

# TRASFORMACIONES DEL JUDAÍSMO ARGENTINO: EL “RETORNO A LA TESHUVÁ” (RELIGIÓN) EN BUENOS AIRES

BATIA SIEBZEHNER

## Abstract:

This article deals with how the reconfiguration and construction of religious spaces in the Jewish community of Buenos Aires, Argentina, are creating new frontiers between religious and non-religious groups in the community, as well as, between the Jewish and non-Jewish world. The empirical data was gathered through in-depth interviews with religious authorities and new members of the various religious communities and through participant observation in synagogues, study groups and familial meetings. Following an overview about the background characteristics of the Jewish community in Argentina, the analysis focuses on some strategies for mobilizing new candidates in the “*tshuvah* (return) market” during the last three decades. Findings point to the differential role of the family and the peer groups in the process, as well as, to changes in the demarcation of ethnic frontiers within the Jewish community. The expansion of religion as a central identity axis, opens new questions about the essence of Judaism in diasporic communities.

*Key words:* Return to religion (*tshuvah*), Argentinian Jewry, frontiers of belonging, socialization, ultra-ortodox, *yeshivah*, families

## Introducción<sup>1</sup>

A un judío laico o meramente tradicionalista que emigró de Argentina hace más de dos o tres décadas y vuelve por primera vez a los barrios de Once o de Flores en Buenos Aires, le costaría reconocer su paisaje humano. Por momentos podría creer que está en un barrio religioso en las proximidades de Brooklyn en Nueva York o en las de Amberes en Bélgica, o en Bnei Brak o Gueúla en Israel. Solo los anuncios en castellano o el idioma en la calle le devolverían la percepción de una vivencia real, no imaginada, diferente de aquella que conoció en su juventud. La mayoría de los comercios en Once ya no son de propietarios judíos sino de asiáticos, pero los símbolos del judaísmo ocupan actualmente un espacio mucho más candente que en otras épocas. En el barrio es posible encontrar decenas de negocios de comida y restaurantes *kasher* (que siguen las leyes dietéticas judías), instituciones y colegios religiosos, sinagogas y todo lo necesario para mantener una forma de vida judía tradicional. Al mismo visitante le llamaría también la atención la vestimenta y el comportamiento de los judíos que circulan por las calles. Le sorprenderían los hombres ataviados con trajes negros y capotes, o las mujeres con vestidos largos y pelucas, caminando apresuradamente para no desaprovechar el tiempo en necedades que podrían ser causadas por distracciones momentáneas. Asimismo, le sorprenderían los jóvenes saliendo de las innumerables *ieshivot* (academias religiosas) o las niñas volcándose a las calles después de un día de estudio en escuelas que exigen uniformes con faldas largas, de colores oscuros o claros muy pálidos y con mangas largas.

Este cuadro, inimaginable hasta los años ochenta del siglo pasado, caracteriza actualmente un nuevo espacio comunal que emergió paulatinamente dentro del judaísmo latinoamericano en general y del argentino en particular. El cambio, generado bajo la influencia de procesos

1 Se agradece profundamente al Instituto Harry S. Truman de la Universidad de Jerusalén el haber facilitado los recursos que permitieron llevar a cabo la investigación en la que está basado este artículo.

transnacionales, implica, entre otras cosas, una mayor diversificación de identidades en el judaísmo, una renovación de símbolos tradicionales y una nueva forma de relación con las culturas y sociedades locales.<sup>2</sup>

Sobre estos marcados cambios acaecidos en el judaísmo argentino en las últimas tres décadas gira este artículo. Se intenta acá analizar el vuelco, muy marcado tanto a nivel privado como a nivel institucional, que facilitó la reinterpretación de la vida judía a través de elementos tenuemente manifestados anteriormente en la comunidad. El caso estudiado se centra en la ciudad de Buenos Aires, por la importancia del fenómeno y la gran concentración de miembros de la colectividad involucrados en él. Sin embargo, es sabido que este fenómeno se extendió a casi todas las ciudades del interior del país, liberando así la posible explicación que sostendría que es resultado de la concentración de los sujetos en una misma zona urbana. El análisis se basa en la asunción básica de que la afiliación religiosa se construye a través de fronteras y estrategias de mantención de las mismas.<sup>3</sup> Las estrategias son establecidas por las instituciones que toman a su cargo demarcar el camino por el cual deben transitar quienes buscan para sí mismos una vida diferente. La difusión de las prácticas señaladas por la autoridad y los mecanismos de control a través de los cuales se verifica la aceptación de las costumbres y rituales inculcados posibilitan la extensión del movimiento religioso.<sup>4</sup> Los métodos son variados, al igual que las prácticas, configuradas por las diferentes tendencias que ejercen la iniciativa del proceso, reflejando la variabilidad de los marcos religiosos.

Acá se presentan algunas de tales estrategias, para ayudar a percibir la amplitud de oferta de estructuras simbólicas como amplia gama de posibilidades de elección del individuo. Uno de los cambios notorios en el ambiente comunitario es el de la relación entre el “retornante a la observancia” y su familia de origen, situación que exige la redefinición

2 Judit B. Liwerant, “Past and Present of Latin American Jewry: A Conceptual Pathway”, *Contemporary Jewry* 38/2 (2018): 161-201.

3 Fredrik Barth, “Introduction”, en: F. Barth (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Prospect Heights 1998, pp. 9-38.

4 David Lehmann & Batia Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism. The challenge of Shas*, Oxford 2006.

de los vínculos primordiales, constituyentes básicos de la continuidad dentro del judaísmo. Otra de las estrategias acá analizadas son las que se manifiestan en los marcos socializantes de pares, creadas como componentes básicos en el proceso de transmisión del conocimiento religioso, como mecanismos de control y como marcos de contención del individuo. Un fenómeno que caracteriza este proceso, y el cual se elabora en estas páginas, es la tendencia a integrar las sub-etnias judías (asquenazí y sefaradí) dentro de un mismo contorno institucional, fenómeno no muy difundido dentro de comunidades judías religiosas en Israel o en otras diásporas. Estos marcos parecen señalar nuevas configuraciones dentro del colectivo judío argentino, permitiendo así descubrir tanto líneas comunes como las particularidades de las tradiciones adoptadas. El artículo no sistematiza una institución o grupo específico; los ejemplos se entrelazan, reflejando así la emergencia de un espacio que no se modela en base a perfiles consistentes, sino que ejemplifica pautas diversificadas de ofertas y aceptación del mensaje religioso. El contexto intensifica y refleja las características de la sociedad en que se desarrolla el proceso de *teshuvá* (retorno a la observancia).

### **Argentina: sociedad y religión**

El campo religioso en Argentina, al igual que en otros países latinoamericanos, se caracteriza en los últimos años por una mayor diversificación en las creencias religiosas y consecuentemente en la desafiliación y afiliación institucional de los individuos.<sup>5</sup> Los marcos normativos establecidos pierden en muchos casos su perfil tradicional y dan lugar al surgimiento de nuevos contornos, a veces parcialmente conocidos y otros desconocidos totalmente. El mundo simbólico y espiritual está sujeto a ciertas interpretaciones que le permiten al individuo la elección de componentes específicos de acuerdo a su propia

5 Fortunato Mallimaci, "Introducción" en F. Mallimaci (dir.), *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires 2013, pp.15-90.

voluntad. Íconos y prácticas no son necesariamente impuestos por autoridades religiosas, sino que son sometidos a pruebas individuales, abriendo márgenes de fusiones no siempre atribuidas a una corriente religiosa determinada.

Los cambios acaecidos en la religión son explicados a través de diferentes factores, algunos de los cuales se refieren al proceso mismo de democratización que influyó en la laicización del Estado, permitiendo así un mayor pluralismo cultural, al igual que espacios de diversidad e identidades cambiantes. A nivel macro, los procesos de globalización y transnacionalismo son mencionados en la literatura como impulsores de nuevos horizontes de apertura religiosa e ideológica.<sup>6</sup> Tales factores alteraron las pautas que se establecieron como resultado de las olas inmigratorias de la primera mitad del siglo XX, que reforzaban la predominancia del catolicismo en la sociedad. Entre las razones que legitimaron la presencia de diversos cultos en la esfera pública se pueden mencionar las legislaciones que expresan la neutralidad religiosa en la gestión estatal. Grupos identificados con corrientes protestantes, budismo, hinduismo, islam, judaísmo o mixturas de algunos de ellos, se difundieron en las diferentes zonas del país durante las últimas décadas, paralelamente a la reducción de practicantes que participan activamente en las iglesias católicas. En los nuevos espacios surgieron también los grupos denominados “indiferentes religiosos”, que no necesariamente niegan las creencias, pero tampoco se identifican con los “paquetes” ofrecidos por el mercado religioso.<sup>7</sup>

El mundo judío argentino, que se caracterizó por poseer una diversidad relativamente reducida, es testigo de un proceso de crecimiento de la religiosidad, de la disminución de la educación secular judía como parámetro

6 Ídem, “Entre lo ‘que es’ y lo que ‘queremos que sea’: secularización y laicidad en la Argentina”, *Sociedad y Religión XX* (2010): 8-30; Alejandro Frigerio e Hilario Wynarczyk, “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos”, *Sociedade e Estado* 23/2 (2008): 227-260, <<https://doi.org/10.1590/S0102-69922008000200003>> (acceso: 24.3.2018).

7 Fortunato Mallimaci, Juan Cruz Esquivel & Veronica Giménez Beliveau, “What Do Argentine People Believe in? Religion and Social Structure in Argentina”, *Social Compass* 62 (2015): 255-277.

destacado y un debilitamiento de las fronteras comunitarias definidas a través de características étnico-culturales laicas tal como las mismas se desarrollaron durante la primera mitad del siglo XX. Uno de los factores que influyeron en este proceso en aquellas décadas fueron las ideas liberales difundidas en Argentina, que permitían negociar términos y símbolos de inclusión y exclusión en el medio cultural y social. En un país que abogaba por el multiculturalismo, pero a la vez determinaba criterios formales e informales de inclusión de inmigrantes en el *ser nacional* argentino, las opciones escogidas se reflejaban tanto en las características institucionales como en las esfera pública y privada.<sup>8</sup> En la comunidad judía, al igual que en diásporas dispersas por otras partes del mundo, la flexibilidad de las fronteras simbólicas establecidas facilitó la integración dentro del contexto local, a la vez que los sujetos mantenían la separación y diferenciación del medio en que vivían.<sup>9</sup> En estas condiciones pudieron florecer ideologías e instituciones que fusionaban tanto elementos particulares del judaísmo como elementos universales en boga en el mundo occidental durante el periodo que sucedió a la Segunda Guerra Mundial.

Así, los diferentes marcos judíos que surgieron en Argentina incorporaron componentes identitarios locales, nacionales y transnacionales con orientaciones básicas del judaísmo tal como fueron interpretadas por las primeras generaciones de inmigrantes. El proceso de reconstrucción identitaria germinó visiones ideológicas de cambio social, intentos de realización y adaptación al medio a través del énfasis en ideas universalistas, adopción del nacionalismo judío surgente (sionismo), fortalecimiento de aspectos culturales que reflejaban elementos de la historia judía, y otras.<sup>10</sup> Los movimientos juveniles sionistas, por ejemplo, fueron una expresión de este proceso, ya que su ideología central era la reunión de las diásporas en

8 Leonardo Senkman, "Ser judío en Argentina: Las transformaciones de la identidad nacional", en: Paul R. Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman (coords), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Buenos Aires 2007, pp. 403-454.

9 Sander Gilman, *Multiculturalism and the Jews*, New York 2006.

10 Haim Avni, Judit Liwerant, Sergio Della Pergola, Margalit Bejarano y Leonardo Senkman (coords.), *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, Madrid 2011.

Israel. Así estos grupos redefinían su identidad judía a través de la adopción de criterios de nacionalidad diferentes del medio que los rodeaba.<sup>11</sup> Sin embargo, los mismos adoptaban también elementos universales tales como el socialismo, que les permitía identificarse con –sin necesariamente activar en– ideas y luchas sociales vigentes en el contexto que habitaban. Otros grupos, sin embargo, rechazaban la identificación con elementos particularistas del judaísmo y acogían la imagen del activismo en base a ideas de izquierda que requerían un compromiso con el medio inmediato.<sup>12</sup> Hay quienes vieron en la asimilación cultural gradual y la integración social en la cultura circundante la respuesta adecuada a la condición judía en la diáspora en general y en Argentina en particular. Otras manifestaciones del mantenimiento de la identidad judía fueron concretadas a través de la creación de escuelas, sinagogas y clubes capaces de contener el proceso de integración al medio y ofrecer identidades con tintes apenas tradicionales o seculares.<sup>13</sup> En el ámbito propiamente religioso, cabe distinguir diferentes movimientos al interior del judaísmo, ultra-ortodoxos, ortodoxos, conservadores y reformistas. En Argentina, al igual que en Israel y que en otros países, el denominado mundo ultra-ortodoxo o *jaredí* (temeroso [de Dios]) está internamente dividido. Este mundo, en su generalidad, se diferencia del movimiento ortodoxo no solo en cuanto a interpretaciones de las creencias y las prácticas derivadas, sino también en cuanto a posiciones hacia el Estado de Israel, la interpretación de la historia judía, la relación con la modernidad, y otros componentes esenciales de la percepción del judaísmo.<sup>14</sup> Los grupos conservadores y reformistas, aunque en diferentes

11 Shlomo Bar Gil, *Juventud, visión y realidad: movimientos jalutzianos en Argentina, de Dror y Gordonia a Ijud Habonim, 1934-1973*, Buenos Aires 2008; Batia Siebzehner, "Destellos de nostalgia: Inmigrantes ideológicos de América Latina en el Israel de hoy", *Cuadernos Judíos* 33 (2016): pp. 12-29.

12 Alberto Svare, "Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires, 1920-1950)", Tesis de Licenciatura, Universidad Torcuato Di Tella (2005).

13 Yaacov Rubel, *Las escuelas judías argentinas (1985-1995)*, Buenos Aires 1998; Efraim Zadoff, *Historia de la educación judía en Buenos Aires, 1935-1957*, Buenos Aires 1995.

14 Samuel C. Heilman, *Defenders of the Faith. Inside Ultra Orthodox Jewry*, Oakland 1992.

maneras, se distinguen por la apertura religiosa y la adaptación a los cambios de la modernidad, y fueron adoptando corrientes modernistas transnacionales, similares a las que se desarrollaron en Estados Unidos.<sup>15</sup> Paralelamente, las instituciones de origen sefaradí, más específicamente la de los inmigrantes procedentes de Siria, tendían, en una gran mayoría, a mantener los elementos tradicionalistas en todos sus aspectos como baluartes inconfundibles que demarcan pertenencia e identificación.<sup>16</sup>

Las últimas décadas del siglo XX, sin embargo, van abriendo brechas identitarias más difíciles de reconciliar dentro de las fronteras imaginarias e institucionales de pertenencia comunitaria. La divergencia entre religión, etnicidad y cultura<sup>17</sup> se fue ampliando y surgieron nuevos entes aglutinantes mientras se debilitaron otros muchos. Activistas políticos judíos se hicieron más notorios en los marcos nacionales argentinos desentendiéndose de cuestiones relacionadas con la comunidad; la identificación “argentino judío” reemplazó en gran medida la de “judío argentino”;<sup>18</sup> los movimientos juveniles eclipsaron su presencia en el marco de la comunidad; las instituciones escolares no religiosas se redujeron hasta incluir en los últimos años solo la mitad de niños que participan en el sistema escolar judío; la asimilación como fenómeno difundido se acrecentó; Israel como foco identitario perdió su centralidad.

15 Deby Babis, “De Sinagoga Ortodoxa a Centro Comunitario Conservador – Cambios en la comunidad Judía de Buenos”, en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana VI*, Jerusalén 2009), pp. 57-78; Daniel Bargman, “Topografías judaicas y redes transnacionales: una aproximación antropológica a las identidades y religiosidades judías en Buenos Aires”, en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana VIII*, Jerusalén 2017, pp. 215-240.

16 Margalit Bejarano, “Sephardic Communities in Latin America-Past and Present”, en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana V*, Jerusalén 2005, pp. 9-26; Susana Brauner, *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*, Buenos Aires 2009.

17 Steven Glazer, *The Characteristics of American Jews*, New York 1965; Charles S. Liebman, *The Ambivalent American Jew; Politics, Religion and Family in American Jewish Life*, Philadelphia 2001.

18 Raanan Rein, *Argentine Jews or Jewish Argentines? Essays on Ethnicity, Identity, and Diaspora*, Boston 2010.



Pero sin duda el cambio más notorio del judaísmo argentino en las últimas décadas es el crecimiento numérico y la presencia en la esfera pública de grupos religiosos ultra-ortodoxos, con diferentes matices, que bregan por la reivindicación de los elementos primordiales de la identidad judía e intentan atraer a nuevos adherentes con el objetivo de ampliar las fronteras de pertenencia. El fenómeno no es único en Argentina sino parte de un proceso global dentro del horizonte religioso que caracterizó tanto a América Latina como a otras partes del mundo desde las dos últimas décadas del siglo pasado. El caso, sin embargo, adquiere singularidad si se toma en consideración tanto el contexto socio-cultural donde se desarrolla, como ciertas características de la comunidad que se analiza. La *teshuvá* en este medio se diferencia del proceso en Israel, dado que, en Argentina, al igual que en otras diásporas, se trata de una minoría para la que la integración cultural al medio es considerada un enemigo de la continuidad del judaísmo. En Argentina la mayor parte de la comunidad judía es de origen asquenazí, distinguiéndose así de otras diásporas, tales como México y Panamá, donde la mayoría de los miembros son de procedencia siria, poseedores de una fuerte tradición religiosa y actualmente configuradores de la dinámica del retorno.

## Metodología

La mayoría de los hallazgos acá presentados se obtuvieron a través de 30 entrevistas en profundidad llevadas a cabo en la ciudad de Buenos Aires durante periodos que trascurrieron entre 2016 y 2017. Las aserciones fueron corroboradas a través de observaciones participantes que incluyeron visitas a sinagogas donde se llevaban a cabo rituales, como también a clases y reuniones dedicadas al estudio de fuentes religiosas, al igual que conversaciones dirigidas a aclarar cómo llevar a cabo prácticas específicas. Las instituciones visitadas se encuentran principalmente en los barrios de Once, Flores, Villa Crespo y Belgrano. Se visitaron también casas de familias, lo que permitió así compenetrarse con el estilo de vida de quienes decidieron tomar parte en el proceso de *teshuvá*. De manera

formal e informal se mantuvieron conversaciones y entrevistas con padres de parejas jóvenes que cambiaron sus costumbres. Las conversaciones informales con miembros seculares de la colectividad contribuyeron a ampliar desde otros ángulos la visión del proceso en general.

Las entrevistas tuvieron una duración promedio de una hora y media y se llevaron a cabo en los centros religiosos (escuelas, sinagogas, *ieshivot*), en casas privadas, en lugares de trabajo y en bares y cafés, de acuerdo a la preferencia del entrevistado. En las diferentes instituciones se trataron de ubicar de antemano personas cuya función directa está relacionada al proceso de *kiruv* (acercamiento).

Se colectó también material escrito, especialmente tratados destinados a explicar al iniciado la manera en la que debe ir aprendiendo e incorporando las prácticas exigidas. Dado que el objetivo fue entender el proceso en su mayor amplitud, no se establecieron de antemano categorías cerradas, sino que se trataba de orientar al entrevistado hacia explicaciones relacionadas a su elección del nuevo camino, su forma de vida actual y sus actividades específicas. Como toda entrevista abierta, el margen de interpretación personal fue expresado ampliamente y posibilitó al entrevistado extenderse en temas que, según muchos manifestaron, nunca habían explicado a otros (o a sí mismos) de manera sistemática. La interpretación de los hallazgos en este caso se circunscribió al marco familiar que atraviesa transformaciones profundas, al grupo de pares que surge en el nuevo horizonte como agente socializador central y al cambio de las fronteras subétnicas que amalgaman nuevas pautas de interacción.

### **Familia y socialización en el judaísmo**

En la actualidad, los cambios dentro y entre las diferentes religiones en América Latina son estimados en un más del 10% de la población, y una apreciación muy general considera que en el judaísmo el “retorno”, en sus diferentes formas, comprende más de un 20% de la comunidad en Buenos Aires. Estos cambios encuentran su manifestación no solo en organizaciones comunitarias o en la vida del individuo, sino que impactan

también en la institución de la familia. En Argentina, como en otras sociedades pluralistas e impulsoras de políticas de asimilación cultural abierta, el rol de la familia como eje fundamental capaz de asegurar la continuación del colectivo judío fue perdiendo su primacía en las últimas décadas del siglo pasado.

La decisión individual de adherencia a una corriente religiosa o a una combinación de elementos espirituales, desliga al sujeto del tipo de religiosidad heredada de sus padres. Por otro lado, la nueva elección obliga al individuo a establecer parámetros de socialización a través de los cuales decide transmitir sus nuevas creencias a la generación siguiente.<sup>19</sup> Así, la generación intermedia atraviesa una etapa de transición entre una religión y otra o entre laicidad y religiosidad, tratando, simultáneamente, de construir nuevas prácticas de transmisión de comportamientos y valores apenas adquiridos.

La literatura tradicional que se refiere a la socialización a la religión asume que la tarea fundamental está en las manos de la familia de procedencia, que trasmite a la nueva generación las costumbres, creencias, actividades diarias, códigos de comportamiento, rituales, el lenguaje cotidiano y sus diferencias con el lenguaje sagrado, la programación de la vida futura y otras. En el caso del judaísmo, que subsistió a lo largo de la historia como una minoría, el núcleo familiar fue siempre un ente fundamental en la construcción de las murallas capaces de preservar la diferenciación con respecto a la mayoría cultural. La endogamia, uno de los mecanismos fundamentales para resguardar las fronteras, contribuyó y contribuye a sostener la sobrevivencia cultural y étnica.<sup>20</sup> El contacto con el medio ambiente, sin embargo, puso y pone a prueba la permeabilidad de las fronteras, exponiendo a la luz el espesor de las mismas.<sup>21</sup> La

19 Mallimachi *et alii* (véase nota 7).

20 Norman Linzer, Irving N. Levitz & David Schnall, *Crisis and Continuity. The Jewish Family in the 21th Century*, New York 1995; David Lehmann & Batia Siebzehner, "Power, Boundaries and Institutions: Marriage in Ultra-orthodox Judaism", *Archives européennes de sociologie* L/2 (2009): 273-308.

21 Peter L. Berger, "The Spirit of the Orthodoxy and the Ethic of Capitalism", Keynote address at the conference, Institute for Human Sciences, Vienna, Austria, 7-9.3.2005.

porosidad de los bordes se manifestó ante todo en la dilución de las pautas endogámicas.

En contraposición a las políticas culturales que abogan por la amalgama entre los diferentes grupos de inmigrantes en pro de una sociedad multicultural, los agentes abocados al proceso de *teshuvá* evalúan el desmembramiento del judaísmo a través del número cada vez mayor de matrimonios entre argentinos judíos y no judíos. La amenaza de la disminución de miembros que se identifiquen con los valores intrínsecos del judaísmo, es un tema que afecta a todo el movimiento de *teshuvá* tanto a nivel personal como institucional. La cohesión a través de relaciones sociales que provean respuestas tradicionales a las alternativas presentadas por la sociedad actual, es considerada imprescindible para asegurar continuidad e identidad del colectivo y del individuo dentro de las fronteras simbólicas de creencia y pertenencia.

La ultra-ortodoxia ofrece al sujeto la posibilidad de conformar su existencia en base a códigos de comportamiento claramente estipulados y en base a rituales detalladamente definidos que eliminan todo tipo de incertidumbre o temor. La fuente es la Ley (*Halajá*) que, santificada a lo largo de la historia, estructuró la vida judía, siempre sujeta a interpretaciones de los sabios de acuerdo a los contextos socioculturales que afectaron directamente el acaecer temporal.<sup>22</sup> Esta plataforma intenta contener toda tentativa de autonomía y elección del individuo como tal, desde el momento en el que se comprometió con el camino a seguir. Por otro lado, libera al sujeto de la incertidumbre en lo que concierne a la elección de sus objetivos existenciales e inmediatos y del rumbo que debe tomar para obtenerlos. La posibilidad de compartir tanto ese mundo de conceptos elaborados y ordenados como la sensación de pertenencia, requiere un cambio total y paulatino. La reorganización de la percepción del mundo, el abandono de la rutina y la ruptura con todos los componentes identitarios, requieren iniciación, preparación y aceptación.

22 Avinoam Rosenak, "Introducción", en A. Rosenak y Aviezer Ravitzky (coords.), *Nuevas corrientes en la filosofía de la Halajá* [hebreo], Jerusalén 2008.

La ultra-ortodoxia es percibida en la tradición judía como la base más importante para la estabilidad familiar.<sup>23</sup> Los cambios acaecidos en la familia judía durante la segunda mitad del siglo XX son vistos, por quienes intentan revitalizar la religión, como el factor fundamental que desmanteló la continuidad de la comunidad étnica y cultural. La imposibilidad de la familia de mantener las fronteras internas que separan al individuo de los valores de la sociedad circundante, implica la ampliación de la porosidad de las fronteras comunitarias, que no pueden apoyarse en la socialización familiar como elemento básico en la construcción de la solidaridad y la identidad. Este proceso lleva a contraponer la división de roles entre la familia y la comunidad en lo que se refiere a la socialización y a la formación de las bases identitarias. Las instituciones religiosas, interesadas en la recuperación de los valores judíos tradicionales, ponen en orden de preferencia estrategias de socialización capaces de compensar el vacío dejado por las familias.<sup>24</sup>

El cuestionamiento de la tradición y el desmantelamiento de la autoridad moral de las instituciones, o en otras palabras la des-institucionalización de la vida comunitaria, expresa la adopción de pautas de comportamiento individualistas donde la autorrealización y la posibilidad de elección personal ya no se dan en el seno familiar.<sup>25</sup> En contraposición, agentes e instituciones religiosas van adquiriendo autoridad y poder para convertirse en eje central de la trasmisión de valores, creencias, rituales y pautas de comportamiento capaces de acrecentar la distancia entre la comunidad judía y la sociedad circundante. Una entrevistada que pertenece al grupo de los denominados ultra-ortodoxos, casada y con cuatro hijos, se refirió al periodo posterior a la Segunda Guerra Mundial como un periodo de replanteamiento del judaísmo, en el cual la influencia de la ilustración, los

23 Charles S. Liebman, *A Grim Outlook in the Quality of American Jewish Life: Two Views*, New York 1987.

24 Chaim I. Waxman, *American Jews in Transition*, Philadelphia 1983; Ruth P. Feldman, *Child Care in Jewish Policy Family*, New York 1989.

25 Norman Linzer, "The Changing Nature of Jewish Identity", en Norman Linzer, David J. Schnall, Jerome A. Chanes (eds.), *A Portrait of the American Jewish Community*, Westport 1998, pp. 1-12.

valores seculares del individualismo, las ideologías de izquierda y las ideas de igualdad entre hombres y mujeres debilitaron las relaciones familiares y consecuentemente produjeron el alejamiento de la esencia del judaísmo. Desde que hizo *teshuvá* ella siente que su tarea fundamental es la educación de sus hijos y nadie puede reemplazarla en eso. A través de esa ocupación se comunica con la comunidad, ya que asiste a clases dictadas por rabinos donde todas las participantes, madres de familia, reciben explicaciones que amplían su conocimiento sobre el mejor modo de obtener los objetivos propuestos.

El ideal de una familia que vive en armonía, que apoya al individuo en todos sus caminos, que ofrece calor y tranquilidad, que define caminos claros en lo que respecta a la educación de los hijos, es un tema traído a colación por muchos de los entrevistados cuando fueron interrogados con respecto a las motivaciones del retorno. Más aún, esta tendencia crea en las primeras fases tensiones intergeneracionales que generan en algunos casos quebrantamientos familiares y en otros muchos casos impulsan a transformar la cotidianeidad de las familias de procedencia.

Así, por ejemplo, una madre cuya hija y su familia se adentraron profundamente en el proceso de retorno habló de las dificultades de continuar una relación habitual, dado que la joven generación presenta exigencias en cuanto al cuidado de los preceptos, enfatizando el tema de la alimentación *kasher*. Ella explicó, como muchos otros entrevistados, que trata de llegar a un *modus vivendi* que les permita continuar la relación, y por tal motivo cambia los utensilios de cocina de acuerdo a los preceptos para poder invitar a hijos y nietos. Además, dieron un paso mayor mudándose al barrio donde vive la hija con su familia y poder así verlos también los fines de semana, ya que de otra manera tendrían que viajar los sábados, una acción que aquellos no aceptarían de ninguna manera. Tal como lo formuló esta entrevistada, uno de los primeros pasos adoptados por padres que quieren mantener lazos familiares es preocuparse por la preparación correcta de los alimentos y así asegurar la posibilidad que los hijos y nietos los sigan visitando. Otro tema fundamental es la indumentaria necesaria (especialmente de las mujeres) que se puede usar en los encuentros mutuos. Quienes fueron transformando su estilo de vida ven en la vestimenta de

familiares y amigos un signo de respeto hacia ellos en la medida en que, cuando los visitan, cuiden el largo de la falda y de las mangas, los colores que usan y la profundidad de los escotes. Este tipo de exigencias, no necesariamente explícitas, están orientadas a reconstruir culturalmente el espacio físico del hogar de acuerdo a la manera en que el actor religioso percibe e interpreta las nuevas fronteras culturales. El lugar, visto como un texto dentro de una situación cambiante, requiere nuevas prácticas, objetos y representaciones.<sup>26</sup>

Además de los cambios orientados a reducir los conflictos inmediatos, hay padres que paulatinamente van adoptando rituales y costumbres que les permitan compartir mayores vivencias religiosas con los hijos. Entre esas actividades está el concurrir a grupos de estudio, mayormente organizados en sinagogas o en casas de familias. Asimismo, hay quienes señalan como pauta renovadora el participar en algunas de las ceremonias religiosas y “tratar de acercarnos al mundo de ellos y así también aprender más sobre judaísmo”. De los casos estudiados, pareciera entenderse que la tendencia hacia un compromiso se manifiesta con más frecuencia entre las madres y aun con más facilidad entre aquellas que crecieron en hogares con ciertos rasgos de tradicionalismo. Muchas veces, la predisposición a adoptar nuevas costumbres se establece dentro de límites predeterminados. Por ejemplo, un entrevistado que aceptó ciertas normas de comportamiento para acercarse a su esposa e hija que retornaron a la religión, respondió a las preguntas sobre la convivencia con los cambios diciendo que “si llegara el caso que ella (la esposa) no comiera más afuera o no viajara más los sábados, ahí no sé cómo reaccionaría, no sé si no me tendría que separar”.<sup>27</sup> El rango de compromisos es muy amplio, dependiendo de factores tales como la exigencia y la intensidad del grupo en la que participan los hijos, la

26 Thomas F. Gieryn, “A Space for Place in Sociology”, *Annual Review of Sociology* 26 (2000): 463-496, <<https://doi.org/10.1146/annurev.soc.26.1.463>> (acceso: 23.11.2018); Ana T. Jardim Reynaud, “Migrants’ Accounts of Rio: The Contribution of Affect to Remembering Place”, First Published 1.2.2004, Research Article, <<https://doi.org/10.1177/1206331203256849>> (acceso: 3.2.2019).

27 Sara Minian de Nisenbaum y Susana Novomisky de Salischiker, *La religión entró a mi familia. Cielo o infierno*, Buenos Aires 2015.

actitud del rabino que los aconseja, la relación previa entre padres e hijos, el ambiente en el que se criaron los padres, la historia familiar, el estilo de la vida actual de los padres y otros. Aquellos que se niegan a condescender a las exigencias de los hijos, confiesan sentir que los perdieron. “Estamos viviendo una tragedia familiar”, declaró un entrevistado que, de acuerdo a su posición en el momento de la entrevista, se negaba a aceptar todo tipo de imposición de parte del hijo.

La predisposición a cierto tipo de compromiso demostrada por los padres es menos frecuente, aunque no inadmisibles, entre hermanos que siguen diferentes caminos. Mientras que los progenitores declaran la intención de mantener un ambiente de “paz familiar”, hermanos o cuñados se ven menos dispuestos a compromisos. De manera general, los entrevistados que retornaron manifestaron, en la mayoría de los casos, conflictos con parte de la familia extensa por varias razones. Hay quienes revelaron que no pueden ir a visitar a los hermanos porque estos no están dispuestos a mantener una cocina *kasher*. Otros mencionan que no los invitan a sus casas durante el fin de semana, ya que eso implicaría para aquellos trasgredir las reglas viajando el sábado. Entre las familias en que alguno de los hermanos está casado con alguien no judío, las relaciones se problematizan aún más: quienes están en el proceso de *teshuvá* no quieren que sus hijos establezcan contacto alguno con los primos pues esto significaría “confundir a los niños, ya que ellos aún no distinguen lo inviolable del mundo al que pertenecen y pueden ser tentados a trasgresiones”, en las palabras de un entrevistado cuya cuñada no es judía. Abuelos de niños cuyos padres están involucrados en el estilo de vida ultra-ortodoxo mencionaron el hecho de que los nietos, cuando vienen a la casa o salen afuera, preguntan todo el tiempo ¿es esto *kasher*? ¿lo puedo comer? ¿puedo tomar de este vaso?, expresando así la tensión constante en la que viven en el contacto con el mundo exterior.

Indudablemente, la familia no fue nunca el único ente socializador, ya que otros agentes tuvieron siempre un lugar fundamental en la difusión del conocimiento religioso que permite establecer las fronteras de pertenencia. En el judaísmo la sinagoga, las instituciones de estudio desde la temprana infancia (*jéder*) hasta las altas casas de estudio (*ieshivot*) fueron el baluarte



central en la transmisión generacional y en el cuidado de la continuidad étnico-religiosa a través de los siglos.

### El grupo de iguales

El proceso de socialización hacia la nueva identidad religiosa implica la formación de espacios que, impulsados por los agentes activos del cambio, ofrecen al retornado nuevos marcos de referencia. Estos tienden a suplir los requerimientos del contexto religioso, tratando de apoyarlo en cada paso y respondiendo a las dudas que se pueden despertar a lo largo del camino. Así el grupo de iguales, en la ausencia de un respaldo familiar identificado con la nueva perspectiva de vida, se constituye en un grupo capaz de presionar en la adopción de nuevas pautas de comportamiento. A los compañeros se les atribuye poseer una influencia esencial durante la transición al nuevo contexto cultural y social en la temprana edad adulta.<sup>28</sup>

La movilización hacia las nuevas creencias está construida sobre la base de formación de agrupaciones que se reúnen en las sedes de los centros cuyos objetivos son el avance de la práctica religiosa. Las iniciativas tienen diferentes tintes de acuerdo a la corriente que las inicia, pero todas están orientadas a crear grupos de pertenencia. Estos apoyan al retornado potencial tanto en el estudio de los temas religiosos como en la apertura de ocasiones para conocer parejas viables, en la adopción de comportamientos apropiados, en el conocimiento de la tradición e incluso en el enfrentamiento con problemas personales de índoles diferentes.

El modelo en el cual se inspiran los promotores de las nuevas instituciones es la *ieshivá* (casa de estudio superior) tradicional, el enclave cultural judío concentrado en un mismo espacio donde los virtuosos dedican su vida a profundizar el conocimiento de la Torá, y donde surge la elite intelectual del mundo religioso. El modelo, que fue sostenido por cientos de años

28 Anna B. Lopez, Virginia W. Huynh & Andrew Fuligni, "A Longitudinal Study of Religious Identity and Participation during Adolescence", *Child Development* 82/4 (2011): 297-309.

en la diáspora judía, es el de un mundo cerrado, gobernado por reglas especiales, con su propio sistema de valores y con restricciones hacia todo tipo de contacto con el mundo no religioso. Después de la Segunda Guerra Mundial y el exterminio de la mayor parte de sus miembros en Europa, las *ieshivot* pasaron por un proceso de reconstrucción en Estados Unidos, fenómeno que no tuvo su contraparte tan marcada en América Latina, donde también llegaron olas de emigración.<sup>29</sup> A través de los años la *ieshivá* fue modificando algunas de sus características principales para integrar diferentes aspectos del mundo que la rodea. Este fenómeno se revela en Israel, donde la convivencia con diferentes modalidades del judaísmo secular influyó en una mayor variabilidad en las prácticas relativas a la relación entre lo sagrado y lo profano.<sup>30</sup>

En la Argentina de las últimas décadas, al igual que en otras sociedades donde se establecieron *ieshivot* que van creando espacios a los nuevos allegados, el punto de partida es una mayor flexibilidad de las fronteras, perfilando hacia una mayor rigidez en el futuro.

Así, por ejemplo, el rabino Samuel Levin, líder del judaísmo ultra-ortodoxo argentino e impulsor de las *ieshivot* en Buenos Aires, comentó que cuando comenzó en 1972 a cumplir la tarea encomendada por el entonces líder del mundo ultra-ortodoxo israelí, el rabino Shaj, había solo 4 niños que estudiaban juntos en la *Ieshivá Jefetz Jaím*. Al poco tiempo fueron 8, luego 14 y hoy hay 400 jóvenes entre 13 y 17 años, que en su mayoría proceden de casas seculares y participan como grupo de estudio conjunto. A ellos se les enseña también cómo se deben vestir, cómo se deben comportar en cada situación, cuál es el lenguaje que deben respetar. “Ellos cambian la vida en sus hogares y ellos son quienes salvarán a las próximas generaciones”, afirmó Levin. En su opinión, al igual que en la de todos los líderes religiosos entrevistados, la esencia de la difusión del conocimiento está en la participación en los grupos de estudio, la base que consolidó al judaísmo a través de la historia. Además, ya que “cada

29 William B. Helmreich, *The World of the Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*, New York 2000.

30 Nurit Stadler, *Yeshiva Fundamentalism: Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World*, New York 2009.

compañero trae otro compañero”, se posibilita la transformación de la realidad. La continuidad del estudio en Israel por meses o años solidifica la identidad, el conocimiento y la pertenencia, sin necesariamente referirse al estado-nación como marco de referencia. Es la “*jevvruta*” (conjunto de quienes conviven y estudian juntos) la que constituye la base de la vivencia, facilitando la transformación individual.<sup>31</sup>

Sin duda, los marcos creados por estos grupos están inspirados en los modelos difundidos en otros países, especialmente en Israel y Estados Unidos. Sin embargo, las condiciones predominantes en Argentina no facilitan la realización normativa que caracteriza los marcos ultra-ortodoxos en aquellos países. Una de las razones fundamentales, aunque no la única, es la inexistencia de modelos a seguir en la generación anterior. En el proceso de socialización, la mejor manera de profundizar en el conocimiento e internalizar costumbres y rituales es a través del contacto con familias observantes que practican las exigencias tradicionales ya por generaciones.<sup>32</sup> Los allegados pueden así, a través de la observación y participación, entender cómo son traducidos los preceptos a comportamientos y prácticas cotidianas. En el mundo asquenazí argentino el número de familias tradicionalmente observantes es reducido, y por lo tanto la primera generación que establece una nueva forma de vida no posee guías que acompañen.

No todas las corrientes desarrollaron exigencias institucionales totales para impulsar y contener a los retornados. Hay aquellas, como Jabad, por ejemplo, que ponen en el orden de preferencias el encuentro entre pares de ambos sexos, independientemente del tiempo dedicado al estudio de las fuentes. El rabino Shlomo Levy, a cargo del centro para la juventud El Lazo en la ciudad de Buenos Aires, considera que el paso más importante para asegurar la continuidad del judaísmo es crear oportunidades para jóvenes en edad de casamiento. La institución organiza actividades para jóvenes

31 Menachem Friedman, “Life Tradition and Book Tradition in the Development of Ultra-Orthodox Judaism”, en: Harvey Goldberg (ed.), *Judaism Viewed from Within and from Without: Anthropological Studies*, Albany 1986, pp. 235-255.

32 Herbert M. Danzger, *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*, New York 1989.

de 18 a 30 años, tratando de atraer a quienes estudian en las universidades dado que estos están muy expuestos a contactos con no judíos. En sus palabras “un joven se casa con una judía y así se acerca al judaísmo, si traen cuatro hijos al mundo y cada uno de ellos trae otros cuatro, en diez generaciones [el judaísmo] se acrecienta enormemente”. De acuerdo a su percepción no hay premisas de cómo ver el judaísmo, lo importante es acercarse a los jóvenes en el momento en el que se exponen al mundo. Se trata de identificar gente que traiga más gente, ampliar así los marcos a través de encuentros sociales y charlas sobre propósitos de vida, y ayudarles a descubrir lo que no sabían, lo que es ser mujer y ser hombre, cómo pensar en la educación de los hijos, qué es la existencia de Dios y temas similares. La idea es “exponer” y no “imponer”, expresó Levy, porque “no hay que forzar sobre qué es el alma judía”. Así se desarrollan diferentes proyectos a través de iniciativas institucionales o personales por medio de las cuales se lograron crear encuentros de cientos de personas; muchos de ellos mantienen contacto a través de la comunicación electrónica.

Sin duda, Jabad es la corriente con mayor diversidad en las propuestas de actividades de *keruv* y *teshuvá*, alcanzando así el número mayor de laicos que se contactaron con militantes a través de una extensa gama de ofertas. Estas actividades permitieron difundir la religión a cientos de judíos que mantenían una vida secular y que poco a poco se adentraron en el conocimiento de la Torá y transformaron su estilo de vida adoptando los preceptos como reguladores del comportamiento diario. El tema fue amplia y profundamente elaborado por Damián Setton, quien investigó los procesos personales, institucionales y comunitarios que facilitaron la extensión de los objetivos primordiales del movimiento.<sup>33</sup> La capacidad del mismo de innovar en las pautas de difusión de conocimiento y creencias se puede ejemplificar en una actividad llevada a cabo en febrero de 2018 en la provincia de Tucumán, donde “*bajurim*” (jóvenes [de Jabad]) completaron un programa de dos semanas y durante ese periodo, después de cumplir con

33 Damián Setton, “La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina”, *Mitológicas* XXIII (2009): 9-26; ídem, “Posiciones periféricas en la revitalización del judaísmo ortodoxo en Buenos Aires”, *Religião e Sociedade* 32/2 (2012): 101-123.

la tarea central de estudiar medio día, realizaron paseos por las montañas, viajes, natación, equitación, juegos y otro tipo de actividades expresivas. Según los organizadores, estas actividades acrecientan la solidaridad grupal, que a su vez impulsa a los jóvenes a cumplir con los preceptos de manera más convincente.

Entre la rigidez de los marcos establecidos por la corriente ultra-ortodoxa y la fluidez de los límites establecidos por las organizaciones de Jabad se crearon marcos intermedios que, basándose también en la movilización de grupos de pares, montan contextos alternativos capaces de ofrecer al retornado en potencia una nueva identidad de manera paulatina y apropiada a sus modalidades. Los modelos que se desarrollaron fueron puestos en práctica en algunos centros comunitarios religiosos tales como Sucat David o Agudat Ajim. Estas instituciones organizan, desde el año 2006, viajes para jóvenes que, de acuerdo a uno de los rabinos entrevistados en Sucat David, “están alejados de su ancestral legado, con el objetivo de que estos puedan conocer y profundizar sus raíces judías”. Estos planes son contruidos por etapas que van abriendo el camino para acercar a los agentes potenciales al mundo de las creencias. En los primeros pasos se les ofrecen cursos semanales con pares y por los cuales se les recompensa con una pequeña suma de dinero como aliciente a la constancia. La relación entre los miembros y la movilización de nuevos participantes se hace también a través de las redes sociales, permitiendo así ampliar el número de agentes activos. Los mismos grupos, de manera similar a lo ofrecido por Jabad, una vez afianzados viajan a Estados Unidos o a Israel para familiarizarse más con las fuentes y la vida judía cuidadosa de los preceptos. El gasto es en su mayor parte subvencionado por la institución que, según los informantes, recibe donaciones de judíos locales y también extranjeros, interesados en alentar la empresa. La institución también intenta seguir a su regreso los pasos de quienes participaron en los viajes para estimular la continuidad dentro del mundo religioso. Según los organizadores, “los planes dan sus recompensas, ya que se formaron muchos hogares a partir de estos programas”.

El “mercado del *keruv*” se caracteriza por la competencia entre distintas instituciones que intentan atraer más y más jóvenes a sus filas. “Hay lugar para todos”, dijo el rabino Levin cuando fue cuestionado sobre el tema. Las

personas encargadas de organizar las actividades de “acercamiento” también opinan que es sano que haya competencia para atraer más gente: “hay agua para todos y hay tantos que están solos que es importante ofrecerles oportunidades para que elijan”, y así uno recomienda al otro. Participantes en los procesos, pero no involucrados directamente en las actividades, sostienen que hay conflictos de intereses entre las instituciones, parte de los cuales están también relacionados con las cuotas recibidas de los donantes. Hay mucha ambivalencia en cuanto a la posibilidad de realizar actividades en conjunto y una de las pocas excepciones son las organizadas por Menorah, un grupo también dedicado al *keruv* que para Rosh Hashaná (Año Nuevo judío) invitan a rabinos de diferentes corrientes a tomar parte en una actividad en conjunto. Cada uno presenta su posición con respecto a temas de interés común y esto abre a los jóvenes la posibilidad de elegir que corriente es más afín con ellos.

Un miembro activista involucrado en el proceso de *keruv* en Agudat Dodim, institución mayormente conformada por familias de origen sirio en el barrio de Flores, tiene una visión más crítica con respecto a los resultados de la gran inversión puesta en los viajes. Como muchos otros en las diferentes organizaciones, él viajó varias veces al exterior a través de distintos planes. En la comunidad tratan de formar solo grupos con residencia en la zona para poder seguir más de cerca el proceso por el que atraviesan los jóvenes, pero aun así él considera que es muy difícil evaluar el resultado de la labor invertida. De acuerdo a su perspectiva, la gente viene a estudiar antes del viaje para pagar menos pero no tiene un interés auténtico en profundizar el conocimiento religioso. Además, la fundación que subsidia los viajes se conforma con obtener datos sobre dos parámetros: a) observar el sábado con indicadores tales como no viajar y no usar electricidad, y b) algunos indicadores relacionados a las *mitzvot* (preceptos establecidos en la Torá), tales como la ropa de la mujer y si el hombre reza tres veces por día. Para quienes ven en la *teshuvá* una manera de afianzar la ultra-ortodoxia judía estas exigencias son escasas. Para quienes ven en la *teshuvá* una manera de acercar a los asimilados en potencia al seno del judaísmo y asegurar de alguna manera la continuidad, estas prácticas pueden considerarse suficientes.

Algunos entrevistados ven en el proceso de *teshuvá* un cometido personal, favorecido por la diversificación tanto institucional como de agentes movilizadores de la transformación. Así, uno de ellos, quien aprovechó tanto las oportunidades de los viajes a EE.UU. organizados por Jabad como los viajes a Israel organizados por Sucat David, dijo haberse “enganchado” después de una clase que escuchó de boca del rabino Mendy Levy en Buenos Aires, quien no pertenece a ninguna de las dos corrientes.

Un acercamiento al conocimiento de las prácticas parece reducir los prejuicios hacia el mundo ultra-ortodoxo, abriendo así un espacio de mayor comprensión del mismo, aunque no se adopte totalmente la forma de vida tradicional. En este sentido, los diversos procesos contribuyen a considerar la adopción de prácticas religiosas como parte del fenómeno de “des-asimilación”. Esta tendencia implica un cambio en la visión de la observancia religiosa como contrapuesta a la pertenencia étnica o cultural.<sup>34</sup>

### **Permeabilidad de las fronteras intercomunitarias**

Una base común a todas las organizaciones que intentan atraer a nuevos miembros es la creación de un sentido de comunidad capaz de contener a personas cuyo contacto con el judaísmo estaba determinado por percepciones variadas de su significado, de su práctica, de sus creencias e incluso de su procedencia étnica. Esta es quizás una de las características más peculiares del proceso de retorno en Argentina, a diferencia de otros países latinoamericanos. Mientras que en países tales como Panamá y México, e incluso en Israel, las diferencias étnico-culturales se siguen manteniendo aun después de haber atravesado el umbral del compromiso con la práctica religiosa, en Argentina hay una tendencia en ciertas

34 Marshall Sklare & Joseph Greenblum, *Jewish Identity on the Suburban Frontier*, New York 1967; Steven M. Cohen, *American Modernity and Jewish Identity*, London 1983.

nuevas comunidades de creyentes a contener dentro de un mismo marco a integrantes de origen sefaradí y asquenazí. Tal como lo reconoció el rabino Levy, al igual que lo que explica la investigación académica,<sup>35</sup> los impulsores del movimiento que brega por la adopción de una forma de vida ultra-ortodoxa son los sefaradíes.

Varios rabinos entrevistados en las sinagogas y en las *ieshivot* de la comunidad sefaradí –Sucat David y Yeshurún– informaron que mantienen un *minián* (grupo requerido de por lo menos 10 hombres para rezar) en forma separada para asquenazíes y sefaradíes, y espacios diferenciados durante las grandes festividades. Respuestas similares dieron agentes de algunas comunidades asquenazíes. Sin embargo, las clases de profundización del estudio de las fuentes tienden a llevarse a cabo en conjunto en la mayoría de las congregaciones.

De las respuestas de los rabinos entrevistados es difícil deducir en qué medida tales disposiciones son consecuencia de apreciaciones pragmáticas relacionadas con la dificultad de asegurar suficientes reclutados capaces de mantener marcos separados, o el resultado de la aspiración de desarrollar una plataforma común. En la opinión de miembros activos en el sistema escolar, que también crearon marcos mixtos, estos pasos son tomados como respuesta a problemas presupuestarios que no permiten formar escuelas separadas. Ciertos indicadores, aunque lejos de ser sistemáticos, señalan un leve aumento en el número de casamientos mixtos entre sefaradíes y asquenazíes. Paralelamente, los datos estimados a través de las entrevistas son que el porcentaje de maestros sefaradíes tanto en las escuelas primarias como en las *ieshivot* es aún muy bajo. Esto lo confirmó, entre otros, el encargado de la organización del estudio en la Ieshivá Jafetz Jaím cuando fue cuestionado sobre el tema. El proceso no es similar en todas las corrientes; miembros de Agudat Dodim señalaron que la tendencia en la comunidad es mantener una población sefaradí más o menos homogénea, para poder asegurar la continuidad de las tradiciones, costumbres y rituales que caracterizan a los grupos provenientes de Siria.

35 Susana Brauner, *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*, Buenos Aires 2009.



Entre los entrevistados que llenan cargos activos en las instituciones de Jabad, nadie se relacionó al tema directamente y, cuando surgió, todos afirmaron que allí no hay diferencias: “un judío es un judío y la creencia es la misma”, dijo uno de los rabinos entrevistados; de manera similar se expresó la directora, de procedencia siria, del jardín de infantes de la escuela Wolfson. Es difícil afirmar en qué medida estas tendencias son indicadores de cambios estructurales que apuntan hacia una nueva concepción “trans-sub-étnica” en el judaísmo, o son el resultado de consideraciones pragmáticas y coyunturales. De una manera u otra pareciera que en la constelación del mundo judío actual este proceso es distintivo, trascurriendo dentro de una sociedad culturalmente pluralista.

## Conclusiones

Aquel visitante que regresa a zonas que conoció en su juventud se preguntaría sin dudas qué pasó con los marcadores seculares liberales que predominaban en la modernidad judía del siglo XX en Buenos Aires. No sería sorprendente si al visitar algunas de las casas de sus familiares encontrara varios miembros vestidos de negro, comiendo *kasher* y ocupados en descifrar el significado de algunos de los textos religiosos que él mismo probablemente desconoce. El carácter novedoso de la comunidad, cuyos dirigentes pertenecen al grupo ultra-ortodoxo, manifiesta la reconfiguración y la construcción de nuevos espacios que separan a los grupos religiosos de los judíos no religiosos y del mundo no judío en general.<sup>36</sup> Estos cambios en el comportamiento, en las relaciones familiares, en la forma de vivir, de vestirse, de comer, de pensar, de hablar, son el producto de estrategias impulsadas por un liderazgo que,

36 Marta F. Topel, “Brooklyn y Jerusalén en los trópicos: El movimiento de *Teshuvá* en la comunidad judía paulista”, Avni *et alii* (véase nota 10), pp. 621-638; ídem, “Jerusalem, the Diaspora, and the Jewish Home: The Transfer of the Axis Mundi in Contemporary Judaism - The Case of São Paulo”, en: Margalit Bejarano, Yaron Harel, Marta Topel & Margalit Yosifon (eds.), *Jews and Jewish Identity in Latin America, Historical, Cultural and Literary Perspectives*, Brighton 2017, pp. 101-122.

permitiendo una amplia variedad de tácticas, está orientado a objetivos claramente determinados: la expansión de la religión como eje aglutinante e imprescindible para la continuidad del judaísmo diaspórico. Las nuevas estructuras institucionales y simbólicas reflejan esas aspiraciones, reemplazando aquellas marcas que intentaban expresar identidad y pertenencia a través de la etnia y la cultura. Este proceso, manifestado no solo en el judaísmo argentino, plantea nuevos interrogantes con respecto a la esencia del judaísmo diaspórico y sus futuras implicaciones.