

Religión y etnicidad en el judaísmo. Los procesos de ortodoxización y desgermanización en la comunidad *Ajdut Israel*.

Damián Setton

CEIL - CONICET/ UBA

Saavedra 15, 4to piso.

eldaset@yahoo.com.ar

Introducción.

Secretaria: ¿Hablo con el Sr. Damián Setton?

Autor: Él Habla

S: Soy la secretaria del rabino Baruj Mbazbaz, lo llamo porque usted pidió una entrevista con él. El rabino ya regresó de su viaje y lo puede atender cualquier día después de las 13 horas.

A: ¿Puede ser este martes?

S: Perfecto, a las 13:30hs. ¿Por qué tema es la entrevista?

A: Estoy escribiendo un artículo sobre las *kehilot* [comunidades] de origen alemán.

S: [Tono decisivo] Pero el rabino no le va a poder decir nada al respecto.

A: ¿Él no es el director del colegio?

S: Sí, pero si bien este es un colegio de origen alemán, hoy día muchos alumnos son *sefaradim*ⁱ. El rabino no le va a servir. Usted tendría que hablar con el rabino Oppenheimer.

A: Ya hablé con él y con otras personas que me hablaron del pasado de la *kehilá* [comunidad]. Mi interés en hablar con el rabino se debe a que quisiera conocer acerca del presente del colegio.

S: Bueno, ¿qué día puede venir?

Si he reconstruido de memoria esta conversación telefónica que tuve el 10 de mayo de 2012, es porque la misma da cuenta de un aspecto decisivo de esta investigación: la comunidad *Ajdut Israel* (Concordia Israelita) percibe su germanidad como un diacrítico del pasado. El rabino Mbazbaz, director del colegio Iosef Caro, dependiente de la comunidad, es un *sefaradí* descendiente de inmigrantes damasquinos, que inició un proceso de *teshuvá*ⁱⁱ a los 17 años y que, tras haber vivido en Israel, donde obtuvo su ordenación rabínica, fue convocado para ocupar un importante puesto en el marco de la comunidad. Tanto por su origen como por su relación con la historia de la comunidad, no es la persona indicada para dar cuenta de aquellos referentes que reenvían a la germanidad. Pero es uno de los informantes principales si de indagar sobre el presente se trata.

Por su parte, el rabino Daniel Oppenheimer, a quien me recomiendan entrevistar, ha nacido en la

Argentina pero es hijo del rabino anterior de la comunidad, Iosef Oppenheimer, quien había nacido en Alemania. Esta relación familiar lo posiciona como una valiosa fuente de datos para la reconstrucción del pasado. Es en función de este pasado que me recomiendan hablar con él.

El presente estudio sobre la comunidad *Ajdat Israel* da cuenta del doble proceso de **desetnización** y **ortodoxización** de un espacio de producción y reafirmación de identidad judía. Se trata de analizar cómo la comunidad ha ido perdiendo su fisonomía basada en elementos del marco étnico germano a la vez que se ha vuelto más ortodoxa en sus fundamentos doctrinales. Se trata de un estudio sobre las relaciones entre etnicidad y religión en el espacio social judeo- argentino y de los equilibrios que se establecen entre ellos a lo largo del tiempo. Este estudio se concentra, específicamente, en una comunidad cuya membrecía originaria es centro europea con predominio de alemanesⁱⁱⁱ.

Toda institución religiosa se proyecta a sí misma en el interior de un espacio social determinado, poniendo en escena ciertos diacríticos identitarios y evitando otros diacríticos posibles. Al construir el relato sobre sí misma, la comunidad pone en juego estrategias de legitimación. En efecto, el espacio social judeo-argentino es un complejo entramado no sólo de instituciones y comunidades sino, sobre todo, de definiciones acerca de lo que es el judaísmo. Es un universo en el interior del cual se combinan, amalgaman y repelen significados, símbolos, referentes. Algunos actores se posicionan en tanto articuladores de discursos, se sumergen en una lucha por la definición legítima del judaísmo, como si actuaran en un mercado donde deben vender su mercancía, es decir, su versión del judaísmo. Nuestro trabajo ha pretendido analizar estas estrategias, poniendo énfasis en la forma en que se articulan con la actualización o no de referentes étnicos y religiosos. La indagación sobre este entramado discursivo nos permite dar cuenta de los criterios sobre las cuales se construyen las definiciones institucionales en el interior del más vasto espacio social judeo-argentino. Así, el estudio de este caso específico se enmarca en una indagación más general sobre el papel, en el espacio social judeo- argentino, de las referencias étnicas en el proceso de proyección de las imágenes de sí desde los espacios institucionales. Esta perspectiva no pretende agotar las dimensiones que se presentan en el estudio de lo étnico, sino dar cuenta de un recorte posible.

Teniendo en cuenta que nuestro objetivo se circunscribía a analizar las estrategias de proyección de una imagen de sí, se recurrió a material que pudiera proveer datos acerca de estas estrategias de proyección. De ahí el análisis de la página web de la comunidad, instrumento que supone una forma de presentación de sí hacia el exterior, y de otros materiales que cumplieran funciones similares. Estos fueron, por un lado, un libro que la comunidad editó con ocasión de la conmemoración de su 75 aniversario, material que contiene el relato oficial que la comunidad hace de su propio pasado y su presente. Por otro lado, se analizó un video producido por la comunidad en el cual se da cuenta de su proyecto identitario así como de su membrecía. El objetivo planteado suponía concentrar las

entrevistas en informantes clave que ocuparan puestos importantes en la comunidad. Se entrevistaron a dos rabinos, al cantor litúrgico y al miembro vivo más viejo de la comunidad, que si bien no ocupa un cargo en la misma, nos proporcionó una mirada sobre el pasado. Lamentablemente, los intentos por entrevistar a los principales dirigentes laicos sólo recibieron respuestas esquivas. Finalmente, a los fines de producir un mayor conocimiento de la comunidad, se asistió a varias ceremonias religiosas.

Cabe una aclaración sobre el concepto de desetnización. Este puede ser entendido en función del trazado de un proceso histórico. Para ello, la metodología implicaría el análisis de documentos a los cuales no hemos accedido. No obstante, el concepto es utilizado, aquí, en un sentido diferente. Más que pretender dar cuenta de un proceso histórico, se concentra en las formas de proyección de sí que la comunidad pone en escena en el presente. Al proyectar dicha imagen, la comunidad podría poner en escena diacríticos que reenviaran a la germanidad. Sin embargo, decide no hacerlo. La comunidad no se presenta como un sector destinado a mantener viva la cultura judía alemana o centro europea. Si en algún momento lo hizo, y cómo lo hizo, es tema de otra investigación. Hasta donde llega nuestro conocimiento, carecemos de investigaciones previas que nos permitan responder a esa pregunta. Lo judío, entonces, aparece atravesado por una estrategia de desterritorialización que coloca en un segundo plano sus caracteres locales. Esto no significa que algunos miembros de la comunidad no puedan seguir reproduciendo marcas étnicas en sus formas de vida. No obstante, nuestro objetivo radica en analizar las formas que la comunidad tiene de presentarse al conjunto del espacio social judeo-argentino, dejando de lado las complejas circulaciones de significado que se producen en las interacciones entre sus miembros. Esto último requeriría un estudio más profundo del que hemos podido realizar hasta el momento.

Los marcos étnicos en la experiencia identitaria judía.

La experiencia identitaria judía puede ser analizada como un entramado de múltiples dimensiones entre las cuales se encuentran aquellas que son construidas sobre la base de los modos en que los actores sociales se apropian y redefinen los referentes étnicos. En este proceso, los actores construyen espacios de pertenencia desde los cuales actualizan los significados atribuidos a la identidad judía. Entendemos la dimensión étnica como aquella que construye una experiencia identitaria desde un universo cultural vinculado a un determinado territorio de “origen”, comprendiendo elementos como el lenguaje, la comida, la vestimenta, la música, la memoria de la región de procedencia, las costumbres, entre otros. No pretendemos construir un universo de referentes cuya condición de etnicidad fuera una característica de sí mismos independiente del modo en que los actores sociales se apropian de ellos. Si la comida resulta ser un referente étnico, es

porque los actores experimentan su relación con la comida en términos de etnicidad.

El concepto sociológico de marco étnico nos permite analizar el devenir del espacio social judeo-argentino en términos de procesos de reducción y ampliación de dichos marcos. Los mismos se encuentran en el origen de la formación de instituciones y de las posibilidades o imposibilidades, debido a la internalización subjetiva de los mismos, de determinadas relaciones sociales. De este modo, los marcos étnicos se expresan bajo dos dimensiones que se retroalimentan. Por un lado, una dimensión objetiva (instituciones fundadas sobre la base de lo que los actores experimentan como diferencias étnicas). Por el otro, una dimensión subjetiva (internalización de los referentes étnicos y formación de percepciones que habilitan determinadas relaciones sociales inhibiendo otras). Estos marcos se actualizan en los procesos de interacción social y en la proyección de discursos emitidos desde espacios de autoridad simbólica.

Nuestra hipótesis es que el espacio social judeo- argentino experimentó un proceso de ampliación y redefinición del marco étnico. Ampliación en la medida en que, de organizaciones basadas en identidades ancladas en las ciudades y países de origen, los judíos fueron desarrollando instituciones que abarcaran poblaciones de origen más diversificado (dentro de la población judía). Redefinición en la medida en que el marco étnico dejó de ser percibido en función del territorio de origen para pasar a referir al judaísmo entendido como un pueblo. En este sentido, lo étnico dejó de estar vinculado a términos como polaco, ruso o árabe para pasar a ser definido bajo el término “judío”, pudiendo lo judío definirse en función del vientre materno (concepto *halájico*) o en función de tener al menos un abuelo judío (Ley del retorno votada por el parlamento israelí).

Teniendo en cuenta el devenir histórico del espacio social judeo- argentino, se observa que en los inicios del proceso de migración, lo étnico construye territorios de pertenencia definidos en términos de orígenes polacos, alemanes, rusos, árabes, lituanos, etc. El ser árabe o alemán, por dar algunos ejemplos, significaba para los inmigrantes habitar un espacio de pertenencia simbólica que se traducía en la construcción de instituciones destinadas a esa población específica. En este sentido, “el judaísmo sefaradí se desarrolló en círculos cerrados con escasos contactos entre los distintos grupos y con casi inexistentes contactos con el judaísmo ashkenazí [...] La línea divisoria era básicamente la lengua, pero también incluía actitudes, valores, hábitos y hasta formas rituales diferenciadas”^{iv}. Refiriéndose a los judíos que, desde 1933, comienzan a arribar a la Argentina, Bianchi señala que “[l]a intención era, más allá de la identidad religiosa, continuar siendo alemanes. Entre ellos fue tardía la preocupación por crear escuelas estrictamente judías, y prefirieron enviar a sus hijos a los únicos colegios alemanes no alineados con el nazismo”^v. En este sentido, los judíos alemanes habrían actuado motivados por el interés de no perder su especificidad étnica germana en

una comunidad judía donde, en términos étnicos, constituían un sector minoritario. Esta motivación se tradujo en la formación de instituciones judeo-alemanas, las cuales, no obstante, estuvieron atravesadas por diferencias religiosas entre ortodoxos y liberales. En efecto, para el ortodoxo judeoalemán, no era concebible perder su especificidad religiosa en el interior de un colectivo definido en términos meramente étnicos.

Las fronteras que se han construido sobre la base de la percepción, por parte de los actores, de estas diferencias étnicas y culturales, han sido dinámicas y han interactuado con otros referentes identitarios como la argentinidad, el liberalismo^{vi}, el sionismo^{vii}, el peronismo^{viii} o las diversas ideologías de izquierda^{ix}. Así, lo judío se ha ido definiendo y redefiniendo en diversos contextos y de manera diferente para un sector u otro, a través de múltiples combinatorias de referentes identitarios, de superposiciones, de tensiones y entrecruzamientos entre lo nacional, lo étnico, lo político y lo religioso.

El análisis sociológico debe, entonces, tomar en cuenta los procesos de reafirmación y redefinición de los marcos étnicos, sin por ello dejar de lado la indagación sobre las circulaciones de los actores sociales y los recorridos que realizan atravesando las fronteras institucionales. No solamente los actores de origen étnico determinado se socializan en instituciones cuyo origen se remonta a un referente étnico diferente, sino que establecen relaciones interpersonales, sean de amistad o amorosas, con personas de distinto origen étnico. En algunos casos, el referente “judío” en tanto basamento de la identidad étnica pone en segundo plano los referentes étnicos vinculados al territorio de origen. Los actores se perciben como parte de un mismo pueblo aunque sus orígenes sean diferentes. Esto no significa observarse como judíos desde el punto de vista religioso. Muchos judíos se definen como judíos por la vinculación con el “pueblo”, a la vez que se definen a sí mismos como ateos.

Los marcos étnicos se proyectan de manera dinámica bajo diferentes dimensiones. Las referencias a lo sefaradí, por ejemplo, pueden mantenerse en la preparación de ciertos alimentos, pero no en el dominio del idioma árabe o del ladino. Pueden actualizarse en el hecho de recurrir a ciertas palabras árabes, las cuales también pueden ser apropiadas por quienes no son sefaradíes, de manera tal que la producción de fronteras étnicas dependerá del contexto de interacción y de los sentidos puestos en escena respecto a dichos usos del lenguaje.

En el caso argentino, el devenir de los marcos étnicos debe ser analizado en relación al proceso de argentinización de una población cuyos orígenes se encuentran en la migración. En las poblaciones inmigrantes, los referentes constitutivos de su identidad nacional se convierten, en el país de arribo, en referentes étnicos. Así, el hablar el idioma de origen pasa a ser un signo ya no de pertenencia a la nación, que habla un idioma diferente, sino de pertenencia a un espacio identitario que aquí

definiremos como étnico. El proceso de nacionalización implicó, en el caso argentino, el abandono de aquellas marcas étnicas que dibujaban fronteras diferenciadoras y la adquisición de los referentes que colocaban a los actores en el espacio nacional. El proyecto identitario que las elites políticas pensaron para la nación argentina tendió a la supresión de las diferencias étnicas en un crisol de razas. La población judeo-argentina no fue ajena a este proceso. Así, los judíos descendientes de inmigrantes cambiaron el idioma de los padres por el castellano.

El proceso de desetnización se expresó bajo diferentes formas. Bajo una matriz liberal laica, los judíos se pensaron a sí mismo como miembros plenos de la nación argentina que, entendían, les había abierto sus puertas y que resultaba ajena a toda forma de discriminación o antisemitismo^x. Bajo la matriz nacionalista sionista, otros referentes vinieron a ocupar el lugar de los referentes étnicos. De este modo, el hebreo moderno fue ocupando espacios en los ámbitos educativos, desplazando al idish y al árabe. Bajo la matriz comunista, el proceso de argentinización atravesó a los judíos identificados con el comunismo que ya en la década del cuarenta habían visto debilitadas sus posturas internacionalistas, negadoras de las identificaciones con la nación argentina, para pasar a incorporar las gestas nacionales y sus héroes como elementos constitutivos de su proyecto identitario. Sin embargo, este mismo proyecto supuso la reivindicación del idish^{xi}, dialecto que reenvía a un determinado territorio de etnicidad. Finalmente, bajo la matriz liberal religiosa, el Movimiento Conservador constituyó una forma de sinagoga que puso en cuestión distinciones étnicas como aquellas basadas en la pertenencia al colectivo *ashkenazí* o *sefaradí*^{xii}.

Estos procesos se van desarrollando en el interior de cada comunidad de acuerdo a las dinámicas de cada una. Así, *Ajdut Israel* da cuenta de una forma de relación entre etnicidad y religión en el interior de una matriz religioso-ortodoxa.

Lo religioso en la experiencia identiaria judía.

Si bien la definición de lo religioso es de por sí compleja, a los fines de disponer de una definición apropiada a esta investigación, entenderemos la dimensión religiosa del judaísmo como el universo de significados relativos a la creencia en Dios, a la práctica de una serie de rituales vinculados a esta creencia y al cumplimiento de determinados preceptos (*mitzvot*). No pretendemos dar una definición de lo religioso que se aplique indistintamente a cualquier objeto de estudio. Como sabemos, ya Durkheim había separado la definición de religión de la creencia en un dios^{xiii}.

La referencia divina ha estado presente en diversas construcciones de lo judío, sea para constituirse en el eje de dichas construcciones como para proyectarse desde la negativa en el interior de un relato anti-religioso. Estos últimos no han sido relatos menos judíos que aquellos basados en la referencia divina, sino que han propuesto definiciones de lo judío centradas en otros referentes. La

modernidad judía supuso la división entre lo religioso y lo nacional, habilitando proyectos identitarios que se basaron sea en una dimensión, sea en la otra^{xiv}. La propuesta de la Reforma religiosa fue la de desechar aquellos referentes que reenviaran a la dimensión nacional judía, definiendo al judaísmo como una religión practicada por ciudadanos de los Estados nacionales que emergerían en la modernidad, o pertenecientes a una nacionalidad cultural pre-estatal. Por el contrario, las diversas formas de nacionalismo judío pusieron énfasis en la dimensión nacional y llegaron a ver a lo religioso como una etapa que debía ser superada^{xv}. En su intento por volver a colocar la amalgama entre religión y nación (judía) en el centro del universo judío, la ortodoxia se apartó de aquellos elementos que actualizaran identidades nacionales modernas. En tanto expresión de las dinámicas identitarias judías de la modernidad, la ortodoxia se estructuró sobre la base de tres pilares: rechazo a toda innovación en el judaísmo, rechazo a la lógica liberal que coloca lo religioso en la esfera privada, la incitación a dedicar el tiempo a los estudios de los textos sagrados evitando los asuntos mundanos^{xvi}.

Lejos de constituir un bloque homogéneo, la ortodoxia es atravesada por divisiones internas. La Europa del este del siglo XVIII es testigo del surgimiento del jasidismo, movimiento pietista que se desarrolla a través de la formación de múltiples comunidades fundadas sobre dinastías de líderes carismáticos denominados *rebeim*^{xvii}. Los *mitnagdim*, como su nombre indica^{xviii}, son los oponentes al jasidismo, concentrados especialmente en las escuelas religiosas de Lituania. La historia de la relación entre *jasidim* y *mitnagdim* es compleja, yendo desde enfrentamientos que involucran denuncias frente a las autoridades hasta alianzas que pretenden enfrentar a las tendencias modernizadoras^{xix}.

En la Argentina, la ortodoxia se expresa en diversas instituciones, sinagogas, *ieshivot* [centro de formación religiosa] y escuelas, que se diferencian de acuerdo a la corriente que representan y a la distinción étnica *ashkenazí- sefaradí*. Así, podemos mencionar a las comunidades jasídicas de *Satmer* y *Jabad Lubavitch*, por un lado, y a instituciones no jasídicas como la rama argentina de *Agudath Israel* o la Congregación Sefaradí *Iesod Hadat* y diversas instituciones *sefaradim* y *ashkenazim* que resultaría excesivo enumerar en este trabajo. Muchas de estas instituciones poseen sus propias *ieshivot* y escuelas^{xx}, diferenciándose respecto a criterios como el grado de religiosidad exigido a sus fieles o sus concepciones respecto a las actividades proselitistas.

La ortodoxia fue, históricamente, una rama marginal dentro del espacio social judeo-argentino. En efecto, durante las décadas del cincuenta, las tendencias que competían por el control de las instituciones centrales eran seculares. Los años sesenta marcan el inicio de la hegemonía sionista laica por sobre el espacio social judeo-argentino^{xxi}. Pero en los años ochenta tendrá lugar un movimiento de revitalización de la ortodoxia. Aumentará el número de adeptos a sus instituciones y

se crearán instituciones nuevas. Así, el movimiento *Jabad* se irá expandiendo primero en el interior del país, luego con más fuerza en los diferentes barrios de Buenos Aires, hasta alcanzar una cifra cercana a las treinta sedes (Setton, 2011). La ortodoxia se expande en el espacio público, como muestra el caso del encendido de las velas de *Janucá* en diferentes plazas, acto llevado a cabo por el movimiento *Jabad*. En 2008 será una lista ortodoxa la que triunfe en las elecciones para la AMIA, terminado con años de hegemonía del partido sionista *Avodá*. En las elecciones de 2013 renovará su preeminencia como fuerza política. Más allá de lo estrictamente institucional, la ortodoxia se convertirá en una fuerza formadora de subjetividad incluso en actores sociales que no forman parte estable de sus instituciones o que no se identifican como ortodoxos.

Ortodoxización y desetnización en *Ajdut Israel*.

Al analizar las articulaciones entre lo étnico y lo religioso, observamos cómo, en el interior de *Ajdut Israel* se observa un proceso de ampliación del marco étnico que supone la desgermanización de la comunidad. A la vez, el marco religioso se actualiza en función del proceso de revitalización de la ortodoxia. Estos procesos se implican mutuamente, redefiniendo la fisonomía del espacio comunitario. Finalmente, el marco religioso impone, por el modo en que se expresa, una redefinición del concepto de lo étnico que implica su judaización. Esto significa que lo étnico se definirá no en términos de territorio de origen, sino en términos de pertenencia al pueblo judío transmitida por nacimiento (de acuerdo al principio *halájico* de que la persona nacida de madre judía es, ella misma, judía). En este sentido, la redefinición de lo étnico pasa por el prisma de lo religioso. La aceptación de una persona como miembro de la comunidad pasará, entonces, por si es considerada como judía de acuerdo al criterio *halájico*, no siendo relevante el origen geográfico de sus antepasados, es decir, la zona desde la cual migraron sus abuelos o bisabuelos.

De acuerdo al relato que hace de sí misma, los orígenes de *Ajdut Israel* se remontan al proceso de inmigración judía centroeuropea a la Argentina. En los años treinta, el rabino Hermann Klein, proveniente de Berlín, cumplía con sus funciones rabínicas imprimiendo el sello ortodoxo y dando los *shiurim* [cursos de religión] en alemán. En 1953 arriba de Holanda el rabino Iosef Oppenheimer, quien continúa manteniendo el carácter ortodoxo de la comunidad. De este modo, la comunidad definía a su membrecía como ortodoxa y centroeuropea con predominio alemán. Entre las tareas de Oppenheimer, los miembros de la comunidad rescatan la constitución de las listas de *kashrut*^{xvii}. Se trataba de listas en las cuales el rabino indicaba qué alimentos cumplían con las reglamentaciones que los hacían aptos para el consumo. Esta lista comienza a publicarse en los años '50, dando cuenta de un proceso de fortalecimiento de la ortodoxia en la comunidad.

Un proceso de ortodoxización judía supone un trabajo de indagación sobre el mundo. En este

sentido, la lista de *kashrut* expone los resultados de una investigación. El rabino se adentra en el mundo, lo conoce, lo observa minuciosamente, lo clasifica y lo describe. El resto de la comunidad tiene en la lista un elemento que le permite orientarse en el mundo, saber qué consumir y qué no. Gracias a ella, el mundo se hace más “conocido”. El relato de uno de los primeros miembros de la comunidad permite dar cuenta de este proceso:

Cuando el rab [rabino] se puso a investigar, había un montón de productos que eran prohibidos. Como acá el sebo es muy barato, en los productos que uno menos se imagina hay sebo. El pan y la factura [...] Cuando decían la factura de manteca, uno se creía que era manteca, pero no era manteca, era sebo. Todo el pan que era de una fuente, ese tenía sebo porque lo usaban para engrasar la fuente. (José. Entrevista realizada el 2 de enero de 2012).

Desde esta perspectiva, los miembros de la comunidad se habían conducido en el mundo con desconocimiento. La indagación del rabino aporta una descripción del mundo que habilita estrategias de inserción por parte de quienes pretenden llevar a cabo una vida basada en lo que para ellos son los preceptos divinos. Así, ser ortodoxo implica un modo de conocer el mundo. La revitalización de la ortodoxia conlleva el desarrollo de estrategias destinadas a conocer el mundo y la exposición, ante la comunidad, de los resultados del trabajo de clasificación efectuado.

La década del sesenta es época de hegemonía sionista en el espacio social judeo-argentino. Esto conduce a una merma en la cantidad de miembros de la comunidad, ya que muchos emigran a Israel. El rabino Daniel Oppenheimer recuerda:

En el comienzo de los años 80, ya no quedaba prácticamente nadie porque se habían ido todos. Quedaban algunos ancianos, y no había casi parejas jóvenes. Así estaba la escuela. La escuela, al no tener la comunidad sus propios hijos, entonces era del barrio y no necesariamente eran ortodoxos. (Entrevista realizada del 2 de enero de 2012).

La reactivación de la comunidad, tras el período de inmigración a Israel, se realiza en los años ochenta a través del proceso de revitalización de la ortodoxia. Oppenheimer participa del movimiento Perspectivas, formado por rabinos ortodoxos de diferentes comunidades que apuntan a difundir, hacia el público judío no ortodoxo, un discurso centrado en los fundamentos de la ortodoxia^{xxiii}. Se trata de un proyecto que apunta a modificar la fisonomía del campo judaico, reproduciendo fenómenos observados en otros contextos nacionales^{xxiv}. Dicho proceso se manifiesta en diversas comunidades y sinagogas ortodoxas de la Argentina. En el caso de *Ajdut Israel*, la

formación de una *ieshivá*, de un centro de estudios religiosos, produce un marco de formación de una nueva generación de judíos que, habiendo sido socializados fuera de la ortodoxia, asumen un estilo de vida basado en lo que aprenden dentro de la *ieshivá*. Sus hijos irán, a su vez, constituyendo el alumnado de la escuela Iosef Caro, fundada en 1967. El desarrollo de la escuela da cuenta de un proceso de ortodoxización en un doble sentido. Por un lado, expresa la necesidad de dar a las jóvenes generaciones una educación netamente ortodoxa. Por el otro, contribuye a formar sujetos religiosos. La comunidad crece gracias al crecimiento vegetativo. Las parejas que se vuelcan a la religión tienden a tener, en este caso, un promedio de cuatro hijos^{xxv}. A la vez, otras familias se van incorporando a la comunidad en la medida en que mudan hacia el barrio de Belgrano su lugar de residencia.

La comunidad se percibe a sí misma como un sector en crecimiento. Los entrevistados y aquellas personas con las que mantuve conversaciones informales han coincidido en esta apreciación, lo que da cuenta de un imaginario compartido, de una visión del espacio judío basada en la certeza de que la ortodoxia se va constituyendo, cada vez más, en la opción escogida por los judíos argentinos, que va conquistando un espacio institucional así como un lugar privilegiado en las subjetividades. Los ortodoxos observan la actualidad como el momento de crecimiento de la ortodoxia, contrastándola con un pasado donde la ortodoxia se encontraba a la defensiva^{xxvi}:

En los años sesenta y comienzos de los setenta no estaba de moda ser religioso. Era justo exactamente lo opuesto. Había un debilitamiento generalizado por décadas de izquierda, de comunistas. Entonces era como si fuera, en la psiquis de la gente, estaba como “pobrecito el religioso”. Todo eso todavía tenía que revertirse. Todavía había que poner en la gente el orgullo de las *mitzvot* [preceptos religiosos], de ser lo que uno es. Todo eso no estaba (discurso pronunciado por el rabino Oppenheimer en un homenaje destinado a Dovber Baumgarten, 2008, observación de campo del autor)

El espacio de lo étnico.

Independientemente de si la institución se hubiese propuesto como objetivo ser un marco de reproducción de la germanidad o de lo judeo-germano, o si lo germano se actualizaba por el mero hecho de que la membrecía provenía de Alemania, sin que hubiera detrás de esa reproducción un objetivo establecido, lo cierto es que cuando la comunidad se reconstruye, lo hace en tanto *kehilá* [comunidad] ortodoxa y no germana. La reproducción de la etnicidad judeo-alemana, de la *ieckheid*, no aparece como un objetivo para los líderes comunitarios. En la revitalización de la membrecía, no se pretendió abrir las puertas a quienes fueran de origen alemán ni germanizar a los que no lo fueran. El origen relevante de los nuevos miembros era el judío. De hecho, figuras que

fueron posicionándose en puestos de importancia como la dirección del colegio o de la *ieshivá*, son *sefaradim*. Este proceso alteró la composición étnica de la comunidad a la vez que tuvo repercusiones en los modos de expresión cultural de la germanidad.

Lo étnico en el ritual: estilo *iecke* y estilo de *ieshivá*.

Si bien los actores coinciden en afirmar que el estilo de la plegaria en el templo principal sigue el estilo *iecke*^{xxvii}, es decir, alemán, lo cierto es que el estilo de plegaria de la *ieshivá* ha repercutido en un sentido desgermanizador. De acuerdo al *jazán* [cantor litúrgico] de la comunidad, ciertas características del estilo alemán se han ido perdiendo en la plegaria. Lo alemán estaría vinculado a un estilo de canto litúrgico operístico centrado en las composiciones de Louis Lewandowsky, que contrasta con el estilo más sobrio de la *ieshivá*. De lo que se trata es de la contraposición entre el modelo del *jazán* y el del *baal tefilá*. En el primer caso, se trata de un cantor que pone en escena su virtuosismo, mientras que en el segundo, es una persona más de la congregación que dirige la plegaria sin que se le requiera una especial habilidad para el canto. De acuerdo al *jazán* entrevistado, este cambio estaría dado por la influencia de la *ieshivá*, que comportaría un estilo de plegaria basado en la presencia del *baal tefilá* antes que del cantor litúrgico profesional. De este modo, podemos observar cómo la *ieshivá* se constituye en un espacio de formación de sujetos religiosos cuya conexión con lo sagrado se sostiene en la reproducción de un estilo determinado de plegaria, estilo que supone una determinada relación con los sonidos. La sonoridad del estilo *iecke* supondría la voz de un cantor litúrgico profesional, mientras que la sonoridad del estilo de la *ieshivá* prescinde de una voz virtuosa. A la vez, en lo que refiere al contenido, muchas melodías de la plegaria son interpretadas de acuerdo a melodías jasídicas. El *jazán* interpreta que se trata de la influencia de cantores famosos que editan CDs que los fieles consumen. En este sentido, existiría una industria cultural judía que actúa en el sentido de la desgermanización.

Resulta interesante adentrarse en el relato del *jazán*, ya que el mismo da cuenta de la percepción de un actor respecto al rol que cumple en la sinagoga, un rol que, si bien mantiene, se va desdibujando en lo que respecta al estilo alemán de reproducirlo. Este relato está conformado sobre la base del imaginario de la desgermanización de la comunidad, imaginario que hemos podido rastrear en otros relatos, pero que aquí se expresa en relación al ejercicio de la *jazanut*, del oficio de cantor. El actor percibe cómo el espacio sonoro se va tornando complejo con la introducción de referencias ajenas a lo alemán. El espacio sonoro que habita durante la plegaria ya no se construye sobre la base de la reproducción de la *ieckeidad*, sino sobre un entramado de referencias diversas que le provocan la sensación de un alejamiento respecto al estilo alemán.

Los *sefaradim* en la comunidad.

Las distinciones étnicas, centradas en la diferencia entre los *sefaradim* y los *ashkenazim*, se expresan bajo una dimensión ritual, mientras que van perdiendo pertinencia en lo que respecta a la organización de espacios de interacción y de formación de familias. Dentro de la comunidad, hay un *minián* [conjunto de fieles que se reúnen para realizar la plegaria] *ashkenazí* y uno *sefaradí*, lo que permite que unos y otros realicen las plegarias de acuerdo al estilo que acostumbran. No obstante, la comunidad no equivale al *minián*. Hay *minián sefaradí* y *ashkenazí*, pero una sola comunidad. Lo étnico queda reducido al culto, mientras que lo social trasciende lo étnico. No solamente hay *sefaradim* que ocupan puestos institucionales importantes, sino que los matrimonios entre *sefaradim* y *ashkenazim* no son extraños dentro de la comunidad. Una de las hijas del mismo rabino Oppenheimer ha contraído matrimonio con un *sefaradí* (por supuesto, ortodoxo).

De acuerdo al rabino Mbazbaz, la comunidad habilita un espacio de reproducción de las costumbres *sefaradim* vinculadas a la actividad ritual y expresa un ejemplo de convivencia entre *ashkenazim* y *sefaradim*:

Nunca me sentí distinto. Es más, hasta por momentos te olvidás que esta es una *kehilá iecke* [comunidad alemana]. A tal punto que te olvidás que estás en una *kehilá iecke*. La *tefilá* [plegaria] en el *shil* [templo] es *iecke*, bien *ashkenazí*, pero eso pasa a ser secundario, solamente en la *tefilá*. Después, en todas las actividades, *shiurim* [cursos de religión], no hay diferencias. (Entrevista realizada el 15 de mayo de 2012).

En este sentido, el marco religioso permite superar potenciales problemas que pudieran emerger como consecuencia de la diferencia étnica. En efecto, *ashkenazim* y *sefaradim* poseen costumbres diferentes que atraviesan las formas de vivir la religión. Por ejemplo, durante la festividad de *Pésaj*, los *ashkenazim* tienen prohibido comer arroz, mientras que dicho plato es central en la cena de *Pésaj* de los *sefaradim*. ¿Cómo se resuelve esta diferencia en el caso de un matrimonio entre un *sefaradí* y un *ashkenazí*? De acuerdo a la ley religiosa judía, la *Halajá*, se debe seguir la costumbre del varón. Lo que se observa es cómo mediante el marco religioso se regulan los posibles conflictos centrados en los marcos étnicos. El proceso de desanclaje respecto a la etnicidad de origen que experimenta la mujer cobra sentido cuando el mismo es experimentado como la reafirmación del marco religioso (el cumplimiento de la *Halajá*).

La construcción de la identidad de la comunidad.

Podemos observar el proceso de construcción de una identidad comunitaria en el modo de recuperar

el pasado. Tomando el caso de un escrito apologético dedicado a Iosef Oppenheimer, se observan cuáles son los referentes que la comunidad instala a la hora de proyectar una definición de sí.

El texto puede consultarse en la página web de la propia comunidad y corresponde al número 474 de la publicación *Ajdut Informa*. El texto ofrece una reconstrucción de la biografía del rabino, reconstrucción que supone una estrategia comunitaria de posicionamiento en el espacio judío y proyección de una definición de sí. Lo que se observa es que esta definición ignora todo referente que pudiera reenviar a la reproducción de una comunidad alemana. Lo alemán es mencionado en la sección biográfica cuando hace referencia a las ciudades que marcaron la vida del rabino, como Frankfurt am Main, donde nació el 18 de enero de 1911, Heidelberg y Berlín, donde realizó estudios universitarios. La narración de su llegada a la Argentina se construye sobre el tema, propio de otros relatos judeo-ortodoxos, de la debilidad del judaísmo ortodoxo en el país y la necesidad de revitalizarlo. En este sentido, Oppenheimer se habría abocado a la tarea de reconstruir un judaísmo amenazado por corrientes sionistas y reformistas que impregnaban las subjetividades incluso entre sectores ortodoxos. No se trata de revitalizar una forma *iecke* de ser judío, o de formar instituciones destinadas a la reproducción de la *ieckeidad*. Es el judaísmo ortodoxo, aquello que desde la perspectiva de los actores se denomina como judaísmo de la *Torá* y las *mitzvot*, el que aparece como objeto a ser revitalizado. A la vez, al describirse su estilo de vida, no se menciona que el rabino reprodujera las tradiciones alemanas en su vida cotidiana. Se afirma que

[e]n la vida cotidiana, guiado siempre por las leyes de la *Torá*, se cuidó de cumplir minuciosamente cada precepto, caracterizándose por su gran rectitud y aprehensión a la verdad, la equidad y la justicia [...] Siguiendo las enseñanzas del Musar, forjó su propia personalidad, extremadamente modesto y temeroso de D's [...] La finalidad de su vida era servir al Eterno y a su pueblo [...] Dedicó días y noches a escribir libros cuyo único propósito era esclarecer a sus hermanos los valores judaicos, a fin de acercarlos a nuestro acervo espiritual y al cumplimiento de los sagrados preceptos de nuestra *Torá*.

Es el judaísmo ortodoxo, nuevamente, el que aparece como determinante de su construcción biográfica, no porque el rabino no reprodujera tradiciones alemanas, sino porque el autor de la biografía no encuentra necesario o importante señalarlo. Este relato permite dar cuenta del modo en que la comunidad se define en la actualidad, colocando los referentes religiosos en la base de la proyección de sí y descartando todo referente que reenvíe a lo alemán.

Resulta importante destacar que la comunidad no percibe el estilo alemán como aquello que debe ser rescatado. A la vez, Alemania no es percibida como el centro de una diáspora, ya que ese

espacio geográfico ha sido reemplazado por Israel. Si bien algunos miembros de la comunidad han viajado a Alemania, no sienten que se trate de un espacio central en la conformación de su identidad. En este sentido, *Ajdut Israel* reproduce el proceso de des-etnización de las sinagogas que se ha observado en el espacio social judeo- argentino.

Conclusión: La doble etnización y el marco religioso.

Como hemos señalado, lo étnico puede ser entendido, por un lado, en función de una región de origen, que a la vez puede ser entendida bajo diferentes escalas que van desde ciudades hasta regiones como Europa del este o el mundo árabe. Por otro lado, puede ser experimentado en función de la pertenencia al pueblo judío. En este último caso, lo que importa saber de cada persona no es el lugar geográfico del cual provienen sus antepasados recientes sino, siguiendo el concepto religioso, si ha nacido de vientre judío. La ortodoxia, en su proceso de revitalización, se ha centrado en la actividad proselitista destinada a difundir el judaísmo ortodoxo hacia fuera del mundo ortodoxo. En este sentido, ha tenido a judíos no ortodoxos como foco de intervención. Esta estrategia supuso una definición de la identidad judía que no tomó como criterio identitario el cumplimiento de prácticas religiosas. Desde las instituciones ortodoxas se ha puesto en circulación un discurso que tiende a definir al judío como a todo aquel nacido de madre judía, más allá del grado de cumplimiento de los preceptos. El cumplimiento de la ley religiosa daría cuenta de la forma “correcta” de vivir la judeidad, pero no de la identidad. La identidad judía es, desde esta perspectiva, una esencia que cada judío porta y de la que no puede desprenderse. Como expresan los dirigentes de *Ajdut Israel*, no hay un criterio religioso en la evaluación de la membrecía, ya que cada persona cumple con los preceptos “hasta donde puede”. Claramente, la institución sigue los cánones religiosos y educa en el sentido de intensificar la vinculación de las personas con los preceptos, pero mantiene una actitud tolerante hacia aquellos que se encuentran “más retrasados” en el camino de los preceptos. Justamente, es el proceso de ortodoxización el que habilita esta actitud tolerante, ya que dicho proceso conlleva una estrategia proselitista destinada a atraer a los judíos no ortodoxos.

De este modo, los estudios sobre la relación entre etnicidad y religión en el judaísmo deben tomar en cuenta el proceso por el cual lo étnico pasó a ser definido en términos de nacimiento por vientre judío a la vez que fueron periferizados los referentes que remitían a territorios de origen. Lo étnico se definió como una categoría desterritorializada. Si bien la clasificación de la identidad por el vientre no es nueva, lo cierto es que la ortodoxia redefinió su posicionamiento en el espacio social judeo- argentino apelando a una interpretación biologizada de lo étnico que fue de la mano de un proyecto de ortodoxización de la vida cotidiana.

Abstract.

El artículo analiza las relaciones entre etnicidad y religión en el judaísmo, tomando como caso de estudio a la comunidad Ajdut Israel. Se centra en los procesos de desetnización y ortodoxización de la comunidad. Indaga en cómo la misma ha pasado de ser una comunidad cuya membrecía provenía de Europa central a ser una comunidad formada por judíos argentinos con diferentes orígenes migratorios. Indaga, a su vez, en las percepciones de los actores sociales respecto a las referencias étnicas así como en los actos de memoria que estructura un discurso destinado a proyectarse hacia el espacio social judeo-argentino.

Judaísmo- Ortodoxia- Desgermanización- Etnicidad- Argentina

The paper analyses how ethnicity and religion related each other in the frame of Judaism, taking as a case study the community Ajdut Israel. It focuses in the processes of de-ethnicization and orthodoxy revival that take place in the community. It analyzes the process thereby the community has changed its membership. Having emerged as a Central European Jewish immigrant community, it has come to be formed by Argentine Jewish of different ethnic origins. The paper examines social actors perceptions about ethnic references and the acts of memory that framed the discourse projected to the Argentinean Jewish social space.

Judaism- Orthodoxy- De-germanization- Ethnicity- Argentina

iLit: españoles. Refiere a los judíos provenientes del Medio Oriente y los Balcanes y a sus descendientes.

iiLiteralmente: Retorno (Hebreo). Refiere al proceso por el cual un judío socializado en ambientes no ortodoxos, comienza a abrazar pautas de vida basadas en el modo en que las corrientes ortodoxas experimentan el judaísmo. Puede ser comprendido como un proceso de conversión religiosa.

iiiSe han realizado estudios sobre la comunidad judía de origen alemán y centro europeo. Cabe mencionar el trabajo de A. J. Schwarcz *Y a pesar de todo: Los judíos de habla alemana en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor Latinoamericano, 1991, que realiza algunos breves menciones sobre *Ajdut Israel*. Para una análisis de las tensiones y negociaciones identitarias en judíos alemanes inmigrados a la Argentina en la época del nazismo véase D. Bankier “Los exiliados alemanes y los refugiados judíos centroeuropeos en Argentina y Uruguay”, en *Estudios migratorios latinoamericanos*, Buenos Aires, Abril 1989, N° 11. pp. 49-60 y G. FRIEDMANN “Las identidades judeoalemanas: alemanes antinazis y judíos de habla alemana en Buenos Aires durante la segunda guerra mundial”, en *Marginados y consagrados*, comps. E. KAHAN, L. SCHENQUER, D. SETTON y A. DUJOVNE, 191-212, Buenos Aires, Lumiere, 2011.

iv S. BIANCHI *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, p. 98.

v Idem, p. 166.

viL. SENKMAN “Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional”, en *Identidades judías, modernidad y globalización*, eds. P. MENDES-FLOHR, Y. T. ASSIS y L. SENKMAN, 403-454, Buenos Aires, Lilmod, 2007.

viiSobre la relación entre sefardidad y sionismo, véase S. BRAUNER *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*, Buenos Aires, Lumiere, 2009.

-
- viiiR. REIN *Argentina, Israel y los judíos: Encuentros y desencuentros, mitos y realidades*, Buenos Aires, Lumiere, 2001.
- ixA. SVARCH *El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires, 1920-1950)*, Tesis, Departamento de Historia, Universidad Torcuato Di Tella, 2005. A. DUJOVNE “*Hay que ganar la calle judía*”. *Díspora y política: Un análisis etnográfico de la izquierda judía en Argentina*, Tesis, Maestría en Antropología. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba, 2006
- xL. SENKMAN, *op. cit.*
- xiA. SVARCH *op. cit.*
- xiiA. WEIL *Orígenes del judaísmo conservador en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano, 1988.
- xiiiE. DURKHEIM *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza, 1993.
- xivS. ROSENBERG “Identidad e ideología en el pensamiento judío contemporáneo”, en *Identidades judías, modernidad y globalización*, eds. P. MENDES-FLOHR, Y. T. ASIS y L. SENKMAN, 253-274, Buenos Aires, Lilmod, 2007.
- xvV. KARADY *Los judíos en la modernidad europea*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2000.
- xviM. KRIEGL “Orthodoxie (Ultra-)", en *Les juifs et le Xxeme siècle. Dictionnaire critique*, eds. E. BERNAVIE y S. FRIEDLANDER, 153-165, Paris, Calman-Levy, 2000.
- xviiJ. BAUER *Les juifs hassidiques*, Paris, PUF, 1994. J. BAUMGARTEN *La naissance du hassidisme*, Paris, Albin Michel, 2006.
- xviii *Mitnagdim* significa, en hebreo, oponentes.
- xixS. HEILMAN *Defensores de la fe*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- xx Sobre las escuelas religiosas, véase I. RUBEL *Las escuelas judías argentinas (1985-1995): Procesos de evolución y de involución*, Buenos Aires, Milá, 1998.
- xxi Sobre el proceso de hegemonización del sionismo véase L. Bell, “Bitter conquest: Zionist against progressive Jews and the making of post-war Jewish politics in Argentine”, en *Jewish History*, N° 17, 2003, pp.285-308.
- xxii Refiere a la distinción entre alimentos prohibidos y permitidos
- xxiii Sobre el desarrollo de Perspectivas, véase S. BRAUNER *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*, Buenos Aires, Lumiere, 2009.
- xxiv Para el caso norteamericano, véase H. DANZGER *Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism*, New Haven & London, Yale University Press, 1989. para el caso israelí, véase J. AVIAD *Return to judaism. Religious renewal in Israel*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Para el caso brasilero, véase M. TOPEL *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*, Rio de Janeiro, Topbooks, 2005. Para el caso francés, véase L. PODSELYER *Retour au judaisme?: Les loubavitch en France*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- xxv Dato ofrecido por el director del colegio Iosef Caro.
- xxvi El video “Para qué sirve ser judío”, producido por miembros de la comunidad, y sobre el cual no nos explayaremos por falta de espacio, propone la misma visión optimista respecto al crecimiento de la ortodoxia.
- xxvii El término *iecke* proviene de la palabra alemana *Jacke* (saco). Los judíos de Europa del este habían denominado de esta forma a los judíos alemanes, debido al uso que estos hacían del saco, vestimenta que simbolizaba la asimilación a la cultura alemana, A. J. SCHWARCZ, “La inmigración judeo-alemana. El proceso de integración a la luz de la continuidad generacional”, en *Estudios migratorios latinoamericanos*, Buenos Aires, enero- junio de 2011, N°70, p. 146.