en una suerte de rediasporización. Los seguidores de este movimiento asignan valoraciones significativas al lugar donde vivió y donde yace el *Rebe* de Lubavitch,⁷⁰ constituyéndolo como centro simbólico. Réplicas de esta casa se han construido en distintos lugares de la Diáspora y en el mismo Israel. La tumba del *Rebe* es centro de peregrinación:

Hoy concurren miles de personas de todos los estratos y nacionalidades y también de distintos credos para visitar su tumba, y el Rebe intercede en las alturas celestiales para recibir inspiración, vitalidad y orientación.⁷¹

A modo de conclusión

Las transformaciones producto de la globalización han afectado profundamente las dimensiones identitarias de las comunidades judías de la Argentina, insertándolas en un nuevo entramado de redes etno-religiosas transnacionales cuyo centro no se encuentra en los países de origen inmigratorio y tampoco radica de modo unívoco en Jerusalem.

A partir de las décadas de 1960 y 1970 la corriente Masortí y el movimiento Jabad Lubavitch, fundados en Europa, pero que irradian desde los Estados Unidos hacia el mundo, fueron englobando progresivamente a buena parte de las congregaciones religiosas judías en la Argentina, pasando a incidir en gran medida en su vida comunitaria. Se replica de este modo la hegemonía estadounidense reafirmada tras la Segunda Guerra a nivel global. 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 trajeron sus antepasados inmigrantes.

Las tramas y las interrelaciones entre distintas diásporas y con el centro espiritual tienen paralelo en redes sociales transnacionales establecidas en términos de redes de parentesco, de viajes y trabajo que conectan estas

70 Sitio en 770 Eastern Parkway, Nueva York.

71 Vanesa Harari, citando un entrevistado, en Tesis (ibíd.).

comunidades y sus miembros con sus centros y con otras diásporas. En palabras del rabino sefaradí Ezra Cohen:

Todas las comunidades son una, [...] todos tenemos igual discurso [e] iguales problemas...Yo puedo hablar como en Buenos Aires e igual disertación se puede dar en Estados Unidos, México o cualquier lado... La gente, los *iehudim* (judíos), es la misma en todos lados y los problemas de la gente, iguales en todos lados...⁷²

La difusión de las corrientes Masortí y Jabad Lubavitch en la Argentina incluyó a gran parte de las comunidades de origen ashkenazí. Las congregaciones -no así los individuos- de origen sefaradí parecen estar mayormente al margen de este proceso. ¿Abarcará esta transformación a toda la judeidad de la Argentina, diluyendo la diversidad étnica de los sectores ashkenazíes y sefaradíes?

Puede concluirse que la comunidad judía, en circunstancias en que había afianzado un arraigo y una identidad localizada en la Argentina, reformuló sus vínculos con el Exterior reforzando sus contactos con los nuevos centros en Israel y los Estados Unidos.

Es dable establecer la hipótesis de un contrapunto entre dos modalidades de articulación transnacional junto a un continuum de orientación endo o exogrupal, entre una mayor cerrazón o mayor grado de apertura a la sociedad mayor. En la corriente Masortí la pertenencia a conglomerados diaspóricos coexiste con la conciencia de inclusión ciudadana en la Argentina, planteando la importancia de que cada judío puede participar en la vida pública por derecho propio no como miembro de una minoría extraterritorial, sino como ciudadano en un marco de pluralismo cultural y religioso⁷³. En tanto, las dirigencias de Jabad y, en cierta medida las de los judeo sirios, privilegian los lazos de mancomunidad judía transnacional, pero esta ligazón es básicamente con otros conjuntos ortodoxos y no incluye por lo general ámbitos judíos seculares.

72 Rabino Ezra Cohen, entrevistado por el autor el 1.8.2012.

73 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.

Las corrientes Jabad y Masortí coinciden en una concepción pan-judaica en la que las identidades intracomunitarias de origen –ashkenazíes y sefaradíes- se ven diluidas. Empero, la apertura de Jabad pone el acento en el (re)acercamiento de los judíos secularizados, en tanto el movimiento Masortí resulta funcional a la inclusión comunitaria tanto de familias exogámicas como de conversos, así como de quienes no son observantes. Finalmente, los cambios demográficos vinculados a la legitimación de nuevos modos de ingreso a la pertenencia judía abren una interesante discusión acerca de la correspondencia entre la reproducción biológica/ genealógica de un colectivo y la transmisión cultural de su identidad.