
**TRANSFORMACIONES EN LA PARTICIPACIÓN RITUAL Y
POLÍTICA DE MUJERES DENTRO DEL MOVIMIENTO MASORTÍ ***
*Transformations in ritual and political participation of women of
masorti*

Vanessa Cynthia Lerner **

Universidad de Buenos Aires, Argentina

ORCID: 0000-0002-4759-5844

Resumen

Este artículo tiene como objetivo analizar las transformaciones en las formas de participación ritual y política de las mujeres dentro del movimiento judío conservador o masortí en la Ciudad de Buenos Aires, a partir de la reconstrucción de historias de vida de cuatro interlocutoras. Se trató de una investigación cualitativa, valiéndose del enfoque interpretativo desde una perspectiva sociológica. Las mujeres recuerdan los modos en que por medio de sus intervenciones lograron ampliar la participación femenina en rituales que hasta el momento eran ejecutados por varones (hacer la ceremonia de *Bat Mitzvá*, leer la *Torá* [Pentateuco] o cargarla) y sus experiencias ocupando cargos directivos. Para el primer caso, dicha participación logró institucionalizarse, mientras que para el segundo, sigue siendo algo excepcional, teniendo continuidades con lo que sucedía con las mujeres durante el siglo XX.

Palabras clave: transformaciones, ritual, política, mujeres, masortí

Abstract

This article analyzes the transformations in ritual and political participation of women in the Jewish Conservative or Masorti Movement in Buenos Aires City based on the reconstruction of the life stories of four interlocutors. It was a qualitative research using the interpretive approach from a sociological perspective. The women remembered the ways in which, through their interventions, they managed to expand female participation in rituals that until that moment were performed by men (doing the *Bat Mitzvah* ceremony, reading the *Torah* or carrying it) and their experiences in managerial positions. For the first case, the female participation was institutionalized while for the second it continues to be exceptional. In this sense, there are continuities with what happened with women during the 20th century.

Keywords: transformations, ritual, political, women, masorti

Introducción

En mi tesis doctoral, me propuse describir y analizar los significados de jóvenes, adultos y adultas que participan en el movimiento judío conservador o masortí en la Ciudad de Buenos Aires, acerca de la juventud y los sentidos de pertenencia, de acuerdo con sus experiencias generacionales. Para ello, se tuvo en cuenta: los modos en que aquellos que se consideran jóvenes construyen su idea de lo juvenil en base a sus experiencias y a las demandas institucionales; la mirada adulta cargada de las pretensiones del pasado y los ajustes del presente; y la oferta institucional para "captar" jóvenes y asegurar la reproducción del grupo. Cuando analicé las percepciones de las y los adultos sobre la juventud que participa en el movimiento masortí y sus discursos sobre el lugar del joven en la conformación y consolidación del mismo, pude notar que en sus trayectorias juveniles se ponía en juego el carácter relacional de lo juvenil a través de la disputa con los "viejos" para introducir cambios en los rituales y otras categorías extrajuveniles como la clase social, la etnia y el género.

Si bien para esta investigación no se utilizó una perspectiva de género, el análisis de historias de vida de cuatro mujeres de distintas generaciones que participaron dentro del movimiento modificando rituales y ocupando cargos directivos que históricamente habían sido desarrollados por varones, permitiría en un futuro contribuir a los debates de género y judaísmo, tratándose de un tema vacante (Kahan y Dujovne, 2017; Kahan, 2020). Los trabajos de Setton (2015; 2020) y Gómez (2020) abordaron los proyectos judeo-gay en varones en Argentina a partir de la institucionalización de *Keshet* y JAG (Judíos Argentinos Gays) en 2004, que luego se fusionaron en 2008, bajo el nombre JAG, conformando el entramado organizacional de Fundación Judaica con doble afiliación (conservadora masortí y reformista).

En cambio, Faur (2018) mostró la relación entre género y liderazgo en comunidades judías de Latinoamérica y el Caribe, desde una perspectiva cuantitativa, notando la necesidad de desarrollar trabajos cualitativos como puede ser este caso. La autora evidencia que las mujeres ocupan cargos mayormente en las áreas de "Bienestar Social", teniendo una baja representación en cargos políticos y de gestión. Esto se relaciona con la investigación histórica de McGee Deutsch (2017) en Argentina entre 1880 y 1955, donde las mujeres judías dentro de la vida comunitaria fueron incluidas y excluidas. Por un lado, fueron impulsoras de espacios de participación, e incluso lograron incorporarse siendo profesionales (docentes y bibliotecarias), pero fueron excluidas de los liderazgos.

Esto no fue así en las organizaciones de izquierda seculares, como el *Idisher Cultur Farband* (ICUF), donde las mujeres tenían relaciones más igualitarias con sus maridos. Aun así, las presidencias y los cargos importantes estuvieron ocupados mayoritariamente por varones (Visacovsky, 2015). Es decir que estas dinámicas también se replicaban en espacios no religiosos dentro del campo judaico.

Para el caso de la ortodoxia, puede verse el trabajo de Barylka (2019), quien por medio de su libro *Judaísmo en femenino* expone desde la interpretación de los textos bíblicos y talmúdicos, los modos en que las mujeres fueron marginadas. Grinfeld y Mertonoff (2015) abordan los modos de socialización y de apropiación de preceptos de mujeres en espacios educativos en la corriente jasídica Jabad Lubavitch en Argentina desde una perspectiva descolonial, cuestionando al feminismo liberal.

Al momento de reconstruir la historia del movimiento masortí en Argentina en particular y del campo judaico en general, pude encontrar una interpretación lineal y progresiva. Las interlocutoras, a través de sus relatos, evidenciaron momentos críticos o hechos bisagra que marcaron un antes y un después, complejizando aún más el proceso de institucionalización del movimiento masortí. La historia de vida como método articula los niveles macro y micro: "... relaciona una vida individual/familiar con el contexto social, cultural, político, religioso y simbólico en el que transcurre, y analiza cómo ese mismo contexto influencia y es transformado por esa vida individual/familiar" (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006, p.178). Permite descubrir lo cotidiano y recuperar "... prácticas de vida dejadas de lado o ignoradas por las miradas dominantes, la historia *de* y *desde* los de abajo" (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006, p. 177).

La identidad judía incluye una multiplicidad de dimensiones (ideológicas, religiosas, culturales, étnicas, nacionales, políticas, lingüísticas, idiomáticas y geográficas), y lo religioso constituye así una de ellas. En torno a su eje, las y los actores sociales sostienen la existencia de tres corrientes: la ortodoxa, la reformista y la conservadora o masortí. Esta última se definió a sí misma como una tercera posición entre las otras dos, ya que "conservaba" el cumplimiento de la Ley Judía, al igual que la primera, pero adaptándose al estilo de vida secular de la feligresía, como la segunda. También es llamada tradicionalista (*masoret/masortí*) por continuar con las tradiciones. Ejemplo de esto es que cumple con el precepto del *Shabat* (Sábado), -día sagrado de la semana que comienza el viernes cuando sale la primera estrella y termina el sábado cuando la misma vuelve a salir- pero permite que la feligresía viaje y utilice dinero para acercarse a la sinagoga, que varones y mujeres

compartan el mismo espacio físico en las ceremonias religiosas, la utilización de instrumentos musicales y micrófonos en los servicios religiosos, el uso del idioma vernáculo en el recitado de plegarias, la ordenación de rabinas mujeres, etc. Cabe aclarar que dentro de cada corriente existen distintas vertientes y que incluso dentro del movimiento masortí puede encontrarse un amplio espectro en los modos de aplicar la Ley Judía (Chami Paz, Scudieri e Imhoff, 2018; Lerner, 2019).

El movimiento masortí se originó en Europa Occidental, a mediados del siglo XIX, tras los avances del Iluminismo y la constitución de los Estados nación; en ese entonces fue conocido como corriente judeo-histórica positiva. Su institucionalización se dio en los Estados Unidos a fines XIX, siendo el *Jewish Theological Seminary of America* el referente académico e ideológico. En el caso argentino, este se comenzó a conformar en 1957, cuando la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA), que adhería a la corriente reformista europea, decidió unirse a la *United Synagoges of America*. Así, en 1959 el rabino conservador estadounidense Marshall T. Meyer, egresado del *Jewish Theological Seminary*, llegó a dicho país para hacerse cargo de la organización, convirtiéndose en su principal referente (Schenquer, 2012).

Este artículo tiene como objetivo analizar las transformaciones en las formas de participación ritual y política de las mujeres dentro del movimiento judío conservador o masortí en la Ciudad de Buenos Aires, a partir de la reconstrucción de historias de vida de cuatro interlocutoras.

Metodología

Se trató de una investigación cualitativa, valiéndose del enfoque interpretativo como perspectiva conceptual dentro de la investigación sociológica, ya que este se centra primariamente en los aspectos simbólicos de la vida social y en los significados de la vida individual (Sautú, 1999). En el mundo de la interpretación subjetiva del sentido, se considera importante la comprensión de la acción social como sentido que el actor asigna a su acción (Schutz, 1974).

El trabajo de campo contó con distintas etapas. Hice observación participante en cursos, conferencias, ceremonias religiosas, espacios juveniles y charlas en 2011, 2013, 2017, 2018, 2019 y 2020, en forma virtual en contexto de pandemia por la propagación del COVID-19. Más 33 entrevistas semi-estructuradas a jóvenes (21 mujeres y 11

varones) entre 17 y 32 años que participan en sus "comunidades"¹ ejerciendo la educación no formal (una se realizó en 2011 y el resto entre febrero de 2016 y septiembre de 2017) y a 10 adultos (ocho mujeres y dos varones) entre 28 y 86 años entre septiembre y diciembre de 2018 que participan en "comunidades" masortíes en la Ciudad de Buenos Aires.

Para este artículo se seleccionó a cuatro mujeres. Juana (86 años) y Sonia (79 años), quienes durante su juventud introdujeron cambios en los rituales religiosos. Mónica, hija de Sonia (56 años), quien ocupó un cargo directivo y Amalia (42 años) quien al momento de la entrevista lo estaba desempeñando². El acceso fue sencillo, porque mantenía vínculo personal con informantes clave. Todo el trabajo de campo realizado aumentó la confianza de la información obtenida en estas entrevistas.

Los imaginarios de nación, lo juvenil y el campo judaico

El contexto de institucionalización del movimiento masortí se dio en un momento de alternancia de gobiernos cívico-militares, que llevaban consigo distintos imaginarios de argentinidad y que tuvieron incidencia en la construcción de lo juvenil y en el campo judaico.

Con los gobiernos de Juan D. Perón (1946-1951, 1951-1955) comenzaron a desplegarse dos imaginarios (Giorgi y Mallimaci, 2012; Mallimaci, 2015). Por un lado, la obrerización del catolicismo, que se radicalizó en la década de 1960, en un contexto mundial de transformaciones sociales. A su vez, dentro de la Iglesia también se estaban produciendo cambios. Entre 1962 y 1964 se realizó en Roma el Concilio Vaticano II. Allí se propusieron modificaciones en la liturgia, el dogma y la identidad católica (Mallimaci, 2015). Se planteó una teología con una mayor apertura, que respondiera al conflicto de "nuestro tiempo". Hizo hincapié en la desigualdad entre naciones y la pobreza. Esto se vio replicado para el caso latinoamericano con la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín en 1968 y con el encuentro de los obispos argentinos en San Miguel en 1969, quienes pensaban en una religiosidad comprometida con la transformación de lo social.

Por el otro, un catolicismo jerárquico e integral, que se vio plasmado en el gobierno de facto de Juan Onganía (1966-1970). Censuró nuevas

¹ Uso nativo que hacen las y los actores para referirse a las organizaciones del movimiento ya sean sinagogas o sinagogas-escuelas.

² Tanto los nombres de las personas entrevistadas como los de las organizaciones son ficticios para preservar su anonimato, de modo que cualquier similitud con la realidad es pura coincidencia.

costumbres como las minifaldas o el pelo largo, que se habían comenzado a establecer a principios de la década de 1960. Asimismo, expresiones que la Iglesia consideraba que eran la antesala del comunismo: el amor libre, la pornografía, el divorcio y los peligros de la modernización intelectual (Romero, 2001). Este catolicismo era nacionalista y antiliberal, y se enfrentaba con los aspectos culturales de otro imaginario, el modernizador y secular, que comenzó después de 1955 con el proyecto desarrollista, que continuó durante el gobierno de Arturo Frondizi (1958-1962). La apertura de la Argentina al mundo y la modernización fueron valores compartidos. Dicha apertura trajo consigo una renovación en las vanguardias estéticas, que se centraron en el Instituto Di Tella, el cual fue un referente de otras corrientes por su provocación, por ser contestatario y dialogar con el hipismo. Esta renovación cultural también estuvo volcada en la Universidad Pública, a partir de la innovación científica y tecnológica que acompañaría una modernización económica a través de la promoción de la industria pesada.

Siguiendo a Manzano (2017), el año 1956 fue clave para pensar las transformaciones en lo juvenil. Tras el golpe de Estado al presidente Juan D. Perón en 1955, diferentes instituciones, desde la educación o la psicología, proponían construir una juventud racional, moderna y democrática. Reflejo de ello fue el Programa Secundario "Educación democrática", que buscaba extirpar los valores morales y políticos del peronismo, y la Escuela para Padres de la psicóloga Eva Gilberti, que brindaba herramientas para reformular los vínculos intergeneracionales dentro del ámbito familiar cuestionando las dinámicas patriarcales. La universidad resultó ser el espacio de visibilidad en el cual los estudiantes mostraban proyectos que aspiraban al desarrollo económico y sociocultural del país. A su vez, la llegada del rock trajo consigo nuevas actividades de esparcimiento y consumo. La inestabilidad política producto de la alternancia de gobiernos cívico militares de la década de 1960 coincidía con el rápido avance de transformaciones socioculturales orientadas a la juventud, asociándola a lo "nuevo" y al cambio, como sucedía en Europa a fines de dicha década, con el Mayo Francés, el hipismo en los Estados Unidos y en América Latina con la Revolución Cubana. Los jóvenes en Argentina, en tanto estudiantes, consumidores y productores culturales, se convirtieron en destinatarios de la modernización a través del rock, la moda y la militancia política.

Dentro del campo judaico argentino, a partir de la década del 1950, comenzó a darse un proceso de revitalización religiosa. En las organizaciones religiosas se reconocía una crisis: las sinagogas estaban vacías, la feligresía se alejaba de los rituales y faltaban rabinos (Bianchi, 2004). Esto se debía al estancamiento de nuevas

olas inmigratorias y, según las dirigencias comunitarias, a un alejamiento de la feligresía de las prácticas rituales, inclinándose por llevar un estilo de vida secularizado. Esto teniendo en cuenta que, dentro de los repertorios de participación, también se encontraban las organizaciones políticas judeo-progresistas, como la Federación de Entidades Culturales Judías o Idisher Cultur Farband (ICUF), asentada en Argentina en 1941, o las de corte sionista laico que lograron imponerse luego de 1938, al iniciarse el nazismo en Alemania, cobrando una mayor fuerza en la década de 1950 con la creación del Estado de Israel (Dujovne, 2013). Simultáneamente, existían otras organizaciones educativas y culturales judías con ofertas juveniles como las entidades socio-deportivas: la Sociedad Hebraica Argentina (SHA), creada en 1926, que funcionaba como centro cultural, deportivo, club juvenil y foco de reuniones sociales, al igual que la Organización Hebrea Macabi, creada en 1928, o el Club Náutico Hacoaj, fundado en 1935, en un contexto donde los judíos no podían o se les dificultaba ingresar a clubes siendo socios, debido a la influencia nazi de esos tiempos (Feierstein, 2006).

Volviendo a las organizaciones religiosas, había pocos rabinos que participaban en sinagogas de acuerdo con identificaciones étnicas o ideológicas, que dificultosamente comenzaron a organizarse en 1944.

La contratación de estos expertos del exterior implicaba para las dirigencias revitalizar lo religioso, aunar criterios sobre los rituales "realizados muchas veces inescrupulosamente" (Bianchi, 2004, p. 252). Por ejemplo, el rabino Isaac Chehebar, oriundo de Alepo, fue designado en 1953 como el especialista religioso de la escuela sefaradí de origen alepino Yesod Hadath, para restaurar la autoridad rabínica y el cumplimiento de los preceptos judaicos. El rabino Dov Ber Baumgarten, radicado en los Estados Unidos, discípulo del Rebe Menahem Mendel Schneerson, viajó en 1956 a la Argentina, siendo el primer emisario de la corriente jasídica ortodoxa Jabad Lubavitch en dicho país. El especialista convocó a jóvenes de origen sefaradí y asquenazí y a aquellos que estaban interesados en formarse como rabinos, y los enviaba a los Estados Unidos. Asimismo, el rabino alemán Iosef Oppenheimer, proveniente de Holanda, en 1953 fue contratado para dirigir la Congregación Ajdut Israel en Buenos Aires, sinagoga ortodoxa de origen alemán creada en 1933, en reemplazo del rabino Hermann Klein, quien era muy anciano. De igual modo, el rabino búlgaro Haim Asa, quien adhería al reformismo estadounidense, vino de los Estados Unidos a Buenos Aires en 1963, quien conformó la Comunidad Emanu El en 1965.

La propuesta de Marshall Meyer fue una de las tantas ofertas religiosas (Elkin, 1986; Weil, 1988; Fainstein, 2006). No solo atrajo a una gran

cantidad de feligreses, sino que propició también que sinagogas y sinagogas-escuelas “tradicionalistas”, judeo-laicas o reformistas comenzaran a adherirse al movimiento masortí³. Dicha adhesión implicaba una serie de cambios: la incorporación de nuevas melodías (canciones conocidas o de películas) en el recitado de plegarias; el uso del castellano en las ceremonias religiosas, una presencia más activa por parte del rabino, generando un vínculo de mayor cercanía con la feligresía; que varones y mujeres compartieran el mismo espacio físico durante los servicios religiosos; y la inclusión de matrimonios de personas judías y no judías en la participación comunitaria, sin exigir una conversión, a menos que quisieran realizar rituales.

Como plantea Becker (2008, p. 343), toda convención “implica una estética que hace de lo que es convencional la pauta de la efectividad y la belleza artística”. Las convenciones propuestas por el movimiento masortí implicaron una nueva estética, logrando una efectividad que consistió en acercarse a las juventudes. Las ceremonias religiosas, con todas esas incorporaciones, se volvieron atractivas. El cambio en la disposición del espacio físico en los servicios religiosos implicó la instalación de una noción de igualdad entre varones y mujeres; el uso del español en el recitado de plegarias, un judaísmo más cercano y masivo; la incorporación de nuevas melodías, un judaísmo más alegre y moderno; la relación de mayor proximidad entre la figura rabínica con la feligresía promovía un antiautoritarismo. En cuanto a lo político, el rabino Marshall Meyer, -inspirado en su maestro el rabino Joshúa Heschel, comprometido por defender los derechos civiles de los afrodescendientes estadounidenses entre las décadas de 1950 y 1960-, pensó a la religión como transformación de lo social estando en sintonía con lo que sucedía en algunos sectores de la Iglesia. Esto pudo verse en su compromiso con los Derechos Humanos durante la última dictadura militar (1976-1983). Sin embargo, la institucionalización de estas convenciones en las “comunidades” tuvo sus particularidades.

³Entre 1976 y 1986, en Buenos Aires y en Gran Buenos Aires, adhirieron 34 organizaciones al movimiento (Schenquer, 2012, p. 327-328). Schenquer (2012) explica que las sinagogas con afiliación reformista tuvieron una adhesión “natural” al movimiento masortí por sus similitudes ideológicas, mientras que la adhesión de las de corte sionista o sin vínculo con el liberalismo religioso se dio por “contagio”, ya que según los actores, la propuesta del mismo “revitalizaba” su concepción de lo religioso, aunque muchas de ellas hayan sido de origen laico. En este caso, lo laico se refiere a la centralidad del hombre y no a la de Dios, la transmisión de la identidad y la ética judía, aunque no necesariamente siendo antirreligioso. Cabe aclarar que, al igual como sucede con la ortodoxia, el reformismo y el conservadurismo, el judaísmo laico es amplio y diversificado (Berthelot, 2008).

La participación de las mujeres en los rituales

El movimiento masortí es un movimiento descentralizado. Existen entidades centrales como la *Rabbinical Assembly*, ubicada en los Estados Unidos, asociación internacional que aglutina a rabinas y rabinos masortíes o el *Committee on Jewish Law and Standards*, también en los Estados Unidos, quien se encarga de establecer y de modificar las leyes. La Comisión, cuando discute preguntas que se ponen en agenda, sus miembros escriben *teshuvot* o respuestas estando a favor o en contra o estableciendo matices que son sometidas a votación. Si obtienen seis votos o más, se aprueba y es considerada una posición oficial del movimiento, pasando a tener un valor legal.

No obstante, el movimiento plantea que la figura rabínica (rabina, rabino o seminarista) en sus respectivas "comunidades" posee la autoridad máxima (*mara d'atra*) en cuanto lo religioso. Puede decidir sobre el cumplimiento de los preceptos y la forma de aplicarlos, pero no puede inventar respuestas nuevas. Sin embargo, en la práctica se da un doble poder. La aplicación de la Ley Judía es producto de una negociación entre la figura rabínica con las Comisiones Directivas que detentan el poder económico, y por lo general cumplen con los preceptos religiosos y las normas institucionales cuando están dentro de la "comunidad", y no necesariamente cuando están fuera de ella. Por ejemplo, no respetan la dieta *kosher*, prenden fuego en *Shabat*, trabajan durante los días sagrados, no hacen los rezos diarios en sus hogares, los varones no usan *kipá* ni *talit*. El movimiento masortí no exige leyes de recato, como sucede con las ortodoxias (Sánchez, 2012). La feligresía no tiene restricciones en el uso de ropa, ni dentro ni fuera de la "comunidad". Cabe aclarar que esta dinámica es propia de la feligresía masortí de Argentina. Por ejemplo, en Israel existe una mayor continuidad entre lo que sucede dentro y fuera de la "comunidad" en cuanto al cumplimiento de la Ley.

De este modo, puede notarse que las fronteras entre el poder religioso y económico son poco claras para definir lo sagrado y lo profano. A su vez, existe una historia institucional en cuanto a la aplicación de la Ley Judía que trasciende a la figura religiosa. Cada "comunidad" tiene reglas legitimadas por las costumbres de ese espacio. Así, si la figura rabínica quisiera incorporar cambios, debería tenerla en cuenta⁴.

Es decir que las y los actores que participan en las "comunidades" que no tienen un cargo religioso ni llevan una "observancia" por fuera de

⁴Algranti, Mosqueira y Setton (2019) evidencian las complejidades que existen dentro de los procesos institucionales, entendiendo el "hecho institucional" a través de la idea de "proceso", como puede verse en este caso (Barelli, 2020).

la organización, ejercen un poder compartido con la figura rabínica y forman o formaron parte de las transformaciones al interior de ellas, como fue el caso de Juana, que introdujo cambios en los rituales, habilitando a las mujeres a que participaran de manera activa.

Ella tiene 86 años. Comenzó a participar en Comunidad Menorá con su marido (en ese momento eran novios) en 1950, cuando tenía 18 años, conformando el grupo juvenil que en ese momento comprendía las edades entre 18 y 20. Los varones se encargaban de la seguridad (custodiaban la puerta de la organización), varones y mujeres hacían fiestas para recaudar fondos para la escuela, actividades culturales y "caminaban el barrio" para acercar a los jóvenes judíos para que se incorporaran a la "comunidad". Explica que las transformaciones al interior de esta comenzaron en la década de 1960, aproximadamente 20 años antes de que se adhiriera al movimiento masortí.

Cuenta que ella, junto a un grupo de familias, querían que sus hijas realizaran la ceremonia de *Bat Mitzvá*, ceremonia que hacen los varones al cumplir los 13 años, que marca el pasaje hacia la adultez, y por lo tanto que están listos para cumplir con los preceptos religiosos. Las organizaciones de corte "tradicionalista" (una ortodoxia moderada) como en la que ella participaba, no lo permitían en las mujeres. Comenzaron a presionar a la Comisión Directiva para incorporar esta práctica. Juana sabía que el rabino Marshall Meyer en Comunidad Bet El, sinagoga fundada por él en 1963 y ubicada en el barrio de Belgrano, lo ejecutaba. Fueron a consultarle a él y al rabino Aarón Ángel de la Asociación Israelita Sefaradí, hoy conocida como Asociación Comunidad Israelita Sefaradí de Buenos Aires (Acisba), situada en el barrio de Villa Crespo, sobre la ejecución del *Bat Mitzvá* (el mismo había incorporado esta práctica: las mujeres lo celebraban por medio de una ceremonia en comunidad, pero no permitía que leyeran la *Torá*). Dicho rabino también estableció cambios. Creó grupos juveniles, incorporó libros de plegarias en transcripción fonética y libros para las ceremonias de *Rosh Ha Shaná* (Año Nuevo judío) con rezos en ladino (dialecto español que hablan los descendientes de los judíos expulsados de la Península Ibérica en el siglo XV). Al igual que Meyer, introdujo el español en las plegarias, pero agregando una identificación étnica propia de su organización, tratándose de una sinagoga sefaradí.

Habiendo hecho estas consultas, que le permitían legitimar esta práctica para instalarla en la suya, y por medio de negociaciones con la Comisión Directiva, que no estaba interesada –Juana lo definió como "los cinco viejos de turno", expresión que da cuenta de esa disputa generacional entre "los viejos y los jóvenes" para explicar lo sucedido–, en diciembre de 1968 se ejecutó el primer *Bat Mitzvá* con

10 alumnas de la escuela, aunque sin leer la *Torá*. La ceremonia consistió en una lectura de plegarias y cánticos los viernes durante el *Kabalat Shabat* (Recibimiento del Sábado) y una pequeña participación en la ceremonia del sábado. Juana recuerda que "fue un gentío". Ese evento acercó a mucha gente y a la vez fue muy trasgresor, porque resultaba impensado que las mujeres lo llevaran a cabo. Aunque no leyeran la *Torá*, el haberlo instalado había sido un gran avance. Para ese evento, varones y mujeres compartían el mismo espacio físico en la sinagoga y los rezos se leían en hebreo y en español.

Juana, ya siendo madre de tres hijos, continuó participando en la organización, ejerciendo un voluntariado en el "Club de Damas"-espacio que ya no existe más- que consistía en recaudar dinero para becas para los alumnos que tenían algún problema económico, organizar fiestas, actividades culturales y tés, encargarse de la cocina, cuando la escuela se transformó en escuela integral a mediados de la década de 1970, y colaborar en el Jardín de Infantes. Por el contrario, su marido ocupó la presidencia de la Comisión Directiva.

La interlocutora recuerda que en 1987 fue ella la primera mujer en su "comunidad" en subir al púlpito y leer la *Torá* y que, a partir de ese episodio, se institucionalizó que la mujer lo hiciera. Su marido era el que usualmente coordinaba el servicio de la *Torá*, cuya función consistía en llamar a siete varones a que "subieran"⁵a leerla. A la vez, él era uno de los siete varones que leía un apartado de esta. Como su hijo de 19 años estaba por migrar a Israel, decidió cederle su lugar y darle ese honor. Él aceptó, pero con la condición de que su madre lo acompañara. Pedro participaba en Bet El, "tenían ideas más modernas". Para él era habitual que las mujeres participaran en los rituales.

"Y, mamá viene conmigo". Y los que estaban atrás mío que eran de la Comisión [Directiva], me pegaron un golpe en la espalda. Y entonces fuimos los dos y todos "Ohhh, Ohhh, Ohhh". Se abrió la boca, como que fue un atrevimiento, porque no había una autorización y no había nada premeditado. La cuestión fue ... las piernas me ... a mí no me gusta mucho los espectáculos ni hablar en público. Puedo hablar un montón, pero no en público. Se me sumó todo. Y también la emoción. "Si mi papá estuviera acá me revienta" ... Nadie me había dado permiso. Conclusión que, a la tarde, eso fue en el servicio de la mañana, a la tarde ya las mujeres subieron con los maridos.

⁵El "subir" no solo tiene que ver con subir al púlpito, que por lo general se trata de un escenario que es más alto en relación con el resto del salón, sino también con elevarse espiritualmente. Ese momento en hebreo se lo llama *aliá*, que justamente significa ascenso.

Y desde ahí... (comunicación personal, Juana, 86 años, 9 de noviembre de 2018).

Puede observarse cómo la figura del hijo incidió en este cambio de práctica. Él se había formado en las organizaciones modelo de Meyer. Trasgredió la convención que consistía en que solo los varones "subieran" a leer la *Torá*. A la vez, puede verse cómo aquellas personas que no ocupan cargos religiosos establecen modificaciones en el ritual, nuevamente evidenciando los límites porosos entre el poder religioso de la figura rabínica con el poder económico de las familias de peso. El marido que había sido presidente de la Comisión Directiva, eligió a su hijo a subir y éste último "propuso" esta modificación, que se recibió, primero con asombro y luego positivamente. Tanto el marido de Juana como el hijo sabían leer la *Torá*, por haber tenido una formación judía además de la obligatoria. Lo mismo sucedió con el hermano de la interlocutora, que en forma complementaria recibió educación judía en un *shule* (escuela que enseña hebreo e idish) por la tarde. En cambio, Juana hizo su educación primaria y secundaria en una escuela pública, y para ella contrataron a un profesor particular de idish que duró menos de tres meses, porque no le interesaba. Se priorizaba la educación judía institucionalizada en los varones (McGee Deutsch, 2017).

Volviendo al cónyuge de la interlocutora, por fuera de la organización, no cumplía con los preceptos religiosos. Por el contrario, su hijo sí. Es decir que para este movimiento en particular, en determinadas circunstancias la autoridad no se construye por llevar un estilo de vida observante o por ocupar un cargo religioso. Los cambios respecto del lugar de la mujer en esta organización en particular fueron paulatinos. Juana nota que en el presente, la mayoría de las personas que "suben" a leer la *Torá* son mujeres, porque estudian o se preparan más. Esto tiene que ver con que a partir de la década de 1960 se dio el auge de las escuelas integrales judías en Argentina. Sus condiciones de posibilidad estuvieron dadas por la introducción en las escuelas nacionales de la enseñanza religiosa obligatoria (católica) entre 1943 y 1954, y en 1947 con la Ley 13.407 que instituyó el subsidio estatal a las escuelas privadas (Elkin, 1986; Visacovsky, 2009). Así, las mujeres más jóvenes que Juana tuvieron acceso a la educación judía.

Juana es una persona que hasta el momento de la entrevista sigue trabajando en un "buffet" de contadores como secretaria. Estudió tres años en la Universidad de Buenos Aires para contadora, pero abandonó sus estudios porque ya trabajaba como secretaria y tenía a sus hijos.

Queirolo (2012; 2015) explica que en la Ciudad de Buenos Aires entre 1910 y 1950 se dio un ingreso de las mujeres en empleos administrativos debido a la expansión del sector burocrático. Predominaron las ocupaciones de dactilógrafa, taquígrafa y secretaria. Estos trabajos resultaban ser temporarios y/o complementarios de los ingresos del proveedor del grupo familiar. Temporarios, porque lo harían en un período de sus vidas hasta casarse. Y complementarios, ya que dichos salarios fueron más bajos que aquellos percibidos por los varones. El ingreso de estas mujeres "ayudaba" a completar el presupuesto familiar, cuyo proveedor responsable era el varón. Este trabajo asalariado no eximía a las mujeres de las tareas domésticas y reproductivas, como puede verse en Juana. No obstante, siguiendo a Pite (2013), en la década de 1950 existía un ideal de la ama de casa no asalariada.

En la década de 1960, un pequeño pero creciente número de mujeres comenzaron:

... a sugerir que la domesticidad de tiempo completo no era la única opción para las mujeres, ni necesariamente la mejor. Las jóvenes de clase media fueron las que más se hicieron oír a través de sus acciones, a medida que muchas que podían hacerlo continuaron su educación o buscaron trabajo fuera del ámbito doméstico (Pite, 2013, p. 2016).

McGee Deutsch (2017, p. 121-122) explica que en dicha década las mujeres judías estaban sobrerrepresentadas en los sectores administrativos y comercial como empleadoras o trabajadoras autónomas ("el 20% de las mujeres judías que trabajaban eran profesionales, comparadas con el 16% de todas las argentinas"). Insertarse en el mercado laboral de ese modo les permitía desarrollar sus habilidades, evitar situaciones de antisemitismo y tener una autonomía relativa respecto de sus maridos. En palabras de Feijoó y Nari (1996) y de Cosse (2008), en la Argentina de las décadas de 1960 y 1970, no podemos pensar que esas ideas de libertad sobre la moral sexual y la igualdad en la asignación de roles hayan sido lo suficientemente rupturistas. Manzano (2017) muestra que hubo un proceso de modernización que atravesó a las juventudes, pero retomando a Cosse (2008), no podríamos afirmar que operó en forma homogénea. Dicha modernización constituyó a una especie de sentido común en la que efectivamente pudo notarse cambios en consumos culturales (la vestimenta, la música, etc.) y en la incipiente inserción al mercado laboral y a la educación universitaria, conviviendo con estructuras tradicionales, por ejemplo: la figura del hombre proveedor, el control sobre la moral sexual (allanamientos a hoteles alojamientos, detenciones en los bailes, etc.), la familia, etc. Estas ambivalencias pueden observarse en el movimiento masortí, a partir

del lugar de las mujeres en sus organizaciones, teniendo como evidencia empírica los relatos recolectados.

La experiencia de Juana sobre la lectura de la *Torá* se relaciona con la de Sonia, de 79 años, figura icónica de esta organización, por ser conocida y saludada por toda la feligresía, y ser convocada para eventos institucionales (inauguraciones de aulas y celebraciones). Amiga de Juana, ingresó a la "comunidad" en 1961, cuando tenía 22 años, estaba casada y tenía un hijo. También participó del "Club de Padres" y del "Club de Damas" y en otros espacios tales como "Tzedaká" (Bienestar Social), en subcomisiones de recreación, en actividades recreativas para adultos mayores, etc. Aparte, ella tenía comercio primero con su cuñado y luego con su marido. Sus estudios primarios y secundarios los hizo en la escuela pública. Recuerda que a los seis años participaba junto a su familia en una *tnuá* (movimiento sionista) para la que vendía rifas para la creación del Estado de Israel. Decía que nadie se le iba a negar a una niña de 6 años, y que siempre vendía todo. A la vez, su familia para las "Altas Fiestas"⁶ iba a una sinagoga "tradicionalista" en el barrio de Belgrano. En paralelo, siguió participando en esa *tnuá*. A los 18 años, dentro del Centro Juvenil, conoció a su marido, con el que tuvo un hijo y una hija. Estando casada, trabajaba y manejaba su auto. Recuerda que cuando ingresó a Comunidad Menorá -ella comenzó a participar allí porque amigos del Centro Juvenil se fueron a la misma y la convocaron-, los días jueves por la mañana, junto con otros pares, pasaba a buscar a los "viejitos" para acercarlos a la sinagoga de modo que pudieran "llegar al *minian*", con el fin de llevar a cabo el rezo de la mañana (*Shajarit*). El *minian* es el cupo mínimo de 10 personas para que el ritual pueda ser considerado como una situación colectiva. El miércoles a la noche siempre recibía el llamado de Jorge, uno de los "viejos", para recordarle y cerciorarse que contaría con ella para tal propósito. Su marido participaba poco dentro de la organización. Estaba agradecida de que su cónyuge le permitiera participar de ese modo, ya que implicaba mucho tiempo, teniendo en cuenta que además trabajaba y era madre. Esa aclaración que Sonia hizo evidencia que su participación implicaba dedicarle menos tiempo a la vida doméstica, algo que debía ser consensuado con su marido, teniendo en consideración que seguía siendo un mandato social para las mujeres estar a cargo del hogar y del cuidado de los hijos. Al igual que Juana, sigue trabajando en su comercio.

Sonia evoca con emoción que recién con la llegada del seminarista Luis, en 1994, tuvo permiso para llevar el *Sefer Torá* durante el Año

⁶Uso nativo para referirse a las fiestas de *Rosh Ha Shaná* (Año Nuevo Judío), *Iamim Noraim* (los días terribles) que están relacionados con los días previos al Día del Perdón, donde la feligresía reflexiona sobre sus acciones y *Iom Kipur* (Día del Perdón).

Nuevo judío y el Día del Perdón. Tanto en estas festividades como en otras o las cotidianas como las del *Shabat* antes de leer la *Torá*, se abre el *Arón ha Kodesh* (armario sagrado) donde están guardados varios ejemplares. Al sacarlos, alguien de la feligresía los carga y los pasea por toda la sinagoga para que la audiencia pueda tocarlos y besarlos. Ella cuenta que cuando comenzó a participar en esta organización, había discusiones con los "viejos" respecto de los rituales. Para ese entonces, entre las décadas de 1960 y 1990, era impensado que una mujer leyera o llevara el *Sefer Torá* en las ceremonias. Esto fue una conquista del movimiento masortí, que se dio paulatinamente en esta organización, pero que desde la década de 1990 logró institucionalizarse.

De hecho, lo ve en la decisión de su nieta Dalia, que hizo dos ceremonias de *Bat Mitzvá*. Una, junto a sus compañeras en su escuela judía que adhiere a una corriente jasídica ortodoxa, ya que dicha ceremonia forma parte del proyecto educativo (en ella cantan canciones y leen algunos extractos bíblicos, pero no directamente de la *Torá*); y la otra en una "comunidad" masortí para poder leer directamente de ella y poder cargarla.

Yo ¿cómo le iba a decir a mi papá que iba a llevar un *Sefer Torá* en *Iom Kipur* (Día del Perdón)? ¡Mi papá se iba a agarrar de la cabeza! ¡Que una mujer agarre un *Sefer Torá*! ¿Te das cuenta? Ese era mi papá. Imaginate todos los papás de toda la gente de mi edad. Y así todas las cosas. Antes a la mujer, nos tenían a un lado y al mismo tiempo participábamos un montón ... Mi nieta (Dalia), la nena de Manuel hizo en Comunidad David, hizo su *Bat*, perfecto. Pero lo hizo también en Comunidad Tikvá, [le preguntó]: "¿Por qué en Comunidad Tikvá, Dalia?" "Porque *bobe* (abuela), porque yo quiero llevar el *Sefer Torá*". Y por eso mismo ella lo hizo dos veces. Y es algo que a nosotras nos prohibían ... El seminarista Luis fue una excelente persona, yo lo quise muchísimo, él fue quien me dio el *Sefer Torá*, "porque vos te lo merecés, llevalo". La verdad es que es algo que yo no me puedo olvidar y se lo agradezco mientras viva porque para mí es el honor más grande. Hoy no lo puedo llevar yo, lo lleva mi hija y yo voy atrás porque las fuerzas ya no me dan (comunicación personal, Sonia, 79 años, 26 de septiembre de 2018).

La familia de Sonia participa en el movimiento masortí, pero para la educación de la hija menor de su hijo decidieron que fuera a una escuela que si bien adhiere a una corriente jasídica ortodoxa, tiene una propuesta educativa ortodoxa moderada, que busca convocar no solo a familias "observantes", sino a aquellas que llevan un estilo secular, como la feligresía que participa dentro del movimiento masortí. Dicha escuela exige un cumplimiento más exhaustivo de la

dieta *kosher* (carnes y lácteos con sello *kosher*), los rabinos que están dentro de la organización son ortodoxos, los chicos usan *kipá*, pero las aulas están compuestas por niños y niñas, y sus uniformes consisten en pantalones (joggings y calzas) y chombas. La vestimenta no se rige por las pautas de recato. La principal motivación para la familia fue la cercanía, y la posibilidad de obtener una beca. La niña había transitado por escuelas del movimiento masortí, que fueron cerrando porque no podían sostenerse económicamente (Rubel, 2011). El movimiento masortí se vio afectado luego del atentado a la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) en 1994, y la quiebra de los dos bancos privados judíos Mayo y Patricios en 1998, pues dichas entidades sostenían económicamente a las organizaciones del mismo. Esto trajo como consecuencia el cierre de escuelas. La situación se agudizó aún más con la crisis económico y social de 2001. Por el contrario, las organizaciones ortodoxas no se vieron afectadas, logrando conformar una red educativa y comunitaria autónoma sumamente involucrada con las problemáticas locales (Melamed, 2000), como el caso de la escuela donde participa Dalia.

Sonia, en 2015, a sus 76 años, celebró la ceremonia del *Bat Mitzvá* junto con otras compañeras. La Comunidad Menorá permite que adultos y adultas puedan hacerlo, teniendo en cuenta que el movimiento masortí comenzó a instalar la ejecución de dicho ritual de pasaje, aunque no tenía el grado de institucionalidad que tiene en el presente. Si bien en Comunidad Menorá se comenzó con esta práctica a fines de la década de 1960, no estaba naturalizada en la feligresía. De hecho, Juana comenta que las hijas de sus amigas, por más que estudiaban en la escuela y tenían una pertenencia institucional, no la llevaban a cabo. Al igual que las y los jóvenes, las y los adultos deben hacer el "curso de *Talmud Torá*", que consiste en un curso de formación sobre el ciclo de la vida judía, el cumplimiento de preceptos según la perspectiva masortí, más el estudio de la liturgia que debe ser recitada en la ceremonia, y la lectura del apartado de la *Torá* que toca para esa semana. El *Bar* o *Bat Mitzvá* para adultos y adultas permite recuperar una socialización que es propia de una edad, en otra.

Las mujeres en cargos directivos

Aunque podría pensarse que los procesos de democratización de principios de la década de 1980 incidieron en los modos de participación en los rituales, no pareciera ser así en los ámbitos de gestión. Esto puede verse en las historias de vida de Mónica y Amalia quienes, en distintos contextos recientes, manifiestan esta cuestión.

Mónica, de 56 años, hija de Sonia, cuenta que participó en Comunidad Menorá, yendo a los grupos juveniles desde los dos años. En ese momento, la organización contaba con una quinta ubicada en una localidad del Conurbano Bonaerense, y allí pasaba los veranos. De adolescente comenzó a participar en otra organización masortí que originalmente adhería al reformismo europeo, primero como educanda y luego como *madrijá* (educadora no formal). Explica que para ese momento Comunidad Menorá quedaba lejos de su casa. En este sentido, la cuestión de la cercanía tuvo peso. El jardín de infantes y la educación primaria la realizó en una escuela judía integral en el barrio de Boedo. Y luego de que su familia se mudara a la zona norte de la ciudad, al iniciar la secundaria, fue a una escuela pública a la mañana y a la tarde a una escuela judía de origen "tradicionalista" que después de 1976 adhirió al movimiento masortí. Cuando tuvo a su hijo y a su hija, entre fines de la década de 1980 y principios de 1990 respectivamente, volvió a Comunidad Menorá para darles educación judía a ellos. En ese momento estaba casada y vivía cerca de la organización. Allí, junto con su marido, conformaron su grupo de amigos con los padres de los compañeritos de sala de sus hijos.

Cuando su hijo tenía 5 años, a mediados de la década de 1990, comenzó a participar en la Comisión Directiva en un espacio que se llamaba "Secretaría del Colegio", que se encargaba de ser el nexo entre la Comisión con la escuela. Mónica debía hablar con las directoras y recuerda que era un espacio ameno y que como no se ocupaba de los presupuestos y ni de cuestiones económicas no se "hacía mala sangre". Su marido participó también, pero estaba cansado, "se hacía problema", hasta que decidió dejar el espacio. Explica que cuando alguien decide abandonar el puesto, no lo puede dejar vacante. Debe proponer a otro. De modo que cuando un padre amigo de su hijo decidió irse, ella lo reemplazó. Recuerda que se trataba de un espacio masculino, que por lo general era manejado por varones, y que en el momento en que ella ingresó eran solo tres mujeres. "La experiencia fue muy buena, aunque la gente es difícil, todos se creen dueños". Estuvo allí por 12 años y lo abandonó tiempo después que sus hijos terminaron la primaria, porque ya no conocía al cuerpo docente. Además, estaba interesada en participar dentro de su gremio sindical, correspondiente a su profesión vinculada con la salud.

Que mujeres participen dentro de estos espacios de poder resulta algo excepcional. Esto también se replica para el caso de Amalia, de 42 años, profesional egresada de la universidad pública, casada, con dos hijas. Amalia se crio dentro de una familia ortodoxa sefaradí. Manifiesta que su vida social y espiritual se resolvía en 10 cuadras. Allí tenía su casa, la escuela y la sinagoga. Su padre fue empleado de

una sinagoga y luego comerciante, y su madre hasta el día de hoy prepara comida típica judía por encargo. Durante su adolescencia y en su juventud, se fue alejando de ese universo. Cuenta que a sus 11 años (fines de la década de 1980), gracias a un familiar, comenzó a leer libros de Thomas Mann, lo que la sumergió en otra literatura. Fue conociendo un mundo nuevo y empezó a cuestionar su estilo de vida. Sabía que al finalizar la secundaria, quería seguir estudiando. Para su entorno social, no era bien visto que una chica estudiara en una universidad, que además era laica. El mandato social familiar era que se casara y se abocara al ámbito doméstico: el cuidado del hogar y la crianza de los hijos. En su adolescencia, dejó de respetar preceptos como comer *kasher*; lo hacía en su casa, pero no con sus amigas cuando salían. De a poco se fue distanciando. Hizo el "curso de *madrijim*" que la habilitaba a ser educadora no formal en una "comunidad" ortodoxa sefaradí, pero nunca ejerció porque no le gustaba. Su padre sabía que su hija estaba en ese proceso. Nunca la condenó. "Tenía una actitud ejemplar. No te lo iba a imponer, pero te mostraba cómo para él eran las cosas". Su hermano también pasó por un proceso similar.

Estudió en una universidad pública y se casó con su actual marido, de religión judía, a quien conoció en su escuela secundaria. Él trabajaba en dicha organización ortodoxa, pero siempre llevó un estilo de vida secular. A principios de los años 2000, a sus 26 años, al momento de elegir una educación para su hija mayor, optaron por una escuela masortí. De a poco fue asistiendo a las actividades escolares en calidad de madre, hasta que a los 38 años se interesó en ocupar cargos. Sus motivaciones por hacerlo de ese modo fueron la maternidad y el deseo de redescubrir un judaísmo que coincidiera más con su forma de ver el mundo. Su inserción a la participación comunitaria comenzó cuando la directora del Jardín de Infantes la convocó junto con otros padres a organizar un evento. De a poco comenzó a estar más involucrada. Podría decirse que, a diferencia de lo que puede suceder en otros ámbitos como los profesionales (Wainerman, 2005; Faur, 2014; Faur y Tizziani, 2018), la maternidad resultó ser un capital social que le permitió insertarse en un espacio de poder. Al momento de la entrevista, ejercía como secretaria general de la Comisión Directiva, y con orgullo contó que en 2013, con 38 años, fue residente de la misma.

Fue presidente a los 38 años. Era como sub-cuarenta, mujer, presidente, fui entrevistada por eso por todo el mundo, por todo el mundo no, por este mundo, el mundo nuestro. ¡Un acontecimiento! ... era como una rareza (comunicación personal, Amalia, 42 años, 30 de octubre de 2018).

No solo se ponía en juego su condición de mujer, sino también su edad. Al momento de asumir como tal, el poder religioso seguía a cargo pura y exclusivamente de una rabina desde 2010. "Éramos un matriarcado", decía Amalia. No obstante, explica que pudo hacerlo por tener el apoyo de su compañero Marcos, que en ese momento fue secretario. Cuando ella terminó su mandato, invirtieron los roles. Es decir que más allá de la horizontalidad con la que trabajó con su compañero, podría percibirse que esa figura masculina tuvo un peso específico que ayudó a legitimar ese lugar.

Prefirió, junto a su compañero, seguir trabajando en su "comunidad" e involucrarse con él en la Federación de Comunidades del Movimiento Conservador (FEDECC), sin tener un cargo fijo. Su función es trabajar con las "comunidades" del interior del país que están en una situación de vulnerabilidad por falta de feligresía y de recursos económicos. "Allí la continuidad judía es más difícil". El objetivo es poder compartir experiencias, como rituales o charlas entre dichas "comunidades" con alguna de la Capital. Advierte que el accionar es limitado, por la falta de recursos económicos. Entre todas las opciones que tenía a disposición, esta le pareció de gran relevancia, además ser compatible con su actividad comunitaria, profesional y familiar.

En los relatos de las y los jóvenes con los que conversé no aparece el género como un limitante a la hora de ejercer la educación no formal. De hecho, reconocen que las mujeres ocupan cargos jerárquicos dentro de los Departamentos de Juventud (direcciones, coordinaciones, profesorados de "Curso de *Madrijim*" [líderes]). Al momento de hacer las entrevistas, todos los Departamentos de Juventud de las cinco "comunidades" relevadas estaban dirigidas por mujeres. Salvo en Comunidad Shalom, donde era pareja la cantidad de varones y mujeres dentro del cuerpo de educadores no formales, en las otras "comunidades" relevadas había más educadoras no formales mujeres que varones. En este punto puede verse que, como sucede en otros espacios educativos, son las mujeres las que optan por este tipo de trabajo, más que los varones. Tal como lo plantean diferentes autoras (Gogna, 1990; Wainerman, 2005; Billorou, 2016), la docencia es un ámbito hegemonizado por las mujeres, aunque cada vez más varones se han incorporado en él. El origen de la feminización de la docencia fue a nivel mundial. Los Estados nación a fines del siglo XIX y principios del siglo XX incorporaron a la mujer al mercado laboral, asumiendo que ese rol maternal y de cuidado que ejercía en la vida privada podía extenderse en lo público. La maternidad dejaba de pensarse en términos reproductivos. Comenzaba a ser considerada un bien social, ya que a partir de las aptitudes adquiridas (cuidado, sacrificio, transmisión de hábitos y valores) podía transferir a sus alumnos una moral.

Conclusiones

El movimiento masortí se conforma a fines de la década de 1950 en un contexto donde estaba presente el imaginario nacional modernizador y secular, cuya propuesta estética estaba en sintonía con aquellas cuestiones que preocupaban o interpelaban a las juventudes. Lo juvenil representaba lo moderno. La propuesta masortí se basaba en los valores de la modernidad. Pensaba una religión que se adaptara al estilo secular de la feligresía y fomentaba la participación comunitaria alrededor de una organización (la organización como organizador de lo social). La música, consumo cultural de las juventudes, comenzó a tener mayor presencia en la sinagoga. Además, el tipo de relación que se daba entre la figura rabínica con la feligresía -no solo en ese vínculo más cercano, sino también por los temas abordados en las prédicas que incluían a la política, el psicoanálisis y la filosofía-, iba de la mano con la ideología antiautoritaria que las juventudes reclamaban. El hecho de que varones y mujeres compartieran el mismo espacio físico en los servicios dialogaba con este cuestionamiento sobre la moral sexual y el erotismo. Lo religioso ya no exigía una separación, y apelaba a una mayor igualdad. No obstante, con las historias de vida de Juana y Sonia pueden observarse matices en los modos en los que se fue conquistando esta igualdad. Por ejemplo, la ejecución del *Bat Mitzvá* fue previa a que la "comunidad" se adhiriera al movimiento masortí y logró naturalizarse en la feligresía en la década de 1990. La participación de Juana en todo ese proceso evidencia por un lado que ella, siendo joven y trabajando como voluntaria, disputó con los "viejos" defensores del "tradicionalismo" la ampliación de la participación de prácticas rituales, que hasta ese momento ejecutaban solo los varones. Por el otro, se observan las dinámicas propias del movimiento masortí en la toma de decisiones. Las familias que participan que no tienen un cargo religioso y que por fuera de la organización no cumplen con los preceptos que se exigen respetar dentro de la misma, inciden en los modos de aplicar la Ley. Lo que plantea McGee Deutsch (2017) coincide con la historia de Juana, quien tenía una participación activa en lo vinculado con el "Bienestar Social" mientras que su marido ocupaba el cargo más alto dentro de la Comisión Directiva. No obstante, a partir de los acontecimientos que narra puede verse que su papel fue crucial para que las mujeres hagan la ceremonia de *Bat Mitzvá* o para que "suban" a leer la *Torá*. O como sucedió con Sonia, que en 1994 cargó la *Torá* por primera vez, lo cual después pasó a ser una convención dentro de su "comunidad". Ambas recuerdan a sus padres como figuras de autoridad, quienes seguramente desaprobaban su participación activa en los rituales. Ellas se distancian de esas creencias y reivindican su lugar. Sin embargo, tanto Mónica como Amalia, quienes ejercieron o ejercen

cargos directivos en momentos distintos, aunque más recientes (en los años '90 y desde 2013 respectivamente), evidencian que se trata de situaciones excepcionales, pues por lo general esos espacios siguen siendo ocupados por varones. En este punto, sigue habiendo más continuidades con lo que sucedió en el siglo XX.

Referencias

- Algranti, J., Mosqueira, M. y Setton, D. (2019). La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Barelli, A.I. (2020). De Joaquín Algranti, Mariela Mosqueira y Damián Setton: La institución como proceso. Configuraciones de lo religioso en las sociedades contemporáneas. *Revista Cultura y Religión*, 14(2), 175-178.
- Barylka, E. (2019). *Judaísmo en femenino*. Madrid: Nagrela Editores.
- Becker, H. (2008). *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Berthelot, M. (2008). Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España. *MEAH*, (57), 79-108.
- Bianchi, S. (2004). *Historia de las Religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Billorou, M. J. (2016). Las mujeres en los márgenes: educación y salud en el interior argentino (1930-1945). *Delaware Review of Latin American Studies Special Issue: The History of Human Services in Brazil and Argentina*, 17(2), 1-15.
- Chami Paz, D., Scudieri, M.F. e Imhoff, D. (2018). Abordaje psicosocial de la identidad judía en jóvenes de una escuela de la colectividad masortí de Córdoba, Argentina. *Revista Cultura y Religión*, 12(1), 4-27.
- Cosse, I. (2008). Familia, sexualidad y género en los años 60. Pensar los cambios desde la Argentina: desafíos y problemas de investigación. *Temas y debates*, (16), 131-149.
- Dujovne, A. (2013). La diáspora en imprenta. Actores, tramas y espacios del libro judío en Buenos Aires, 1910-1960. *Revista del Museo de Antropología*, (6), 119-132.
- Elkin, J. (1986). The Argentine Jewish Community in Changing Times. *Jewish Social Studies*, 48(2), 175-182.
- Fainstein, D. (2006). *Secularización, Profecía y Liberación: La desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual*. Tesis doctoral en Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., México.
- Faur, E. (2014). *El cuidado infantil en el Siglo XXI. Mujeres malabaristas en una sociedad desigual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Faur, E. (2018). *Género y liderazgo en las comunidades judías de Latinoamérica y el Caribe*. Buenos Aires: American Jewish Joint Distribution Committee.
- Faur, E. y Tizziani, A. (2018). Mujeres y varones entre el mercado laboral y el cuidado familiar. En E. Faur (comp.), *Mujeres y varones en la*

- Argentina de hoy. Géneros en movimiento*, 75-97. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Feierstein, R. (2006). *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Galerna.
- Feijóo, M. y Nari, M. (1996). Women in Argentina During the 1960s. *Latin American Perspectives*, 23(1), 7-26.
- Giorgi, G. y Mallimaci, F. (2012). Catolicismos, nacionalismos y comunitarismos en política social. Redes católicas en la creación del Ministerio de Bienestar Social de Argentina (1966-1970). *Revista Cultura y Religión*, 6(1), 113-144.
- Gogna, M. (1990). La división del trabajo docente: la enseñanza técnica en la Argentina. *Documento CEDES/53*. Buenos Aires: CEDES.
- Gómez, Y. (2020). (Re) Construir la identidad. Fusión de compromisos identitarios en el itinerario biográfico de judíos gays. En E. Meccia (dir.) *Biografías y Sociedad. Métodos y perspectivas*. 125-224. Santa Fe: Ediciones UNL; Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eudeba.
- Grinfeld, G. y Mertnoff, A. (2015). *Mujeres judías ortodoxas en Argentina: cuerpos, sexualidades y religión*. I Congreso Latinoamericano de Teoría Social, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. Recuperado de: <https://cdsa.academica.org/000-079/285.pdf>
- Kahan, E. (2020). Presentación: ¿Apocalípticos o integrados? El campo de investigación sobre la experiencia de la vida judía en Argentina. En E. Kahan, W. Wechsler y A. Raber (comps.), *Hacer patria. Estudios sobre la vida judía en Argentina*. 9-30. Buenos Aires: Teseo.
- Kahan, E. y Dujovne, A. (2017). Los Estudios Judíos en Argentina y su legitimación en el campo académico: balance y perspectivas. *Cuadernos Judaicos*, (34), 7-33.
- Lerner, V. C. (2019). Los sentidos de pertenencia de los y las jóvenes que participan en el movimiento masortí en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Percepciones sobre el movimiento y la "comunidad". *Revista Cultura y Religión*, 13(1), 64-84.
- Mallimaci, F. (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Mallimaci, F. y Giménez Béliveau, V. (2006). Historia de vida y método biográfico. En I. Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- Manzano, V. (2017). *La era de la juventud en Argentina: cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- McGee Deutsch, S. (2017). *Cruzar fronteras, reclamar una nación. Historia de las mujeres judías argentinas 1880-1955*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Melamed, D. (2000). *Los judíos y el menemismo. Un reflejo de la sociedad argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Pite, R. (2013). ¿Así en la tele como en la casa? Patronas y empleadas en la década del sesenta en Argentina. *Revista de Estudios Sociales*, (45), 212-224.
- Queirolo, G. (2012). Mujeres en las oficinas. Las empleadas administrativas: entre la carrera matrimonial y la carrera laboral (Buenos Aires, 1920-

- 1950). *Diálogos - Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História*, 16(2), 417-444.
- Queirolo, G. (2015). Dactilógrafas y secretarias perfectas: el proceso de feminización de los empleos administrativos (Buenos Aires, 1910-1950). *Historia Crítica*, (57), 117-137.
- Romero, L. A. (2001). *Breve historia contemporánea de la Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rubel, Y. (2011). La red educativa judía de la Argentina (1967-2007). En J. Bokser Liwerant, H. Avni, S. DellaPergola, M. Bejarano y L. Senkman (comps.), *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. 529-562. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Sánchez, V. L. (2012). La vestimenta como símbolo identitario judío. *Revista Cultura y Religión*, 6(2), 103-117.
- Sautú, R. (1999). *El método biográfico: la reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires: Belgrano.
- Schenquer, L. (2012). *Actitudes sociales en dictadura: Estudio sobre las dirigencias de DAIA y de las instituciones religiosas liberales durante el último régimen militar (1976-1983)*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales. Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Schutz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Setton, D. (2015). La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas: estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, (21), 25-52.
- Setton, D. (2020). La construcción simbólica de la geografía judeo-gay. En V. Giménez Béliveau (comp.), *La religión ante los problemas sociales. Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*, 317-338. Buenos Aires: CLACSO.
- Visacovsky, N. (2009). *El tejido icufista: cultura de izquierda judía en Villa Lynch (1937-1968). Judíos, comunistas y educadores*. Tesis doctoral en Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Visacovsky, N. (2015). Mujeres judeo-progresistas en Argentina. *Revista Arenal*, 22(1), 49-65.
- Wainerman, C. (2005). *La vida cotidiana en las nuevas familias*. Buenos Aires: Lumiere.
- Weil, A. (1988). *Orígenes del movimiento judío conservador en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano.

* Este artículo forma parte de los resultados de mi tesis doctoral: "Generaciones y pertenencia religiosa: construcciones sobre lo juvenil en el movimiento judío conservador o masortí de la Ciudad de Buenos Aires" (2015-2020) financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

** Vanesa Lerner es Doctora en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires- CIS-IDES/CONICET. vanesalerner@gmail.com