

VOLVER A LOS SITIOS FUNDANTES PARA REVITALIZAR LO MASORTÍ. EL CASO DEL "TEMPLITO" DE UNA COMUNIDAD JUDÍA CONSERVADORA MASORTÍ DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

Vanesa Cynthia Lerner

CIS- CONICET/IDES-UNTREF

Ciudad de Buenos Aires – Argentina

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4759-5844>

Introducción

Dentro del judaísmo, en su dimensión religiosa, podemos encontrar diferentes corrientes: la ortodoxa, que cumple rigurosamente con los preceptos religiosos; la reformista, que no se rige bajo la Ley Judía (la *Halajá*) y apela a la autonomía individual; y la conservadora o masortí, que se definió a sí misma como una tercera posición entre las otras dos, ya que “conservaba” el cumplimiento de la Ley Judía, como la primera, pero adaptándose al estilo secular de su feligresía, como la segunda. También se la conoce como *masortí*, que en su origen hebreo significa tradicionalista, es decir, que sigue con las tradiciones. Vale aclarar que, si bien las definiciones que

dichas corrientes se hacen de sí mismas se hacen a partir de un “otro” claramente delimitado, no deben entenderse como entidades homogéneas, pues en ellas pueden encontrarse diferentes vertientes y especificidades que pueden variar según el contexto, el territorio, o incluso coexistir en un mismo tiempo y espacio (Lerner 2018).

Las y los actores, de ahora en adelante masortíes,¹ en sus discursos, plantean la necesidad de “refundar” al Movimiento, “rejuvenecerlo”, “renovarlo”. Para ello, evocan distintos relatos de origen, incluso anteriores a la llegada de su fundador, el rabino estadounidense Marshall Meyer, quien arribó a la Argentina en 1959 en un contexto de revitalización religiosa dentro del campo judaico. Hasta ese momento, comunistas y sionistas se disputaban el poder político de las entidades centrales de la comunidad, siendo los segundos la fuerza hegemónica. Las organizaciones religiosas entendían que había una ausencia de proyectos institucionales religiosos dirigidos a la juventud judía (Elkin 1986; Weil 1988; Fainstein 2006) y una pérdida de influencia de la sinagoga como institución en la vida judía comunitaria (Setton 2012). Consideraban que la revitalización vendría desde afuera, a partir de la contratación de expertos (Bianchi 2004; Brauner 2009). El establecimiento del Movimiento Masortí en la Argentina a fines de la década de 1950 fue una de las tantas expresiones de revitalización religiosa en el judaísmo. En 1957, la Comisión Directiva de la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA) se comunicó con la *United Synagogue of America*, para adherirse al Movimiento Masortí. El rabino Guillermo Schlesinger a cargo de la organización desde 1937, hasta su muerte en 1971, estaba preocupado por promover una mayor participación. Esta afiliación implicó reinscribir su estilo religioso liberal europeo en el liberalismo norteamericano (Schenquer 2012). Para ello, dos años más tarde, la *United Synagogue of America* envió al rabino Marshall Meyer, egresado del *Theological Seminary of America*, como rabino asistente.

El líder religioso desplegó un proyecto identitario liberal que buscaba educar al judío como ciudadano pleno de su país y, simultáneamente, hacia los valores universales y generales del judaísmo (Senkman 2007). El rabino promovió una identidad judeo-argentina poniendo el foco en la participación judía en la sociedad, al mismo tiempo que ofrecía convertir a la sinagoga en el centro de la vida

1 Me refiero al Movimiento con ese nombre por ser su denominación más actual.

social y comunitaria (Bokser Liwerant 2011). A la vez, se destacó por su compromiso con los Derechos Humanos durante la última dictadura militar (1976-1983) (Trachtman 1996; Rosenberg 2010; Schenquer 2012).

En sus orígenes, entre las décadas de 1960 y 1990, el Movimiento había logrado posicionarse como una propuesta liberal, masiva y moderna, que logró convocar feligreses e incorporar tanto sinagogas como sinagogas-escuelas “tradicionalistas” (ortodoxias moderadas), cuyos mentores provenían de Europa Oriental o del Imperio Otomano; judeo-laicas de corte sionista; o aquellas que adherían a distintos reformismos europeos (Schenquer 2012). Después de la crisis económica y social de 2001 en la Argentina, los miembros del Movimiento empezaron a percibir una crisis de legitimidad dentro del campo judaico. Grupos ortodoxos comenzaron a ganar terreno: se hicieron cargo de instituciones que habían cerrado, construyeron liderazgos en las entidades centrales² de la comunidad, y comenzaron a brindar actividades educativas y empleos a jóvenes judíos que llevaban un estilo de vida secular. Ante estos cambios en el ámbito comunitario, las y los actores masortíes comenzaron a disputar sentidos sobre cómo pensar y vivir el judaísmo.

Si bien la figura del rabino Marshall Meyer forma parte de los relatos de origen de los miembros que participan en este Movimiento en particular (Lerner 2023), también se pudo observar que las y los actores evocan otros orígenes para revitalizarlo, a partir de la puesta en valor de determinados objetos arquitectónicos, como la “recuperación” de los primeros “templitos”. Todo grupo construye una memoria social, entendida como “las formas de producción social de interpretaciones públicas del pasado para constituir socialmente el presente” (Visacovsky 2007:63). Tal como lo plantea Halbwachs (2004), existe una profunda relación entre la memoria colectiva y los objetos o lugares, pues a partir de ellos, los grupos, particularmente, los religiosos, pueden afirmarse como tales y percibir una sensación de estabilidad, inmutabilidad y fortaleza, aunque las instituciones y las costumbres cambien. El espacio (un santuario, una iglesia) cobra una centralidad notable en los procesos de memoria, pues ofrece la ilusión de que todo sigue igual y que nada se ha perdido. En términos de Hobsbawm (1984: 8), este grupo inventa una tradición, es decir un conjunto de “prácticas, normalmente gobernadas por reglas

2 Desde 2008, el Bloque Unido Religioso (BUR) está al mando de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA).

aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado”. El autor plantea que las tradiciones son inventadas, ya que considera que la continuidad con ese pasado histórico de referencia es ficticia. Dicho grupo, ante los cambios históricos, intenta estructurar, como mínimo, algunas partes de la vida social, asumiéndolas como invariables o inalterables.

Específicamente el “templito”, en tanto materialidad, produce memoria y opera como un vector de sentido: construye identidad e influye en las prácticas, subjetividades y sociabilidades religiosas de los individuos.³ Dicho espacio, al igual que otros objetos que se ponen en valor, permite educar sobre el pasado, pero, sobre todo, construir autoridad institucional y legitimar determinados mensajes. Ludueña (2012) hace esta caracterización para pensar procesos de patrimonialización en la esfera pública y su relación con el Estado.⁴

- 3 En el trabajo de Fernández, Ruffa y Castro Monjeau (2021), pueden verse procesos similares de manera comparada en diferentes grupos cristianos de Argentina. Los distintos espacios (santuarios, patios de iglesias o edificios) producen sentido y organizan lo social.
- 4 Diferentes investigaciones dan cuenta de estos procesos de patrimonialización de objetos materiales e inmateriales en distintos grupos religiosos y su vínculo con lo estatal. Aquellas pesquisas relacionadas con la puesta en valor de patrimonios arquitectónicos, me permitieron pensar mi objeto de estudio. Si bien en mi caso, el Estado no tiene protagonismo alguno, lo que sí puede verse al igual que en las investigaciones consultadas, son los modos en que un edificio o una construcción edilicia moviliza diversos proyectos que complementan o tensionan con otros ya existentes. El trabajo de Mapril (2023) muestra cómo la planificación de un proyecto arquitectónico en el que se buscaba recuperar la herencia musulmana en la ciudad de Lisboa a partir de la restauración de la Plaza Mouraria y de la relocalización de la mezquita Mukarram Baitul entra en conflicto con los sentires de la población local que considera peligroso que el Estado se haga cargo de proyectos religiosos asociados al islam, vinculándolo al extremismo. Halembe (2023) evidencia las negociaciones que debieron hacerse desde el Estado para la reconstrucción la Iglesia Garrison en Potsdam, bombardeada al final de la Segunda Guerra Mundial, pues la misma representa un patrimonio arquitectónico prusiano, pero a la vez se la identifica con el escenario en el que Adolf Hitler inauguró el nuevo Parlamento Alemán en el que se celebró su asunción como canciller el 27 de febrero de 1933. Asimismo, de Campos Gomes y Damadena Martins (2017) discuten las estrategias de preservación del patrimonio cristiano de iglesias anglicanas en Reino Unido y católicas en Holanda que chocan con los intereses inmobiliarios y económicos para desarrollar emprendimientos urbanos. Por su parte, Verkaaik (2014) analiza el caso de dos sinagogas. La construcción de una nueva en Dresden (Alemania) y la restauración de otra en Dieren (Holanda) después de la Segunda Guerra Mundial, en las que a partir de sus arquitecturas se evocan distintos sentidos (el poder mirarse hacia adelante en el primer caso, el evocar la presencia judía en la preguerra, en el segundo). A diferencia de los otros objetos de estudio, el Estado no fue propulsor de estos proyectos (se trató de una iniciativa privada). Su participación estuvo dada a partir de la asistencia de gobernadores nacionales en instancias de inauguración o en festejos.

El caso que analizo se da al interior de una comunidad y el Estado no tiene presencia alguna. Los actores no hablan de patrimonio, sino de “recuperación”. El “templito”, como soporte material, permite plasmar una identidad y una memoria comunitaria en los interlocutores. Dicha “recuperación” habilita una elaboración de un discurso histórico: tal como repitieron las y los interlocutores en distintas oportunidades, “toda comunidad comenzó con su primer ‘templito’”. Esa situación primera, por momentos, se vuelve mítica, debido al valor dado por ese origen, representado en el esfuerzo de los fundadores que tuvieron una visión y un proyecto religioso para continuar con sus tradiciones en los nuevos lugares de destino. Pero, sobre todo, el enaltecimiento de este espacio busca reponer en determinadas disputas simbólicas que se ponen en juego en el presente, relacionadas con el contexto anteriormente presentado. Mompeller Prado (2024:174) muestra que existen procesos autógenos de patrimonialización, que no siempre son pensados para la conformación de una política de protección. En sus palabras, “todos los grupos humanos otorgan valor a sus propios bienes culturales y por ende ‘patrimonializan’, lo que es muy diferente de constituir patrimonio propiamente dicho”. No obstante, ciertos elementos vinculados con los procesos de patrimonialización, pueden verse reflejados en este caso. En este sentido, vale preguntarse ¿por qué se pone en valor este objeto arquitectónico? ¿Qué representa en los interlocutores? ¿Qué rol juega el “templito” en las dinámicas de la comunidad hacia adentro y en el marco de un campo judaico más amplio?

Los objetivos de este artículo son, por un lado, reconstruir desde la voz de las y los actores de Comunidad Alef⁵ el proceso de apropiación del proyecto masortí en la década de 1980, que implicó el abandono del “tradicionalismo” y, por lo tanto, el desplazamiento del “templito” (la primera sinagoga construida por los fundadores). Por otro lado, se propone analizar los significados que tienen para ellos y ellas la “recuperación” de aquel sitio fundante en el presente.

Lo expuesto aquí forma parte de los resultados de mi tesis doctoral,⁶ que tuvo como objetivo general describir y analizar los

5 El nombre de las organizaciones y de las y los entrevistados son ficticios o fueron omitidos para preservar su anonimato.

6 Tesis doctoral titulada: “Generaciones y pertenencia religiosa: construcciones sobre lo juvenil en el Movimiento judío Conservador o Masortí de la Ciudad de Buenos Aires”, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 2021.

significados de jóvenes, adultos y adultas que participan en el Movimiento Conservador o Masortí en la Ciudad de Buenos Aires acerca de la juventud y los sentidos de pertenencia, de acuerdo con sus experiencias generacionales. Dicha tesis fue resultado de una investigación cualitativa, que recurre al enfoque interpretativo desde una perspectiva sociológica. Los datos fueron recogidos mediante entrevistas semi-estructuradas y observación participante, entre 2011 y 2020. Para este artículo recuperaré, principalmente, las entrevistas realizadas a 6 voluntarias y al seminarista de Comunidad Alef, quienes compartieron conmigo estos procesos. Asimismo, haré breves referencias a datos obtenidos por observación participante en eventos del Movimiento, que contribuyen a la argumentación.

El artículo se estructura de la siguiente manera: en primer lugar, presentaré el proyecto masortí mostrando sus principales características. En segundo lugar, desarrollaré los modos en que Comunidad Alef se apropió de dicho proyecto, trayendo consigo tensiones generacionales que se vieron materializadas en el desplazamiento del “templito”. En tercer lugar, daré cuenta de los significados que tiene para los miembros de esa organización su recuperación en un contexto de disputa simbólica con la ortodoxia. Por último, esbozaré las conclusiones.

El proyecto masortí

Como mencionado inicialmente, la conformación del Movimiento Masortí formó parte de los procesos de revitalización religiosa dentro del campo judaico. El proyecto religioso liberal de Marshall Meyer fomentaba que los feligreses se sintieran ciudadanos integrados al país y que, al mismo tiempo, se acercaran al cumplimiento de preceptos religiosos y al conocimiento de valores judíos (Senkman 2007). Cuando el líder llegó a la Argentina, comenzó como rabino asistente en la CIRA. Luego de su renuncia, en 1962, él y sus seguidores fundaron el Seminario Rabínico Latinoamericano, en un contexto donde había pocos espacios de formación rabínica, convirtiéndose en un semillero de rabinos, maestros y cantantes litúrgicos para ser contratados en diferentes partes del mundo. Esta capacidad de proveer recursos humanos y material bibliográfico (revistas, libros, libros de rezos, etc.), cambió parcialmente la relación centro-periferia de lo masortí. El Seminario logró posicionarse

como un centro en el hemisferio sur. No obstante, hasta el día de hoy, su formación rabínica exige, además, estudiar una carrera de grado en alguna universidad del país y realizar el último año de estudio en Israel o en los Estados Unidos. Es decir que, si bien el Seminario se posicionó como un centro en el hemisferio sur, no deja de formar parte de la periferia, ya que el título de rabino se sigue legitimando en el centro. Aun así, Meyer y sus discípulos lograron instalar un proyecto identitario con sello propio, que claramente se diferencia de la apropiación masortí en Europa, Estados Unidos o Israel, como veremos en el siguiente apartado.

El proyecto del rabino buscó conciliar las divergencias entre la feligresía de origen sefardí⁷ y la de origen asquenazí,⁸ y romper con las diferencias en los rituales según nacionalidad (Weil 1988; Fainstein 2006). En 1963, el rabino creó la Comunidad Bet El en el barrio de Belgrano de la Ciudad de Buenos Aires, que se convirtió en una organización de referencia. El líder abrió cursos de estudio, espacios de participación juvenil y campamentos.

Meyer introdujo una serie de cambios en la liturgia. Incorporó nuevas melodías (como canciones conocidas o de películas) en el recitado de las plegarias; adoptó el uso del castellano en las ceremonias religiosas; fomentó un rol más activo por parte del rabino en las ceremonias (generando instancias de debate con la feligresía); permitió que hombres y mujeres compartieran el mismo espacio físico en los servicios; y posibilitó la inclusión de matrimonios de personas judías y no judías en la participación comunitaria, sin exigir una conversión, a menos que se pretendiera realizar rituales. Promovió los lazos espirituales con Israel por medio de prácticas y rituales sin promocionar la migración hacia dicho Estado. Esta propuesta competía con la de las agrupaciones juveniles sionistas, que sí proponían tal migración (Kahan 2010).

Puede verse que esta propuesta estética estaba en sintonía con aquellas cuestiones que, tal como lo plantean Balardini (2013) y Manzano (2017), inquietaban a las juventudes. A fines de la década de 1950, lo juvenil representaba lo moderno. El proyecto masortí se basaba en los valores de la modernidad. Concebía, por un lado, que la religión debía adaptarse al estilo secular de la feligresía

7 Judíos provenientes de España, Portugal o de países del norte de África y de Oriente Medio.

8 Judíos provenientes de Europa Central y Oriental.

y, por el otro, ponía a la sinagoga en el centro de la participación comunitaria (la institución como organizadora de lo social). La música, consumo cultural de las juventudes, comenzó a tener un lugar preponderante en los servicios religiosos. A su vez, el hecho que hombres y mujeres compartieran el mismo espacio físico dialogaba con el cuestionamiento sobre la moral sexual y el erotismo. A diferencia de lo que sucedía con las ortodoxias, lo religioso ya no exigía una separación y apelaba a una mayor igualdad. El vínculo de mayor cercanía entre la figura rabínica y la feligresía, no solo por el tipo de trato sino también por los temas abordados en las prédicas, que incluían a la política, el psicoanálisis y la filosofía, iban de la mano con la ideología antiautoritaria que las juventudes exigían.

Sin embargo, la implementación de estas prácticas y la apropiación del estilo liberal norteamericano no resultaron del todo armoniosas. Tanto Meyer como los sectores liberales tuvieron diferencias con los grupos sionistas, incluso participando ambos de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) y la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) (Bell 2002). Pero estas diferencias se volvieron personales cuando, a fines de la década de 1960, miembros de Bet-El solicitaron a dichas organizaciones centrales una intervención, tras haberse producido un hecho confuso en uno de los campamentos de la juventud, *Ramah*, que involucraban a Meyer. A partir de esta situación, sin pruebas para condenar o absolver al rabino acusado de haber abusado de un menor, pero en busca de recobrar el equilibrio institucional, las autoridades de la Organización Sionista Argentina (OSA), AMIA y DAIA decidieron suspender al rabino –situación que acataron todas las organizaciones judías de Argentina, con excepción de Bet-El y el Seminario Rabínico Latinoamericano– hasta prácticamente su partida, en 1984. En el momento en que Marshall Meyer pasó a ser reconocido socialmente, cuando el Presidente Dr. Raúl Alfonsín le solicitó participar como miembro de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP), en diciembre de 1983, las autoridades judías de AMIA, DAIA y OSA “olvidaron” su suspensión (Trachtman 1996; Rosemberg 2010; Schenquer 2012).

Más allá de las tensiones políticas, diferentes sinagogas o sinagogas-escuelas “tradicionalistas”, judeo-laicas o reformistas se fueron adhiriendo al Movimiento Masortí entre la década de 1960 y fines de la década de 1980, para modernizar la liturgia y ampliar la convocatoria. Schenquer (2012) explica que las sinagogas con

afiliación reformista tuvieron una adhesión “natural” al Movimiento Masortí por sus similitudes ideológicas, mientras que la adhesión de las sinagogas de corte sionista o sin vínculo con el liberalismo religioso se dio por “contagio”, ya que, según las y los actores, la propuesta del mismo “revitalizaba” su concepción de lo religioso, aunque muchas de ellas hayan sido de origen laico. Para ese contexto, a partir de la década de 1960, se dio el auge de las escuelas integrales judías en Argentina, lo que implicaba la doble jornada que incluía el currículum oficial y la enseñanza del hebreo. Hasta ese momento la educación judía se hacía a contra-turno de la escuela estatal, como veremos en el siguiente apartado. Su condición de posibilidad estuvo dada por las políticas del peronismo (1945-1955) a favor de la educación privada, entre ellas la Ley 13.407, que instituyó el subsidio estatal a las escuelas de dicha gestión. (Elkin 1986; Visacovsky 2005).

El desplazamiento del “templito”. Tensiones generacionales en la apropiación del proyecto masortí. El caso de Comunidad Alef.

En la medida en que las “comunidades”⁹ se adherían al Movimiento Masortí, entre las décadas de 1970 y 1980, contrataban a un seminarista o rabino discípulo de Marshall Meyer e incorporaban un nuevo libro de plegarias en hebreo y en español provisto por el Seminario Rabínico Latinoamericano. Si bien en algunos casos, como el de Comunidad Alef, cuya impronta era “tradicionalista”, ya se utilizaban un órgano y micrófonos (algo que está prohibido en los grupos ortodoxos), con la adhesión al Movimiento se incluyeron otras melodías y la posibilidad de incorporar más instrumentos (flautas, violines o instrumentos de percusión). En 1980, miembros de la Comisión Directiva fueron a visitar al líder religioso. Luego de la entrevista, Meyer les recomendó un seminarista para que se hiciera cargo de los servicios religiosos.

Cuando [Marshall Meyer] ya nos mandó a Iosy [en 1980] que fue el primer seminarista que tuvimos ya veníamos como, con una carga que nos

9 Uso nativo para referirse a las sinagogas o las sinagogas-escuelas que forman parte del Movimiento.

había puesto Marshall, cómo tenían que ser las cosas y este seminarista nos ayudó mucho en una primera instancia. Nos tocó ni bien entró él o al poquito tiempo hacer *Iamim Nora'im*, *Rosh Ha Shaná* y [*Iom*] *Kipur*.¹⁰ Teníamos un problema porque teníamos unos cuantos viejitos que no querían que el templo funcionara en forma conservadora. Al lado del templo grande, nosotros teníamos un templito chiquitito y ellos se encerraron en el templito chiquitito y no participaron. Cuando se dieron cuenta que venía mucha gente porque el servicio era en castellano, porque había música (...) las pautas eran claras: era atraer al judío al templo. (Entrevista a Nelly, 70 años, voluntaria, 11 de diciembre de 2018).

En el testimonio de Nelly, voluntaria de Comunidad Alef, puede observarse que antes de la llegada del seminarista recomendado por Meyer, funcionaba el llamado “templito”. Todas las “comunidades” comenzaron teniendo una pequeña sinagoga donde se recreaban los rituales. En la medida en que los servicios religiosos se hicieron más masivos, éste fue dejado de lado. Se habilitaron espacios más amplios, transformándose en las nuevas sinagogas de las organizaciones. El “templito” dejó de usarse, no solo por su pequeña capacidad para albergar feligreses, sino porque a la vez éste representaba lo viejo, lo “tradicional”.¹¹

En el caso puntual de Comunidad Alef, los relatos de entrevistas y entrevistados, junto con documentos producidos por la misma, así como gacetas barriales, cuentan que los “viejos”, en términos de Elias (2003) “los establecidos”, no estaban dispuestos a abandonar ese espacio y a cambiar las prácticas rituales traídas de Europa Oriental, particularmente de Rusia. Estos participantes se

10 *Rosh Ha Shaná* es el Año Nuevo Judío y *Iom Kipur* es el Día del Perdón. *Iamim Nora'im* (días terribles) es el nombre que se le da a los 10 días que transcurren entre ambas fechas, que son para la reflexión e introspección.

11 Bianchi (2004) ilustra este proceso con el ejemplo de la Comunidad Dor Jadash (Nueva Generación) ubicada en el barrio de Villa Crespo, en la Ciudad de Buenos Aires. Con la adhesión al Movimiento, en 1985, también funcionaron dos sinagogas, una grande, cuyos feligreses incorporaron el ritual masorti, y el “templito”, dirigido por los “viejos”, que siguieron con el “tradicionalismo” por un tiempo, hasta luego ceder y participar en la primera.

resistían a los cambios. Las y los feligreses definían dichas prácticas como “tradicionales” porque en el “templito” los varones rezaban en planta baja y las mujeres en un entresuelo de madera (esto fue así en los inicios pero fue cambiando con el tiempo)¹², y el *minián*¹³ se hacía diariamente, pero sin un rabino (ya que, para el judaísmo no es necesaria su presencia para realizar la plegaria colectiva). Sólo se contrataba a un especialista religioso para las “Altas Fiestas”.¹⁴ Había un *shames*, en idish, un encargado, cuya función era limpiar y ordenar el espacio, guardar los libros de rezos, y preparar comidas y bebidas para ser ingestas al finalizar el *Shabat*.¹⁵ Ese “templito” se había establecido a mediados de la década de 1920. Un inmigrante de Rusia había ofrecido su casa para que funcionara como sinagoga y como *jeider*,¹⁶ para que se enseñara idish y educación judaica a varones. Funcionaba como una escuela complementaria a la estatal en un contexto en donde los colegios integrales todavía no existían. Esta casa se anexó a un nuevo terreno comprado a mediados de la década de 1940.

Comunidad Alef fue creciendo. A principios de la década de 1950 abrió la escuela Primaria y, a fines de la misma década, la Secundaria, dirigida a varones y mujeres. También en esa década se conformó un centro juvenil compuesto por adolescentes que venían de otra organización adherida a las Entidades Culturales Judías o *Idisher Cultur Farband* (ICUF). Se fueron de allí por disentir con la ideología institucional, afín al Partido Comunista y a favor del pueblo palestino, en el conflicto de Medio Oriente luego de la creación del Estado de Israel, en 1948. En la década de 1960, el centro juvenil contaba con tres áreas: una dirigida a jóvenes universitarios, otra a estudiantes secundarios y otra para los chicos de primaria.

Las entrevistadas que vivieron el cambio del “tradicionalismo” a lo masortí explican que, entre las décadas de 1960 y 1980,

12 Las y los informantes no tienen claro el momento preciso en que las mujeres dejaron de utilizar el balcón. Una de ellas que comenzó a participar en 1950, cuenta que en esa época, hombres y mujeres se sentaban todos juntos.

13 Quórum mínimo de diez personas adultas para la realización de determinados rituales y preceptos religiosos.

14 Uso nativo para referirse a las fiestas del Año Nuevo (*Rosh ha Shaná*) y el Día del Perdón (*Iom Kipur*).

15 El Sábado. Comienza el viernes cuando sale la primera estrella y termina el sábado cuando vuelve a salir.

16 Expresión en idish que se refiere a las escuelas que se armaban para enseñar dicho idioma y educación judaica.

cuando ellas eran las jóvenes o las “recién llegadas” (Elias 2003), comenzaron a disputarse espacios con los “establecidos”. No eran hijas de los fundadores, sino jóvenes que comenzaron a acercarse a la organización para participar en los centros juveniles o en el llamado “Club de Padres”. Se encargaron de armar kermeses para recaudar fondos para arreglar las instalaciones y de conseguir becas para los campamentos. Cada vez había más feligreses, padres y alumnos. Cabe aclarar que también había momentos de cooperación y de buena convivencia. Sonia, de 79 años, recuerda que todos los miércoles por la noche recibía el llamado de un “establecido” que le recordaba que el jueves temprano por la mañana debía pasar a buscar a los “viejitos” con su auto por sus casas, para llevarlos al “*shil*”¹⁷ chiquito”, para llegar al *minión* y hacer el rezo en comunidad. Terminado esto, los devolvía a sus hogares.

Juana de 86 años –quien participó junto a su marido en el Centro Juvenil, a los 18 años, luego en el “Club de Padres”, encargados de la gestión de los espacios juveniles y en la actualidad sigue yendo a la sinagoga– recuerda las disputas entre la vieja dirigencia y su generación. Al igual que Nelly, resalta que uno de los momentos de mayor tensión con “los viejos” –así se refirió a ellos durante toda la conversación– fue cuando, a principios de la década de 1980, con la llegada del seminarista enviado por el rabino Marshall Meyer, no querían participar de las ceremonias con impronta masortí en el salón de actos. A mediados de esa década, ese espacio se había transformado en la nueva sinagoga, cuando se instaló el *Arón ha Kodeshy* se dejó de trasladar los rollos de la *Torá* del “templito” a la misma. Por dos años “los viejos” hicieron las ceremonias en el “templito” siguiendo los rituales “tradicionales”.

Juana explica que terminaron cediendo porque notaban que la propuesta religiosa era exitosa. Cada vez había más feligreses y las ceremonias resultaban más modernas. De todos modos, la protagonista aclara que ya se venían incorporando cambios. Desde la década de 1960, las niñas de 12 años comenzaron a realizar la ceremonia de *Bat Mitzvá*,¹⁸ algo transgresor en la “comunidad” pues, hasta ese entonces, ese ritual era exclusivo de los varones al cumplir los 13 años. Si bien a las chicas se les permitió hacerla, no

¹⁷ En idish, sinagoga.

¹⁸ *Bat Mitzvá* o *Bar Mitzvá* significa en hebreo hija de la Ley o hijo de la Ley. En esa ceremonia se celebra que las niñas o los varones han alcanzado la adultez para comenzar a cumplir con los preceptos religiosos.

estaban habilitadas a leer la *Torá*. Esa posibilidad logró concretarse 25 años más tarde, Juana cuenta que además de disputar el proyecto masortí con “los viejos”, también tuvieron que enfrentarse con un grupo de padres que adhería a un movimiento sionista laico que no estaba interesado en profundizar en lo religioso. Por lo tanto, pueden verse las tensiones que se daban dentro del campo judaico teniendo en cuenta que, como se planteó anteriormente, el sionismo era la fuerza hegemónica en el espacio comunitario.

El Club de Padres era un Club de Padres ateo con los que tuvimos muchas dificultades. Eran del movimiento sionista [nombre reservado], pero tuvimos muchas dificultades porque todo lo que era la parte religiosa nos lo pateaban todo lo que podían. Imaginate vos que los viernes que estábamos en el shil chiquito, teníamos salida al patio. El *shil* chiquito, era el doble, el triple de lo que hicieron ahora. Ellos ahora recuperaron un espacio más chico, pero era el doble o el triple. Teníamos los asientos altos de esos, de las sinagogas tradicionales de madera. ¿Cuándo ellos hacían partidos de fútbol? El viernes a la noche. Gritos, goles, esto, lo otro, una chinche nos daba. O sea que en ese momento también había otro rompimiento, no era solamente con los viejos, la lucha [era también] con el movimiento sionista [nombre reservado] para implantar nosotros el Movimiento Masortí, pero lo logramos porque la Comisión Directiva estaba de acuerdo y la Comisión de Señoras estaba de acuerdo. (Entrevista a Juana, 86 años, voluntaria, noviembre de 2018).

En conclusión, puede observarse que el conflicto por el uso de los espacios –el “templito” y la sinagoga grande– encarnó una disputa generacional en la que se ponía en juego un modo de comprender la religiosidad. Desde fines de la década de 1980, el “templito” comenzó a utilizarse cada vez menos, al punto tal de abandonarlo.

La disputa por la espiritualidad. Los significados de “recuperar” el “templito”

En el presente, los grupos ortodoxos que permiten la participación de jóvenes judíos que llevan un estilo secular son vistos por los miembros del Movimiento por momentos como una amenaza, por momentos como algo a lo que aspiran ser. Luego de la crisis económica y social de 2001, distintas organizaciones ortodoxas lograron conformar una red educativa y comunitaria autónoma, sumamente involucrada con las problemáticas locales (Melamed 2000). Esta situación se contrapone con lo que sucedió con las organizaciones del Movimiento Masortí, las cuales perdieron el respaldo económico de AMIA luego del atentado terrorista de 1994, y de los dos bancos judíos Mayo y Patricios después de su quiebra, en 1998. Esto hizo que muchas sinagogas-escuelas cerraran sus centros educativos o que se produjeran “fusiones”, es decir, cierres encubiertos. Se transferían alumnos de una escuela a la otra y la escuela de origen se desentendía del mantenimiento económico de la “nueva” (Rubel 2011). A partir de los años 2000, escuelas masortíes que estaban en bancarrota fueron recuperadas por distintos grupos ortodoxos bajo su impronta religiosa. Por su parte, jóvenes judíos que llevan un estilo de vida secular comenzaron a participar en organizaciones ortodoxas como estudiantes, asistiendo a cursos de estudio, como feligreses, acudiendo a sus ceremonias, y en sus viajes a Estados Unidos, Israel o algún destino en Europa, encontrando allí espacios de socialización (Setton 2009, 2010; Lerner 2018). Así, dichos grupos comenzaron a constituirse como centros de legitimidad, estableciéndose una lucha simbólica de cómo pensar al judaísmo.

Desde los años 2000, dentro del Movimiento Masortí comenzó a darse una revitalización de la *Halajá* (Ley Judía), lo que significó una mayor incorporación de prácticas para el cumplimiento de preceptos. Si bien cada “comunidad” tiene sus especificidades, pues cada una tiene una autonomía relativa sobre su aplicación, pudo notarse que las mismas comenzaron a incluir más reglas. La Ley Judía no es dogma, sino una interpretación. Dicho Movimiento considera fundamental el cumplimiento del *Shabat*, pero, a diferencia de la ortodoxia, permite que se utilicen medios de transporte y se toque dinero para trasladarse a la sinagoga. Luego, cuando la feligresía entra a sus “comunidades”, deberá cumplir con una serie de reglas. Por ejemplo, para el *Shabat*, se dejó de tocar dinero, se

hizo más estricto el no encender fuego, no proponer viajes desde la organización, no cortar, pegar, escribir, prender y apagar las luces, etc.

No obstante, los miembros del Movimiento Masortí, perciben una falta de “espiritualidad”. Entienden que ello incide en las juventudes, quienes eligen otras ofertas dentro del campo judaico. Ceriani Cernadas (2013) y Frigerio (2016) entienden que la religión y lo espiritual funcionan como categorías sociales. Los actores las utilizan para definir sus relaciones instituciones y sus creencias compartidas. En sus respectivos objetos de estudio, ambos autores notan que sus interlocutores asumen que lo espiritual está vinculado a una dimensión interna, subjetiva, experiencial, emocional, con un Dios interno, mientras que la religión incluye dimensiones externas tales como: edificios, instituciones, especialistas religiosos, símbolos, rituales sagrados, la cantidad de feligreses que asisten y “un Dios que está allí afuera”. Ahora bien, para el caso de los miembros masortíes, pueden verse las formas en que hacen sus propias definiciones para diferenciar a la “religión” de lo “espiritual”.

Este grupo entiende que el Movimiento se quedó en las “formas” institucionalizadas, dejando de lado el “contenido”. Cuando se profundiza en este último, se acercan a lo “espiritual” que, como veremos, está asociado a lo interno, a lo sensorial, a lo experiencial, al vínculo cotidiano con la “comunidad” y con el especialista religioso, a lo íntimo, pero también, a través del estudio de las fuentes judaicas, a una mayor incorporación de prácticas para el cumplimiento de preceptos religiosos y a la ejecución de más rituales (los existentes y otros nuevos), todos elementos que podríamos vincular a la idea de religión, presentada anteriormente. Los miembros hacen uso de la categoría “espiritual” llevando a cabo su propia definición, en la que elementos entendidos como lo religioso y lo espiritual son complementarios y se refuerzan mutuamente.

En las diferentes entrevistas y conferencias se repetía la frase “el Movimiento está en un momento de inercia”. Aquello que logró ser novedoso en el pasado, pareciera que ya no lo es en el presente. Las y los interlocutores creen que el mismo se ha vuelto muy académico y que carece de experiencias significativas, a diferencia de lo que ven en las ortodoxias, las cuales ofrecen cursos de estudio semanales, viajes y cenas sabáticas a las juventudes. “Nosotros hablamos, ellos hacen”.

Los innombrables [*refiriéndose a las ortodoxias*] no hablan de Shoá, ni de identidad. Hacen, hacen. (...) Tzví [*un maestro suyo*] nos dice que los judíos liberales, reformistas, conservadores, como quieran llamarlos, son muy “paca paca”. “Paca paca” es muy “blá bla”. Nos gusta hablar... (Discurso de discípulo de Meyer en el Encuentro Anual del Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires, mayo de 2017).

A la vez, algunos y algunas cuestionan la estética institucionalizada del Movimiento Masortí entendiendo que la música acompañada de instrumentos resulta estridente y ajena a lo “espiritual”, entendiendo que esta forma de llevar el ritual los aleja. Reconocen que la incorporación de la misma es típica de Latinoamérica. Saben, por haber participado en servicios religiosos en “comunidades” conservadoras, en los Estados Unidos o en Israel, que las mismas no utilizan instrumentos musicales. Las y los interlocutores coinciden que el Movimiento Masortí es “más ortodoxo” en esos países que en la sociedad latinoamericana en general y en Argentina en particular. Siguen viendo a ambos países como el centro en donde se define la autenticidad, replicándose la lógica centro-periferia. Para ellos, volver al silencio es volver a lo “espiritual”, acercándose a un origen anterior a la llegada del Movimiento Masortí y, en este aspecto, más parecido a las ceremonias ortodoxas en el presente. El uso de instrumentos, la música y las melodías de películas o de canciones de moda adaptadas a los rezos resultaron ser elementos innovadores en la institucionalización del Movimiento en Argentina. En la actualidad, se lo cuestiona. Pareciera que innovar ya no es tenerlos, sino quitarlos, o atenuarlos para hallar momentos introspectivos, como lo era antes de su llegada o como lo hacen actualmente otras corrientes dentro del judaísmo, o el mismo Movimiento en otras partes del mundo.

En las diferentes etapas del trabajo de campo, observamos que distintas “comunidades” buscan innovar las prácticas rituales, con el objetivo de alcanzar una mayor “espiritualidad”. Por ejemplo, a través de la incorporación de elementos de la religiosidad popular judía, incluyendo lo sensorial o costumbres sefardíes, que históricamente fueron creencias dominadas en el ámbito askenazí por

no haber atravesado la experiencia de la Ilustración Judía.¹⁹ Desde el Seminario Rabínico Latinoamericano, se propuso el Yoga como práctica complementaria al rezo masortí,²⁰ o la institucionalización de la *mikve* (baño ritual) para las mujeres antes de casarse, así como para madres de hijas que están por celebrar su *BatMitzvá*.²¹ Otra innovación consistió en la restauración de espacios físicos fundantes, como los “templitos”, que tuvieron su origen en la modernidad pero que fueron anteriores a la llegada del Movimiento Masortí (caso de Comunidad Alef).

En 2018 la Comisión Directiva decidió rehabilitar ese espacio cambiando pisos, paredes, encuadernando libros viejos que estaban en mal estado y trayendo nuevos. Se propuso reutilizarlo para convertirlo en el lugar de estudio para los cursos sobre religión que se llevan a cabo semanalmente y para tener un ámbito íntimo para que los padres, al dejar a sus hijos, puedan colocarse los *tefilin* (filatelias). De hecho, se construyeron pequeños armarios para que éstos puedan ser dejados y así evitar traslados (estas propuestas propician un vínculo cotidiano con la “comunidad”). Al igual que muestra Verkaaik (2014), en la reproducción de la estética del “templito” no se buscó reconstruirlo como totalidad, sino un fragmento de él. Lo agregado podría ser pensado como parte de una nueva tradición que repone en las necesidades del presente, mientras que lo conservado, el *Arón HaKodesh*, el arca donde se guarda la *Torá*, evoca esa época fundacional y poderosa que forma parte de la memoria

19 Lo sefaradí aludiría a lo pre moderno, por no estar “contaminado” por la racionalidad occidental (Lerner 2019). Por ejemplo, en una “comunidad” en particular, terminada la Pascua Judía (Pesaj)—fiesta en la que por ocho días no se puede comer harina de trigo—se hizo el ritual marroquí llamado “Mimona” que consiste en amasar un pan y, mientras la masa leva, la feligresía pide deseos.

20 Saizar (2006:27) nota que el Área Metropolitana de Buenos Aires, el Yoga fue incorporado en la medicina ya que las categorías que se utilizan como la de “desequilibrio energético” no entran en contradicción con la noción de enfermedad de ésta última. El Yoga se presenta como una disciplina ecuménica que puede ser reapropiada por otros sistemas de creencias e incluso jerarquizarlos.

21 El baño ritual es una práctica cotidiana en las mujeres ortodoxas casadas, realizada en la mitad del ciclo menstrual, regulando de este modo la vida sexual de la pareja. En cambio, los hombres lo hacen antes del *Shabato* en *Iom Kipur*. En el Movimiento Masortí se desarrolla sí o sí en los procesos de conversión al judaísmo, pero después resulta ser una práctica optativa. El mismo brega por la igualdad de género (permite que las mujeres lean la *Torá*, que formen parte del *minián*, que estudien para rabinas), pero a través de la institucionalización de la *mikve* como práctica propia recupera la distinción entre espiritualidad femenina y masculina para pensar el lugar de la mujer en la “comunidad” y en el hogar, incluyendo nociones de confort y bienestar.

religiosa de este grupo. Tal como lo plantea Giumbelli (2021:127), así como sucede en la construcción o reforma de santuarios, “se precisan encontrar los elementos materiales para conciliar tradición e innovación en las formas de exhibición de la religión”.

La “recuperación” del “templito” contribuye al desarrollo de prácticas y sociabilidades distintas a las ya institucionalizadas por el Movimiento, asumiendo que así, recobrarían lo “espiritual”. Las y los actores lo califican como más propicio y acogedor para desarrollar este “judaísmo diario”, es decir, que la feligresía no acuda solamente a la sinagoga para eventos puntuales del ciclo vital judío (circuncisiones, ceremonias de nacimiento, *Bar* y *BatMitzvá*, bodas, entierros), sino que esté permanentemente vinculada con la “comunidad” a partir de rituales semanales, actividades solidarias y cursos de estudio.

Las y los interlocutores con los que conversé, que participan en Comunidad Alef, reconocen a ese “templito” como un sitio fundante que hace a los relatos de origen de las comunidades judías en Argentina. Siguiendo a Halbwachs (2004:158) “todas las religiones tienen también su historia, o más bien hay una memoria religiosa hecha de tradiciones que se remontan a los acontecimientos que a menudo están muy alejados en el pasado, y que se han producido en lugares determinados”. Con esta pequeña sinagoga comenzó una tradición que produce sentido y legitima al grupo. El *jeider* representa aquel primer espacio de formación donde solo los varones recibían educación. Allí comenzaba la transmisión en términos comunitarios y se iniciaban en la enseñanza religiosa.

Nace Comunidad Alef como la mayoría de las escuelas-tempos con un *jeider*. Estaba el rabino o el *moré* (maestro) que iba y tenía a todos los pibes que les enseñaba a rezar, les enseñaba hebreo, les enseñaba idish, o sea. Y ahí, en esa época era más cercano a la ortodoxia porque era lo único que había acá en la Argentina. (Entrevista a Gerardo, seminarista, 42 años, octubre de 2018).

Esta historia se repite en el siguiente testimonio, donde puede verse cómo Nelly traza un linaje. En términos de Hervieu-Léger (2005:203), la feligresa moviliza una memoria religiosa colectiva “de manera que el pasado inaugurado por el acontecimiento histórico

de la fundación puede ser comprendido, en todo momento, como una totalidad de sentido”.

Y es un espacio recuperado que nos llena de orgullo, volver a estudiar donde a lo mejor se sentaron no sé, mis bisabuelos a estudiar ahí o lo fundaron, lo fundaron ellos. Porque antes de fundar el templo, cuando estaba en la calle [dirección reservada], que era a la vuelta de donde está ahora Comunidad Alef, lo primero que hicieron los inmigrantes era el templo, el templito, el *Beit ha Kneset*, la Casa de Dios, es lo primero que se hace. Y después de ahí, empezaron a estar las *kitot* (aulas). Bueno, nosotros **recuperamos** ese *Beit ha Kneset* para estudiar y lo estamos mostrando con el mayor de los orgullos. A todos los que vienen y que por bastante tiempo no vinieron o que por alguna cuestión se alejaron y ahora volvieron, les abrimos la puerta de ese templito y les mostramos que nosotros pudimos recuperarlo. Pudimos recuperarlo para sentarnos ahí y estudiar qué hicieron las mujeres en la *Torá* y por qué los hombres de la *Torá* hicieron las cosas que hicieron. (Entrevista a Nelly, 70 años, voluntaria, diciembre de 2018).

Nelly se reconoce dentro de una genealogía cuando piensa que allí pudieron estar sus antepasados, o cuando identifica entre los libros que encontraron en aquel “templito” abandonado aquellos que leía su abuelo: “Yo encontré un *sidur* (libro de rezos) del que leía mi abuelo en el *shil*”. La informante vuelve a estar en aquel lugar heredado, con la salvedad que ahora, tanto ella como sus compañeras, pueden estudiar la *Torá*, libro que hace a la trascendencia del Pueblo Judío. Estas mujeres forman parte de la continuidad de un modo masortí, pues acceden a una educación que antes, con el “tradicionalismo”, no les era permitida.

Asimismo, para Nelly, “recuperar” el “templito” es recuperar a su grupo que, como ella dice, por un tiempo dejó de venir, se alejó. Tal como lo plantea Halbwachs (2004:133), “cuando los miembros de un grupo están dispersos y no encuentran nada en su nuevo entorno material, que les recuerda la casa y las habitaciones que

han dejado, si permanecen unidos a través del espacio, es porque piensan en esta casa y sus habitaciones”. El “templito” les hace recordar que este es su lugar. Por más que haya estado tapiado por tanto tiempo y luego se lo haya reformado, los fieles tienen la imagen de que allí se conserva su propia identidad sin ningún tipo de interrupción. Esa materialidad les permite inmovilizarse, perdurar y mantener viva su memoria. La interlocutora manifiesta la relevancia de abrir sus puertas y de mostrarlo. Ese relato histórico que presenta al principio, junto con la posibilidad de visitarlo, podrían pensarse como elementos propios de los rituales de patrimonialización. Según Ludueña (2012), dichos rituales incluyen las visitas, el relato del guía, si se puede tocar o no, el cuidado y la legitimación estatal.

Los miembros de Comunidad Alef construyen una épica a partir de la rehabilitación del “templito”. Se trató de un espacio que se “descubrió por casualidad”, se “recuperó” y “revivió”. Ellos y ellas relatan que, desarmando una sala de Jardín de Infantes, “descubrieron” un *Arón Ha Kodesh* con detalles en mármol que estaba tapeado. Al interior del mismo, encontraron libros en idish y en hebreo que mandaron a arreglar, definidos por ellos como “joyas”. Esos objetos también representan lo fundante y lo inalterable, lo que su linaje les dejó.

Sin querer se encontraron, ¿Sabés cómo se descubrió el *Arón ha Kodesh*? No sé qué, buscando, desarmaron un aula, porque eso era un aula, la desarmaron y vieron que atrás había un mármol, ¿Vos lo viste? Porque es un mármol todo así (...) Estaba todo tapeado, así que encontraron *hagadot*,²² encontraron libros, encontraron un montón de cosas. (Entrevista a Mónica, 56 años, voluntaria, diciembre de 2018).

Para las y los informantes, el abandono del “templito” estuvo relacionado con un crecimiento de la “comunidad”, algo que también es valorado, ya que la misma no solo logró sostenerse sino ampliarse. A partir de la década de 1980, cuando Comunidad Alef adhirió al Movimiento Masortí, se mudaron al salón y allí montaron la nueva sinagoga que, dada su capacidad, podía alber-

²² Plural de *hagadá*. Libro que se lee en la cena de Pesaj (Pascua Judía).

gar a más personas. El “templito” con el tiempo dejó de usarse y luego –las y los actores no marcan un momento exacto– el espacio perdió su identidad. Se tapió el *Arón Ha Kodesh* y ese lugar pasó a formar parte del Jardín de Infantes, ya que, debido al aumento de la matrícula escolar, se necesitaban más aulas.

A partir de ese “descubrimiento”, por iniciativa del seminarista, la Comisión Directiva juntó fondos para arreglar el espacio, para que sea utilizado para estudiar y rezar. Ese lugar, que detenta autoridad por ofrecer la ilusión de no haber cambiado y encontrar allí el pasado en el presente (Halbwachs 2004), les da un marco para desarrollar prácticas nuevas tales como hacer *minián* todas las mañanas, hacer *tefilín* y poder rezar en cualquier momento de la semana; o aquellas que ya venían haciendo, como el estudio de la Torá. Lo describen como el entorno correcto, por ser chiquito y acogedor, y por lo que representa. Como menciona Nelly, es “el entorno para el estudio también es importante, que lo hacíamos en cualquier aula de arriba el estudio de *Torá* y todo, y que era mejor tener un lugar chiquito y acogedor como para estudiar”. A diferencia de lo que sucede con el templo grande, que durante la semana la escuela lo utiliza para hacer actos escolares, recreos y actividades deportivas, el “templito” es utilizado exclusivamente para estudiar. Así como muchas veces se valora que determinados espacios tengan una multiplicidad de usos, para este caso en particular, debido a su excepcionalidad, se aprecia que solo sea utilizado para lo sagrado. Nelly manifiesta que se trata de un legado que permite vivir experiencias y sensaciones. Esto puede verse cuando evoca las mesas de estudio.

Ese espacio significa eso. Significa el legado que nos está dejando esta institución. Ahí estudiamos. Ahí estudiamos, tenemos una biblioteca compuesta, bueno, por muchísimos ejemplares que fuimos encontrando y en distintas casas también encontramos y los llevamos y todos esos que te digo que encontramos adentro que fueron joyas maravillosas. (...) Hicimos una biblioteca bellísima y guardamos todos esos libros, los tenemos a mano, hicimos unas mesas de estudio preciosas, cómodas, acogedoras, con unos ventanales donde entra la luz

y el sol divinos y donde nos juntamos a estudiar.
(Entrevista a Nelly, 70 años, voluntaria, diciembre de 2018).

El “templito” propicia el desarrollo de un “judaísmo diario” que permite romper con el monopolio ortodoxo. A partir de su “recuperación”, la feligresía puede hacer sus rituales en espacios propios y vivir momentos de mayor “espiritualidad”. En el siguiente diálogo, Mónica marca esa disputa simbólica con la ortodoxia cuando plantea que con este proyecto fue posible salir de esta relación de dependencia. Podría decirse que la habilitación de este lugar redefine el vínculo individuo-comunidad. Las propuestas son siempre comunitarias, pero bajo esta lógica, el espacio permite atender a las necesidades puntuales de la feligresía, sin tener que esperar al viernes a la noche o al sábado la mañana cuando se hacen los servicios religiosos colectivos e institucionalizados. La categoría nativa de “espiritualidad” es pensada en clave relacional con la ortodoxia y en oposición a lo institucionalizado o a la forma masortí.

Es hermoso. Dicen que a la mañana hace *minian* el que quiere y se abre. Por ejemplo, muere alguien y la gente quiere hacer *minian*. Sino es en la comunidad jasídica ortodoxa [nombre reservado] no hay dónde hacer *minian*, entonces es eso lo que querían lograr acá. (Entrevista a Mónica, 56 años, voluntaria, diciembre de 2018).

Ahora hay un aula chiquita al costado que es el templito que sacó a relucirse, revivió porque estaba hecho un aula de Jardín nada más, volvió a ser el templito antiguo de hace muchos años y hay papás del *shule* (colegio) que por ahí van, dejan a los chicos y después van ahí con Gerardo. Hay un papá puntual que se pone *tefilin* con él todas las mañanas, que eso también es Gerardo que prende en esas cosas, ¿viste? Por ahí, no sé si está Gerardo, David va y se pone los *tefilin* solo y también hay otras mamás, una es la esposa de él que lo acompaña y por ahí hace una *brajá* (bendición). (Entrevista a Alejandra, 50 años, voluntaria, diciembre de 2018).

A la vez, las interlocutoras reconocen que este proyecto forma parte de una serie de transformaciones que sucedieron con la llegada del seminarista Gerardo, a mediados de los años 2000, quien abrió espacios de estudio semanales para adultos y adultas, convocó a las juventudes para que luego de hacer la ceremonia de *Bar/BatMitzvá* sigan estudiando, y gestionó espacios de voluntariado para que adultos y adultas puedan gestar sus proyectos. Asimismo, logró convocar a la feligresía para que participara en la ceremonia de los Sábados (antes de su llegada, si no había una celebración de *Bar/BatMitzvá* no había servicio) y armar los “*kidushitos*”, que consisten en lo siguiente: finalizada la ceremonia de los sábados a la mañana, la feligresía pasa a otro salón (desde que está el “templito”, ese es el nuevo lugar de reunión); el seminarista hace la bendición del vino y luego todos se quedan estudiando. También, abrió cursos de *Talmud Torá* para adultos y adultas, para que puedan celebrar su *Bar/BatMitzvá*. La institucionalización de esta ceremonia para las mujeres se dio en este Movimiento en Argentina, en la década de 1990. Esto les permitió recuperar una socialización que es propia de una edad, en otra. Efectivamente, el arribo del seminarista marcó un antes y un después en la “comunidad”.

Porque la verdad es que nuestra Alef ya digamos de forma comunitaria estaba muy muy abandonada. Él vino y levantó esto. Hay un montón de chicos jóvenes que es una maravilla, matrimonios jóvenes, no había nada de eso en los últimos años. (Entrevista a Juana, 86 años, voluntaria, noviembre de 2018).

Ven en el seminarista Gerardo un líder que revivió a la comunidad. Una persona creativa que generó espacios nuevos, revitalizó la *Halajá* (ya que incorporó un mayor cumplimiento de reglas para desarrollar los preceptos, como mostré anteriormente con el *Shabat*), y que además trajo la “espiritualidad” o “contenido” con la apertura de los espacios de estudio anteriormente nombrados y con el proyecto del “templito”. Las interlocutoras destacan de él, no solo su mayor rigurosidad en cuanto al cumplimiento, sino su capacidad para convocar jóvenes y adultos, gestar proyectos, armar equipos y comprometerse con aquel que lo necesita. También identifican determinados gestos en los que, según ellas, logra tener un vínculo más próximo con la feligresía. Por ejemplo, en la forma

en que desarrolla las ceremonias. Su púlpito no está arriba del escenario sino abajo, a la misma altura de la feligresía. Cuando hace la prédica, circula y establece charlas con ellos, especialmente con los chicos y chicas que están por celebrar su *Bar/BatMitzvá*, “él es generador que la gente se sienta adentro” (Entrevista a Susana, 57 años, voluntaria, noviembre de 2018). Mónica dice que Gerardo supo hacerse de “un elenco estable de comunidad y al tener una comunidad, entonces tiene dónde apoyarse y pudo lograr lo que se logró”. Es decir que también se reconoce en él su capacidad de negociación y entendimiento, teniendo en cuenta que las “comunidades” del Movimiento Masortí son organizaciones civiles sin fines de lucro.

Así, la figura rabínica detenta el poder religioso y la Comisión Directiva administra los recursos económicos. No obstante, en la práctica, ésta última suele intervenir en cuestiones que hacen a lo sagrado. Por lo tanto, muchas veces sucede que la figura rabínica debe consensuar decisiones. Esto es algo que rabinos y rabinas cuestionan, ya que dichos vínculos se terminan burocratizando o rutinizando, “el rabino en vez de poner todos sus esfuerzos en liderar, se dedica más a administrar el co-gobierno de una institución comunitaria” (Notas de campo, encuentro anual en el Seminario Rabínico Latinoamericano, mayo de 2017). Los miembros de Comunidad Alef son conscientes de esta dinámica y por eso valoran todos los cambios que logró introducir.

Consideraciones finales

Este artículo muestra los modos en que el “templito”, en tanto objeto arquitectónico, evoca distintos sentidos, memorias y disputas en el marco de un campo judaico más amplio. Los miembros de Comunidad Alef ponen en valor un lugar que representa al origen de la organización, en un contexto en el que perciben una crisis o al menos una interpelación por parte de otras ofertas religiosas judías. Tomando las ideas de Halbwachs (2004), ese marco espacial que encarna ese momento fundacional, le permite a este grupo tomar conciencia con más intensidad de lo que fue, de lo que es, de los lazos que lo ata, precisamente en un escenario que amenaza con quebrarlo. “Recuperar” el “templito” es recuperar su memoria y su identidad.

Los interlocutores reconocen una pérdida de originalidad de su proyecto religioso. Construyen su idea de “espiritualidad” haciendo una contraposición entre lo institucionalizado dentro del Movimiento Masortí (la forma) y el “contenido”, que incluye lo interno, lo profundo, lo sensorial, lo experiencial pero también la revitalización de la *Halajá*, la incorporación de más rituales (nuevos y existentes) y de cursos de estudio de la *Torá*. A contramano de lo que pensarían los defensores de la desinstitucionalización, la innovación, para este grupo en particular, estaría dada a partir de la institucionalización de más prácticas en comunidad. Dicha construcción de lo “espiritual” se hace en clave relacional con la ortodoxia. En el plano local, donde ven que “comunidades” de dicha corriente profundizan en estas cuestiones, y en un plano trasnacional, cuando observan a su propio Movimiento notando que es más “ortodoxo”. Si bien “ser más ortodoxo” es tomado como un valor, aquellas nuevas prácticas que van incorporando siguen recuperando elementos propios de la identidad latinoamericana en general, pero, sobre todo, de la identidad judeo-argentina en particular. Esto puede verse en que las mujeres que estudian la *Torá* y llevan a cabo la ceremonia de *BatMitzvá*, en la que leen la *Torá* en público y usan el *talit* (manto ritual), algo totalmente impensado en grupos ortodoxos y en algunas “comunidades” masortíes, que entienden que dichas prácticas solo deben ser desarrolladas por los varones.

El “templito”, en tanto soporte material que brinda esa sensación de inmutabilidad y, por ello, detenta autoridad institucional, permite legitimar el nuevo proyecto que busca desarrollar un “judaísmo diario” tan profundo, innovador, comprometido y convocante como lo fue en el pasado, cuando la “comunidad” se adhirió al Movimiento Masortí, en la década de 1980. En este sentido, puede verse cómo proyectos arquitectónicos como el “templito” encarnan disputas y memorias renegociadas. En su “recuperación”, aquella disputa entre “los viejos” defensores del “tradicionalismo” y “los jóvenes” defensores de lo masortí es sintetizada, entendiendo que la espiritualidad masortí se revitalizará recuperando un espacio que antecedió lo conservador. A la vez, esta iniciativa está en sintonía con otra serie de propuestas que introdujo el especialista religioso a cargo de la “comunidad” bajo esta lógica de renovar y enaltecer lo “espiritual”.

En aquello que representa y en su disposición material –un espacio que conservó el Arón *haKodesh*, pero que cambió pisos, paredes, achicó sus dimensiones, agregó pequeños armarios para guardar los *tefilin*, sumó una biblioteca con aquellos libros viejos que fueron restaurados y con nuevos–, el “templito” produce prácticas, subjetividades y sociabilidades nuevas. Para los interlocutores profundiza en lo “espiritual”, ya que permite un vínculo cotidiano con la “comunidad”, para ir a rezar sin tener que esperar a las ceremonias de los días viernes o sábados. Dado que se trata de un lugar descrito como pequeño y acogedor, también resulta ideal para el desarrollo de encuentros más íntimos (cursos de estudio de la *Torá* y los “*kidushitos*”), que se contraponen con los espacios masivos que el Movimiento históricamente ha institucionalizado, inventando de este modo, nuevas tradiciones.

Referencias bibliográficas

- BELL, Lawrence D. (2002), *The Jews and Perón: communal politics and national identity in peronist Argentina, 1946-1955*. United States: Doctoral Thesis of Philosophy, The Ohio State University.
- BALARDINI, Sergio. (2013), “El siglo XX y las generaciones jóvenes de Argentina”. In: Y. González y C. Feixa (comps.). *La construcción histórica de la juventud en América Latina. Bohemios, rockanroleros & revolucionarios*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 269-322.
- BIANCHI, Susana. (2004), *Historia de las Religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BOKSER LIWERANT, Judit. (2011), “Los judíos de América Latina. Los signos de las tendencias: Juegos y contrafuegos”. In: J. Bokser Liwerant, H. Avni, S. DellaPergola, M. Bejarano, L. Senkman (comps.). *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 115-164.
- BRAUNER, Susana. (2009), *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político (los judíos de origen sirio)*. Buenos Aires: Lumiere.
- CERIANI CERNADAS, César. (2013), “La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas”. *Revista Cultura y Religión*, vol.7, n°1: 10-29.
- DE CAMPOS GÓMEZ, Edlaine y DAMACENA MARTINS, Andrea. (2017), “Estratégias de preservação do patrimônio religioso cristão edificado em dois contextos europeus”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, vol. 37, n° 3: 71-100.
- ELIAS, Norbert. (2003), “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros”. *Reis*, n° 104: 219-251.

- ELKIN, Judith L. (1986), "The Argentine Jewish Community in Changing Times". *Jewish Social Studies*, n° 48: 175-182.
- 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*. México: Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México.
- FERNÁNDEZ Natalia, RUFFA María Julieta y MONJEAU CASTRO, Catalina. (2021), "Territorialidades y materialidades en contextos religiosos diversos de Argentina". In: L. Bahamondes Gonzáles (ed.). *Prospección religiosa en el Cono Sur. Mercantilización, materialidades y creencias*. Santiago de Chile: CRANN Editores, 113-144.
- FRIGERIO, Alejandro. (2016), "La ¿nueva? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido". *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 18, n° 24: 209-231.
- GIUMBELLI, Emerson. (2021), "Santuarios y monumentos: el catolicismo como religión pública en Brasil". In: R. de La Torre y P. Semán (eds.). *Religiones y espacios públicos en América Latina*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 107-133.
- HALBWACKS, Maurice. (2004), *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- HALEMBA, Agnieszka. (2023), "Reconciliation and Its (Mis)uses: Rebuilding the Garrison Church in Potsdam". In: F. de Jong y J. Mapril (eds.). *The Future of Religious Heritage Entangled Temporalities of the Sacred and the Secular*. New York: Routledge, 87-109.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. (2005), *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- HOBBSAWN, Eric. (1984), "Inventing traditions". In: E. Hobsbawn, y T. Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1-14.
- 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)*. Argentina: Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de La Plata, Argentina.
- LERNER, Vanesa C. (2018), *Construcciones identitarias de los jóvenes que participan en el movimiento conservador/masortí en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en la actualidad*. Argentina: Tesis de Maestría en Investigación en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- LERNER, Vanesa C. (2019), "Magia vs. Religión: ¿Una tensión resuelta? La apropiación de la magia en un espacio juvenil masortí". *Revista Sociedad y Religión*, vol. 29, n° 5: 93-111.
- LERNER, Vanesa C. (2023), "Volver al origen para redescubrir la continuidad: los usos de la figura del rabino Marshall Meyer para pensar el presente del Movimiento Judío Conservador o Masortí en la Ciudad de Buenos Aires". *Revista del Museo de Antropología*, vol. 16, n° 3: 309-322.
- LUDUEÑA, Gustavo A. (2012), "Visibilidad pública, "nueva evangelización" y multiculturalismo en el patrimonio religioso de la ciudad de Buenos Aires". *Ciências Sociais Unisinos*, vol. 48, n° 1: 19-28.

- MANZANO, Valeria. (2017), *La era de la juventud en Argentina: cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- MAPRIL, José. (2023), "Drawing Futures in Lisbon: Diversity, Heritage, and Religion". In: F. de Jong y J. Mapril (eds.). *The Future of Religious Heritage Entangled Temporalities of the Sacred and the Secular*. New York: Routledge, 65-86.
- MELAMED, Diego. (2000), *Los judíos y el menemismo. Un reflejo de la sociedad argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MOMPELLER PRADO, Vladimir. (2024), "Los procesos autogénicos de patrimonialización y salvaguardia en las comunidades yorubas en Cuba". In: E. Pérez Flores, C. Buenrostro Pérez y V. Mompeller Prado (coords.). *La salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial: hilvanar en el tiempo. Tomo 3: Estrategia y creatividad hacia el porvenir*. Cuernavaca, Universidad Nacional Autónoma de México, 171-184.
- ROSEMBERG, Diego. (2010), *Marshall Meyer el rabino que le vio la cara al diablo*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- RUBEL, Yaacov. (2011), "La red educativa judía de la Argentina (1967-2007)". In: J. BokserLiwerant, H. Avni, S. DellaPergola, M. Bejarano, L. Senkman (comps.). *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 529-562.
- SAIZAR, Mercedes. (2006), "Reflexiones en torno de la complementariedad terapéutica entre usuarios del Yoga en el Área Metropolitana de Buenos Aires (Argentina)". *Mitológicas*, n° 21: 23-46.
- SCHENQUER, Laura. (2012), *Actitudes sociales en dictadura: Estudio sobre las dirigencias de DAIA y de las instituciones religiosas liberales durante el último régimen militar (1976-1983)*. Argentina: Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- SENKMAN, Leonardo. (2007), "Ser judío en Argentina. Las transformaciones de la identidad nacional". In: P. Mendes-Flohr, Y. Assis y L. Senkman (comps.). *Identidades judías, modernidad y globalización*. Buenos Aires: Lilmod, 403-454.
- SETTON, Damián. (2009), "Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch". *Informe de investigación N° 21*, CEIL-PIETTE/CONICET, 1-118.
- SETTON, Damián. (2010), *Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción: El caso de JabadLubavitch en la Argentina*. Argentina: Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- SETTON, Damián. (2012), "Identidades religiosas, étnicas y nacionales. Pluralismo y ortodoxia en el campo judaico argentino". *Latin American Research Review*, n° 47: 95-115.
- TRACHTMAN, Gerdy. (1996), Marshall T. Meyer: *The Rabbi who changed the face of Latin American Jewry*. United States: Baltimore Hebrew University.
- VERKAAIK, Oskar. (2014), "The art of imperfection: contemporary synagogues in Germany and the Netherlands". *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, n° 20: 486-504.

- VISACOVSKY, Nerina. (2005), "La educación judía en la Argentina: Una multiplicidad de significados en movimiento. Del Peretz de Lanús a Jabad Lubavitch". *Anuario de la Sociedad Argentina de la Historia de la Educación* (SAHE). Buenos Aires: Prometeo, 12-170.
- VISACOVSKY, Sergio E. (2007), "Cuando las sociedades conciben el pasado como 'memoria': un análisis sobre verdad histórica, justicia y prácticas sociales de narración a partir de un caso argentino". *Antípoda*, n° 4: 50-74.
- WEIL, Adolfo. (1988), *Orígenes del movimiento judío conservador en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano.

Editora-Chefe:

Carly Machado

Editor-Assistente:

Lucas Bártolo

Submetido em:

28/09/2023

Aprovado em:

08/04/2025

Vanesa Cynthia Lerner* (vanesalerner@gmail.com)

* Becaria Interna Postdoctoral por el Centro de Investigaciones Sociales del CONICET, Buenos Aires, Argentina. Miembro del Núcleo de Estudios Judíos, IDES, Argentina y del Programa de Estudios Sociales sobre Crisis e Incertidumbre, IDES, Argentina. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires.

Resumen

Volver a los sitios fundantes para revitalizar lo Masortí. El caso del “templito” de una comunidad judía conservadora masortí de la Ciudad de Buenos Aires

Palabras clave:
judaísmo
conservador o
masortí;
ciudad de Buenos
Aires;
procesos de
memoria;
espiritualidad;
revitalización.

Este artículo contribuye a pensar los modos en que grupos religiosos inventan tradiciones para legitimarse como tales. Particularmente, busca analizar los procesos de memoria de miembros de una comunidad judía conservadora masortí de la Ciudad de Buenos Aires a partir de la “recuperación” del “templito” (la primera sinagoga construida por los fundadores) teniendo en cuenta que, en la década de 1980, el dejar de usarlo trajo consigo conflictos con las viejas generaciones, pues implicaba abandonar el “tradicionalismo” para abrazar el proyecto masortí. No obstante, en el presente, la puesta en valor de este objeto arquitectónico representa para la feligresía una revitalización de la “espiritualidad” en un contexto de disputa simbólica con la ortodoxia.

Abstract

Returning to the founding sites to revitalize the masorti. The case of the “little temple” of a Conservative Masorti Jewish community in the City of Buenos Aires

Keywords:
Conservative
Masorti Judaism;
city of Buenos Aires;
memory processes;
spirituality;
revitalization.

This article contributes to thinking about the ways in which religious groups invent traditions to legitimize themselves. Particularly, it seeks to analyze the memory processes of Conservative Masorti Jewish community members in the City of Buenos Aires following the “recovery” of the “little temple” (the first synagogue built by the founders). In the 80’s, it was abandoned and replaced by the new synagogue. This fact brought about conflicts with older generations because it meant leaving “traditionalism” to embrace the Masorti project. However, at present, the appreciation of this architectural object represents for the congregation a “spiritual” revitalization in a context of symbolic dispute with orthodoxy.

Resumo

Retornar aos locais de fundação para revitalizar o masorti. O caso do “pequeno templo” de uma comunidade judaica conservadora Masorti na cidade de Buenos Aires

Palavras-chave:

judaísmo
conservador ou
masorti;
cidade de Buenos
Aires;
processos de
memória;
espiritualidade;
revitalização.

Este artigo contribui para pensar as formas pelas quais os grupos religiosos inventam tradições para se legitimarem como tais. Em particular, procura analisar os processos de memória dos membros de uma comunidade judaica masorti conservadora na cidade de Buenos Aires a partir da “recuperação” do “templo” (a primeira sinagoga construída pelos fundadores) tendo em conta que, na década de 1980, a cessação do seu uso trouxe consigo conflitos com as gerações mais velhas, uma vez que implicou abandonar o “tradicionalismo” para abraçar o projeto Masorti. Contudo, na actualidade, a valorização deste objecto arquitectónico representa para os paroquianos uma revitalização da “espiritualidade” num contexto de disputa simbólica com a ortodoxia.