

Laura Schenquer

## Representaciones en torno al Conservative Judaism en los tiempos de la dictadura militar en Argentina (1976-1983)

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

**revues.org**

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

### Référence électronique

Laura Schenquer, « Representaciones en torno al Conservative Judaism en los tiempos de la dictadura militar en Argentina (1976-1983) », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 170 | avril-juin 2015, mis en ligne le 18 décembre 2015, consulté le 18 décembre 2015. URL : <http://assr.revues.org/26866> ; DOI : 10.4000/assr.26866

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne sur : <http://assr.revues.org/26866>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

Cet article a été téléchargé sur le portail Cairn (<http://www.cairn.info>).



Distribution électronique Cairn pour Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales et pour Revues.org (Centre pour l'édition électronique ouverte)  
Archives de sciences sociales des religions

Laura Schenquer

## Representaciones en torno al *Conservative Judaism* en los tiempos de la dictadura militar en Argentina (1976-1983)

El 24 de marzo de 1976, un golpe militar derrocó al gobierno constitucional de María Estela Martínez de Perón e instauró en la Argentina una dictadura que duraría siete años. El gobierno militar fijó como objetivos reestructurar el ordenamiento económico, social y político, y buscó disciplinar a la sociedad para terminar con las intensas movilizaciones de los años previos. Para ello, organizó un plan altamente represivo que acalló las voces de protesta, eliminó a las organizaciones guerrilleras, a la izquierda en general y que actuó como un mecanismo ejemplificador sobre el conjunto de la sociedad.

El campo judío, que se encuentra constituido por instituciones sociales y culturales, religiosas y políticas fundadas a principio del siglo XX<sup>1</sup>, siguió funcionando en dictadura tal como lo había hecho en los años anteriores. Dicha continuidad institucional resulta una puerta de entrada para analizar las experiencias vividas de los judíos institucionalizados en ese período y reconocer el modo en que estos concebían los acontecimientos en ese contexto particular de represión y disciplinamiento. Sin desconocer la amplia y variada bibliografía sobre el carácter antisemita del régimen militar<sup>2</sup>, este trabajo plantea analizar el papel activo de los miembros del campo judío para modelar su mundo. Papel que no hubiese sido posible sin el enorme margen de maniobrabilidad que mantuvieron en esos años y que les permitió optar por adaptarse/acomodarse y/o elegir qué tipo de actitud tomar frente al régimen militar.

La continuidad de prácticas y actividades en las instituciones judías no se realizó sin evidenciar una serie de cambios. A partir de 1976 se produjo un

---

1. Empleamos el término “campo judío” con el fin de evidenciar que trabajamos con un escenario social sujeto al condicionamiento de otros campos, como el económico, político, etc., así como también sujeto a sus propias lógicas de lucha y diferencias entre sectores internos que continuaron operando aún bajo un contexto excepcional como la dictadura militar (Bourdieu 1995: 68).

2. Entre otros trabajos, se destacan los de: Feierstein (2008), Lotersztain (2008) y Goldman/Dobry (2014).

significativo despertar religioso visibilizado en la multiplicación de instituciones que adhirieron a la propuesta del *Conservative Judaism*<sup>3</sup>. Dicha propuesta consistía en “transformar a la sinagoga en un espacio relevante para el análisis de la realidad desde la óptica de las fuentes judías” (Fainstein, 2006: 292). Esta idea sedujo a un público poco aferrado a las prácticas religiosas. El aspecto más interesante de este proceso, es que para la mayor parte de esas personas la práctica religiosa no fue adoptada de un modo individual –cumplimiento en sus hogares de los rituales y preceptos religioso–, sino que fue desarrollada en conjunto, como una acción social “comunitaria”<sup>4</sup>. Por lo tanto, sería erróneo describir a este proceso como de *ortodoxización* o de “retorno”<sup>5</sup> a las fuentes religiosas, y habría que reconsiderar los sentidos y representaciones implicados en este proceso de adhesión al *Conservative Judaism*.

En este artículo indagaremos las razones por las cuales, en ese contexto dictatorial, las instituciones judías de Buenos Aires demandaron la presencia de “especialistas religiosos”. Por un lado analizaremos qué tipo de instituciones eran y cuáles eran las representaciones en torno a la presencia de un religioso; y por el otro, estudiaremos de qué modo esta corriente religiosa permitió la articulación social en un contexto de atomización y terror. En este sentido, veremos si la propuesta religiosa llevó un mensaje de desavenencia con el “orden” impuesto o de adaptación al modelo de sociedad occidental y cristiana dispuesto por el régimen militar.

## El ingreso de “especialistas” del *Conservative Judaism* norteamericano al país

Si bien en la década del '30, con la llegada a Argentina de judíos inmigrantes de Europa Occidental se introdujeron diversos modelos de judaísmo religioso no ortodoxo (liberal), fue recién en los '60 que comenzó a ser practicado ampliamente por diversos sectores del campo judío. Para ello, fue necesario la conjugación de diferentes factores: los miembros de la más importante sinagoga de Buenos Aires, llamada Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA), comenzaron a establecer un diálogo con la dirección central del *Conservative Judaism* en Estados Unidos. En 1959, la central norteamericana envió al rabino Marshall T. Meyer a Argentina con el fin de fortalecer esa tendencia religiosa

---

3. Estados Unidos fue la cuna de la institucionalización de las corrientes de judaísmo religioso no ortodoxo (liberal). Originalmente existió el *Reform Judaism*, del que en 1886 se desprendió el *Conservative Judaism* (Meyer, 1995: 261-270).

4. Utilizaremos el término comunidad entre comillas para hacer referencia a un término nativo.

5. El “retorno religioso” (*tshuvá*) en el judaísmo refiere al proceso por medio del cual personas “socializadas en ambientes seculares o tradicionalistas deciden rechazar el modo a través del cual sus padres se vinculan con lo judaico y adoptar un modo de vida religioso” (Setton, 2006: 6).

en el país. Meyer, una vez establecido, logró convencer a los miembros de la CIRA de que para difundir y expandir la práctica del *Conservative Judaism* era necesario contar con rabinos nativos formados por esta corriente religiosa. Meyer entendía que solamente un “especialista”<sup>6</sup> local que compartiese “los códigos culturales y la idiosincrasia” de los judíos argentinos sería aceptado (Fainsten, 2006: 279). Así fue que en 1962 se fundó una escuela de formación rabínica en Buenos Aires, el Seminario Rabínico Latinoamericano, que inició las clases en 1962 con apenas cuatro alumnos y poco más tarde, en 1978, ya contaba con 288. Para ese entonces, esta institución se había independizado de la CIRA y el rabino Marshall Meyer, *alma mater* de este proyecto, se había convertido en su rector (Weil, 1988: 73). Por su parte, también, los estudiantes o seminaristas y los egresados o rabinos eran contratados por diferentes congregaciones del país y de América Latina.

En especial, desde mediados de los '70, la demanda de “especialistas” era tanta que Meyer como autoridad del Seminario debía contestar los pedidos de las congregaciones del siguiente modo: “lamentablemente en estos momentos no contamos con ningún seminarista disponible para llevar este trabajo adelante en la institución que Usted dirige”<sup>7</sup>. Como puede observarse, la demanda de “especialistas” superaba la capacidad del Seminario.

Por lo tanto, con el propósito de sostener y ampliar la estructura de la escuela rabínica, Meyer escribió una serie de cartas a sus conocidos en Estado Unidos. Dichas misivas nos permiten entender cómo el rabino buscaba activar esas redes con el propósito de conseguir apoyos materiales que contribuyesen a sostener a la escuela rabínica de Buenos Aires. Veamos esta:

Querido XXX: No puedo decirte lo feliz y agradecido que estoy de recibir tu generosa contribución. Hasta el momento, todos los rabinos de América Latina, en total 25 ó 30, han venido del exterior y la mayoría no tiene educación universitaria. Esto ha significado, por supuesto, que la sinagoga sea la menos importante de todas las instituciones (...) Debido a la falta de familiaridad y a la impopularidad de la sinagoga, sigue siendo difícil conseguir la cooperación de los judíos de América Latina, por lo que durante los primeros años de vida del Seminario habremos de depender en gran medida de la ayuda de los judíos americanos (...) Si puedes reenviá mi pedido de ayuda a tus amigos y colegas (Archivo del SRL, carta de MTM a BA, 29/10/76).

Es notorio el esfuerzo de Meyer para lograr convencer a éste y a otros interlocutores de que se necesitaba de su ayuda para el fortalecimiento del *Conservative Judaism* en Latinoamérica. Pero aquello que el rabino interpretaba como

---

6. “... los especialistas religiosos, socialmente reconocidos como titulares exclusivos de las habilidades específicas que son necesarias para la producción o reproducción de un *corpus de conocimiento deliberadamente organizado* (...) el establecimiento del campo religioso es correlativo a la desposesión objetiva de los que son excluidos y constituidos [por el mismo campo] como *laicos* (o *profanos*) desposeídos de capital religioso (el trabajo simbólico acumulado)” (Bourdieu, 1971).

7. Archivo del SRL, Carta de las autoridades del SRL a E. Y. tesorero de la Asociación Israelita de Parque Patricios, 14/05/76.

una “falta de familiaridad” de los judíos locales con la religión –en definitiva un fuerte secularismo– puede ser leído como efecto de las tradiciones sionistas socialistas, comunistas y hasta anarquistas que caracterizaban a gran parte de la “comunidad” del país (Laikin Elkin, 1986). En este sentido, proponemos analizar el éxito del *Conservative Judaism* en Buenos Aires en la década del '70 y '80 –es decir, su expansión y aceptación por parte de un público amplio–, teniendo en cuenta dos condiciones fundamentales: por un lado, la propia capacidad de esta corriente religiosa de contar con los recursos humanos y materiales para asistir a instituciones judías locales y desplegar una propuesta que atrajera a sectores juveniles especialmente; y por el otro, la influencia del contexto político. En una etapa en la que el régimen militar dispuso una vasta estrategia represiva, de despolitización y de persecución a militantes de organizaciones de izquierda, la propuesta religiosa fue aceptada por sectores que buscaban un factor de cohesión social apolítico y alejado de cualquier sesgo riesgoso según los parámetros de la época.

## La expansión de la corriente religiosa en el período dictatorial

El proceso de expansión o crecimiento del *Conservative Judaism* se inició con el ingreso de “especialistas” formados en el Seminario Rabínico Latinoamericano a instituciones del campo judío. Si en 1975 –un año antes de la instauración del régimen militar en Argentina–, había cinco instituciones adheridas al Seminario, en 1986 eran 33 en Buenos Aires y 18 en el resto del país; estas cifras las obtenemos del listado de instituciones adheridas publicado en la revista oficial del Seminario (*Maj'shavot*, n° 3, 07-09/86, p. 1). Al analizar una por una a esas instituciones y contactar a sus dirigentes, comprobamos que éstas pueden ser clasificadas en dos categorías:

Grupo 1) Sinagogas no ortodoxas (liberales) que adhirieron al Seminario.

Grupo 2) Escuelas y sinagogas sin vinculación con el judaísmo religioso no ortodoxo (liberal), previo al establecimiento de contactos con el Seminario. Entre éstas encontramos: a) escuelas laicas y b) escuelas originalmente fundadas por sinagogas.

Pasaremos a analizar las características de ambos grupos. En primer lugar, si observamos el conocimiento del mensaje o propuesta del *Conservative Judaism* previo al establecimiento de contactos con el Seminario, notamos que los más cercanos, al tanto de lo que esa propuesta implicaba, eran las sinagogas no ortodoxas (liberales) formadas por rabinos europeos en la década del '30 (grupo 1). Éstas adscribieron por la afinidad entre su propio liberalismo y la propuesta del Seminario. Puede decirse que encontraron en el *Conservative Judaism* norteamericano su continuidad “natural”. Sin embargo, este tipo de vinculación no fue la más importante desde el año 1976. El listado de *Maj'shavot* muestra que una serie de escuelas y sinagogas (grupo 2) solicitaron adherir al

Seminario de acuerdo con un proceso de “contagio” local. En estos casos, los dirigentes que decidieron contratar a un “especialista” formado en el Seminario, no habían tenido contactos previos con las corrientes religiosas no ortodoxas (liberales). Por ende, la decisión de afiliación se basó en el exclusivo reconocimiento de las experiencias que atravesaban otras entidades que ya se habían asociado al Seminario. El contagio, es decir, el querer replicar el fenómeno que se producía en esas otras entidades, los llevó a contactar a la escuela rabínica.

En segundo lugar, teniendo en cuenta solo la categoría de adhesión por contagio (grupo 2) —a la que nos abocamos a analizar por ser la que predominó durante el período dictatorial (1976-1983)—, es necesario reconocer si tenían una cercanía con alguna de las múltiples corrientes religiosas antes de vincularse con el *Conservative Judaism*. Notamos que en este grupo había dos tipos de instituciones: las “escuelas laicas” (a) sin una práctica religiosa<sup>8</sup> y las “escuelas-sinagogas” (b) habituadas a una práctica religiosa<sup>9</sup>. Siendo que el último grupo contaba con más instituciones que el anterior, podemos inferir que para la mayor parte de entidades adheridas la práctica religiosa no era desconocida. No obstante, según el experto en escuelas judías, Yaacov Rubel es inapropiado, para la década del '70, mantener la división entre escuelas laicas y escuelas-sinagogas porque en las últimas las sinagogas no tenían influencia alguna en los programas educativos (1998: 23-32). Aunque coincidimos con Rubel, no es la cuestión curricular la que analizamos cuando decimos que hubo una mayoría de escuelas-sinagogas que se afiliaron al Seminario: buscamos señalar la habitualidad o no a la práctica religiosa. El hecho de que funcionase una sinagoga en la propia escuela, implicaba que había una cercanía, una referencialidad concreta, que en otras instituciones no existía. Por lo tanto, el punto a destacar es que al Seminario afilió a escuelas que ya ofrecían a sus participantes ceremonias religiosas ortodoxas o tradicionalistas. Entonces, la cuestión a determinar es qué sentidos y representaciones tenía para ellos adherir al *Conservative Judaism*. Volveremos sobre este tema en el próximo apartado.

En tercer y último lugar, nos distanciamos de los investigadores que proponen que el fenómeno de expansión del *Conservative Judaism* se debió a la transformación de sinagogas ortodoxas en decadencia en lugares revitalizados (Fainstein, 2006: 285). En cambio, proponemos que dicha corriente ingresó a escuelas iniciales y medias de doble escolaridad (llamadas escuelas integrales) que contaban con jóvenes cuyos padres y directivos fueron los principales interesados en atraerlos hacia la religiosidad para apartarlos de cualquier tipo de actividad política,

---

8. Llamamos “escuelas laicas” al modelo de escuelas llamadas *Bet Am* (casa del pueblo). Este modelo fue traído a Argentina por inmigrantes judíos europeos y básicamente eran escuelas no religiosas que en la década del '50 y '60 fueron abandonando sus estructuras informales para convertirse en escuelas formales y reconocidas por el Estado argentino (Zadoff, 1994: 71).

9. Las “escuelas-sinagogas” responden al modelo *Talmud Torá*. Originalmente eran sinagogas barriales que fueron creando cursos de religión para niños de hasta 13 años y luego, con el correr del tiempo en algunos casos se convirtieron en escuelas formales (Zadoff, 1994:52).

o dicho en otros términos, para enmarcarlos en espacios que no desaviniesen el modelo de sociedad impuesto por la dictadura militar.

## Las representaciones en torno al *Conservative Judaism*: la demanda cultural

Entre los múltiples factores que determinaron la afiliación de escuelas, preponderantemente, al *Conservative Judaism*, se encuentran aquellos relativos al fortalecimiento de las acciones gregarias y “comunitarias”. Analizaremos una serie de cartas, hasta el momento inéditas y encontradas en el sótano del Seminario, escritas por los dirigentes de instituciones de Buenos Aires y enviadas a Marshall Meyer, la máxima autoridad de la escuela de formación rabínica de Argentina. ¿Cuáles eran específicamente los motivos que se explicitaban y llevaban a adherir a la corriente religiosa?, es decir, ¿qué esperaban obtener del ingreso de los “especialistas” a sus instituciones?

En julio de 1976, el presidente del Círculo Cultural Israelita de Lomas del Palomar describió lo que su congregación necesitaba:

Desde hace aproximadamente un año los actuales miembros de la Comisión Directiva estamos empeñados en revitalizar la institución. Nuestra **labor cultural** ha dado frutos, magros es cierto, pero de esos frutos sacaremos nuevas semillas que con toda seguridad permitirán una cosecha más sustanciosa. Pero pobres como estamos, somos pretenciosos: queremos la más alta calidad en cada actividad que desarrollamos, porque laborar en el terreno de **la cultura** exige no sólo voluntad sino también honestidad y capacidad. Sabemos que el Seminario se debe encontrar en esos momentos abarrotado de pedidos de seminaristas (...) esperamos una persona con fuego en la sangre, con conocimiento del ritual y con el desprendimiento necesario para entregarse **sin condicionamientos económicos** a una tarea fundamental: despertar en nuestra comunidad el amor por la tora<sup>10</sup>.

En principio, vale detenerse en la alusión a “sin condicionamientos económicos” destacada en la misiva. Ese aspecto permite reconocer que eran las propias entidades que escribían al Seminario, las que para contar con un “especialista” debían costearlo con sus recursos. Si bien el monto requerido no era exorbitante, la cuestión plantea una diferencia con respecto al modo en que funcionaban otras corrientes religiosas de carácter proselitista, por ejemplo *Jabad Lubavitch*, que eran las interesadas en enviar a sus “especialistas” a diferentes instituciones (Setton, 2006). Este factor nos permite trazar una relación entre entidades que eran las demandantes, necesitadas de líderes religiosos y el Seminario que atendía sus pedidos.

Siendo que eran las instituciones las que demandaban “especialistas”, es necesario reconocer en detalle lo que buscaban. La carta que analizamos, que es un

---

10. Archivo del SRL, Carta de S. C. presidente del CCI Lomas del Palomar a las autoridades del SRL, 10/07/76 *negrita agregada*.

ejemplo de muchas otras, expresa la intención de contar con un seminarista para *revitalizar* las prácticas concernientes al “terreno cultural”. Llama la atención que ese fuese el fin explícito por el que se contactaba al Seminario que era un espacio de formación religiosa. Sin duda lo cultural no era el fuerte en la instrucción de los seminaristas o estudiantes de la escuela rabínica. No obstante, esa era la representación o supuesto del que partían los directivos de la entidad y que los llevaba a demandar el envío de un “especialista” del *Conservative Judaism*. En este sentido, interpretamos que no requerían de alguien que fuese un erudito en cuestiones *halájicas* (sistema de leyes que regula la práctica religiosa), sino más bien un actor capaz de generar actividades de socialización y de encuentros que enriqueciesen y ampliaran las prácticas ofrecidas al público participante. En este sentido, más que un proceso de retorno religioso, notamos que los dirigentes anhelaban obtener una propuesta innovadora que les permitiese fortalecer los marcos institucionales a su cargo. De ahí que inferimos su necesidad de vigorizar el tejido o *vínculo social* que conformaban esos espacios privados.

El redactor de la carta analizada sintetizaba ciertas necesidades que también expresaban otros dirigentes de instituciones del campo judío. De acuerdo con una serie de entrevistados (padres y miembros de comisiones directivas de escuelas), los “especialistas” lograban “enriquecer” los espacios a los cuales pertenecían. Resulta curioso que ninguno de ellos hiciera mención a la introducción de los ritos religioso como una práctica novedosa, y a la vez disruptiva, con respecto a lo que esas entidades eran. Pese a que en muchos casos se trató de escuelas laicas, la propuesta del *Conservative Judaism* era referida como un “complemento” que se amalgamó a las dinámicas de esos establecimientos.<sup>11</sup> Por lo tanto, asumimos que para esos actores el *Conservative Judaism* les brindó una práctica religiosa que convirtieron en un dispositivo socio-cultural funcional para promover la cohesión social.

A continuación, analicemos una carta en la que el contexto político dictatorial parecería redimensionar las necesidades de una institución. El presidente del Centro Israelita Sionista del Oeste se contactó con Meyer con el fin de explicarle cuáles eran las funciones de las que se hacía cargo el “especialista” en aquella entidad:

Hasta el mes de mayo de 1976, estuvo trabajando en nuestra institución el seminarista XXXX, el que por razones de índole privada tuvo que retirarse. El mismo desarrolló al cabo de un año una importante actividad que cubría la asistencia espiritual de la comunidad, los servicios religiosos de shabat y de las fiestas con gran aceptación por parte de nuestros asociados, también colaboraba con la directora de la Escuela y el rosh-madrij [líder de educación no formal] en la conducción juvenil.

Su retiro ha significado una paralización total de esa tarea y el consiguiente perjuicio para los niños y para la comunidad entera que **en estos momentos es cuando más**

---

11. Entrevistas realizada por esta investigadora a S. J., 1/07/09; a B. M., 3/07/09; a G. R., 15/07/09, padres y directores de escuelas de Capital Federal.

necesita del apoyo de un guía espiritual... solicitamos a Usted se sirva estudiar la posibilidad de ubicar otra persona para ocupar ese puesto y poder continuar con la labor que tan promisoriamente se había iniciado<sup>12</sup>.

De acuerdo con esta carta, el “especialista” que había enviado el Seminario se desempeñaba tanto en el área de la asistencia religiosa como en las tareas educativas formales e informales. De este modo, abarcaba prácticamente la totalidad de las actividades que se desarrollaban en esos espacios congregacionales. Nos llama la atención la frase “en estos momentos es cuando *más necesita* del apoyo de un guía espiritual”, con la que el emisor reclamaba celeridad para encontrar un reemplazante al último “especialista” que había enviado el Seminario. ¿Por qué *ese* momento, julio de 1976 –a cuatro meses del inicio del régimen militar–, era destacado como el que más se necesitaba la presencia de un seminarista/rabino? O sea ¿qué representaba para este dirigente la continuidad de las actividades desplegadas por el seminarista?

Resulta difícil advertir lo que el autor de la misiva pensaba y no explicitaba. Pero sabemos que paralelamente, en otras instituciones, la solicitud de “especialistas” se relacionaba con la intención de redireccionar a los miembros juveniles con inquietudes políticas. Al respecto, el investigador Emmanuel Kahan plantea que entre 1977 y 1978 los directivos de entidades judías expulsaron a grupos de izquierda sionista que “se mostraban díscolas” y transgredían las normativas que imponía la dictadura militar. Por ejemplo, las autoridades de la escuela Dr. Herzl quemaron folletos y libros publicados por un grupo llamado Herzl-Shinui y luego los desalojaron de la institución (2010: 133-141); acciones de este tenor denotan el temor que les generaba la posibilidad de que las autoridades militares vinculasen a esos jóvenes de izquierda sionista con la guerrilla revolucionaria. Pero también era una respuesta que implicaba la aceptación de las normativas militares. Tal como plantea el estudio de Guillermo O’Donnell sobre la sociedad civil en la dictadura argentina, existieron amplios sectores que de diferentes modos estuvieron dispuestos a “patrullarse a sí mismo” (1984). En este caso, el patrullaje implicó –si bien no la delación– la convicción de que no se tolerarían las actitudes de sectores políticamente movilizados, a los cuales se dejó fuera de las instituciones judías.

Asimismo, como señalamos, esas expulsiones fueron seguidas por la introducción de “especialistas” del *Conservative Judaism*. Encontramos en los periódicos de la época evidencias de esta situación: Gabriel Tzechik, un joven militante de la organización de izquierda sionista llamada Dror, destacó: “nuestros esfuerzos se ven trabados ante la incomprensión de los mismos dirigentes comunitarios que prefieren fórmulas *menos comprometidas* de una educación huidiza que se puede constatar con la expulsión sistemática de núcleos sionistas de diversas instituciones” (*Mundo Israelita*, 23/12/78, p. 6, *italica agregada*).

---

12. Archivo del SRL, Carta de M.S. presidente de CISO a las autoridades del SRL, 26/07/76, *negrita agregada*.

Tras lo hallado, podemos analizar la carta enviada a Meyer –en la que se destaca “en estos momentos es cuando más se necesita un guía espiritual”–, y resignificarla de acuerdo con ese contexto de expulsión de la izquierda de las instituciones judías. Tal vez, en este caso también pudo haber intervenido el interés del dirigente de que el “especialista” del *Conservative Judaism* introdujese prácticas menos comprometedoras para los parámetros de la época que despolitizaran a la juventud. Esta representación no estaba muy lejos de lo que los propios “especialistas” señalaban al describir cuál era su función. Tal como sugiere el rabino Henry Sobel, al frente de la congregación CIB de San Pablo (Brasil): “los que señalan sionismo o revolución, Israel o asimilación, trazan un planteo totalmente falso. Aquí el líder espiritual judío tiene que estar a la vanguardia de la juventud para guiarla; no fuera, sino dentro del judaísmo” (*Nueva Presencia*, 27/03/81, p. 7-8). Sobel expresaba que los líderes religiosos debían ocuparse de proponer un proyecto que cautivase a la juventud, y que fuese una opción superadora que desplazara a sionistas y revolucionarios. Así, el “especialista” confirma que ante una juventud que en los años previos se había volcado a la lucha armada, el modelo de judaísmo liberal religioso se ofrecía como opción para retenerla. En más de una oportunidad, los periódicos de la época evidenciaron de qué modo ese propósito era alcanzado con éxito. En 1981, un medio de comunicación del espectro judío, *Mundo Israelita*, describió a una institución adherida al *Conservative Judaism* del siguiente modo: “¿sabe Usted dónde está nuestra juventud? no podrá menos que experimentar una tonificante experiencia al echar una miradita sobre un verdadero semillero de vida juvenil judía” (*Mundo Israelita*, 6/06/81, p. 13).

Hemos visto que esta propuesta se presentaba como una opción para superar o trascender a otras, y que de algún modo el mensaje celebrado era la despolitización de la juventud. Pero ¿de dónde provenía esa idea de que lo religioso era refractario de lo político? Reconocemos que la respuesta necesita de argumentos ulteriores, que vayan más allá del campo judío, y que nos permitan desarticular esos elementos presentados como parte de un mismo mecanismo: la expulsión de la izquierda de las instituciones con el fin de despolitizarlas y la introducción de nuevas prácticas religiosas acordes con el contexto dictatorial. Esa construcción de sentidos, que presenta lo religioso como un factor despolitizador, nos puede llevar a reconocer motivos que llevaron a las instituciones a adoptar el *Conservative Judaism* en el período de la dictadura. Entonces, podemos preguntarnos ¿de dónde surge la idea de que la propuesta religiosa podría servir para “limpiar” –en el sentido de despolitizar– y adaptar a las instituciones judías al modelo de sociedad disciplinada dispuesto por el régimen dictatorial?

## **Imaginario social religioso despolitizador**

Las nociones de religión y política circulan como si fuesen antagónicas, como si no hubiese en el mundo sacro algo del mundo profano y viceversa. Aunque historiográficamente pudiésemos demostrar lo contrario, existe un “imaginario

social<sup>13</sup>” que marca su diferenciación, que básicamente enfatiza la neutralidad, la prescindencia, la ecuanimidad de los actores religiosos frente a los actores políticos.

En Argentina, los golpes de Estado realizados por las Fuerzas Armadas, que tuvieron lugar en 1966 y en 1976, contaron con el apoyo de la Iglesia católica. Dicho acompañamiento exhibió el vínculo que naturalizaba la cercanía de estos actores, que se presentaron ante la sociedad como neutrales y ecuanímenes, y sobre todo como el reservorio de los valores nacionales (Mallimaci, 1996). Desde esa posición, que supone la exclusión de todo interés político, justificaron cada acción de “pacificación” y de disciplinamiento. De ahí que entendamos que en esos casos la ecuación religión versus política, sirvió para legitimar los actos de las Fuerzas Armadas.

El estudio de las relaciones entre Iglesia católica y regímenes militares excede los alcances de este trabajo. Pero mencionarlas permite reconocer algunos de los sentidos que pudieron haberse conjugado en ese imaginario social en torno a lo religioso despolitizado. En especial, en el periodo dictatorial distinguimos *un efecto territorial* de ese imaginario: observamos que en determinadas situaciones hubo actores que hicieron uso de las instituciones religiosas como si se hallaran protegidas de cualquier intervención o amenaza del poder militar.

A modo de ejemplo, la organización Madres de Plaza de Mayo<sup>14</sup> publicó en un periódico que “con posterioridad al jueves 4 de enero de 1979, oportunidad en que 47 Madres fueron detenidas por la policía, se resolvió no concurrir con la regularidad de todos los jueves a la plaza, y sí, en cambio, reunirse en iglesias de Buenos Aires” (*Nueva Presencia*, 27/02/81, p. 22). En este caso notamos una distinción determinante entre sitios sacros y sitios profanos. Por más que en ese entonces los miembros de esta agrupación de derechos humanos estaban al tanto de los secuestros ocurridos al interior de Iglesias<sup>15</sup>, optaban por refugiarse allí, luego de que varias Madres fuesen detenidas en la plaza. Así, se distingue a las instituciones religiosas como lugares que ofrecían cierta protección frente a otros sitios públicos y privados. Otro ejemplo, lo constituye la visita en 1979 de la

---

13. Baczko plantea que los imaginarios sociales moldean, articulan y modifican las actividades de los actores son “fuerzas reguladoras de la vida colectiva” [y] a menudo los acontecimientos cuentan menos que las representaciones imaginarias a las que ellos dan origen y encuadran (1991: 28-30).

14. Es una de las organizaciones de derechos humanos que fue creada el 30 de abril de 1977. Reúne a madres cuyos hijos fueron secuestrados por el gobierno militar. Durante la dictadura, y a pesar de la represión dispuesta por el gobierno, una vez por semana marchaban en Plaza de Mayo –al frente de la sede del gobierno– para reclamar por sus hijos (Gorini, 2006: 62).

15. Entre otros allanamientos y secuestros que se produjeron en iglesias, cabe destacar el caso de la Iglesia de Santa Cruz donde fueron secuestradas miembros de la agrupación Madres de Plaza de Mayo, y el de la Iglesia de San Patricio en donde habían detenido a sacerdotes y seminaristas palotinos (Kimel, 1989; Gorini, 2006: 157-165).

Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA (CIDH-OEA) a la Argentina<sup>16</sup>. La Comisión tomó los testimonios de las personas que se acercaron a declarar en los sitios habilitados por el gobierno militar. Pero entendiendo que no todos los ciudadanos estarían dispuestos a declarar en tales sitios, por temor a posibles represalias del gobierno, la Comisión le solicitó a la Conferencia Episcopal Argentina –que nucleaba a los obispos del país– una iglesia para recibir dichas denuncias (Mignone, 1986: 128); del mismo modo, le requirió al rabino Roberto Graetz la disposición de un sitio en la ciudad de Buenos Aires. Graetz les ofreció el espacio congregacional que dirigía, la sinagoga Emanu El, y los integrantes de la CIDH se reunieron y allí tomaron testimonios. Según el rabino, esas reuniones “permanecieron en secreto” en la medida en que no fueron publicadas por los medios de comunicación<sup>17</sup>. Este caso nos muestra que la CIDH optó por recurrir a las instituciones religiosas para garantizar protección y anonimato a las personas que así lo requerían.

Los ejemplos analizados sirven a los fines de mostrar que efectivamente circuló durante la dictadura una representación de las instituciones religiosas como sitios diferenciados de los espacios seculares. Para ciertos actores sociales, la condición religiosa suponía la existencia de ámbitos que brindaban cierta protección, ya que en éstos se podía evitar el estricto control ejercido por el Estado militar. Proponemos pensar que de ahí se deriva el imaginario social en torno a lo religioso despolitizado; veremos a continuación cómo fue utilizado en una institución concreta.

## Una fachada institucional religiosa

De acuerdo con lo analizado, estamos en condiciones de volver a reconsiderar las motivaciones que llevaron a la dirigencia de una serie de escuelas y otras instituciones de Buenos Aires a solicitar la adhesión al *Conservative Judaism*. En los apartados anteriores hemos reconocido la intención de multiplicar las acciones culturales y gregarias para fortalecer los marcos institucionales. También nos hemos referido a escuelas en las que pudo haberse solicitado un “especialista” con el fin de ofrecer un modo de articulación social despolitizado, y

---

16. Tras un acuerdo entre las autoridades militares argentinas y el gobierno de Estados Unidos, visitó Argentina una misión de inspección de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA en septiembre de 1979. El propósito era investigar las denuncias contra el gobierno por violaciones a los derechos humanos.

17. “La reunión en Emanu El permaneció en secreto porque vinieron dos miembros de la Comisión a entrevistarse con gente que no podía aparecer en las filas (...) Ellos pidieron un lugar que pueda ser más privado y les ofrecí mi congregación. Era sábado a la tarde, mandé a la juventud a hacer actividades afuera de la comunidad y me quede solo en el edificio. Cuando llegaron los miembros de la Comisión, les mostré el lugar y ellos se encargaron de todo durante un par de horas. No tuve nada que ver con las entrevistas ya que me quedé en mi oficina hasta que culminaron” (Entrevista a Roberto Graetz realizada por esta investigadora, 29/06/09).

adaptado al contexto dictatorial. Ahora retomaremos el planteo indagando en los argumentos de aquellos que estaban a favor de la expansión del *Conservative Judaism*. Mostraremos de qué modo “protección” y “despolitización” se articulan en estos discursos.

El rabino Emanuel H.<sup>18</sup>, seminarista durante la dictadura, define lo que significó la expansión del *Conservative Judaism*:

Yo creo que todo este fenómeno que nosotros llamamos de manifestación religiosa liberal tuvo que ver con una época concreta. Yo fui enviado por el Seminario a una congregación del Gran Buenos Aires en donde había un movimiento sionista socialista. La propuesta religiosa lo que hacía era atraer a los jóvenes para que se vayan del movimiento sionista socialista que posiblemente los llevara a la guerrilla, y a que desaparezcan, etc. Esto era una cosa más aséptica. En el imaginario [la corriente conservadora] representaba a la derecha (Entrevista a E. H. realizada por esta investigadora, 16/12/08).

Para Emanuel H. aquellas instituciones que adhirieron al *Conservative Judaism* buscaban una propuesta de articulación social “más aséptica” (¿neutral?) o despolitizadora que la que proponía la izquierda sionista, que podía llevar a la juventud a militar en la guerrilla. Esta comparación expresa claramente la aceptación del imaginario antagonismo entre religión y política. Pero a diferencia de las apreciaciones de Emanuel H., el “especialista” Efraim G. presenta otro relato; inscribe su llegada a una institución de acuerdo al interés de la dirigencia de encontrar “protección” en el marco religioso, tras el secuestro de varios jóvenes de la misma. Sabemos que siete miembros de esa institución, el Ateneo Israelita Argentino –ubicado en Lomas de Zamora, localidad en el Gran Buenos Aires–, fueron asesinados durante la dictadura<sup>19</sup>; y que Marshall Meyer tras reunirse en el Seminario Rabínico Latinoamericano con los directivos del Ateneo y escuchar su demanda de cambiarle la imagen a la institución, eligió a Efraim G. para que fuera a oficiar como su líder espiritual. Según Efraim G.:

*Yo fui en el año '77 a ser seminarista en la comunidad de Lomas de Zamora. Mucha gente quería seminaristas. ¿Por qué querían seminaristas? Porque antes había grupos juveniles sionistas, y eran de izquierda y era peligroso. En Lomas de Zamora hubo muchos chicos que murieron que hacía actividades con gente de la organización guerrillera Ejército Revolucionario del Pueblo* (Entrevista a E. G. realizada por esta investigadora, 1/08/08).

A partir de este testimonio nos preguntamos ¿fue el seminarista enviado al Ateneo para despolitizar y adaptar la institución luego de los secuestros de miembros de esta entidad?, si así fuese ¿imaginaban los dirigentes del Ateneo que la presencia de un religioso podía ofrecerles de algún modo “protección”?

18. Para preservar el anonimato de las personas entrevistadas hemos utilizado nombres ficticios.

19. Hoy en día, una placa conmemorativa colocada en el salón principal del Ateneo recuerda a las víctimas de la dictadura militar: Mario Eduardo Geffner, Ruben Enrique (Flaco) Gerenshtein, Daniel Gluj, Nina Judith Golberg, Gregorio Marcelo (Guyu) Sember, Eduardo Miguel (Fino) Streger y Silvia Streger.

En la entrevista a Sergio T., miembro de la Comisión Directiva del Ateneo, notamos que sus recuerdos son capaces de alcanzar un tiempo anterior a los secuestros y a la llegada del “especialista” a dicha localidad. Sergio relata que en el ’73 ó ’74, en el Ateneo fue realizado un acto por *Pesaj* –la festividad que celebra la liberación del pueblo judío de Egipto–, y al escenario subieron algunos jóvenes vestidos de combatientes “pero combatientes del grupo Che Guevara”. Esto fastidió a la dirigencia del Ateneo y el presidente tomó el micrófono y aclaró que “el contenido de la obra no representa el pensamiento de la Institución”. La anécdota describe un momento de incipiente compromiso político y señala la inclinación de los jóvenes hacia los ideales revolucionarios (Entrevista a S. T. realizada por esta investigadora, 23/07/09). A su vez, Greta H., otra dirigente, también recuerda esos años, cuando evoca que se dieron cuenta de que la juventud había tomado contacto con la organización guerrillera Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP): “advertimos que el líder de la juventud sionista *explotaba* la credibilidad de los chicos cuyas edades rondaban los 16 años” (Entrevista a G. H. realizada por esta investigadora, 20/10/09). Este relato, que enfatiza la idea de que había un responsable de la radicalización política de los jóvenes, puede ser interpretado en el marco de la estigmatización de los integrantes de organizaciones guerrilleras que se instaló durante la dictadura, habilitándola a secuestrar y asesinar a los militantes de esas organizaciones. Así, el mensaje que subyace en este testimonio es que la guerrilla “se aprovechó” de la juventud inocente y desorientada.

Entonces, una vez advertida la situación conflictiva –el reconocimiento de la dirigencia de la politización de la juventud– es posible pasar a indagar cuáles pudieron haber sido las acciones alternativas que realizaron para captar a esos jóvenes. De acuerdo al libro de actas del Ateneo de Lomas de Zamora en el que se inscribieron cada uno de los diálogos que sostuvieron los dirigentes en aquellos años, en julio de 1975, Néstor Epstein le planteó al rabino ortodoxo –que desde hacía años oficiaba servicios religiosos en Lomas de Zamora–, que su prédica resultaba poco atractiva y que necesitaban que introdujese cambios a sus ceremonias con el fin de que resultase una actividad convocante para los sectores más jóvenes especialmente:

Hay una moción del Dr. XXXX y que es aprobada en el sentido de que nuestro Rabino XXXX explique en castellano durante las próximas festividades religiosas de Rosch Haschana y de Iom Kipur el significado de las oraciones y, si es posible modificar la liturgia, previa consulta al mismo y a las personas que concurren a nuestra sinagoga (Actas de la Kehilá Dr. Herzl, 03/06/75).

El dirigente pedía *aggiornar* la práctica religiosa con el fin explícito de conseguir interesar a la juventud y que comenzase a participar de esas prácticas. Pero el rabino ortodoxo David Knapheis le contestó que “con relación a la reforma de la liturgia para las próximas festividades religiosas y su explicación en castellano puede hacerse en parte y no en su totalidad” (Actas de la Kehilá Dr. Herzl, 10/06/75). En efecto, tal como nos aclaró el rabino Knapheis en la entrevista,

no era posible desde su posición ortodoxa modificar a gusto personal las leyes y rituales religiosos. Además, analiza que los miembros del Ateneo “no tenían una relación positiva hacia lo religioso” (Entrevista a D. Knapheis realizada por esta investigadora, 7/10/09). De este modo advertía que ellos no buscaban retornar al cumplimiento de las prácticas religiosas, sino lo que pedían era que alguien fuese capaz de congrega a los jóvenes.

Tras el fallido intento con el rabino ortodoxo, la dirigencia del Ateneo exploró otra alternativa. Tal como señalamos, enviaron a una integrante de la Comisión Directiva, Carmen H., a hablar con Meyer y ella recuerda haberle explicado en esa reunión cuál era la situación, la politización de los jóvenes y los secuestros que habían tenido lugar, y le solicitó el envío de un “especialista” para contar con una práctica religiosa en la institución con el fin de “cambiarle la fachada” a la misma (Entrevista a C. H. realizada por esta investigadora, 19/11/09). Esa idea nos remite a pensar en el imaginario social religioso despolitizador. Tal como lo definimos anteriormente, dicha idea expresa el efecto “territorial” de un imaginario que hace suponer que –luego de los secuestros a los jóvenes del Ateneo–, la presencia religiosa debilitaría la mirada persecutoria e inquisitoria que el Estado militar establecía a través de sus mecanismos de control dispuestos sobre la sociedad.

Sabemos que desde mediados de 1976, el Ateneo de Lomas de Zamora contó con servicios religiosos del *Conservative Judaism*. Todos los viernes, jóvenes y adultos, se reunían en una carpa que improvisaba o hacía de sinagoga. De este modo, los dirigentes enriquecieron las prácticas sociales y culturales que ofrecía este espacio privado. Así, a pesar de los secuestros a jóvenes del Ateneo, lograron adaptarse y continuar una vida institucional *normal*.

\*\*

Hemos analizado una de las principales transformaciones operadas en el campo judío en dictadura: la consolidación del *Conservative Judaism* a través de la adhesión de instituciones judías ubicadas en la ciudad de Buenos Aires y alrededores. En especial, nos propusimos reconocer qué motivos llevaron a la dirigencia de dichas instituciones a solicitar al Seminario Rabínico Latinoamericano el envío de “especialistas” capaces de iniciar la práctica religiosa en las entidades que dirigían. Para ello, revisamos una serie de cartas enviadas por esos directivos al Seminario, y pudimos notar que fueron éstos las que buscaron incorporar prácticas religiosas en las entidades a su cargo. En un importante número se trataba de escuelas integrales (originalmente formadas por sinagogas), que a pesar de contar con la cercanía a una práctica religiosa tradicionalista u ortodoxa, recurrieron al *Conservative Judaism* con el fin de proponer el fortalecimiento del vínculo o lazo social ofrecido, en un contexto de desarticulación del espacio público producido por el terror y la represión.

Asimismo, las cartas nos permitieron observar que estas adhesiones debían responder a otras motivaciones que no eran exactamente generadas por un deseo de retorno religioso: los miembros continuaron definiéndose como laicos en instituciones que incorporaban prácticas religiosas, siendo que algunas de ellas lo hacían por primera vez. Una de las interpretaciones más extendidas es que los “especialistas” fueron convocados con el fin de generar actividades culturales y gregarias que enriqueciesen las dinámicas y fortalecieran dichas instituciones, tal como destacamos. También, analizamos que fueron llamados para “normalizar” a las instituciones, en el sentido de adaptarlas a las condiciones de represión y prohibición de las actividades políticas durante la dictadura. Así fue que expulsaron de ellas a las agrupaciones de izquierda sionista, en un contexto en el que eran exterminados los miembros de las organizaciones guerrilleras. En esta línea, propusimos analizar la circulación de un imaginario religioso despolitizador que nos permitió incorporar a la investigación las motivaciones, preferencias e interpretaciones de los dirigentes involucrados en el proceso de expansión del *Conservative Judaism*.

Nos interesó develar los sentidos que adquirieron los testimonios de los dirigentes al frente de diferentes instituciones, teniendo en cuenta que cada narrativa autobiográfica más que reflejar una *historia verdadera* expresa una puesta en escena, una reconstrucción lógica del pasado a la luz del presente de quien elige relatarla. En este sentido, notamos que para algunos “especialistas” entrevistados, la aceptación del *Conservative Judaism* se relacionaba con la intención de la dirigencia de adoptar prácticas menos comprometidas y *despolitizadas* –en conformidad con la sociedad occidental y cristiana dispuesta por el régimen militar– que alejaran a las juventudes de la militancia en la izquierda sionista y en las organizaciones guerrilleras; y para otros, la cuestión de la adhesión a esa corriente religiosa tuvo que ver con encontrar una *protección*, luego de haber sido objeto de la represión, y con la intención de evitar así otros secuestros a jóvenes. Tal como lo muestran casos como el del Ateneo de Lomas de Zamora, donde el contacto con el Seminario fue establecido para lograr que la presencia de un “especialista” sirviera para generar actividades atractivas para los jóvenes y al mismo tiempo, modificara la “fachada” o imagen institucional, que los dirigentes creían afectada por los secuestros a miembros de la entidad. En síntesis, estas interpretaciones pueden ser leídas como distintas estrategias de supervivencia abordadas en tiempos de terrorismo de Estado.

Laura SCHENQUER  
 Universidad de Buenos Aires  
 lauraschenquer@gmail.com

## Bibliografía

- BOURDIEU Pierre, 1971, "Genèse et structure du champ religieux", *Revue française de sociologie*, XII, 12: 3, p. 295-334.
- BOURDIEU Pierre, 1995, *Respuestas por una antropología reflexiva*, México D.F., Editorial Grijalbo.
- BACZKO Bronislaw, 1991, *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Editorial Nueva Visión.
- FAINSTEIN Daniel, 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 de Doctorado, Univ. Nacional Autónoma de México.
- FAINSTEIN Daniel, 2008, *El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires, Edit. Fondo de Cultura Económica.
- GOLDMAN Daniel y DOBRY Hernán, 2014, *Ser judío en los años setenta. Testimonios del horror y la resistencia durante la última dictadura*, Buenos Aires, Editorial Siglo XXI.
- GORINI Ulises, 2006, *La rebelión de las Madres. Historia de las Madres de Plaza de Mayo. Tomo I (1976-1983)*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma.
- KAHAN Emmanuel, 2010, "Entre la aceptación y el distanciamiento: actitudes sociales, posicionamientos y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar (1973-2007)", tesis de doctorado en historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Univ. de La Plata.
- KIMEL Eduardo, 1989, *La Masacre de San Patricio*, Buenos Aires, Editorial Dialéctica.
- LAIKIN ELKIN Judith, 1986, "The Argentine Jewish Community in Changing Times", *Jewish Social Studies*, 48, p. 157-182.
- LOTERSZTAIN Gabriela, *Los judíos bajo el terror. Argentina 1976-1983*, Buenos Aires, Edit. Ejercitar la Memoria.
- MALLIMACI Fortunato, 1996, "Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica", *Revista de Ciencias Sociales*, Univ. Nacional de Quilmes, 4, p. 181-128.
- MEYER Michael A., 1995, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit, Wayne State Univ. Press.
- MIGNONE Emilio, 1999, *Iglesia y dictadura*, Buenos Aires, Editorial Univ. Nacional de Quilmes.
- O'DONNELL Guillermo, 1984, "Democracia en la Argentina: micro y macro", en Oscar O., *Proceso, crisis y transición democrática*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, p. 13-30.
- RITTERBAND Paul, 2000, "Public Worship. The partnership between families and synagogues", en Jack W., *Jews in the Center. Conservative Synagogues and their members*, New Jersey, Rutgers Univ. Press, p. 199-231.
- RUBEL Yaacov, 1998, *Las escuelas judías argentinas (1895-1995). Procesos de evolución y de involución*, Buenos Aires, Editorial Milá, 1998.
- SETTON Damián, 2006, "Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos", tesis de Maestría, Facultad de Ciencias Sociales, Univ. de Buenos Aires.
- SILVA CATELA Ludmila Da, 2009, *No habrá más flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*, La Plata, Ediciones Al Margen.

- STEFANO Roberto DI y ZANATTA Loris, 2000, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires, Editorial Grijalbo.
- WEIL Adolfo, 1998, *Orígenes del Judaísmo Conservador en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones Seminario Rabínico.
- ZADOFF Efraim, 1994, *Historia de la educación judía en Buenos Aires (1935-1957)*, Buenos Aires, Editorial Milá.
- ZANATTA Loris, 1998, “Religión, nación y derechos humanos. El caso argentino en perspectiva histórica”, *Revista de Ciencias Sociales*, Univ. Nacional de Quilmes, 7-8, p. 169-188.

## Periódicos

- “Voces de aliento, críticas y sugerencias”, *Nueva Presencia*, 27/02/81, p. 22.
- “Henry Sobel, un rabino comprometido con la causa de los derechos humanos en Brasil”, *Nueva Presencia*, 27/03/81, p. 7-8.
- “Joná: respuesta juvenil a la comunidad de hoy y aquí”, *Mundo Israelita*, 6/06/81, p. 13.
- “Comunidades adheridas al Seminario Rabínico Latinoamericano”, *Maj’shavot*, n° 3, 07-09/86, p. 1.

## Representaciones en torno al *Conservative Judaism* en los tiempos de la dictadura militar en Argentina (1976-1983)

*Mientras en la última dictadura militar argentina (1976-1983) el terror inducía a los individuos a retirarse del espacio público hacia el privado –lo que implicaba un importante proceso de atomización social–, en el campo judío se producía un fenómeno de multiplicación de instituciones adheridas a una corriente religiosa llamada Conservative Judaism. En este artículo analizamos las motivaciones que llevaron a los dirigentes de esas instituciones ubicadas en Buenos Aires, a integrar esa corriente religiosa. Estudiamos desde los primeros contactos hasta las prácticas desarrolladas por los “especialistas religiosos” de esa corriente. En especial, determinamos los sentidos y representaciones que circulaban en torno al despliegue de una práctica religiosa. En esos años en los que las autoridades de la dictadura militar argentina buscaban remodelar a la sociedad y despolitizarla, el Conservative Judaism ofrecía nuclear al campo judío con una propuesta de vida religiosa, social y cultural sumamente rica, adaptada a las pautas y normativas de la época.*

*Palabras clave:* judaísmo, Argentina, dictadura militar, Marshall T. Meyer, Conservative Judaism.

## Représentations du *Conservative Judaism* au temps de la dictature militaire en Argentine (1976-1983)

*Alors que pendant la dernière dictature militaire argentine (1976-1983) la terreur portait les individus à se replier de l’espace public vers l’espace privé – ce qui entraînait un remarquable processus d’atomisation sociale –, il se produisit dans le milieu juif une multiplication des institutions qui adhéraient au courant religieux appelé Conservative Judaism. Quelles motivations ont conduit les dirigeants de ces institutions situées à Buenos Aires à rejoindre ce courant ? Depuis leurs premiers contacts*

*jusqu'aux pratiques développées par les « spécialistes religieux » de ce courant, quels sens et représentations circulaient autour du déploiement d'une pratique religieuse ? Dans ces années où les autorités de la dictature militaire argentine cherchaient à remodeler la société et à la dépolitiser, le Conservative Judaism proposait de rassembler le milieu juif autour de la proposition d'une vie religieuse, sociale et culturelle très riche, adaptée aux normes et aux critères de l'époque.*

*Mots-clés : judaïsme, Argentine, dictature militaire, Marshall T. Meyer, Conservative Judaism.*

### **Representations around *Conservative Judaism* in the Times of the Military Dictatorship in Argentina (1967-1983)**

*While during the last military dictatorship in Argentina (1976-1983), terror induced individuals to withdraw from public to private spaces—implying a social atomization process—, the Jewish milieu saw a significant increase in the number of institutions belonging to a religious movement called Conservative Judaism. In this article, we analyze the motivations that led the leaders of these institutions located in Buenos Aires, to adhere to this particular religious stream. Our research follows the unfolding of this dynamic, from the first contacts to the practices developed by the “religious scholars” of the movement. In particular, we determine the meanings and representations that circulated around the implications of developing a religious practice. In those years, when the authorities of Argentina’s military dictatorship sought to reshape society and depoliticize it, Conservative Judaism offered the Jewish community a religious, social and extremely rich cultural life, adapted to the guidelines and regulations of the time.*

*Key words: Judaism, Argentina, military dictatorship, Marshall T. Meyer, Conservative Judaism.*