



Revista Perfiles Latinoamericanos

Título: Narrativas privadas y problemáticas colectivas: el rol de la religiosidad judía durante la dictadura argentina (1976-1983)¹

Dra. Laura Schenquer (UNL-CONICET; NEJ-IDES)

Resumen

Este trabajo se propone analizar un proceso singular que tuvo lugar en un número importante de instituciones judeo-argentinas durante la última dictadura (1976-1983): su afiliación a la corriente religiosa liberal (no ortodoxa) llamada *Conservative Judaism*. A diferencia de las investigaciones que se focalizaron en la propia corriente, el presente artículo procura indagar a los receptores –los miembros de las instituciones judías– y busca conocer las razones que los motivaron a acercarse a los rituales y propuestas del judaísmo conservador. Para ello, fueron analizadas –principal y no exclusivamente– una serie de misivas enviadas por los receptores del judaísmo conservador al Seminario Rabínico Latinoamericano (la entidad encargada de promover dicha corriente religiosa). Esta documentación, tan peculiar como inusitada, posibilita indagar el entramado de experiencias que se repetían en las diversas instituciones, y a la vez, habilita a reconocer las huellas epocales.

Palabras clave

Dictadura argentina. Religión. Política. *Conservative Judaism*. Adaptación. Oposición. Fragmentación social. Judíos.

Summary

¹ Enviado a la *Revista Perfiles Latinoamericanos*: 25 de octubre de 2013. Aceptado: 28 de octubre de 2014. Publicado: número 47 que corresponde a enero - junio de 2016.

This paper aims to analyze an important process that took place in Argentine Jewish institutions during the last dictatorship (1976-1983): their affiliation to the liberal religious branch (non-orthodox) called Conservative Judaism. Unlike researches that focused on the branch itself, the present paper enquires the receivers –the members of Jewish institutions– and seeks to know the reasons that motivated their approach to the rituals and proposals of Conservative Judaism. Therefore were analyzed –mainly but not uniquely– a series of letters sent by receivers of Conservative Judaism to the Latin American Rabbinical Seminary (the organization in charge of promoting such religious branch). This documentation, peculiar and unusual, enables to research the common experiences that repeated in various institutions, and simultaneously, allows to recognize the epochal tracks.

Keywords

Argentina dictatorship. Religion. Politics. Conservative Judaism. Adaptation. Opposition. Social fragmentation. Jews.

Introducción

La década del '70 en Argentina fue cerrada 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 y anunciaron el inicio de un programa de gobierno que denominaron “Proceso de Reorganización Nacional” con el que pretendieron realizar cambios profundos y duraderos en la sociedad. Definieron que la aparición de organizaciones guerrilleras, la movilización y radicalización política de agrupaciones sindicales, estudiantiles, barriales, etc., probaban que la sociedad estaba “enferma”, que había sido infiltrada

por el “virus de la subversión”, que debía ser aislado y eliminado. Para ello, y en base a la Doctrina de la Seguridad Nacional (García, 1995: 39-40), idearon un plan de represión sistemática cuyo objetivo principal era liquidar a la “subversión” o enemigo interno, y a la vez, ejercer un terror disciplinador sobre toda la sociedad.

Dentro de ese entramado social que se pretendía corregir y re-educar, se encontraban las instituciones de la colectividad judía-argentina: escuelas laicas y religiosas, clubes socio-deportivos y culturales, sinagogas y movimientos o grupos políticos sionistas y no sionistas. Algunas de estas entidades fueron fundadas a fines del siglo XIX y siguieron funcionando en el período de la dictadura. No hubo normativa o decreto que inhabilitara el desenvolvimiento de 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 como lugares para contrastar la pérdida de referentes colectivos en el espacio público, producto del control directo ejercido por las Fuerzas Armadas (Lechner, 1990: 98-103).

La continuidad del campo judeo-argentino¹ en dictadura –en particular, la permanencia del funcionamiento institucional– no necesariamente es un factor que indica la ausencia de cambios en el mismo. Toda la sociedad argentina, sin excepción de la que era miembro de 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 para marginar prácticas “peligrosas” por las que hubiesen podido ser catalogados de “subversivos” –o de defensores de los mismos–. A la vez, hubo otro tipo de cambios que evidenciaron la asunción e incorporación de pautas y costumbres estimadas por el régimen y consideradas por éste parte de la moral y las buenas costumbres que debían ser inculcadas a la sociedad argentina.³

Algunas investigaciones señalan que hubo un “despertar religioso”. La hipótesis que se plantea en este artículo es que en los ’70 y ’80, 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 corriente religiosa *Conservative Judaism*, de reciente ingreso al país–, es determinante no perder de vista el peso específico que el período 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 experimentaban esta práctica ritual propuesta por la referida corriente religiosa.

Este trabajo se inicia con el análisis de unos escritos que muestran los primeros contactos entre miembros de diversas instituciones judías y autoridades de la corriente religiosa. Se trata de misivas en las que se expresan las necesidades por las cuales se pretende contar con un rabino o seminarista capaz de officiar servicios religiosos. ¿Cuántas cartas son y dónde fueron encontradas? y puntualmente ¿quiénes las escribieron y como justificaron su propósito? son algunos de los interrogantes con los que se comienza a abordar a estas fuentes documentales. Si bien este acervo no es el único que se explora, ya que también se trabaja con fuentes orales, se lo destaca por su riqueza y relevancia. Al igual que otros documentos reservados y no destinados a la circulación pública, estas misivas resultan apropiadas para explorar las actitudes de los civiles durante la dictadura.

En el segundo apartado, se analiza la configuración del campo judeo-argentino, en particular el fenómeno de adscripción religiosa en los ’70 y ’80 en el marco del cual se observa la incorporación y crecimiento del *Conservative Judaism*. Luego, en el tercer, cuarto y quinto apartado, se estudian las misivas con el propósito de reconocer los sentidos e intenciones de sus

emisores al convocar a los agentes de divulgación de la corriente religiosa. En particular se analiza la insistencia de la dirigencia de generar un marco atractivo para la juventud; también se estudian los supuestos en torno a la propuesta religiosa como factor de fortalecimiento del lazo o vínculo social de los grupos que la recepcionaban; y, finalmente, se examina la concepción de antagonismo entre identidad religiosa “segura” e identidad política “riesgosa”. Estas cuestiones son abordadas teniendo en cuenta que emergen en un contexto específico signado por la censura y represión, que no negó las preocupaciones diarias de ciudadanos ocupados en sus devenires cotidianos.

(I) Las misivas como fuentes de indagación

Peter Fritzsche, en su libro sobre la vida cotidiana de los alemanes comunes y corrientes durante el nazismo, destaca que las misivas y diarios personales son una documentación valiosísima: “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” (2009: 16).

Siguiendo la perspectiva de Fritzsche, este artículo reconoce los alcances y límites del trabajo con este material epistolar. En primer lugar, se trata de una treintena de escritos fechados en diferentes años –desde fines del ’60 y hasta comienzo del ’80–, hallados en el sótano del Seminario Rabínico Latinoamericano (escuela rabínica y organización encargada de difundir el *Conservative Judaism*) y que estaban alojados en diversas cajas con todo tipo de documentos. En segundo lugar, sus autores fueron tanto individuos como grupos de padres y comisiones directivas al frente de sinagogas y escuelas judías de la ciudad y del Gran Buenos Aires. Estos

contactaban al Seminario Rabínico Latinoamericano y le solicitaban el envío de sus alumnos o egresados para que los asistieran a través de oficios religiosos. Si bien la formalidad e informal se empleaban en forma variable, el conjunto de los remitentes buscaban acortar la distancia con el destinatario para lograr que éste acceda a sus pedidos sin demandar un pago por los servicios prestados a las instituciones judías. Analizar estas cartas implica tener en cuenta estos tonos discursivos, así como también distinguir las diferentes percepciones que puede suscitar un mismo acontecimiento. Son estos aspectos centrales para interpretar las misivas de los dirigentes de las instituciones judías.

Finalmente, y habiendo reconocido la imposibilidad de utilizarlas para trazar generalizaciones, bien vale estimarlas por la posibilidad que brindan de acceder a realidades subjetivas y particulares, y por lo tanto no menos relevantes, de ciertos actores judeo-argentinos. Estas cartas dejan entrever modos específicos en que ellos miraban el mundo que los rodeaba y, en consecuencia, se puede intentar comprender el sentido y dirección de sus acciones. A su vez, es un material que no se encuentra abierto a la consulta del público en general, ni tampoco fue utilizado por otros investigadores. Todos estos aspectos hacen a la envergadura del trabajo con estas fuentes documentales.

(II) 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 fuese reemplazado por una mayor y evidente observancia religiosa (Laikin, Elkin, 1986).

Concretamente, marcaba que personas nunca antes interesadas en la religión habían comenzado a asistir a las congregaciones ortodoxas, reformista y “conservadoras”.⁴

En el marco de esta afluencia o búsqueda por parte del público de diferentes propuestas religiosas, tal como observaba Laikin Elkin, resulta particular la aceptación, crecimiento y difusión del *Conservative Judaism*. Este proceso se inició con la llegada al país del rabino norteamericano Marshall T. Meyer, el enviado del *Conservative Judaism*, y la fundación del Seminario Rabínico Latinoamericano en la ciudad de Buenos Aires. Tal como se mencionó previamente, ésta fue la escuela que formó a los rabinos hispanoparlantes encargados de esparcir la propuesta del *Conservative Judaism*.

La introducción y aceptación del judaísmo “conservador” en Argentina fue estudiada en diversos trabajos, en los que se pueden advertir dos líneas argumentativas centrales: por un lado, que el “éxito” de la corriente religiosa se debió a su líder e impulsor, el rabino Marshall T. Meyer. Éste es reconocido como un dirigente carismático, influyente y seductor que logró atraer al público con una propuesta innovadora.⁵ Por otro lado, otros estudios señalan que la amplia y rápida difusión del *Conservative Judaism* 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, lograron transmitir la propuesta religiosa en el idioma vernáculo, adaptándola a la realidad de los judeo-argentinos, lo que también implicó incorporar valores que daban respuesta y sentido a sus intercambios cotidianos. Este fue un factor innovador, que logró atraer a las generaciones más jóvenes, por entonces alejadas de la práctica religiosa.⁶

Fuera de estas apreciaciones, en estos estudios faltan argumentos que permitan comprender el particular modo en que los judeo-argentinos incorporaron el *Conservative*

Judaism. A diferencia de otras latitudes, en Argentina fueron aceptadas las normativas y prescripciones que regulaban la vida congregacional (los rituales y ceremonias religiosas, por ejemplo) y, en cambio, fue nula o marginal la incorporación de aquellos aspectos referidos a la observancia religiosa individual (leyes dietéticas de *kashrut*, por ejemplo). Es por ello que, y esta es la segunda hipótesis, se plantea que los miembros de las diversas instituciones judías que adhirieron al *Conservative Judaism*, lo convirtieron e interpretaron como una práctica que fomentó sus encuentros y socialización, sin que ello resultase una contradicción con su falta de adquisición de las leyes y normativas religiosas en el fuero íntimo (tal como hubiese implicado un proceso de retorno a las fuentes o también llamado de “*tshuvá*”).⁷ Las razones de esta peculiar recepción del judaísmo “conservador” en Argentina no han sido exploradas.

(III) Religión para la juventud

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

De acuerdo con las investigaciones de Deby Babis (2001) y Daniel Fainstein (2006) fue en los '70 y con la intención de atraer a las generaciones jóvenes que se produjo “la transición de sinagogas ortodoxas a centros comunitarios conservadores”. Lo que estos investigadores observan permite comprender el énfasis con el que en ciertas misivas enviadas por dirigentes de instituciones judías a los representantes del judaísmo “conservador” se destaca: “Es el deseo de nuestra institución *celebrar un oficio para jóvenes* con un oficiante del Seminario”.⁸ Principalmente en las cartas, la propuesta era reconocida y valorada por ofrecer “ceremonias en

castellano”⁹ y por contar con oficiantes –“personal especializado”– que lograban la “numerosa asistencia de jóvenes que acuden a nuestra institución”.¹⁰

Si bien la búsqueda de actividades para contener a la juventud era una preocupación histórica como ya se dijo, en los ’70 adquirió una envergadura inusitada al punto que el Seminario Rabínico Latinoamericano no lograba responder a todas las instituciones judías que solicitaban asistencia religiosa. Mientras que en los ’60 era la propia escuela rabínica la que salía a promocionar a sus alumnos (e intentaba que fuesen convocados por las instituciones judías), una década más tarde debía rechazar las solicitudes con respuestas del tipo: “No podemos acceder a vuestro pedido. Esperamos serles útiles en otra oportunidad”.¹¹ Es que la cantidad de alumnos –en formación y egresados– era inferior y no alcanzaba a cubrir los pedidos que recibía el Seminario. Por lo tanto, en 1978 la escuela rabínica debió crear un curso suplementario de formación de “líderes comunitarios” (llamado 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 officiar y difundir esta propuesta religiosa es a través del análisis de la revista del Seminario Rabínico Latinoamericano, *Maj’shavot*, en cuyas ediciones mensuales se iban listando las instituciones que comenzaban a ser asistidas por rabinos y seminaristas. Si en 1975 aparecían 5 instituciones, en 1986 habían llegado a ser 51 a lo largo de todo el país. Había crecido diez veces el número de entidades asistidas respecto de la cantidad inicial.¹³

De acuerdo con estos hallazgos es posible plantear que la demanda de “servicios religiosos para la juventud” era, además de una preocupación histórica, 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

(IV) Rabinos y el fortalecimiento de la “comunidad”

De acuerdo al imaginario militar, la “subversión” se infiltraba en diferentes escenarios con el propósito de corromper y confundir a los jóvenes con ideologías izquierdistas y extremistas. Con el fin de impedirlo, desarrollaron campañas que convocaban a la población a participar de la vigilancia, denuncia y educación de las generaciones más jóvenes en la moral y buenas costumbres ciudadanas (Águila, 2008: 231). Ciertos sectores de la sociedad civil aprobaron el planteo, entre ellos, miembros del campo judío tal como lo muestra la prensa “comunitaria”. En 1981 el periódico *Mundo Israelita* recomendaba a los padres enviar a sus hijos a la sinagoga llamada Centro Hebreo 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 *itálica agregada*). Así se expresaba la condena a la juventud que militaba, calificando de “ismo” –*extremismo*– la participación política, a la vez que se subrayaba el beneficio de enviar a los jóvenes a Iona, un ámbito religioso no corrompido por ningún tipo de agrupación político-ideológica.

La descripción de Iona, que publica *Mundo Israelita*, permite focalizar la productividad de una vida sin política ofrecida por estas asociaciones religiosas. En particular, es posible comprender ciertas misivas en las cuales se demanda seminaristas/rabinos para enriquecer “la vida cultural”, tal como lo solicitó el presidente del centro de Lomas del Palomar (en el Gran Buenos Aires) en julio de 1976:

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.¹⁵

Si bien el propósito era conseguir un seminarista/rabino del Seminario Rabínico Latinoamericano, ni en este ni en otros párrafos se mencionaba a la actividad religiosa. En cambio, se entiende, que lo que el escrito permite reconocer es la necesidad fundamental por la que el presidente de Lomas de Palomar inició el contacto con la escuela rabínica: “revitalizar” o fortalecer a la institución a través de la profundización de la “labor cultural” en la que ya estaban trabajando, tal como era destacado.

Habría que admitir que en los '70 y '80, el judaísmo “conservador” fue reconocido por sus receptores como una propuesta que permitía ampliar la “vida cultural” o, bien podría denominarse, fortalecer el tejido o *vínculo social* generado en estas instituciones del campo judío. Es posible ahondar en esta idea, teniendo en cuenta las palabras de Silvio J., Graciela R. y Rubén N., entrevistados por haber sido testigos del proceso de acercamiento al *Conservative Judaism*.¹⁶ En aquellos años, actuaban como dirigentes y/o eran padres de alumnos de escuelas judías de Buenos Aires. Al preguntarles sobre las razones que los motivaron a solicitar la asistencia religiosa, respondieron y ofrecieron ejemplos del modo en que se había ampliado la grilla de actividades (con ceremonias religiosas, encuentros de debate o formación sobre historia y tradiciones judías, proyecciones de films, presentaciones de libros, etc.). Pese a reconocer el incremento de las dinámicas institucionales, ninguno mencionó la introducción del judaísmo “conservador” como un modo de “revitalización religiosa”. Incómodos con ese concepto propuesto, 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 antes habían contado con una práctica religiosa. Así, se entiende que la propuesta “conservadora” lejos de ser concebida como un factor de cambio –que ponía en riesgo la identidad judeo-argentina ya profesada–, fue interpretada como la reafirmación de lo que eran y del vínculo social que ofrecían a sus participantes.

Las entrevistas son relatos que muestran la interpretación del pasado desde el presente. Además, si los recuerdos giran en torno a la profundización y continuidad de la identidad judeo-argentina profesada, puede ser porque la introducción de las prácticas religiosas tuvo lugar en un período en el que esa adscripción era previsible y “normal”. Explica Elizabeth Jelin (2002: 26-27) que cada individuo incorpora los hábitos, tradiciones y costumbres de los grupos en los que participa (la familia, sector social, la nación, etc.), y que “no hay nada memorable” en esas prácticas comunes. Solo las rupturas, las interrupciones, los accidentes generan recuerdo. Siguiendo este razonamiento se destaca que el judaísmo “conservador” –que fortaleció el vínculo social y que es recordado como una propuesta de continuidad identitaria sin cambio–, permitió a sus receptores plegarse a un proceso más generalizado que estaba teniendo lugar en la época. La vida social sin política en las instituciones religiosas permitió el “ajuste” a la sociedad sana, occidental y cristiana que se construía en el marco del proyecto de “reorganización nacional”.

(IV) El ajuste estratégico

En ciertos casos la dirigencia judía demandó la presencia de seminaristas/rabinos luego de que los jóvenes de las agrupaciones de izquierda-sionistas fuesen vinculados con la “subversión” perseguida por el régimen militar. En Córdoba, líderes judíos pidieron “la presencia de un rabino permanente en la ciudad que oriente, como guía espiritual, el accionar comunitario” tras haber

tenido lugar el secuestro de jóvenes que militaban en el “Comité de Coordinación” (*Mundo Israelita*, 6/08/77, p. 8). Asimismo, la Escuela Dr. Herzl del barrio de Flores en Buenos Aires comenzó a ofrecer ceremonias religiosas “conservadoras” mientras que era expulsado el grupo Herzl-Shinui y se quemaban los folletos que había publicado que, al parecer, contenían proclamas que inquietaron a los responsables del colegio.¹⁷ También, el asesinato de Mario Geffner y el secuestro de otros jóvenes miembros del club judío 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 Seminario Rabínico Latinoamericano.¹⁸ Todos estos son ejemplos del modo en que las instituciones judías continuaron funcionando, pero con adaptaciones. Se buscaba “despolitizar” y “encuadrar” a los jóvenes en la propuesta religiosa, señala Emmanuel Kahan (2010: 139) al describir el proceso atravesado por estas instituciones durante la dictadura.¹⁹

Las misivas halladas son una fuente para ingresar al universo de “ajustes” o adaptaciones que tuvieron lugar en esos años. Para desentrañar esos sentidos es necesario leer entre líneas y buscar los sobreentendidos que no podían ser explicitados directamente. En estas cartas es posible advertir dobles intenciones, elipsis y metáforas que evitaban la censura o situaciones de riesgo de escritores y lectores. Teniendo en cuenta estas características, se imagina la situación que debieron atravesar los miembros de Lomas del Palomar cuando su presidente escribió: “es un *imperativo del momento* contar con servicios religiosos”, tal como ya fue destacado. Así como también, se dimensionan similares condiciones al leer 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. El mismo desarrolló al cabo de un año una importante actividad que cubría los servicios religiosos, también colaboraba con la directora de la Escuela y el rosh-madrif [líder de educación no formal] en la conducción juvenil. Su retiro ha significado una paralización total de esa

tarea y el consiguiente perjuicio para los niños y para la comunidad entera que en estos momentos es cuando *más necesita* del apoyo de un guía espiritual.²⁰

La descripción de la serie de actividades desplegadas por el religioso que se había ido y que se buscaba reemplazar, se cierra con la frase que enfatiza que ése y no otro, era un momento de necesidad. ¿Por qué julio de 1976 era el momento en el que más se requería de la presencia de un seminarista? y ¿qué implicaba para este dirigente que se paralizaran las actividades que ofrecía la institución a su cargo? 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 que la celeridad con la que se solicitaba un representante religioso devenía del riesgo que suponía mantener contactos con la “subversión”.

Las misivas permiten pensar en el *riesgo* advertido por los dirigentes y en la incorporación de servicios religiosos como una respuesta a los mismos. En este sentido, la afiliación de instituciones judías al *Conservative Judaism* –que las facultaba como congregaciones religiosas– debía ser concebida como una manera de asegurar su inclusión en el sector social de “fuerzas vivas” que respaldaron el orden impuesto por el régimen militar. Se trataba de un orden sin política, de acuerdo al ideario integrista de sectores de las Fuerzas Armadas y de la Iglesia católica que planteaban la recuperación de un estadio previo al de la violencia política, y se presentaban ante la sociedad como pilares y expresión verdadera del Ser Nacional (Mallimaci, 1996). De allí que el régimen militar concibiera a la religión como preponderante en la formación de la moral y buenas costumbres ciudadanas (Kaufmann, 2001: 47).

Siguiendo esta línea de razonamiento, habría que analizar la afiliación de instituciones judías a la corriente religiosa *Conservative Judaism* como un “ajuste” o asunción de pautas

estimadas por el régimen. Del mismo modo que se destaca en los estudios sobre la vida cotidiana bajo la dictadura nazi, fascista o franquista, la adopción de las medidas impartidas por estos regímenes varían y son complejas; y entre ellas, cabe incluir el acogimiento por motivos utilitaristas y/o estratégicos (Kershaw, 2006; Cobo Romero, 2013; Saz Campos, 2004: 171-196). En el caso bajo estudio, admitir que los dirigentes judíos actuaron por el beneficio que conllevaba mostrar a las instituciones a su cargo como congregaciones religiosas, demandaría especificar los sentidos de dicho accionar estratégico: habría que evitar plantearlo como una decisión que habilitó la organización de espacios “resistentes” al régimen, al estilo de los grupos estudiados por Judith Filc (1997) y por Luis Donatello (2010). Más bien, fueron marcos sociales que fundamentalmente habilitaron reunirse, y ya solo con eso, puede concebirse los como lugares que aglutinaron a quienes, sin ser víctimas directas del accionar represivo, fueron “los destinatarios privilegiados” de las políticas de disciplinamiento (Calveiro, 2006: 1479). Así, en ciertas circunstancias, se convirtieron en “catacumbas” (Kovadloff, 1982) cuando permitieron la expresión de opiniones en disidencia respecto del discurso oficial impuesto en forma autoritaria y jerárquica. A su vez, y sobre todo, la introducción de las prácticas religiosas fue estratégica puesto que permitió a las organizaciones judías sortear los obstáculos para continuar ofreciendo actividades a sus miembros. De allí que, la frase de la misiva citada “en estos momentos es cuando *más* se necesita del apoyo de un guía espiritual” pueda ser entendida como la expresión de las negociaciones entre sociedad civil y régimen militar.

Conclusión

Este artículo analizó un fenómeno que tuvo lugar en los años '70 y '80, la adscripción de un importante número de instituciones judías a la corriente religiosa llamada *Conservative*

Judaism. Si bien fueron destacados una serie de trabajos en los que se esgrimen argumentos que explican este proceso de “adscripción religiosa”, fue reconocida la nula atención que estos dieron a las peculiaridades del período en cuestión: la última dictadura en Argentina. Se trata de una referencia no menor si se considera que el régimen autoritario de 1976 no solo controló los espacios públicos sino que buscó penetrar cada ámbito social, modificar las costumbres de los ciudadanos y establecer una sociedad ordenada y pacificada. Para ello, tal como fue analizado, se impuso la despolitización de la sociedad al mismo tiempo que se defendieron valores relativos a la moral religiosa conforme a la doctrina de la Iglesia católica.

El artículo analizó el proceso de consolidación del *Conservative Judaism* –a través de la adhesión de un sinnúmero de instituciones judías en la ciudad de Buenos Aires y en el Gran Buenos Aires–. En particular se hizo foco en reconocer las motivaciones de los que propiciaron los primeros contactos y que dio lugar a la afiliación a esta corriente religiosa. Entre las diferentes razones halladas, fueron destacadas aquellas que el contexto catalizó y volvió una necesidad inminente.

Las misivas fueron, además de recursos de análisis invalorable para este estudio, el eje que dio continuidad a todo el trabajo. 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 fue notar que lo referido por los entrevistas como “continuidad de lo que eran” fue, además, el pliegue o “ajuste” a los sentidos que se naturalizaban en las 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.

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 que se fueron generando en el marco de condiciones limitantes. Así, la adhesión por adecuación y la aceptación por los beneficios obtenidos a cambio, fueron los modos de reconocer un proceso que en términos generales había sido señalado como el “despertar religioso” de la comunidad judía de Argentina.

Notas

¹ Empleamos el término “campo judío” con el fin de evidenciar que trabajamos con un escenario social sujeto al condicionamiento de otros campos, como el económico, político, etc., así como también sujeto a sus propias lógicas de lucha y diferencias entre sectores internos que continuaron operando aún bajo un contexto excepcional como la dictadura militar (Bourdieu, 1995: 18-27).

² El concepto de “ajuste” o adaptación proviene de los estudios sobre la vida cotidiana (en particular 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 y de negociación (agencia) con los regímenes y sus condicionamientos (Kershaw, 2006; Fritzsche, 2008; Gellately, 2005).

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

⁴ Las diferentes corrientes judaicas religiosas se originan en el siglo XVI en Europa al calor de las transformaciones suscitadas por la reforma protestante en el mundo cristiano (Meyer, 1995: 261-270). Desde el siglo XIX, la llegada a Argentina de inmigrantes portadores de esas corrientes religiosas llevó a que se crearan sinagogas en la que se practicaba el culto de modos diferentes. No obstante, fue recién a partir de los '70 que cobró vitalidad la propuesta del *Conservative Judaism* por sobre otras opciones religiosas. Por la connotación negativa que tiene en América Latina el término “conservador”, se optará por utilizar el término entre comillas o en su modo original, *Conservative Judaism*, sin traducirlo.

⁵ En los últimos años se publicaron una serie de trabajos de investigación histórico-periodística sobre el rabino Marshall T. Meyer, entre los cuales cabe destacar al de Goldman y Dobry (2014), Caro (2013); Rosemberg (2010) y Volcovich (2009).

⁶ En esta línea se destaca a una serie de trabajos que si bien marcan la centralidad que tuvo la figura del rabino Meyer, plantean un análisis más amplio y desde una perspectiva sociológica señalan los cambios del campo judío: Senkman (2007), Fainstein (2006) y Babis (2001).

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” (Settón, 2006: 6; Brauner, 2009: 90).

⁸ Carta enviada por I.S. presidente de Escuela Integral Gral. San Martín, Tel Aviv N° 5 al SRL. Archivo del SRL. 30/07/76 *itálica agregada*.

⁹ Carta enviada por el presidente de 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.

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 Seminario Rabínico Latinoamericano pasó a contar con 12 rabinos y 70 seminaristas (del curso de formación rabínica y del de líderes comunitarios) disponibles para officiar en las congregaciones (“Number of Students 1977 y 1978”, Archivo SRL, Carpeta Donaciones Exterior 76-80).

¹³ Estos datos cuantitativos fueron obtenidos del análisis de los diferentes listados de instituciones adheridas que aparecen en la contratapa de la revista *Maj'shavot*.

¹⁴ Carta de S.C. presidente del CCI Lomas del Palomar al SRL. Archivo del SRL. 10/07/76 *itálica agregada*.

¹⁵ Carta de S.C. presidente del CCI Lomas del Palomar al SRL. Archivo del SRL. 10/07/76 *itálica agregada*.

¹⁶ Las entrevistas a Silvio J. y Graciela R. (de la escuela BAMI) y Rubén N. (de la escuela Bialik Devoto) forman parte de las 15 entrevistas realizadas entre 2009 y 2012 a dirigentes de instituciones judías en los '70. 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*.

¹⁷ Según denunciaron los jóvenes del Mercaz Noar Tzioni “Herzl-Shinui” en el comunicado del 16 de noviembre de 1978 que fue publicado en varios medios del espectro judío, tal como se recuerda en *Nueva Sión*, 2/11/85, p. 2.

¹⁸ Sobre el caso del Ateneo de Lomas de Zamora véase Schenquer, 2011.

¹⁹ Kahan encuentra una entrevista en la que los rabinos Marshall T. Meyer, Roberto Graetz y José Oppeneheimer explicitan este proceso de encuadramiento religioso y despolitización: “Los jóvenes deben volver a la religión (...) saben que las reglas del judaísmo se relacionan con la reverencia a la vida; lástima que tantos otros, hundidos en la *violencia*, olvidan la *reverencia*” (2011: 133).

²⁰ Carta de M.S. presidente de CISO a las autoridades del SRL. Archivo del SRL. 26/07/76 *itálica agregada.*

Bibliografía

Águila, Gabriela, 2008, Dictadura, represión y sociedad en Rosario, 1976/1983. Un estudio sobre la represión y los comportamientos y actitudes sociales en dictadura, Buenos Aires, Edit. Prometeo.

Babis, Deby, 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, Pierre, 1995, Respuestas por una antropología reflexiva, México D.F., Edit. Grijalbo.

Brauner, Susana, 2009, Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen Sirio, Buenos Aires, Edit. Lumiere.

Calveiro, Pilar, 2006, Poder y Desaparición. Los campos de concentración en Argentina, Buenos Aires, Edit. Colihue.

Caro, Isaac, 2013, “El rabino Marshall Meyer, la dictadura militar argentina y sus enfrentamientos con la dirigencia comunitaria judía”, en *Escrituras silenciadas: paisaje como historiografía*, José Francisco Forniés Casals y Paulina Numhauser (eds.), Madrid, Universidad de Alcalá, Servicio de Publicaciones, pp. 33-42.

Cobo Romero, Francisco, “Los apoyos sociales prestados al Fascismo italiano y al nazismo. Una controvertida cuestión”, en *No solo miedo: actitudes políticas y opinión popular bajo la dictadura franquista 1936 – 1977*, Miguel Ángel Del Arco Blanco, Carlos Fuertes Muños, Claudio Hernández Burgos y Jorge Marco (eds.), Granada: Comares, 2013.

Donatello, Luis M., 2010, *Catolicismo y Montoneros. Religión, Política y Desencanto*, Buenos Aires, Edit. Manantial.

Fainstein, Daniel, 2006, *Secularización, Profecía y Liberación: La desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual*. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.

Filc, Judith, 1997, *Entre el parentesco y la política. Familia y Dictadura 1976-1983*, Buenos Aires: Edit. Biblos.

Fritzsche, Peter, 2009, *Vida y Muerte en el Tercer Reich*, Barcelona, Edit. Crítica.

García, Prudencio, 1995, *El drama de la autonomía militar*, Madrid, Alianza Editorial.

Gellately, Robert, 2005, *No sólo Hitler. La Alemania nazi entre la coacción y el consenso*, Barcelona, Edit. Crítica.

Goldman, Daniel y Dobry, Hernán, 2014, Ser judío en los años setenta. Testimonios del horror y la resistencia durante la última dictadura, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Jelin, Elizabeth, 2002, *Los trabajos de la Memoria*, Madrid, Edit. Siglo XXI de España Editores.

Kahan, Emmanuel, 2010, Entre la aceptación y el distanciamiento: actitudes sociales, posicionamientos y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar (1973-2007). Tesis de Doctorado en Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de La Plata.

Kaufmann, Carolina, Dictadura y Educación, Tomo I y II, Buenos Aires, Miño y Dávila Editores, 2001.

Kershaw, Ian, 2006, La dictadura nazi. Problemas y perspectivas de interpretación, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

Kovadloff, Santiago, 1982, Una cultura de catacumbas y otros ensayos, Buenos Aires: Edit. Botellas al Mar.

Laikin Elkin, Judith, 1986, “The Argentine Jewish Community in Changing Times”, en *Jewish Social Studies*, vol. 48, issue 2, Indiana University Press USA, pp. 175-182.

Lechner, Norbert, 1990, Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y Política, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

Mallimaci, Fortunato, 1996, “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, en *Revista de Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, núm. 4, Buenos Aires, pp. 181-218.

Meyer, Michael A., 1995, *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Detroit, Wayne State University Press.

Rosemberg, Diego, 2010, Marshall Meyer. *El rabino que le vio la cara al diablo*, Buenos Aires, Edit. Capital Intelectual.

Saz Campos, Ismael, *Fascismo y franquismo*, Valencia, Universidad de Valencia, 2004.

Schenquer, Laura, 2011, “(Re)ligión, política y comunidad judía: representaciones e imaginarios sociales en el contexto de la dictadura argentina”, en *Marginados y consagrados. Nuevos Estudios sobre la Vida Judía en Argentina*, Kahan, E., Schenquer, L., Setton, D. y Dujovne, A. (comp.), Buenos Aires, Edit. Lumiere.

Schenquer, Laura, 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 de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Senkman, Leonardo, 2007, “Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional” en *Identidades judías, modernidad y globalización*, Mendes-Flohr, P., Assis, Y. T. y Senkman, L., (eds.), Buenos Aires, Lilmod.

Setton, Damián, 2006, *Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos*. Tesis de Maestría, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Volcovich, Mariela, 2009, Marshall T. Meyer. *El hombre. Un rabino*, Buenos Aires, Edit. La Imprenta Win.

Artículos de periódicos:

“Problemas comunitarios del interior, tratados en una reunión en La Plata”, Mundo Israelita, 6/08/77, p. 8

“Joná: respuesta juvenil a la comunidad de hoy y aquí”, Mundo Israelita, 6/06/81, p. 13

“Dos nuevos testimonios acerca de la comunidad judía durante el ‘proceso’”, Nueva Sion, 2/11/85, p. 2.