



Perfiles Latinoamericanos

ISSN: 0188-7653

perfiles@flacso.edu.mx

Facultad Latinoamericana de Ciencias

Sociales

México

Schenquer, Laura

Narrativas privadas y problemáticas colectivas: religión judía y dictadura

Perfiles Latinoamericanos, núm. 47, 2016, pp. 31-45

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11543008002>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Narrativas privadas y problemáticas colectivas: religión judía y dictadura

Laura Schenquer*

Perfiles Latinoamericanos, 24(47)

2016 | pp. 31-45

doi: 10.18504/pl2447-002-2016

Resumen

Este trabajo analiza la afiliación a la corriente religiosa liberal (no ortodoxa) llamada *Conservative Judaism* de un número importante de instituciones judeo-argentinas, durante el período dictatorial 1976-1983. A diferencia de las investigaciones focalizadas en la propia corriente, aquí se indaga a los receptores —los miembros de las instituciones judías— buscando conocer las razones que los acercaron a los rituales y propuestas del judaísmo conservador. Para ello, se estudia —principal y no exclusivamente— una serie de misivas que dichos receptores enviaron al Seminario Rabínico Latinoamericano, promotor de esa corriente religiosa. Esta documentación peculiar e inusitada posibilita inquirir en el entramado de experiencias que se repetían en las diversas instituciones, a la vez que habilita a reconocer las huellas epocales.

Abstract

This paper analyzes the affiliation to the liberal religious branch (non-orthodox) called *Conservative Judaism* of a significant number of Jewish-Argentine institutions during the dictatorial period (1976-1983). Unlike researches focused on the branch itself, here it is investigated the receivers —the members of Jewish institutions— seeking to know the reasons that approached them to the rituals and other proposals of *Conservative Judaism*. Therefore, it is studied —mainly but not uniquely— a series of letters that such receivers sent to Latin American Rabbinical Seminary, promoter of this religious branch. This documentation, peculiar and unusual, enables inquire the experiences repeated in various institutions and simultaneously allows recognizing the epochal tracks.

Palabras clave: dictadura argentina, religión, política, *Conservative Judaism*, adaptación, oposición, fragmentación social, judíos.

Keywords: Argentina dictatorship, religion, politics, *Conservative Judaism*, adaptation, opposition, social fragmentation, Jews.

* Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires; Becaria Post-doctoral de CONICET.

Introducción

La década de los setenta en Argentina culminó bajo el signo ominoso de una dictadura militar que duró siete años (1976-1983). Las Fuerzas Armadas, coadyuvadas por un soporte civil afín, irrumpieron y desplazaron al gobierno constitucional anunciando la implementación de un programa de gobierno que denominaron “Proceso de Reorganización Nacional”, con el que pretendieron realizar cambios profundos y duraderos en la sociedad. Al mismo tiempo definieron que la aparición de organizaciones guerrilleras, la movilización y radicalización política de agrupaciones sindicales, estudiantiles, barriales, etc., probaban que la sociedad estaba “enferma” e infiltrada por el “virus de la subversión” el cual debía ser aislado y eliminado. Para ello, y con base en la Doctrina de la Seguridad Nacional (García, 1995: pp. 39-40), idearon un plan de represión sistemática cuyo objetivo principal fue liquidar a la “subversión” o enemigo interno, y ejercer a la vez un terror disciplinador sobre toda la sociedad.

Dentro del entramado social que se pretendía corregir y reeducar, se encontraban las instituciones judeo-argentinas: escuelas laicas y religiosas, clubes sociodeportivos y culturales, sinagogas, y movimientos o grupos políticos sionistas y no sionistas. Algunas de estas entidades habían sido fundadas a fines del siglo XIX y siguieron funcionando durante la dictadura. No hubo normativa o decreto que inhabilitara sus rutinas y actividades sociales, culturales, religiosas y, sobre todo, políticas, lo que permitió que ofreciesen un espacio de socialización familiar. Así, las instituciones judías sirvieron para contrastar la pérdida de referentes colectivos en el espacio público, producto del control directo ejercido por las Fuerzas Armadas (Lechner, 1990: pp. 98-103).

La continuidad del campo judeo-argentino¹ en dictadura —en particular, la permanencia del funcionamiento institucional— no necesariamente indica la ausencia de cambios en el mismo. Toda la sociedad argentina, de la que eran miembro las instituciones judías, debió aceptar y/o oponerse de maneras diversas al disciplinamiento y terror dictatorial. En particular, es posible señalar que en el campo judeo-argentino hubo “ajustes” (cambios o adaptaciones)² que

¹ Empleamos el término *campo judío* para evidenciar que trabajamos con un escenario social sujeto al condicionamiento de otros campos, como el económico, el político, etc., y sujeto también a lógicas de lucha y diferencias entre sus propios sectores internos, los cuales continuaron operando incluso bajo un contexto excepcional como la dictadura militar (Bourdieu, 1995: pp. 18-27).

² El concepto de *ajuste* o *adaptación* proviene de los estudios sobre la vida cotidiana (en particular de la *Alltagsgeschichte* para el análisis del nazismo). Dicho término evita la distinción tradicional entre sectores sociales “resistentes” o “cómplices” a los regímenes dictatoriales, y permite trazar distinciones más complejas. La idea de “ajuste” supone la existencia de individuos que mantienen cierta capacidad de decisión

facilitaron la integración al nuevo orden social impuesto y permitieron marginar prácticas “peligrosas” por las que se les hubiese catalogado de “subversivos” —o de defensores de éstos.³

Algunas investigaciones señalan que hubo un “despertar religioso”. La hipótesis que se plantea en este artículo es que en los setenta y los ochenta, efectivamente, hubo instituciones judías que incorporaron prácticas religiosas como parte de los “ajustes” a las medidas implementadas por el régimen. Sin negar la incidencia de otros factores —como la atracción que generó la propuesta innovadora del *Conservative Judaism*—, es determinante no perder de vista el peso específico que el periodo tuvo en el desarrollo y amplitud que este proceso alcanzó. El desafío, entonces, es comprenderlo, y en especial reconocerlo a partir de los modos en que los miembros del campo judío experimentaron la propuesta de esta corriente religiosa.

Este trabajo se inicia con el análisis de las misivas halladas en el Seminario Rabínico Latinoamericano, que muestran los primeros contactos entre integrantes de diversas instituciones judías y autoridades del *Conservative Judaism* (CJ, en adelante) que se contactaban para solicitar la presencia de un seminarista o rabino. ¿Cuántas cartas son y dónde fueron encontradas?, ¿quiénes las escribieron y como justificaron su propósito? son algunos de los interrogantes con los que se abordan estas fuentes que sin duda no son las únicas exploradas (también se trabaja con fuentes orales), pero se las destaca por su riqueza y relevancia. Al igual que otros documentos reservados, dichas misivas resultan apropiadas para explorar las actitudes civiles durante la dictadura.

En el segundo apartado del artículo, de un tono más general, se historiza la configuración del campo judeo-argentino, y se problematiza el fenómeno de adscripción religiosa en las décadas de los setenta y ochenta en el marco del cual se observa la incorporación y crecimiento del CJ.

Luego, en los sucesivos apartados, se estudian las misivas con el propósito de reconocer los sentidos e intenciones de sus emisores al convocar a los agentes de divulgación de esa corriente religiosa. Se atiende en especial la insistencia con la que la dirigencia pretendió generar un marco atractivo para la juventud en tanto fortalecimiento del lazo o vínculo social del grupo que atravesaba la dictadura. Finalmente, se examina la emergencia en los escritos de un antagonismo entre identidad religiosa “segura” e identidad política “riesgosa”. Estas cuestiones son tratadas teniendo en cuenta el contexto específico signado por la censura y la represión, que no negó las preocupaciones diarias de ciudadanos ocupados en sus devenires cotidianos.

³ y de negociación (agencia) con los régimes y sus condicionamientos (Kershaw, 2006; Fritzsche, 2008; Gellately, 2005).

³ Estas adaptaciones fueron profundamente estudiadas en mi tesis doctoral (Schenquer, 2013).

Las misivas como fuentes de indagación

En su libro sobre la vida cotidiana de los alemanes comunes y corrientes durante el nazismo, Peter Fritzsche destaca que las misivas y diarios personales representan una valiosa documentación: “es posible que no se trate de fuentes representativas, pero son reveladoras [...] dan cuenta de los miedos, los deseos y las reservas de la gente de la época, y muestran los modos en que se ajustaron las palabras y los conceptos del nacionalsocialismo a la vida cotidiana” (Fritzsche, 2009: p. 16).

Siguiendo la perspectiva de Fritzsche, aquí se reconoce los alcances y límites del trabajo con material epistolar. En primer lugar, nuestro corpus de estudio es una treintena de escritos fechados en diferentes años —desde fines de los sesenta y hasta comienzo de los ochenta— hallados en el sótano del Seminario Rabínico Latinoamericano (SRL), escuela rabínica y organización encargada de difundir el CJ, y alojados en diversas cajas con toda clase de documentos. En segundo lugar, sus autores fueron tanto grupos de padres como comisiones directivas al frente de sinagogas y escuelas judías de la ciudad y del Gran Buenos Aires que contactaban al SRL y le solicitaban el envío de sus alumnos o egresados para que los asistieran no sólo a través de oficios religiosos. Si bien estas cartas fueron escritas con diferentes grados de formalidad, en su conjunto se observa la apelación a frases que acortaban la distancia con los representantes del SRL y buscaban sensibilizarlos para que estos accediesen a sus pedidos. Analizar estas cartas implica considerar estos tonos discursivos, y distinguir las diferentes percepciones que puede suscitar un mismo acontecimiento. Estos aspectos son centrales para interpretar las misivas de los dirigentes de las instituciones judías.

Asimismo, teniendo en cuenta la imposibilidad de utilizar estas misivas para trazar generalizaciones, bien vale estimarlas por la posibilidad de acceder a realidades subjetivas y particulares, no menos relevantes, de ciertos actores judeo-argentinos. Estas cartas dejan entrever modos específicos en que ellos miraban el mundo que los rodeaba, con lo que se puede intentar comprender el sentido y dirección de sus acciones. Es además un material que no se encuentra abierto a la consulta del público en general, ni tampoco fue utilizado por otros investigadores. Todo esto acrecienta la envergadura del trabajo con estas fuentes documentales.

El campo judeo-argentino

En 1986 una investigadora norteamericana que visitaba Argentina, describió a los judeo-argentinos como un colectivo en “tiempos de cambio”: notaba que

los siete años de represión militar y de incremento del poderío de la Iglesia católica habían generado las condiciones para que el carácter secular que había tenido la comunidad de inmigrantes se perdiera y lo reemplazara una mayor y evidente observancia religiosa (Laikin Elkin, 1986). Concretamente, señalaba que personas nunca antes interesadas en la religión habían comenzado a asistir a las congregaciones ortodoxas, reformista y sobre todo, conservadoras.⁴ Así, la investigadora expresaba la afluencia del público a diferentes propuestas religiosas, entre las cuales nos interesa destacar la aceptación, crecimiento y difusión del *Conservative Judaism* impulsado desde la llegada al país del rabino estadounidense Marshall T. Meyer fundador de la escuela rabínica SRL que formó a rabinos hispanoparlantes encargados de esparcir la propuesta del CJ en Latinoamérica.

La introducción y aceptación del judaísmo “conservador” en Argentina se ha estudiado en diversos trabajos, en los que se advierten dos líneas argumentativas centrales: por un lado, que el “éxito” del CJ se debió a su líder e impulsor, el rabino Marshall T. Meyer, reconocido como un dirigente carismático, influyente y seductor que logró atraer al público con una propuesta innovadora.⁵ Por otro, se señala que la amplia y rápida difusión del CJ se debió a su posibilidad de contar con agentes reproductores (seminaristas y rabinos) preparados para introducir las prácticas religiosas en las diversas congregaciones. Al ser nativos, transmitieron la propuesta religiosa en el idioma vernáculo, adaptándola a la realidad de los judeo-argentinos, e incorporando valores que daban respuesta y sentido a sus intercambios cotidianos. Fue una innovación que atrajo a las generaciones más jóvenes, por entonces alejadas de la práctica religiosa.⁶

En dichos estudios faltan argumentos que permitan comprender el acercamiento particular de los judeo-argentinos a la propuesta del CJ. A diferencia de otras latitudes, aceptaron las normativas y prescripciones que regulaban la vida congregacional (los rituales y ceremonias religiosas, por ejemplo), pero fue nula

⁴ En Europa durante el siglo xvi emergieron corrientes judaicas que promovieron formas renovadas de practicar el culto al calor de las trasformaciones suscitadas por la reforma protestante en el mundo cristiano (Meyer, 1995: pp. 261-270). Estas reformas fueron recién introducidas en Argentina a mediados del siglo xix por inmigrantes provenientes de Europa Occidental. No obstante, lo que Laikin Elkin observó en su visita a Argentina en 1986 fue consecuencia del arribo en 1959 de rabinos estadounidenses que le dieron mayor impulso al reformismo de acuerdo al desarrollo que había alcanzado en Estados Unidos. Estos introdujeron los términos sinagogas “conservadoras” y “reformistas” que reemplazaron lo que hasta entonces habían sido identificado como sinagogas en las que se practicaba un culto no ortodoxo. Como en América Latina el término “conservador” tiene una connotación negativa, en este trabajo se opta por utilizarlo entremillado o en su modo original sin traducción, *Conservative Judaism* (CJ).

⁵ En los últimos años se han publicado diversas investigaciones histórico-periodísticas sobre Marshall T. Meyer, cabe destacar las siguientes: Senkman (2007), Caro (2013), Rosenberg (2010) y Volcovich (2009).

⁶ En esta línea destacan distintos trabajos que si bien subrayan la centralidad del rabino Meyer, plantean un análisis más amplio; y desde una perspectiva sociológica señalan los cambios del campo judío (véanse Senkman, 2007; Fainstein, 2006; Babis, 2001).

o marginal la incorporación de la observancia religiosa individual (el llamado proceso de *tshuvá*⁷ o retorno a las fuentes). Esta elección individual pero no solitaria sino en un marco grupal, contribuye a pensar que lo buscado eran formas de fomentar los encuentros y la socialización. Así la falta de cumplimiento de normativas dirigidas a regular la vida individual, no parecía contradecir el deseo de inscripción en un cuerpo colectivo que compartiese diferentes experiencias en un marco religioso. Las razones de esta peculiar recepción del judaísmo “conservador” en Argentina no han sido exploradas.

Religión para la juventud

A lo largo de los siglos, la dirigencia judía diáspórica mantuvo una preocupación constante: el miedo a la asimilación y a la consecuente desaparición del pueblo judío. Por ello, para asegurar su continuidad, procuraron fortalecer las fronteras identitarias y condenaron todo movimiento que implicase un alejamiento de los jóvenes de las instituciones judías.

De acuerdo con las investigaciones de Babis (2001) y Fainstein (2006), “la transición de sinagogas ortodoxas a centros comunitarios conservadores” fue promovida con la intención de atraer a las generaciones jóvenes. Si bien no fue un proceso de pasaje intra-corrientes religiosas judías sino más bien de laicos que elegían rituales dentro de la propuesta amplia del CJ, el énfasis con el que los investigadores remiten a la juventud permite comprender ciertas misivas halladas que destacan: “Es el deseo de nuestra institución *celebrar un oficio para jóvenes* con un oficiante del Seminario”.⁸ En estas cartas, los dirigentes de instituciones judías reconocían y valoraban las “ceremonias en castellano”⁹ conducidas por oficiantes —“personal especializado”— que lograban la “numerosa asistencia de jóvenes que acuden a nuestra institución”.¹⁰

En estos años ese pedido adquirió una trascendencia inusitada al punto que el SRL no lograba responder a todas las instituciones judías que solicitaban asistencia religiosa. Mientras que en los sesenta era la propia escuela rabínica la que salía a promocionar a sus alumnos (e intentaba que fuesen convocados por las

⁷ 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” (Brauner, 2009: p. 90).

⁸ Carta enviada por I.S., presidente de Escuela Integral Gral. San Martín, Tel Aviv Nº 5 al SRL. Archivo del SRL. 30/07/76, itálicas agregadas.

⁹ Carta enviada por el presidente de la Escuela y Sinagoga Neve Schalom al SRL. Archivo del SRL. 19/08/76.

¹⁰ Carta enviada por las autoridades del SRL a K.R., presidente del Círculo Cultural Israelita Lomas del Palomar. Archivo del SRL. 1/06/67.

instituciones judías), una década más tarde debía rechazar las solicitudes con respuestas como “No podemos acceder a vuestro pedido. Esperamos serles útiles en otra oportunidad”.¹¹ Y es que la cantidad de alumnos —en formación y egresados— era inferior y no alcanzaba a cubrir las solicitudes que recibía el Seminario. Por lo tanto, en 1978 la escuela rabínica debió crear un curso suplementario de formación de “líderes comunitarios” (el Instituto Abarbanel). Desde entonces, tanto los que recibían dicha formación como los del instituto rabínico fueron enviados a las instituciones y compensaron con creces los pedidos de oficiantes.¹²

Otro modo de reconocer la importante demanda de agentes capaces de oficiar y difundir esta propuesta religiosa es a través del análisis de la revista del SRL, *Maj'shavot*, en cuyas ediciones mensuales se iban listando las instituciones que comenzaban a ser asistidas por rabinos y seminaristas. Si en 1975 aparecían cinco instituciones, en 1986 llegaron a 51 a lo largo del país. El número de entidades asistidas respecto de la cantidad inicial había crecido diez veces.¹³

De acuerdo con estos hallazgos, es posible plantear que al igual que en otros períodos, atraer a los jóvenes y evitar su asimilación era un objetivo al que aspiraba la dirigencia judía; y, a la vez, puede pensarse, una necesidad que emergía en ese contexto específico, tal como parecería expresarlo el presidente de una congregación ubicada en la localidad Lomas del Palomar: “Es un *imperativo del momento* contar con servicios religiosos para la juventud”.¹⁴

Rabinos y el fortalecimiento de la “comunidad”

Tras haber estudiado la difusión amplia del CJ en estos años, cabe adentrarse en los supuestos que motivaban a los dirigentes a solicitar la presencia de un seminarista/rabino en sus instituciones. En muchas misivas se observa que más que un pedido concreto de contar con un agente capaz de desarrollar ceremonias religiosas, se solicitaba su incorporación para lograr el fortalecimiento, revitalización y ampliación de las instituciones. Al menos así lo señalaba el presidente del centro de Lomas del Palomar (en el Gran Buenos Aires) quien en julio de 1976 escribió:

¹¹ Carta enviada por las autoridades del SRL al presidente de la Escuela y Sinagoga Neve Schalom. Archivo del SRL. 24/08/76.

¹² Con la incorporación del curso Abarbanel en 1978, el SRL pasó a contar con doce rabinos y setenta seminaristas (del curso de formación rabínica y del de líderes comunitarios) disponibles para oficiar en las congregaciones (“Number of Students 1977 y 1978”, Archivo SRL, Carpeta Donaciones Exterior 76-80).

¹³ Estos datos cuantitativos se obtuvieron de los listados de instituciones adheridas que aparecían en la contratapa de la revista *Maj'shavot*.

¹⁴ Carta de S.C., presidente del CCR Lomas del Palomar al SRL. Archivo del SRL. 10/07/76, itálicas agregadas.

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 [...] Sabemos que el Seminario se debe encontrar en esos momentos abarrotado de pedidos de seminaristas. Sin embargo, ello no nos impide como creyentes, creer en alguna clase de milagros. Y ese milagro que esperamos, es una persona con fuego en la sangre y el desprendimiento necesario para entregarse sin condicionamientos económicos (Carta de S.C., presidente del cci Lomas del Palomar al srl. Archivo del srl. 10/07/76, itálicas agregadas).

El pedido de seminaristas/rabinos en ningún momento subrayaba que era para el desarrollo de ceremonias religiosas, al menos no exclusivamente. La clave de la carta es la “labor cultural”, el objetivo o tarea a la que la Comisión Directiva se encontraba abocada. Allí subyace la demanda de la institución: contar con un agente del cj que permita revitalizar la institución en un sentido general, a nivel cultural, que tal vez incluyese a las prácticas religiosas como parte de las experiencias de socialización y de encuentro del grupo. Es decir, la representación del agente religioso del cj y de la actividad que éste podría desplegar en Lomas del Palomar no contradice sino que se integra cabalmente con lo que esta institución era; o bien, con lo que los miembros de la Comisión Directiva procuraban que fuera.

A través de una serie de entrevistas es posible confirmar esta búsqueda de seminaristas/rabinos del cj para que colaborasen en la tarea de ampliar y profundizar la vida institucional. Era como si pretendiesen hallar sentidos que renovasen su existencia, que fortaleciesen su razón de ser o el *vínculo social* en el cual radicar su continuidad. Silvio J., Graciela R. y Rubén N. fueron testigos del acercamiento al cj de los colegios a los que enviaban a sus hijos. Eran padres y dirigentes que describieron el proceso de incorporación de actividades con la llegada del seminarista/rabino (con ceremonias religiosas, encuentros de formación en historia y tradiciones judías, etc.). Pese a reconocer el incremento de las dinámicas institucionales, ninguno mencionó la introducción de la propuesta del cj como un modo de “revitalización religiosa”. De hecho, incómodos con ese concepto, prefirieron señalar que la llegada del seminarista/rabino les permitió “reforzar lo que eran”, aun cuando en ciertos casos se trató de escuelas laicas que nunca habían contado con una práctica religiosa cotidiana.¹⁵

¹⁵ Las entrevistas a Silvio J. y Graciela R. (de la escuela BAMI) y Rubén N. (de la escuela Bialik Devoto) forman parte de las quince entrevistas realizadas entre 2009 y 2012 a padres y dirigentes de instituciones judías en los setenta. Se buscó en las actas de las instituciones los nombres de los miembros directivos y se los consultó sobre el proceso de acercamiento al *Conservative Judaism*.

Aunque las entrevistas sean relatos que remiten al pasado desde una interpretación presente, habría que considerar por qué la propuesta del CJ, lejos de ser concebida como un factor de cambio —que ponía en riesgo la identidad judeo-argentina ya profesada—, fue interpretada como una reafirmación de lo que estos colectivos sociales eran y del vínculo social que ofrecían a sus participantes. Sin desestimar que el CJ prometiese respetar a las instituciones sin acelerar cambios que éstas no decidiesen, habría que considerar la particularidad de que se trató de una adaptación colectiva. Explica Jelin (2002: pp. 26-27) que cada individuo incorpora los hábitos, tradiciones y costumbres de los grupos en los que participa (la familia, el sector social, la nación, etc.), y que “no hay nada memorable” en esas prácticas comunes. Sólo las rupturas, las interrupciones, los accidentes generan recuerdo. Siguiendo este razonamiento, es entendible que los participantes adoptasen la propuesta religiosa del CJ sin notar cambios por tratarse de una incorporación en común, por convertirse en nuevas rutinas institucionales y colectivas. Pero, a la vez, habría que pensar si esta falta de recuerdo (y/o interrupción) remite a un plano grupal más amplio, relativo a la sociedad argentina con la que tal vez también había una sintonización al coincidir en un proceso de adquisición de una vida social cada vez más impregnada de religión, y sobre todo, una vida social sin política. Eran éstos los efectos de los “ajustes” a la sociedad “sana” que se construía en el marco del proyecto de reorganización nacional, y que serán explorados en el próximo apartado.

El ajuste estratégico

Además de explorar los deseos de fortalecimiento y revitalización institucional con la llegada de los seminaristas/rabinos, habría que indagar la relación entre la aceptación de la corriente religiosa y el contexto de imposición de un nuevo orden social, occidental, cristiano y sin política.¹⁶ Dicho orden fue inculcado a través de diferentes medios, incluyendo la cultura y la educación (Kaufmann, 2001: p. 47). El régimen militar buscó que la población colaborara con su establecimiento, y desarrolló campañas que convocaban a la población a detectar la infiltración de la “subversión” en escenarios diversos donde corrompía a la juventud con ideas izquierdistas (Águila, 2008: p. 231). Ciertos sectores de la sociedad civil se hicieron eco de ese planteo y expurgaron lo que podía resonar o ser caracterizado de izquierdismo. En 1981 el periódico *Mundo Israelita* recomendaba a los padres enviar a sus hijos a la sinagoga no ortodoxa llamada Centro Hebreo

¹⁶ Conforme al modelo de sociedad ideado por sectores integristas de las Fuerzas Armadas y de la Iglesia católica (Mallimaci, 1996; Donatello, 2010).

Iona: “un verdadero semillero de vida juvenil judía, en la que los jóvenes participan enfervorizados de los oficios religiosos, de las danzas israelíes, entonan melodías hebreas y estudian temas culturales judíos sin un *ismo* en particular” (*Mundo Israelita*, 6/06/81, p. 13, itálicas agregadas). Así el Centro Hebreo Iona ofrecía una vida comunitaria que evitaba todo “ismo”, sufijo que podría ser completado y conformar el término *izquierdismo*, entre otros. Es decir, que el periódico revalorizaba la propuesta de la institución judía por su contraste con opciones políticas a las que, podría entenderse, peyorativamente descalificada como *extremismo*.

Al igual que en Iona, en otras instituciones judías fue experimentada la productividad de una vida sin política. En Córdoba, por ejemplo, fueron secuestrados jóvenes de una agrupación sionista de izquierda llamada “Comité de Coordinación”. Un tiempo más tarde, la dirigencia judía solicitó “la presencia de un rabino permanente en la ciudad que oriente, como guía espiritual, el accionar comunitario” (*Mundo Israelita*, 6/08/77, p. 8). También, el asesinato y secuestro de varios jóvenes del club Ateneo de Lomas de Zamora, llevó a un grupo de padres a reunirse con el rabino Marshall T. Meyer y a postularle su deseo de contar con un enviado del SRL en su institución.¹⁷ Asimismo, jóvenes sionistas de la Escuela Dr. Herzl del barrio de Flores y de la Escuela Bialik-Sahores de Buenos Aires fueron sancionados en 1978 por realizar actividades que preocuparon a los responsables de los establecimientos. Al respecto, tras la reapertura democrática, *Nueva Sión* recordó: “el cierre de los marcos sionistas fue seguido de la apertura de un movimiento religioso conservador en ese mismo lugar” (*Nueva Sión*, 2/11/85, p. 2).

Estos casos muestran que las dirigencias institucionales buscaban marginar la actividad política, y que dicha decisión coincidió con la convocatoria e introducción de la propuesta religiosa del CJ. Puede sospecharse que estos actores se inclinaban, por convicción o por resignación, al nuevo orden impuesto; y en particular que el CJ fue el medio o el facilitador que les dio la oportunidad de alcanzar los cambios deseados.¹⁸ Por lo tanto, fueron parte de las razones que activaron la convocatoria de los rabinos/seminaristas del CJ desde la búsqueda de fortalecimiento institucional hasta la adaptación al nuevo orden social inculcado e impuesto.

A diferencia de la idea de revitalización mencionada explícitamente en las misivas, no se halla ninguna referencia a los cambios aquí concebidos como “ajuste” institucional. No obstante, resuenan ciertas frases como la ya citada “es

¹⁷ Sobre el caso del Ateneo de Lomas de Zamora, véase Schenquer (2011).

¹⁸ La propuesta de la dirigencia judía de despolitizar y reencuadrar a través de la religión a los jóvenes también la estudia Emmanuel Kahan (2010: p. 133).

un *imperativo del momento* contar con servicios religiosos”, que lleva a preguntar ¿era la dictadura la que exigía celeridad y que convertía a ése en un momento en el que era indispensable contar con representante del CJ? o ¿era tan sólo la forma de referir a preocupaciones diarias, pero que eran planteadas de ese modo para obtener una resolución inmediata? En esta misma línea es posible interrogar el mensaje enviado por el presidente del Centro Israelita Sionista del Oeste (del Gran Buenos Aires):

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. Su retiro ha significado una paralización total de actividades y el consiguiente perjuicio para los niños y para la comunidad entera que *en estos momentos es cuando más necesita* del apoyo de un guía espiritual (Carta de M.S., presidente de CISO a las autoridades del SRL. Archivo del SRL. 26/07/76, *italicas agregadas*).

En este caso vuelve a ser señalada la importancia de ese momento frente a otros, y una interpretación posible es que julio de 1976 era una coyuntura particular en la que las instituciones *más* requerían la presencia de un agente del CJ. Sin más datos que los referidos en esta carta resulta imposible saber lo que su autor pensaba, pero es viable ponderar el escrito en función de los casos antes citados en los que la demanda de seminaristas y rabinos, y la apertura de marcos religiosos fue parte de la respuesta institucional ante el riesgo que suponía mantener contactos o alojar a “subversivos”. Así, podría pensarse que el dirigente de CISO requirió la presencia del seminarista luego de advertir un riesgo concreto o bien realizó ese pedido al tanto de lo permitido y lo prohibido en la vida bajo el régimen dictatorial.

Sería muy limitado analizar en términos de colaboración la actitud de la dirigencia judía cuyas decisiones sirvieron para ajustar las instituciones a su cargo al contexto de habilitaciones y restricciones impuestas por el régimen militar. Al igual que en los estudios sobre las actitudes de la población civil bajo la dictadura nazi, la adopción de medidas impartidas por el régimen no sólo fueron consecuencia de la imposición (“de arriba hacia abajo”), sino también de la aceptación civil (“de abajo hacia arriba”) en el marco de otras actitudes posibles por más que hayan sido las opciones limitadas (Kershaw, 2006; Cobo Romero, 2013). En el caso bajo estudio, admitir que los dirigentes judíos aceptaron el orden impuesto es el primer paso para posteriores indagaciones que puedan especificar las motivaciones en cada caso de esa decisión, que podrían incluir desde la aceptación por temor y subordinación hasta el acogimiento utilitarista o estratégico para conseguir beneficios a cambio. En definitiva, no alcanza el término colaboración para referir las negociaciones entre sociedad civil y régimen militar.

Conclusión

En este artículo se ha analizado un fenómeno de los años setenta y ochenta: la adscripción de un importante número de instituciones judías a la corriente religiosa llamada *Conservative Judaism*. Para ello se han destacado los trabajos que explican este proceso de “adscripción religiosa”, aunque también se dejó en claro la nula atención que dieron a las peculiaridades del periodo en cuestión: la última dictadura en Argentina. Se trata de una referencia no menor si se considera que el régimen autoritario de 1976 no sólo controló los espacios públicos sino que buscó penetrar cada ámbito social, modificar las costumbres de los ciudadanos y establecer una sociedad ordenada y pacificada. Por tal causa fue que se impuso la despolitización de la sociedad al tiempo que se defendieron valores relativos a la moral religiosa conforme a la Iglesia católica.

El artículo analizó el proceso de consolidación del *Conservative Judaism*. En particular se enfocó en reconocer las motivaciones de los que propiciaron los primeros contactos y que dio lugar a la afiliación en estudio. Entre las diferentes razones halladas, se han destacado aquellas que el contexto catalizó y volvió una necesidad inminente.

Las misivas fueron, además de recursos de análisis invaluables, el eje que dio continuidad a todo el trabajo presentado aquí. Se comenzó por reconocer los sentidos que circulaban en la época en torno a la corriente religiosa, lo que llevó a descubrir que fuera de ceremonias en castellano para la juventud, los dirigentes buscaron enriquecer las prácticas de socialización de las entidades a su cargo. Otro descubrimiento relevante consistió en poner al descubierto que lo referido por los entrevistas como “continuidad de lo que eran” fue también el pliegue o “ajuste” a los sentidos que se naturalizaban en la sociedad argentina durante aquellos años. La introducción de prácticas religiosas en las entidades judías se sumergía y concordaba con la construcción de una sociedad sana y sin política por parte del régimen.

También las misivas permitieron averiguar la variedad de sentidos en torno a las concepciones que motivaron la introducción de la religión como “ajuste” o adaptación a la sociedad que atravesó la dictadura. Del desplazamiento de las agrupaciones de izquierda sionista y aceptación del orden impartido por el régimen, hasta el estratégico uso de la práctica religiosa, fueron discutidos y explorados los diversos escenarios generados en el marco de condiciones limitantes. Así, la adhesión por adecuación y la aceptación por los beneficios obtenidos a cambio, podrían ser motivos válidos para reconocer en un proceso que en términos generales había sido señalado como el “despertar religioso” de la comunidad judía de Argentina.

Referencias

- Águila, G. (2008). *Dictadura, represión y sociedad en Rosario, 1976/1983. Un estudio sobre la represión y los comportamientos y actitudes sociales en dictadura*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Babis, D. (2001). *De sinagogas ortodoxas a centros comunitarios conservadores. Transformaciones en la organización comunitaria de los judíos de Buenos Aires*. Tesis de maestría, Escuela de Trabajo Social, Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Bourdieu, P. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Brauner, S. (2009). *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere.
- Caro, I. (2013). El rabino Marshall Meyer, la dictadura militar argentina y sus enfrentamientos con la dirigencia comunitaria judía. En Forniés Casals, J. F. & y Numhauser, P. (Eds.). *Es-crituras silenciadas: paisaje como historiografía* (pp. 323-42). Madrid: Universidad de Alcalá.
- Cobo Romero, F. (2013). Los apoyos sociales prestados al Fascismo italiano y al nazismo. Una controvertida cuestión. En Del Arco Blanco, M. A., Fuertes Muños, C., Hernández Burgos, C. & Marco, J. (Eds.). *No solo miedo: actitudes políticas y opinión popular bajo la dictadura franquista 1936-1977*. Granada: Comares.
- Donatello, L. M. (2010). *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*. Buenos Aires: Manantial.
- Fainstein, D. (2006). *Secularización, profecía y liberación: La desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual*. Tesis doctoral, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fritzsche, P. (2009). *Vida y muerte en el Tercer Reich*. Barcelona: Crítica.
- García, P. (1995). *El drama de la autonomía militar*. Madrid: Alianza Editorial.
- Gellately, R. (2005). *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*. Barcelona: Crítica.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la Memoria*. Madrid: Siglo xxi Editores España.
- Kahan, E. (2010). *Entre la aceptación y el distanciamiento: actitudes sociales, posicionamientos y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar (1973-2007)*. Tesis doctoral en Historia. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata.

- Kaufmann, C. (2001). *Dictadura y educación*, tomos I y II. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- Kershaw, I. (2006). *La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación*. Buenos Aires: Siglo xxi Editores Argentina.
- Laikin Elkin, J. (1986). The Argentine Jewish Community in Changing Times. *Jewish Social Studies*, 48(2), 175-182.
- Lechner, N. (1990). *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mallimaci, F. (1996). Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica. *Revista de Ciencias Sociales*, 4, 181-218.
- Meyer, M. A. (1995). *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*. Detroit: Wayne State University Press.
- Rosemberg, D. (2010). *Marshall Meyer. El rabino que le vio la cara al diablo*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Schenquer, L. (2011). (Re)ligración, política y comunidad judía: representaciones e imaginarios sociales en el contexto de la dictadura argentina. En Kahan, E., Schenquer, L., Setton, D. & Dujovne, A. (Comp.). *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en Argentina*. Buenos Aires: Lumière.
- Schenquer, L. (2013). *Actitudes sociales en dictadura: Estudio sobre las dirigencias de daia y de las instituciones religiosas liberales durante el último régimen militar (1976-1983)*. Tesis doctoral. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Senkman, L. (2007). Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional. En Mendes-Flohr, P., Assis, Y. T. & Senkman, L., (Eds.). *Identidades judías, modernidad y globalización*. Buenos Aires: Lilmod.
- Volcovich, M. (2009). *Marshall T. Meyer. El hombre. Un rabino*. Buenos Aires: La Imprenta Win.

Hemerografía

- Problemas comunitarios del interior, tratados en una reunión en La Plata. (6 de agosto de 1977). *Mundo Israelita*, p. 8.

Ioná: respuesta juvenil a la comunidad de hoy y aquí. (6 de junio de 1981). *Mundo Israelita*, p. 13.

Dos nuevos testimonios acerca de la comunidad judía durante el 'proceso'. (2 de noviembre de 1985). *Nueva Sion*, p. 2.

Recibido el 25 de octubre de 2013.
Aceptado el 28 de octubre de 2014.