

LOS JUDÍOS SIRIOS EN BUENOS AIRES: ENTRE LA REVITALIZACIÓN DE LA RELIGIOSIDAD Y LA ULTRAORTODOXIA, (1953-90)

Susana Brauner Rodgers*

“El futuro ya es presente. Hartos del pan del tedio, embriagados por las aguas de la intrascendencia, estamos en las postrimerías del siglo XX hambrientos y sedientos de D-s (Dios).

En nuestro castigado pueblo, los Baalé Teshuvá, retornantes a nuestro acervo, han dejado de ser una curiosidad para constituir una realidad cotidiana. Saciar esa sed es un imperativo.”¹

El propósito de este trabajo es abordar, en forma simultánea y comparada, el proceso experimentado por las corrientes migratorias judías de origen sirio, procedentes de las ciudades de Alepo y de Damasco, en su intento de revitalizar sus particularidades religiosas y tradicionales, en el marco de una población judía que, mayoritariamente, se había alejado de la estricta observancia de los preceptos bíblicos.

La idea es poder analizar el recorrido transitado desde el debilitamiento de un liderazgo secular abierto a los valores y normas del mundo moderno, hasta el fortalecimiento de nuevos dirigentes y núcleos religiosos que promovían el riguroso cumplimiento de los mandatos sagrados, y que se reivindicaban como los únicos que podían asegurar la continuidad intergeneracional judaica. En este contexto examinaremos:

- el fortalecimiento, a partir de los años cincuenta, de la influencia ejercida por ciertos líderes rabínicos, a quienes les fue reconocido el monopolio interpretativo de las normas ideales para dar cumplimiento con los preceptos bíblicos, y de los criterios de admisión y exclusión para aquellos que pretendían permanecer en los ámbitos comunitarios.

* Centro de Estudios Interdisciplinarios de Asia y Africa (UBA) - Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, Tandil - Universidad Argentina de la Empresa (UADE).

¹ Rabino Efraim Dines, “Prólogo”, *Retorno a las fuentes*, Buenos Aires, Editorial Yehuda, 1988, p. 9. El rabino E. Dines conduce el Seminario Rabínico Jajam Nissim Cohen ubicado en el barrio de Flores de la ciudad de Buenos Aires.

- el surgimiento de una nueva generación de dirigentes religiosos nativos, formados especialmente en el exterior, en Seminarios Rabínicos que respondían a distintas variantes del judaísmo ultraortodoxo² y, que se convirtieron en los factores dinamizantes de los movimientos de “retornantes a las fuentes bíblicas” que lograron incorporar, desde mediados de los setenta, a numerosos jóvenes que se habían alejado de los espacios judíos tradicionales.
- el papel que cumplieron las entidades financieras que, aliadas al poder rabínico, y organizadas sobre la base del parentesco y el origen regional común, habrán de sostener y promover la difusión del judaísmo ortodoxo, convirtiéndose en un factor de poder en los marcos más amplios de la colectividad judía en Argentina.

En este marco, cabe destacar que los diversos dirigentes y grupos religiosos que se fortalecieron durante el período dieron cabida a corrientes con rasgos fundamentalistas. Es decir que, independientemente de sus matices, todos, en su enfrentamiento con los valores de la Ilustración y de la Modernidad, ordenaron su propio mundo en base a creencias que adquirieron un carácter absoluto e inalterable.

De este modo, se pueden sintetizar algunas de las convicciones generales que dieron forma a las diversas variantes cercanas al fundamentalismo religioso³ que encontraron eco en los marcos de la población de origen judeo-sirio:

² O “haredim” (temerosos de Dios), el término alcanza a diferentes corrientes que plantean que hay que preservar, en forma rigurosa y sin posibilidad de innovación, los preceptos religiosos que emanan de la Biblia. Ver, Friedman, M., **Society and Religion. The non-Zionist Orthodox in Eretz Israel, 1918-1936**, Jerusalén, Ben Zvi Publications, 1988 (en hebreo); Katz, J., **Halakhah and Kabbalah. Studies in the History of Jewish Religion, its various Faces and Social Relevance**, Jerusalén, Magnes Universidad Hebrea, 1984 (en hebreo). Sobre las corrientes ultraortodoxas de origen judeo-árabe en Israel, ver: Zvi Zohar, **Los Sabios de la Biblia y la Modernidad: La ortodoxia, los rabinos orientales y el movimiento Shas**, Jerusalén, Gilaion, 1996, p. 8-22 (en hebreo). Hoorvitz, N., “Shas y el Sionismo: Análisis histórico”, **Nuevos Rumbos**, Histadrut Sionista Mundial, vol. 2, abril, Jerusalén, 2000, p. 30-59.

³ Bajo esta conflictiva categoría, han sido incluidos movimientos religiosos sumamente diferentes, provenientes de diversas religiones universales y además, con un impacto social y político desigual. Según Ernest Gellner, esta expresión alcanza a todos los movimientos o sectas cuyas ideas fundamentales se basen en una fe determinada que “debe sostenerse firmemente en su forma completa y literal, sin concesiones, matizaciones, reinterpretaciones ni reducciones. Presupone que el núcleo de la religión es la doctrina y no el ritual, y también que esta doctrina puede establecerse con precisión y de modo terminante, lo cual por lo demás, presupone la escritura”. **Posmodernismo, razón y religión**, Barcelona, Paidós Studio, 1994, p. 14. En realidad, este fenómeno ha sido abordado por numerosos autores, entre otros se puede citar: Meyer, T., “Fundamentalismo: la otra dialéctica de la Ilustración”, **Debats**, n° 32, junio 1990, pp. 67-69; Berger, P. (ed.), **The desecularization of the World, Ethics and Public Policy Center**, Washington, 1999; Kepel, G., (dir.) **Las políticas de Dios**, Madrid, Grupo Anaya & Mario Muchnik, 1995; Kepel, G., **La revancha de Dios**, Madrid, Anaya & Mario Muchnik, 1995; Casanova, J., **Public Religions in the Modern World**, Chicago, The University of Chicago Press, 1994. Por otra parte, Klaus Kienzler, si bien afirma que en el judaísmo no existe el peligro de realizar una lectura fundamentalista de la Biblia (ya que desde sus orígenes el judaísmo planteó la necesidad de adaptar los mandatos bíblicos a las exigencias correspondientes de la época), señala la existencia de grupos con rasgos fundamentalistas, aquellos que exigen una vuelta al judaísmo y que llaman a la observancia extrema de la Ley Judía. Así los define: “Renuncian a todo cuanto pueda ofrecer la sociedad civil y fundamentan sus formas de vida de manera exclusiva en los mandatos y prohibiciones que extraen de los textos sagrados judíos. Este planteamiento implica una diferenciación estricta entre judíos y no judíos (goyim) cuyo último fin es el de combatir el mayor de los peligros que amenaza la supervivencia del pueblo elegido: la asimilación”, **El fundamentalismo religioso**, Madrid, Alianza Editorial, 2000, pp. 111-122.

- La fe en la infalibilidad de la Torá (Biblia hebrea) como fundamento eterno para explicar todos los aspectos de la esfera privada, económica, social y pública.
- El rechazo a toda crítica, basada en un pensamiento racional y moderno, de la Torá y de otros textos sagrados judíos que incluyen la interpretación y aplicación de la Torá.
- La creencia en el advenimiento del Mesías, que llevaría a la instauración de un mundo ideal, es decir, el reino de Dios sobre la Tierra.
- La necesidad de cumplir en forma rigurosa todos los preceptos codificados en la Ley Judía (Halajá), preceptos inalterables que no son ni generales ni abstractos, sino instrucciones que cubren con detalle el modo de vida que deben adoptar los judíos para evitar el castigo divino y la asimilación: desde la alimentación, la vestimenta, la manera de conducirse en sus relaciones familiares, sexuales y laborales hasta la forma de comportarse frente a los no-judíos.
- La veneración dispensada a ciertos rabinos carismáticos, e “infalibles” en su interpretación de las leyes religiosas, en el marco de estructuras fuertemente jerárquicas.
- La capacidad de combinar sus creencias y prácticas milenarias con el uso de medios modernos y de avanzada.
- El impulso brindado a la re-educación religiosa, a través de variadas propuestas educativas, y al fortalecimiento de los vínculos comunitarios sobre la base de los servicios sociales brindados y de la promoción de matrimonios endogámicos y alianzas comerciales.
- La pretensión de imponer sus prácticas a los judíos no-observantes y a las principales instituciones públicas que representaban a la colectividad judeo-argentina.
- La condena radical a todos los judíos y corrientes que dentro del judaísmo optaran por una vida alejada de los preceptos bíblicos, o que se opusieran desde una posición más liberal a una lectura tradicional de la Torá.
- El rechazo al compromiso político y social en Argentina, pero al mismo tiempo, la identificación con la derecha nacionalista israelí y con las corrientes ultraortodoxas que aspiran al establecimiento de un estado regido exclusivamente por las leyes de la Torá en la “Tierra Prometida”.

Esta serie de postulados compartidos dieron lugar a la evolución gradual de diversas tendencias que son las que nos proponemos desarrollar en este trabajo: desde aquellas más moderadas, que se limitaron a revitalizar sus particularidades religiosas y tradicionales en el interior de sus propias comunidades, hasta otras que adquirieron un carácter más radical y pretendieron extender su influencia al conjunto de la colectividad judía argentina.

Para preparar esta investigación hemos contado con una gran variedad de fuentes: la documentación interna de las instituciones comunitarias; los archivos y memorias personales que conservaron algunos de sus dirigentes; la prensa comunitaria y nacional;

entrevistas efectuadas a representantes de los diferentes sectores involucrados; y otros trabajos que encararon el estudio de corrientes ultraortodoxas en diferentes contextos y del fundamentalismo en otras religiones.

Entre la ortodoxia religiosa y la apertura

Los principales núcleos sefaradíes⁴ comenzaron a arribar a Buenos Aires hacia fines del siglo XIX y principios del XX. Desde sus inicios un fuerte caracterizará al conjunto de las corrientes de dicho origen. En general fundan sus propias instituciones en forma independiente, de acuerdo a la zona de procedencia y/o lengua materna, pero con objetivos similares, brindar servicios religiosos y una educación judía tradicional.

En suma, pueden distinguirse cuatro grupos, por lo menos de acuerdo a las principales formas de organización que adoptaron en la Capital Federal: a) los marroquíes de habla hispana; b) los diferentes sectores de habla judeo-español, turcos, balcánicos y griegos; c) los sirios de Alepo, a los cuales se acercan otros de habla árabe, en general, procedentes de Egipto y de Jerusalén; y d) los sirios de Damasco, a los cuales se suman los de Beirut.

Si bien no se cuenta con datos oficiales, de acuerdo a las estimaciones más aceptadas, a mediados de la década de 1980 los judíos sirios representaban alrededor del 9% (20.000 individuos) de la colectividad judía en Argentina y el 60% de los de origen sefaradí⁵.

Desde inicios del siglo XX y hasta mediados de la década del veinte los inmigrantes de Damasco y Alepo, considerados por sus pares judíos –tanto ashkenazíes⁶ como sefaradíes– como los más ortodoxos en el ámbito religioso⁷, concentrarán sus esfuerzos en lograr un rápido ascenso económico familiar, distribuyéndose cada sector en sus propios barrios, sosteniendo estrechos lazos regionales, y estableciendo las primeras entidades que habrán de cubrir las necesidades religiosas de sus miembros: templos, escuelas confesionales y un cementerio propio para cada comunidad.

En este contexto surgirán dos tipos de liderazgos, el religioso y el secular. El primero, conformado por rabinos, maestros y oficiantes, que logran, en una época y en una sociedad donde el poder religioso parecía estar en decadencia, una influencia nada despreciable en sus respectivas comunidades, en donde las figuras de relieve, rodeadas de “una aureola de santidad”, continuaban despertando respeto y temor, tanto por su “erudición” como por los “poderes místicos” que les eran adjudicados⁸. Por otra parte, encon-

⁴ Sefaradíes se denomina en forma genérica a los judíos cuyos antepasados descienden de aquellos que fueron expulsados de la Península Ibérica y también a los provenientes del mundo árabe.

⁵ Los marroquíes, 4.2%, ladino parlantes 35.5%, alepinos 28.7%, damascenos 31.6%. Ver Bejarano, “Los sefaradíes en la Argentina: particularismo étnico frente a las tendencias de unificación”, **Rumbos en el Judaísmo, el Sionismo e Israel**, n° 17-18, 1986, p. 145.

⁶ Ashkenazíes se denomina a los judíos provenientes de Europa Occidental y Oriental.

⁷ Sobre las características de las comunidades judías en Siria, Ver, Harel, Y., **Changes in Syrian Jewry, 1840-1880**, Tesis Doctoral, Universidad de Bar Ilan, 1992, (en hebreo); Stillman, N., **The Jews of Arab Lands in Modern Times**, New York, 1991; Zohar, Z., **Tradition and Change**, Jerusalem, Ben Zvi Institute, 1993 (en hebreo).

⁸ La dirigencia rabinica alepina, a diferencia de otros núcleos religiosos de origen judeo-árabe, se caracterizó por su “militante conservadurismo” y por su disposición a evitar el recorte de sus atribuciones

tramos el liderazgo secular, conformado generalmente por hombres bastante jóvenes, con una formación judía tradicional e integrantes de familias que se encontraban en pleno ascenso socio-económico. En definitiva hombres muy tradicionalistas, pero generalmente más abiertos a los cambios del entorno y fascinados ante las posibilidades que les abría el mundo occidental. Sus iniciativas y apoyo económico al desarrollo de las entidades comunitarias, la mayor amplitud de recursos relacionales establecidos con sectores extracomunitarios, como también los vínculos de dependencia que fueron creando a través del otorgamiento de trabajos y créditos a los “correligionarios”, fueron fortaleciendo con el tiempo su prestigio y predicamento.

Entre la década del treinta y la del cincuenta amplios sectores de la judeidad de origen sirio experimentaron un importante proceso de movilidad socio-económica ascendente, así como una mayor apertura hacia el entorno y compromiso con la problemática judía internacional. Y en este contexto, los dirigentes pioneros comenzarán a verse acompañados en sus tareas comunitarias por representantes de los nuevos grupos familiares, quienes habían accedido en tiempos más recientes a una mejor posición socio-económica. Los importantes desniveles que habían existido entre las primeras familias de fortuna y el resto se estaban reduciendo. Las diferencias pronunciadas aún coexistían, pero la mayoría va ascendiendo en la escala social e ingresando a los llamados sectores medios. Asimismo, en esta época se genera un cierto alejamiento o hibridización en el cumplimiento de las prácticas religiosas tradicionales y al mismo tiempo, el poder de los dirigentes religiosos se va restringiendo y perdiendo influencia, por lo menos a nivel institucional. En la práctica, ambas comunidades se convertirán en espacios aglutinantes, pero muy conflictivos, en donde corrientes internas o caudillos locales de prestigio intentarán imponer distintas estrategias a fin de sostener un alto grado de cohesión grupal y, además, procurarse un mayor control en la dirección de los asuntos comunitarios. De hecho, en esta época los judíos orientales fueron conducidos por sus dirigentes más adinerados, conjuntamente con rabinos cuya influencia estaba muy delimitada por las diferentes comisiones directivas que regían las instituciones de cada sector. Y en la práctica, en muchos casos, neutralizándose mutuamente.

En este contexto, comenzaremos a abordar los procesos internos transitados por ambos sectores en forma independiente, desde mediados de los años cincuenta hasta fines de los setenta, es decir, desde el arribo a Buenos Aires del rabino de origen alepino I. Chehebar –dirigente que se convertiría en uno de los principales referentes del judaísmo ortodoxo–, hasta cuando comienza a percibirse una mayor influencia de las corrientes ultraortodoxas en las mismas filas de las comunidades formalmente organizadas.

La comunidad alepina: desde la apertura a la revitalización de la religiosidad y las tradiciones étnicas

Desde la designación en 1953 de I. Chehebar como Gran Rabino, los judíos de origen alepino comienzan un proceso de revitalización de sus prácticas religiosas y tra-

o todo tipo de innovaciones que pudieran afectar sus pautas de vida tradicionales, Zohar, Z., “Militant Conservatism – On the Socio-Religious Policy of Rabbis in Aleppo in Modern Times”, *Pe’amim*, 55, Spring 1993, pp. 57-78.

diciones de origen⁹. Este movimiento se encaminó a recuperar y desarrollar un esquema comunitario cerrado, donde la pertenencia grupal se verá condicionada, al igual que en las corrientes ultraortodoxas, por el grado de religiosidad adoptado por sus miembros en todos los aspectos de la vida cotidiana. Sin embargo, y a diferencia de los grupos ultraortodoxos que se fortalecieron a partir de los setenta y promovieron políticas militantes para acercar a todos los judíos no-observantes, sin distinción de sus orígenes regionales, el movimiento encarado por el Rabino Chehebar fomentó prácticas religiosas, educativas y económicas que tendieron específicamente a reactivar la identidad y cohesión grupal alepina¹⁰.

En este contexto, los dirigentes pioneros —algunos de ellos hombres de importante fortuna— comienzan a ser desplazados de sus posiciones de poder en los centros neurálgicos comunitarios, siendo reemplazados por el Rabino y por un núcleo de dirigentes¹¹ pertenecientes a las nuevas generaciones, ligados mayoritariamente al comercio y a la mediana industria, que se propusieron “retomar la Torá”, como referente religioso, social, político y cultural para explicar todos los aspectos de la vida moderna y, además, aumentar el cumplimiento estricto y diario de los preceptos bíblicos “según las tradiciones alepinas”. Es decir, constituir una comunidad de “verdaderos creyentes alepinos” en un momento donde la idea del “crisol de razas” entre las corrientes migratorias de origen judío era la predominante en los marcos más amplios de la colectividad judeo-argentina. Son años controvertidos, de grandes conflictos internos, entre el poder religioso y los sectores más adinerados, donde la discusión se daba en un mismo campo de creencias compartidas, es decir, se partía del respeto a los mismos principios, pero la discusión se centraba en las formas prácticas que debía adquirir la observancia por los preceptos bíblicos, entre lo correcto e incorrecto, entre lo permitido o lo prohibido y en definitiva entre los límites de lo transgredible, en el marco de una población judía mayoritariamente de origen europeo, que se había alejado de las prácticas tradicionales de la religión¹².

⁹ Para una definición y características de los “movimientos de revitalización”, ver el clásico trabajo de Wallace, A., “Revitalization Movements”, *American Anthropologist*, vol.58, n° 2, April 1956, pp. 264-281. Para un análisis de dicho proceso, ver, Brauner Rodgers, S., “Los judíos alepinos en Buenos Aires, 1920-1960.” *Pe’amim*, n° 80, Summer, 1999, pp. 129-142. Para una interpretación comunitaria de dicho fenómeno, ver Y. Chehebar, *Rabbi Itzjak Chehebar-Un visionario*, Buenos Aires, Congregación Sefaradí, 1995.

¹⁰ Acerca de las formas de predicación de los grupos ultraortodoxos, ver Kepel, G., *La revancha de Dios*, pp. 242-261.

¹¹ En 1960 los dos sectores compiten por la conducción de la organización “techo”, el triunfo de la lista que se identificaba con el proyecto del Rabino Chehebar le abrió las puertas para su fortalecimiento como autoridad indiscutida. *Acta de Asamblea General Ordinaria*, n° 43, 30-11-60, pp. 147-148.

¹² La teoría de la secularización o la pérdida progresiva de la influencia social de la religión ha sido objeto de numerosas reflexiones y revisiones. La renovada presencia de lo religioso en el panorama mundial ha puesto en duda los alcances de esta teoría. Entre algunos artículos sobre el tema, véase, Bell, D., “The Return of the Sacred”, *British Journal of Sociology*, n° 4, diciembre, 1977, pp. 419-448; Berger, P., “The Desecularization of the World: A Global Overview”, en Berger, P. (ed.) *The Desecularization of the World*, pp. 1-18; Casanova, J., “El revival político de lo religioso”, en Díaz Salazar, R., Giner, S., Velasco, F. (eds.), *Formas modernas de la religión*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 267-265; Estruch, J., “El mito de la secularización”, en Díaz-Salazar R., Giner S., Velasco, F., (eds.) *Formas modernas de religión*, Madrid, Alianza, 1996, pp.266-280; Martelli, S., “Ni secularización ni resacralización, más bien desecularización; la teoría sociológica de la religión ante el cambio social”, *Religiones y Sociedad*, n° 7, Sep/Dic 1999, México, pp. 153-167.

En este contexto, pero ante el latente respeto, temor, y cualidades místicas adjudicadas a las figuras rabínicas de relieve por vastos sectores de la comunidad alepina, el Rabino Chehebar, de una personalidad muy fuerte y carismática, logra acrecentar su autoridad¹³. Así es como algunos de los sectores más liberales, que en un principio habían sostenido posiciones críticas a los nuevos requisitos demandados, terminaron alineándose con las normas establecidas por el Rabino, líder que fortalece su poder haciendo uso de estímulos y sanciones, con bendiciones para quienes cumplían “con sus obligaciones religiosas y tradicionales”¹⁴, y con amonestaciones para quienes caían “en transgresiones”¹⁵. Para obtener “éxito” y “perdón por los pecados” o “tener asegurado el mundo venidero”, los fieles debían ajustarse al cumplimiento riguroso de preceptos como: observar la “santidad” del descanso sabático (Shabat) y los días de fiesta, cuidar las normas dietéticas judías (Cashrut) en los hogares y fuera de ellos, respetar las normas religiosas judías de “pureza” en las relaciones conyugales y acatar los principios “ortodoxos” de conversión al judaísmo¹⁶. Y en este sentido, para evitar o penalizar “irremediables delitos” ordenó aumentar el control sobre los antecedentes y “legitimidad” de los matrimonios; no permitir portar los rollos de la Biblia en las sinagogas a aquellos que no respetaran el descanso sabático¹⁷; prohibir la entrada al templo de quienes hayan contraído matrimonios con gentiles; no otorgar subvenciones a entidades que no respetaran la “santidad” del Sábado o la preparación de alimentos de acuerdo a las leyes dietéticas judías; no aceptar niños provenientes de matrimonios mixtos en los establecimientos de la red escolar; asegurar la conversión ortodoxa de los niños adoptados ante el peligro de no ser reconocidos como judíos en el futuro¹⁸, exigir a los contrayentes la celebración de servicios “casher” (supervisados por el Rabinato) en las fiestas matrimoniales, etc., etc.

Y en este sentido, contrariando las tendencias del entorno, en los años cincuenta, en momentos en que la religión no desempeñaba un rol central en la mayoría de los judíos del país, se logra poner en marcha un plan de largo alcance, intentando reactivar normas milenarias, pero haciendo uso también de medios modernos y de avanzada, en el ámbito educativo y económico.

¹³ En una biografía escrita por su hijo, el actual Rabino Iosef Chehebar, se señala que “cuando dictaminaba algo, era como una “sentencia” y que “sus bendiciones podían aliviar a los enfermos”, **Rabi Itzjak Chehebar, Un visionario**, p. 131 y pp. 133-134.

¹⁴ “El Gran Rabinato de la Congregación Sefardí hace un llamamiento a la Colectividad”, nota publicada en Mundo Israelita, 5-8-1967 y folleto entregado en mano a los comerciantes judíos del Once, en medio de una campaña para dar cumplimiento al descanso sabático mediante el cierre de los negocios.

¹⁵ Chehebar, I, “La responsabilidad del Guía Espiritual”, **Keshet Kehilati**, agosto 1991, p.13. (No figura la fecha original del escrito).

¹⁶ De acuerdo a estas normas, aquel que pretende convertirse al judaísmo, lo debe hacer en forma “incondicional”, es decir, no para legitimizar un matrimonio mixto, sino para adoptar la Tora como una nueva forma de vida.

¹⁷ **Actas de Reunión**, Sucath David, 14-8-56, p. 13.

¹⁸ “Siendo que este niño (4 años) es criado en el hogar judío de la pareja nombrada anteriormente, y considerando que con el tiempo se le confunda con un verdadero judío, me veo en la obligación de comunicarles que dicho niño es aún cristiano puro según la Ley de la Biblia, no permitiéndosele casarse con una judía, antes que se convierta únicamente en el Gran Rabinato del Estado de Israel...”, Carta del Rabino Chehebar destinada a ser inscrita en los libros de actas de las entidades pertenecientes a la comunidad, 28-6-1955.

A nivel educativo se difunde y se amplía la educación religiosa en todos los niveles, incluyendo, a diferencia de sus ancestros en Alepo, a las niñas en el aprendizaje de los textos sagrados¹⁹, en establecimientos integrales donde también se brindaba educación oficial, con la incorporación de métodos pedagógicos modernos y de los adelantos científicos de la época. En definitiva, se crea una red escolar, en donde se pretendía formar una nueva generación de “verdaderos creyentes” de ambos sexos, mediante la enseñanza de los textos sagrados para regresar a las fuentes “de la cual emana todo bien”, y una preparación secular equivalente a la que brindaban otras instituciones escolares del ámbito público o privado.

A nivel económico, logrando materializar una firme alianza entre el poder religioso y la nueva élite económica. A inicios de los años cincuenta comienza el auge de las cooperativas de ahorro y crédito, que operaban como bancos con operaciones restringidas, de asistencia crediticia, especialmente en favor de los sectores medios que no encontraban satisfacción a sus necesidades financieras en las fuentes tradicionales bancarias²⁰. Algunas de estas cooperativas (entre otras Mayo, CASA, Avellaneda y Yatay), cuyos directivos eran también activistas de las principales asociaciones comunitarias, dieron su apoyo a diferentes proyectos institucionales de carácter religioso, educativo, social y cultural. De esta manera, los poderes religioso y económico fueron, a diferencia de épocas pasadas, encontrando un equilibrio y legitimándose mutuamente.

En septiembre de 1961, así se expresaba el Rabino Chehebar ante la creación de la Cooperativa Mayo (más tarde Banco Mayo):

“Deseo ser breve para aclarar solamente algunas apreciaciones de valor espiritual desde el punto de vista religioso... Establecer una organización al servicio de la causa social, preocuparse con el objeto de cumplir varios mandamientos y preceptos de nuestra sagrada Torá, que nos recomienda ayudar, aliviar y mejorar la situación de cualquier persona que sea, no sólo de los humildes y menesterosos que carecen de los recursos necesarios, sino de igual modo, de los pudientes, que casualmente se encuentran a veces en una posición premiada... Para la consecución de estos fines, para una adecuada inversión de los préstamos, pido y ruego que todos colaboren con esta cooperativa, contribuyendo cada uno según su capacidad y generosidad, prestándole fondos sin ningún interés o dividendo, para posibilitar de este modo que la cooperativa preste también de la misma manera a sus prestatarios.

Hago fervientes votos al Todopoderoso que sea su voluntad bendecir a la Cooperativa Mayo, a sus dirigentes y colaboradores...”²¹

En definitiva, la red institucional se habrá de expandir tras la consagración de un pacto que creará la interdependencia de ambos factores, que por su continuidad en el tiempo (hasta la caída del Banco Mayo a fines de los noventa) habrá de cimentar liderazgos muy fuertes en cada uno de los campos.

¹⁹ Estudios que anteriormente estaban reservados a las personas de sexo masculino.

²⁰ Ver, Petriella, A., **Fusión y cambio organizacional en el cooperativismo de crédito**, Rosario, Idelcoop., 1984.

²¹ Chehebar, I., “La economía en función social” (septiembre de 1961), **Keshet Kehilati**, agosto de 1991, p. 12.

Es decir que el proceso transitado por la comunidad alepina, no puede ser concebido simplemente como el retorno a una fase pre-moderna, sino como un fenómeno en donde se presencian en forma simultánea tanto aspectos resacralizantes como modernizantes, en donde los textos sagrados judíos se convierten en el fundamento absoluto para legitimar creencias y normas ancestrales, así como también para reformular las nuevas prácticas educativas y económicas adoptadas.

En este marco de revitalización de la religiosidad e identidad sectorial, bajo el liderazgo de un religioso carismático, se conservaron a nivel formal los vínculos institucionales con los organismos centrales de la colectividad judeo-argentina y las entidades sionistas de carácter sefaradí, pero, en realidad, se tenderán a estrechar los contactos con los judíos de origen árabe: con los damascenos en Buenos Aires, con otras colectividades de origen sirio en la diáspora²², con los seminarios rabínicos y autoridades religiosas de origen oriental en Israel, y con representantes políticos de la derecha israelí.

De hecho, desde mediados de los cincuenta, mediante la reafirmación de creencias y prácticas con rasgos fundamentalistas, se intensifica la cohesión grupal, se limitan los lazos con los judíos no-observantes y la sociedad circundante y se fortalece la uniformidad religiosa de quienes se mantenían en contacto con la comunidad, pero al mismo tiempo numerosos “correligionarios” y sus hijos se apartaron de los centros comunitarios centrales, los más religiosos se habían acercado a organizaciones ultraortodoxas, y los menos religiosos participaron en la fundación de instituciones más liberales (“conservadoras” o “reformistas”) e incluso en organizaciones identificadas con el sionismo político.

Es en este contexto, a fines de los setenta y mediados de los ochenta, en momentos en que en el mundo judío se percibe un movimiento de “teshuvá” (de retorno al judaísmo)²³, cuando también en Buenos Aires serán promovidas nuevas prácticas para acercar a los que “se habían alejado”. Una nueva camada de rabinos, formados en Israel o en seminarios rabínicos argentinos bajo influencia de la ultraortodoxia fundamentalista, comienza en esta época a desarrollar modernas técnicas de comunicación social y actividades destinadas a captar sectores más amplios de la población judía²⁴.

La comunidad damascena: entre la ortodoxia religiosa y el sionismo

Al igual que los alepinos, los damascenos conservaban una fuerte identidad religiosa y regional, sin embargo su grado de apego a las prácticas religiosas fue comparativamente menos estricto, su funcionamiento menos verticalista y sus principales institu-

²² Para un análisis de la diáspora alepina, véase el último trabajo del antropólogo Zenner, W., *A Global Community, The Jews from Aleppo, Syria*, Detroit, Wayne State University Press, 2000.

²³ Kepel, G., *La revancha de Dios*, p. 199; Kienzler, K., *El fundamentalismo religioso*, p. 122.

²⁴ “El movimiento de los Baalei Teshuvá, los retornistas a las fuentes tradicionales, conforma a no dudar, el fenómeno más excepcional del mundo judío contemporáneo. Mucho se habla y se escribe sobre el fenómeno en Israel, EE.UU., y otros países, inclusive en la misma U.R.S.S... Publicamos en esta edición, un informe más que ilustrativo sobre los Baalei Teshuvá (retornantes) en nuestro país”, *La Voz Judía*, febrero 1987, pp. 8-9.

ciones o dirigentes demostraron una mayor apertura y compromiso con la causa sionista. Desde mediados de la década del cincuenta, al igual que en la comunidad alepina, se amplía y moderniza la red institucional. Desde mejoras edilicias hasta la creación de un sistema escolar integral mixto, en los tres niveles de enseñanza, e incorporando tanto métodos pedagógicos de avanzada como tecnológicos²⁵.

Pero la dinámica interna de este sector fue muy diferente. Por un lado, designaron a figuras religiosas de prestigio como directores escolares²⁶ o en el cargo de Gran Rabino, quienes permanecieron en sus funciones por largos períodos sin ser de origen sirio, y comparativamente su poder de influencia era mucho más restringido que aquel que ejercía el Rabino Chehebar. Por otra parte, cada filial era más independiente. El Gran Rabino designado en esta época se desempeñó y se desempeña aún como una especie de consultor externo. En realidad, eran los rabinos locales quienes ejercían la dirección de los asuntos religiosos y educativos, pero su predicamento era de alcance barrial y recordado al templo o escuela en donde ejercían sus funciones. A causa de este tipo de jefatura no se puede llegar a normas muy consensuadas para formular criterios rígidos de admisión o exclusión. Asimismo, otros factores habrán de contribuir a la mayor autonomía que irán adquiriendo las distintas entidades de origen damasceno. Mientras que los alepinos tendieron a concentrarse demográficamente en tres barrios de la Capital Federal —Once, Palermo y Flores—, los damascenos conservaron un mayor grado de dispersión residencial, separados por distancias nada despreciables y, ante la ausencia de una jefatura fuerte integradora, cada entidad gozará de mayor libertad de acción. En realidad se radicaron especialmente en tres barrios, pero en total se distribuyeron en diez zonas diferentes de Buenos Aires, cada uno con sus templos o instituciones propias. En la Capital Federal en Once, Barracas, Flores, Belgrano y Villa Urquiza; y en el cono urbano bonaerense en Ciudadela, Lanús, Tigre, Acasuso y Lomas de Zamora²⁷.

Por otra parte, las grandes figuras provenientes de hogares damascenos, aquellos que gozaban de un importante prestigio y que superaban los marcos estrechos de su localidad, no tenían un perfil religioso, eran líderes tradicionalistas pero seculares, de fuerte predicamento interno, pero que gozaban de amplios recursos relacionales extracomunitarios, y que llegaron a ocupar altos cargos en las instituciones más representativas de la judeidad argentina o en el movimiento sionista en sus diversos matices²⁸.

²⁵ *La Luz*, 4-12-87, p. 5.

²⁶ *La Luz*, 4-12-87, p. 5.

²⁷ *Israel*, octubre 1970, p. 13.

²⁸ Por ejemplo: Alberto Mastri, un conocido comerciante de Barracas que permaneció en sus cargos institucionales por largos períodos, apoyaba el sionismo como una causa filantrópica, fue presidente de importantes organizaciones judías que se dedicaban a recolectar fondos para Israel (CUJA-1974-1980) y, además fue Presidente de la Casa Cuna y tenía fluidas relaciones con la Comisaría 26; el Dr. Sion Cohen Imach fundó varias organizaciones sionistas y además ejerció la vicepresidencia de DAIA (la organización techo de la colectividad judeo-argentina) entre 1962-1968, y su presidencia entre 1970 y 1973 y entre 1982-1985. Después de ser designado como nuevo presidente de la DAIA en 1970 decía: "Lo que falta ahora es que las comunidades sefaradíes no traten de crear nuevos organismos de tipo regional y que por el contrario se muestren dispuestas a una integración total", *Israel*, diciembre 1970, p. 6.

Asimismo, en sus principales zonas de residencia encontraremos tanto dirigentes rabínicos como seculares que legitimaron el sionismo, algunos desde una perspectiva religiosa y otros desde una perspectiva política, como también sectores juveniles, que fundaron o se integraron a corrientes sionistas identificadas, incluso, con concepciones socialistas²⁹.

Al igual que los alepinos, las nuevas generaciones en ascenso fundaron instituciones financieras, cooperativas de crédito de carácter regional o se integraron a otras junto con los de origen alepino, cumpliendo un importante papel en el financiamiento de las actividades institucionales propias³⁰.

En definitiva, la población damascena se convirtió en un conglomerado amplio, donde la necesidad de conservar el apego a la religión y a las tradiciones regionales eran parte de las creencias compartidas; sin embargo, también coexistían diferencias pronunciadas y diversos grados de observancia religiosa. Durante estos años se dirimieron numerosos conflictos en el seno de cada una de las filiales, pero a diferencia de los sectores alepinos, los núcleos más liberales y sionistas, aún hasta fines de los ochenta, delineaban gran parte de las políticas internas en los diferentes marcos comunitarios. Asimismo, y ante la búsqueda de opciones más religiosas, parte de sus miembros se asociaron, igual que algunos alepinos, a entidades ultraortodoxas, dirigidas por rabinos ashkenazíes, con especial predicamento en los sectores judeo-árabes. Por otra parte, ante la desaparición física de las primeras generaciones de rabinos, en algunos templos dichos cargos fueron cubiertos por simples oficiantes, registrándose un vacío espiritual importante en la dirección de dichas instituciones. De hecho, las distintas asociaciones de origen damasceno con el tiempo se convertirán en un espacio abierto y libre, donde paulatinamente serán designados rabinos pertenecientes a las nuevas generaciones formadas en las diferentes vertientes del judaísmo ultraortodoxo fundamentalista.

Los judíos sirios en la ultraortodoxia fundamentalista

Para comprender la influencia que comienzan a ejercer los sectores ultraortodoxos en ambas comunidades organizadas, se debe recordar:

- que ante la carencia de funcionarios religiosos de buena formación, se contrataron en Israel algunos rabinos para desempeñarse como dirigentes educativos o religiosos,
- que fueron enviados alumnos argentinos a estudiar en seminarios ultraortodoxos en el exterior y que a su regreso, cumplirán funciones en Buenos Aires,
- que con el tiempo se fueron estrechando los vínculos con las autoridades religiosas de Israel³¹,

²⁹ Estos jóvenes terminaron enfrentándose tanto a las autoridades religiosas como seculares de la comunidad. *La Luz*, I-11-63, p. 14. De acuerdo a Itzquía Mizrahi, los conflictos surgieron porque "los jóvenes no respetaban los preceptos bíblicos, abrían y hacían actividades los sábados". 9-7-2001.

³⁰ *Israel*, octubre 1970, p.16. La cooperativa CASA se hace presente en la inauguración de las nuevas obras del cementerio de la comunidad.

³¹ En 1976 reciben las visitas del Gran Rabino Rishon Letzion Ovadia Yosef, del Director del Seminario Rabínico Porat Yosef, Rabino Moisés Chreem, y del Rabino Menachem Basri, *Actas*, Sucath David, 29-6-76, p. 54.

que diferentes organizaciones ultraortodoxas, constituidas también por judíos de origen sirio, se irán fortaleciendo con el tiempo en Buenos Aires, como entidades y como centros de formación rabínica de muchos de los funcionarios religiosos que serán designados para conducir a las comunidades judeo-árabes.

Una de estas organizaciones tomó el nombre de "Shuba Israel" (Retorna Israel). Se funda a mediados de la década del cuarenta, en un templo perteneciente a la misma comunidad alepina, pero bajo el liderazgo de un rabino ashkenazí, Zeev Grimberg. Esta entidad, que reivindicaba posturas cercanas a "Agudath Israel" (partido ultraortodoxo de origen europeo con sede también en Israel), mucho más estricto a nivel religioso, logra atraer a numerosos jóvenes de origen sirio. Esta organización es una de las pioneras que en Buenos Aires toma como propia la tarea de retornar a los judíos "alejados". Dirigidos largos años por diferentes rabinos ashkenazíes, fue uno de los sectores más propensos a incorporar algunas concepciones y rituales de las distintas variantes del judaísmo ultraortodoxo europeo y a radicalizar las pautas de conducta exigidas a sus miembros³². Sus integrantes llegaron a todos los barrios de la ciudad con fuerte concentración judeo-árabe, logrando incorporar a algunos sectores y formando distintas filiales a lo largo de Buenos Aires. En esos momentos, para la media de los judíos de origen sirio, este grupo estaba conformado por personas "que habían perdido la razón". De hecho, las normas de comportamiento exigidas a sus miembros eran muy intransigentes, entre otras disposiciones podemos citar la prohibición de escuchar radio, de leer literatura escrita por judíos laicos o novelas y revistas que les pudiesen estimular "pensamientos ajenos a la Torá", concurrir a balnearios mixtos, etc.³³ Es decir, reglas mucho más radicales que aquellas que habían adoptado los alepinos bajo la dirección del Rabino Chehebar. A tal punto es así, que para los integrantes de "Shuba Israel", por lo menos hasta mediados de los años setenta, dicho dirigente religioso, "era considerado demasiado permisivo".

Después de varios conflictos internos³⁴, donde algunos de sus integrantes pasaron a conformar otras agrupaciones ultraortodoxas, se consolida como una corriente que nuclea a una población fundamentalmente de origen judeo-árabe, pero identificada con los núcleos religiosos de origen lituano, que en Israel sostenían posiciones inflexibles con respecto a la interpretación de la Ley Judía, al tiempo que desarrollaron ámbitos de estudio donde surgieron muchos de los rabinos que se diseminaron por el país y que comenzaron a adoptar nuevas técnicas para persuadir a "judíos asimilados"³⁵.

³² De acuerdo a Zvi Zohar, los rabinos provenientes de los países árabes, a excepción de los alepinos, y a diferencia de los ashkenazíes ultraortodoxos, que por principio se negaban a toda posibilidad de innovación de la Ley Judía, eran más tolerantes y abiertos a los cambios, a la incorporación de estudios seculares, al sionismo y a las nuevas tendencias políticas de la época, **Los Sabios de la Biblia y la Modernidad: La ortodoxia, los rabinos orientales y el movimiento Shas**, pp. 8-22.

³³ Este tipo de medidas, consideradas como parte de las "genialidades" del Rabino Zeev Grimberg, fueron descriptas en una biografía apologética que le dedicó uno de sus discípulos, Benchimol, I., **Contra viento y marea**, Buenos Aires, Isaac Benchimol, 1999, pp. 43-44.

³⁴ En 1961, algunos se integraron a los grupos ultraortodoxos "jasidim" (piadosos) de Satmer y otros a Jabad Lubavitch.

³⁵ El mismo partido Agudath Israel describe a la Escuela Superior Rabínica de Shuba como el espacio en donde se integran "sectores de nuestra juventud en la vida judía" y capacitan "nuevos cuadros de dirigentes espirituales para impulsar la vida tradicional en las comunidades latinoamericanas", **La Voz Judía**, junio-julio, 1986, p. 12.

A mediados de los cincuenta también algunos jóvenes de origen sirio, bajo la influencia de otro rabino ashkenazí, B. Baumgarten, se fueron integrando a uno de los núcleos que daría lugar a la formación de "Jabad Lubavitch" en Argentina. "Jabad" es un movimiento jasídico ultraortodoxo³⁶ de origen europeo, que estableció su principal sede en Nueva York y que se convirtió, a nivel internacional, en una de las entidades de mayor influencia que se abocó a "retornar a los judíos alejados". Y justamente, los primeros enviados a estudiar en su sede de Nueva York, fueron jóvenes de origen damasquino y alepino³⁷. Desde fines de los setenta se constituyen en uno de los movimientos que logran atraer, mediante intensas campañas de difusión masiva y exposición mediática, a judíos de diferentes orígenes, ashkenazíes o sefaradíes "asimilados", que manifestaron su predisposición a comenzar la "teshuvá" (arrepentimiento y retorno al judaísmo) y a organizar sus vidas de acuerdo a las normas elaboradas por Jabad a partir de los "textos sagrados".

De igual modo, "Agudath Israel" (filial oficial del partido ultraortodoxo ashkenazí que se fundó en Buenos Aires en la década del cuarenta) tendrá especial influencia, tanto por el rol que asumieron algunos de sus principales voceros, como referentes religiosos de prestigio y también como formadores de jóvenes, tanto de origen europeo como sefaradíes, que pasaron a dirigir entidades de origen árabe³⁸.

Por otra parte, si bien cada sector del judaísmo ortodoxo guardaba celosamente su independencia, se fueron estrechando los vínculos inter-institucionales, como compañeros de ruta para combatir a los sectores religiosos más liberales, que habían encontrado un apoyo nada despreciable en los ámbitos ashkenazíes, o para emprender medidas conjuntas que aseguraran el cumplimiento de los preceptos bíblicos en barrios de alta densidad judía y/o en instituciones públicas que representaran a la judeidad en Argentina³⁹.

Asimismo, eran no menos importantes las mismas redes personales, sociales y comerciales que se habían gestado entre los individuos pertenecientes a diferentes facciones, concentrados en los mismos barrios de Buenos Aires donde muchos también ligados a nivel familiar, profundizaron en la misma vida cotidiana la influencia mutua. Incluso, en el ámbito económico, tanto las dos asociaciones "techo" de alepinos y damasquinos, como una de las entidades financieras ligadas al judaísmo sirio (Mayo)

³⁶ El jasidismo es un movimiento pietista iniciado en Polonia en el siglo XVIII. Este movimiento se dirigió a los judíos más humildes, proponiéndoles una relación con lo sagrado más emocional que erudita y en donde el rabino, el rebbe o maestro jasídico, oficia de mediador entre Dios y sus adeptos, cura enfermedades del alma y da a sus discípulos consejos inspirados que le vienen de su proximidad con lo divino. Kepel, *La revancha de Dios*, pp. 243, 254-261; K. Kienzler, *El fundamentalismo religioso*, pp. 125-126. Para una visión comunitaria sobre la historia del movimiento en Argentina, *Veinte años encendiendo el corazón, 1977-1997*, Buenos Aires, 1997.

³⁷ El actual rabino Aharon Tawil, quien ejerce actualmente en Uruguay, fue uno de los primeros enviados a Nueva York, entrevista telefónica, 17-3-2000.

³⁸ El Rabino Fish, formado en los seminarios de Agudath Israel, desarrolló un programa desde Israel para despertar "la conciencia judía de la juventud": La implementación del programa comenzó en 1981 y atrajo jóvenes de Buenos Aires, Rosario, Tucumán y otras ciudades, *La Voz Judía*, febrero 1987, p. 11.

³⁹ Se emprendieron medidas conjuntas en contra del Rabino conservador Marshall Meyer, "Es necesario resguardar a nuestros hijos de la degradación moral y de los malos vientos que soplan..." firmado por el Consejo Rabínico Argentino", *La Luz*, 3-11-72, o campañas por el cierre de los comercios en sábado organizadas por las diferentes organizaciones, *Keshet Kehilatí*, agosto 1990, p. 5.

comenzaron a adjudicar subsidios en beneficio de las instituciones ultraortodoxas, ashkenazíes o sefaradíes, que se fueron fundando en Argentina⁴⁰.

Y en este contexto de revitalización de las prácticas religiosas, podemos citar un suceso que se hizo público en 1978, en el cual judíos de origen alepino y damasceno fueron sus principales protagonistas:

En Flores, un barrio de alta concentración judía ortodoxa, en épocas de la dictadura militar se produjo un enfrentamiento callejero, que por sus características resultaba singular en Buenos Aires (no así en el Estado de Israel en donde las corrientes ultraortodoxas se caracterizan por defender o propiciar actos de violencia contra aquellos que violan los preceptos bíblicos), cuando un grupo de judíos de origen sirio decide inaugurar un Club Social y Deportivo, que mantendría sus puertas abiertas los días sábado, pero con la promesa de respetar ciertas normas del descanso sabático.

La revista sefaradí *La Luz* describe su propia versión del hecho en su nota editorial del 17 de noviembre de 1978.

“Un grupo de judíos en extremo ortodoxos, creyeron en su derecho molestar muy seriamente en dos oportunidades el sábado 30-9 y el sábado 14-10 al Círculo Social Hebreo Argentino... llegando al ataque físico contra las personas y la propiedad. Ello motivó que la policía interviniera en la segunda de ambas oportunidades por la resonancia que cobró el conflicto insólito, reteniendo en un par de días a los que propiciaron el enfrentamiento... Como si eso fuera poco, varios rabinos firmaron una especie de anatema contra el Círculo... que se hizo leer en algunos templos.”⁴¹

El hecho, aún recordado con bochorno por los implicados de ambos sectores⁴², por las graves consecuencias que podría haber causado en la vida de los mismos detenidos⁴³, demuestra, por un lado, el grado de influencia que empezaron a ejercer prácticas de carácter fundamentalista, pero también, por otro lado, la presencia de cierta pluralidad de matices dentro del ámbito judeo meso-oriental. En otras palabras, coexistían en espacios compartidos quienes pretendían radicalizar la observancia religiosa junto con aquellos que todavía detentaban suficiente poder interno para tratar de imponer sus criterios en las instituciones por ellos auspiciadas. De todos modos, cabría destacar, que si bien el

⁴⁰ Las Escuelas Religiosas pertenecientes a la red del partido ultraortodoxo ashkenazí Agudath Israel entregan el Premio Isidro Massel con medalla de oro en reconocimiento de las contribuciones recibidas por la Cooperativa Mayo, y también organizaron un homenaje al Sr. Jaime Salmún, benefactor de origen damasquino, *Israel*, diciembre 1970, p. 14.

⁴¹ *La Luz*, 17-10-1978, p.p.5-6; *La Luz* 3-11-1978, p. 23.

⁴² Entrevistas realizadas a los Sres. Moisés Minian, José Setton y Miguel Kandin, marzo y abril, 2000.

⁴³ Durante la última dictadura militar (1976-1983), los detenidos de origen judío fueron objeto de especiales vejámenes debido al antisemitismo reinante en gran parte de los miembros de las fuerzas de seguridad. De acuerdo a un análisis de los datos recogidos por el informe de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas), en el libro *Nunca Más*, Buenos Aires, EUDEBA, 1984, de 10.424 víctimas del terrorismo de Estado, 1.296 (o sea el 12.43%) fueron de origen judío, mientras que el porcentaje de judíos en 1982 sobre la población total era del 0.83%. De todos modos, en la actualidad, se supone que el número total de víctimas fue aún mayor. Véase, E. Zadoff, “A Century of Argentine Jewry: In Search of a New Model of National Identity”, *Policy Study* n° 18, Jerusalén, Institute of the World Jewish Congress, 2000, ref. 16, p. 39.

Club siguió en funcionamiento, el respeto por las autoridades rabínicas y el temor a posibles “castigos divinos” generado por el anatema suscripto por los líderes religiosos contra aquellos que “violaban la santidad del Sábado”, logró evitar la asociación numerosa de potenciales miembros a la institución e incluso apartar de su seno a otros, que en el momento de los hechos citados se encontraban entre los dirigentes de la misma.

Paralelamente, y en este clima, en medio de una colectividad judía mayormente laica, comienza a perfilarse el afianzamiento de otras agrupaciones afines que promovían el denominado “retorno a las fuentes bíblicas”, que adoptaron modernas técnicas proselitistas, y en las cuales las corrientes judeo-árabes pueden ser consideradas como parte de las fuerzas activantes y redinamizantes de dicho fenómeno.

Los principales rabinos que encauzaron el “llamado retorno a las fuentes” en el ámbito sefardí, explican dicho proceso como parte de un fenómeno mundial y afirman que la mayoría de los jóvenes “retornantes”, eran individuos que gozaban de una mejor posición económica y formación educativa que sus padres, especialmente ligados a alguna actividad comercial o financiera, generalmente con estudios secundarios y parte con estudios universitarios, de hogares tradicionalistas, en donde la continuidad judaica se conservaba en forma “folklórica”, y que se encontraban en búsqueda de “respuestas más profundas a su existencia”⁴⁴. Ninguno de ellos lo relacionó con el acontecer político nacional, de acuerdo a sus apreciaciones, los retornantes no provenían de los sectores juveniles que en los años sesenta y setenta se integraron a las diferentes corrientes contestatarias de la época⁴⁵.

Este movimiento comienza a percibirse desde fines de los 70 y se fortalece a mediados de los ochenta⁴⁶. Por un lado, por la apertura de escuelas secundarias integrales y seminarios en establecimientos autónomos, donde los jóvenes comienzan a acceder a una educación religiosa más completa y por otro, por la amplia gama de actividades impulsadas por una nueva generación de rabinos, la mayoría nativos, algunos de ellos incluso “jozerei beteshuva” (retornantes) y con estudios universitarios, que comienzan a reemplazar a los contratados en Israel, y a utilizar modernas técnicas de comunicación social, para difundir el estudio de la Tora, con interpretaciones que apelaban al razonamiento y a su aplicación en el mundo moderno.

En este contexto, en 1985 surge una organización⁴⁷ bajo el nombre de *Perspectivas*, impulsada por un carismático rabino que oficiaba en uno de los templos alepinos, el Rabino Abraham Serruya⁴⁸, que en combinación con otros líderes religiosos de instituciones damasquinas y sefardíes, generalmente formados en espacios ultraortodoxos bajo influencia ashkenazí, darán lugar a un movimiento de Baalei Teshuvá (Retornantes),

⁴⁴ Entrevistas realizadas al Rabino Abraham Serruya, 8-3-2000, y al Rabino Daniel Openhahimer, 28-2-2000. Escribía el Rabino Abraham Serruya: “La gran diferencia que existe entre las generaciones anteriores y la actual es el interrogante, nuestros padres preguntaban «¿cómo?» y nosotros preguntamos «¿por qué?»”, en el prefacio del libro de Aharón Barth, *El Enigma de la Juventud*, Buenos Aires, 1989.

⁴⁵ La mayoría de los activistas que se integraron a dichas organizaciones eran de origen ashkenazí.

⁴⁶ “Avance incontenible: se afirman los Baalei Teshuva (retornantes a las fuentes), la gran revolución judía de hoy”, *La Voz Judía*, p. 3.

⁴⁷ Sobre la creación de dicha organización, *La Voz Judía*, diciembre-enero, 1985-86, p. 14.

⁴⁸ El Rabino A. Ben David era el jefe espiritual del seminario rabínico de Shuba Israel en donde se forman a los jóvenes rabinos como Serruya, Dichi, Meta, etc., *Kesher Kehilati*, agosto, p. 12.

que se planteó como una entidad nexo entre las distintas corrientes de la colectividad judía, con el objeto de llegar a gente que no había tenido experiencia religiosa⁴⁹.

El movimiento se proponía como un núcleo abierto a todos los judíos, haciendo hincapié en la hermandad de todas las ramas del pueblo judío, considerando a las diferencias regionales dignas de respeto, pero como meramente folklóricas o expresiones externas y no esenciales a los principios de la religión. De acuerdo a lo transcrito en las mismas actas institucionales, la idea era promover una entidad similar a las que operaban en Israel. Esta nueva camada de rabinos logra, con diálogos abiertos y técnicas grupales diferentes a las de sus mayores, tender lazos de comunicación menos formales con sus seguidores⁵⁰.

La organización *Perspectivas* impulsó actividades que nucleaban entre ciento cincuenta y trescientas personas por vez, durante los sábados, seminarios, campamentos etc., dando lugar al crecimiento numérico de adherentes, y otorgando además un mayor prestigio a cada uno de los rabinos involucrados en dicha iniciativa⁵¹. Asimismo, con el apoyo económico de las entidades financieras que respaldaban al judaísmo ortodoxo⁵², sus jóvenes rabinos fueron enviados a distintas ciudades del interior y de Latinoamérica⁵³ a fin de reflotar la observancia religiosa y la vida comunitaria de los judíos sefaradíes en esas zonas. Es decir, que en Argentina cantidades importantes de alepinos y damascenos dieron sustento al llamado retorno a las fuentes bíblicas que se registró en otros templos de origen sefaradí que se habían alineado anteriormente con posiciones más aperturistas⁵⁴. Sin embargo, *Perspectivas*, una organización que se planteó llegar al conjunto de la colectividad judía, fue mayoritariamente monopolizada por los sectores de origen árabe. Los intentos de extender su influencia a los templos ashkenazíes de Capital Federal o del Interior no obtuvieron resultados importantes. Es otra de las corrientes que impulsaron el "retorno a las fuentes", Jabad Lubavitch, que, con estrategias de mayor exposición pública y mediática, logra incrementar sus seguidores en los ámbitos judíos de origen europeo.

En definitiva, las organizaciones ultraortodoxas y las nuevas camadas de rabinos que se formaron en Israel o en seminarios ultraortodoxos locales, se presentarán ante el resto de la colectividad judía, como los legítimos depositarios del acervo cultural judío y como las únicas entidades que podían asegurar la continuidad intergeneracional y evitar la asimilación reinante en amplias capas de la población judeo-argentina.

Repercusiones del "renacimiento religioso" en las comunidades sirias

En la comunidad alepina, las nuevas camadas de dirigentes espirituales intermedios que se fueron integrando a la dirección de las diferentes instituciones alepinas, si

⁴⁹ *La Voz Judía*, mayo-junio, 1986, p. 13.

⁵⁰ *Acta de Asambleas*, Sucath David, 31-5-86, p. 148.

⁵¹ Entrevista al Rabino Abraham Seruya, 8-3-2000.

⁵² Afirmaba el Dr. R. Beraja "Hay que impulsar un movimiento de retorno a las fuentes y de reafirmación de la vigencia, hoy como siempre, de un perfil judío tradicional, como única y válida base para la continuidad judía", *La Voz Judía*, abril 1987, p. 15.

⁵³ *Keshet Kehilati*, 5-4-90, p. 1.

⁵⁴ Así es como el Templo Chalom contrató a uno de los rabinos de *Perspectivas* con "el propósito de reorientar a la comunidad por el camino de la Tora y la tradición sefaradí", *Keshet Kehilati*, 5-6-90, p. 16.

bien reconocían como autoridad máxima al Rabino Chehebar, dieron origen, desde fines de los setenta, a estructuras y procesos que sobrepasaron las expectativas sostenidas inicialmente por el mismo Rabino y por los que apoyaron sus posturas desde los años cincuenta. Mientras que las creencias y prácticas impulsadas por Chehebar se caracterizaron por un fuerte sentido regional, haciendo hincapié en la necesidad de preservar los preceptos religiosos del judaísmo así como las tradiciones de origen alepino, oponiéndose a incorporar ciertas pautas ashkenazíes, las nuevas capas nativas se caracterizaron por el fuerte carácter universal de sus propuestas, respetando las costumbres regionales, preservando el ritual, pero poniendo especial acento en la hermandad de las diversas ramas del pueblo judío. Por otra parte, si bien en un principio sus métodos de captación eran muy abiertos y evitaban la coacción, mediante la incorporación de normas que caracterizaban a distintas corrientes de la ultraortodoxia ashkenazí fundamentalista, terminan siendo más rigurosos que las generaciones que los precedieron y que impulsaron la revitalización de las prácticas religiosas en los años cincuenta. El camino hacia un mayor grado de autosegregación se profundiza y el contacto con el entorno se limita radicalmente. Y en este contexto, logran atraer a un numeroso caudal de jóvenes dispuestos a cambiar radicalmente su modo de vida y adoptar incluso, a diferencia de las normas que había fomentado el mismo rabino Chehebar, un rigorismo moral aún más conservador y formas de vestimenta y símbolos que los distinguirán fácilmente del resto de la población judía y de la sociedad mayoritaria. En realidad, estos jóvenes al igual que los descendientes de damascenos, encontraron en estas opciones no sólo un mundo alternativo de certezas absolutas, dador de una fuerte identidad y sentido de pertenencia, sino una forma de protagonismo en la fe que los diferenciaba de sus antepasados, y al mismo tiempo los acercaba a pautas “más prestigiosas” de origen ashkenazí. En este sentido, más que lealtad a sus propias tradiciones familiares, creían estar recuperando una forma de religiosidad más respetable y menos popular, con creencias y prácticas más “racionales” que provenían de una mejor comprensión y estudio de los textos sagrados.

En este marco, al mismo tiempo que se predicaba el rechazo a todo compromiso político y social con el entorno gentil, el apoyo al Estado de Israel se politiza. El rabino Chehebar y las primeras camadas de dirigentes, a diferencia de las corrientes ultraortodoxas, manifestaban una actitud positiva hacia Israel, aunque con reservas, debido a las “imperfecciones” de ese secular país: el Estado era un hecho consumado y, además, había abierto sus puertas a millones de refugiados y dado origen a prestigiosos seminarios rabínicos. Asimismo, el arribo de Menachem Beguin al poder en Israel en 1977 y la fundación del ultraortodoxo partido sefaradí *Shas*, en 1984⁵⁵, dieron lugar a una mayor politización: a expresar sus simpatías por la derecha nacionalista y más tarde, con las posiciones reivindicadas por el dirigente de *Shas*, el ultraortodoxo rabino Ovadia Yosef. Hasta mediados de los setenta, la comunidad no había manifestado públicamente sus preferencias políticas. Sin embargo, en 1981 el mismo rabino Chehebar le escribió al entonces primer ministro de Israel, el candidato derechista a ser reelegido nuevamente:

⁵⁵ Este partido ultraortodoxo dio a los sectores más postergados de la sociedad israelí, los judíos orientales que emigraron de los países árabes, la posibilidad de redefinir su identidad israelí, en base a sus conceptos religiosos y tradiciones, sin relación alguna con la clásica ideología sionista laica y ashkenazí que dio sustento a la fundación del Estado de Israel.

“...haya voluntad para que también logre –con la ayuda de Dios– ser nuevamente reelegido.”⁵⁶

Y a partir de la constitución de Shas, comenzaron a simpatizar con las posturas adoptadas por dicho partido, tanto en política interior, para “judaizar” y darle un carácter más acorde con las tradiciones judeo-árabes al Estado hebreo, como en la exterior que, hasta inicios de los noventa, y sin renunciar en el campo teórico al conjunto de los territorios comprendidos en la “Tierra Prometida”, sostuvo una posición más flexible con respecto al proceso de paz en Medio Oriente⁵⁷.

En otras palabras, se experimenta un giro en relación al acontecer israelí: desde el apoyo en los años setenta, a un partido derechista de origen ashkenazí (Likud) que anexó en su primera coalición gubernamental a una facción ultraortodoxa también ashkenazí, al apoyo, a partir de los ochenta, a un nuevo partido ultraortodoxo sefaradí, que le proponía a la población de origen judeo-árabe israelí, preservar su propia cultura étnica y transformar al estado judío por dentro, de acuerdo a los dictados de la Torá y a la tradición judía meso-oriental.

De todos modos, desde fines de los ochenta, y a partir de la muerte del rabino Chehebar en 1990, comienzan a tomar mayor ímpetu las posturas adoptadas por las nuevas generaciones de rabinos, que propiciarán una actitud más crítica hacia el “laico” Estado de Israel⁵⁸ y una posición menos comprometida con las políticas “étnicas” del sefaradí partido Shas.

Por su parte, la comunidad damascena va incorporando rabinos formados en las diferentes corrientes ultraortodoxas. Algunos son designados en templos que habían permanecido acéfalos por largos años, y otros en la dirección religiosa de las principales instituciones de la comunidad. Todos tendieron a tonificar la vida religiosa, pero no todos adoptaron el mismo camino. De hecho, la judeidad damascena continuó como un conglomerado amplio, con gran apego a la religión y sentido de pertenencia regional, pero donde coexistían corrientes de expresión diversas e incluso antagónicas, algunas con muy poco contacto entre sí, y que en la práctica respondían a diversos rabinos locales muy carismáticos o comisiones directivas que fueron delineando las estrategias de cada sector a nivel barrial.

Por un lado, se consolidaron numerosos núcleos en templos o seminarios que, siguiendo las enseñanzas de “venerados” dirigentes religiosos ultraortodoxos fundamentalistas, se replegaron sobre sí mismos, adoptando prácticas aún más extremas que las impulsadas por las capas intermedias de rabinos alepinos que, entre otras, incluyeron aislarse físicamente en determinadas localidades, una mayor reducción de los

⁵⁶ Chehebar, pp. 220-1.

⁵⁷ “La santidad de la Tierra, la santidad de la vida... Aquellos que manifiestan por la integridad de la tierra ¿por qué no manifiestan por la integridad del pueblo de Israel?” **Keshet Kehilati**, el periódico oficial de la comunidad alepina difunde constantemente el pensamiento del Rabino Ovadia Yosef, líder del Partido Shas, 5-6-1990, p. 3; “El Rabino Ovadia Yosef opina sobre los conductores”, **Keshet Kehilati**, 5-4-1990, p. 16.

⁵⁸ Como un ejemplo de ello, a diferencia del rabino Chehebar, dejan de celebrar el Día de la Independencia de Israel como día festivo en sus templos y cancelaron su recordación en los almanques comunitarios.

espacios que podían compartir hombres y mujeres en forma conjunta, un superior “reca-to” en las formas de vestimenta, la prohibición de mirar televisión, etc. En uno de los boletines de dichos templos se ordenaba:

“A pesar de ser este medio de comunicación (la televisión) uno de los adelantos tecnológicos más grandes de nuestro siglo...se transformó en un bochorno vergonzoso, a tal punto que, toda persona sensata, debe prohibir el acceso a su hogar de dicho adelanto, en salvaguarda de la moral y buenas costumbres del mismo”.⁵⁹

En este contexto, se van incorporando las posturas críticas adoptadas por las corrientes ultraortodoxas de origen ashkenazí con respecto al “secular” Estado de Israel. La solidaridad con los judíos que vivían en Israel continúa, como parte de la “responsabilidad mutua que cada judío debe asumir ante otro”, pero el compromiso con el Estado se debilita. En otras palabras, así como un judío que no cumplía estrictamente con los preceptos bíblicos era considerado un “judío renegado”, un Estado hebreo laico, o sin Torá, no podía considerarse como un verdadero Estado Judío. En realidad, se debatirá en torno a dos diferentes posturas: un impulso a aislarse sobre sí mismos y desentenderse del acontecer israelí, y el impulso contrario, a apoyar el fortalecimiento de las diferentes corrientes ultraortodoxas, de origen ashkenazí o sefardí, que pretendían a largo plazo convertir al conjunto de la Tierra Prometida, desde el río “Eufrates hasta el mar”, en un estado religioso⁶⁰.

Asimismo, otras organizaciones damascenas, si bien muy tradicionalistas, continuaron identificándose con el sionismo desde una perspectiva más política, sosteniendo que el rol del Estado de Israel, para el pueblo judío, era equiparable al papel que cumplían los textos sagrados:

“...lo hemos dicho hasta el cansancio, que si durante centurias, el único vínculo de unidad del pueblo judío fue la Torá, actualmente se le suma el de Medinath (Estado) Israel”⁶¹

De hecho, esta postura, adoptada por los principales dirigentes de las entidades centrales de la comunidad del barrio de Flores, habrá de resultar inadmisibles para aquellos sectores que se identificaban con posiciones ultraortodoxas, y que no podían aceptar el desplazamiento de la Torá como único referente sagrado para garantizar la continuidad intergeneracional judía. En realidad, los dirigentes sionistas se asumían como los legítimos continuadores de un sefardismo tolerante, es decir, de un sefardismo renuente a incorporar, como ellos mismos lo expresan, el extremismo de la ultraortodoxia ashkenazí⁶². En otras palabras, plantean que en Damasco sus antepasados, si bien eran muy religiosos, habían adoptado las costumbres locales, al punto que, por sus pautas exteriores o idioma, era casi imposible diferenciarlos del resto de sus vecinos. Y en este

⁵⁹ *Temas*, boletín de la entidad Aderet Eliahu de Barracas, pp. 17-18, sin fecha.

⁶⁰ Sobre los objetivos comunes de los diferentes partidos ortodoxos y ultraortodoxos en Israel, véase, Dayán, A., “La doble revolución de Shas”, *Reflejos*, nº 9, 2000-2001, pp. 124-126.

⁶¹ Zion Cohen Imach, *La Luz contra la Luz*, 1964, pp. 7-10.

⁶² Entrevistas a: Natalio Ariel, 12-7-2001 y Moisés Michán, marzo-abril, 2000.

contexto se niegan a asumir tanto un camino que los conduzca a un mayor grado de aislamiento como también a adoptar posiciones que nieguen la trascendencia del Estado de Israel como “centro del judaísmo mundial”.

En forma general, cabría destacar que el renacimiento de las prácticas religiosas no se circunscribió sólo a los marcos restringidos de las comunidades conformadas por los judíos de habla árabe o de los sectores ultraortodoxos ashkenazíes⁶³, ni se limitó sólo a generar corrientes con rasgos fundamentalistas. En realidad, el proceso de desecularización fue mucho más amplio. Desde los años sesenta, otra tendencia religiosa judía, la conservadora, calificada de “hereje” por los núcleos ortodoxos, debido a su flexibilidad en la interpretación de la Ley Judía, logra acercar también a numerosos judíos no-observantes, principalmente de origen ashkenazí. De este modo, si bien se socava el monopolio religioso de las visiones tradicionales de la Torá, al mismo tiempo se relegitimizaba desde una perspectiva más secularizada de la religión, el cumplimiento de los preceptos bíblicos en individuos que, en épocas pasadas, sin haber dejado de ser creyentes, se habían alejado de dichas prácticas.

En este contexto de reafirmación religiosa y competencia con otras visiones religiosas, el perfil judío ortodoxo y ultraortodoxo, décadas atrás reservado a sectores más restringidos, comenzó a extenderse y a organizarse como grupos de presión para ejercer una mayor influencia en las políticas institucionales de la colectividad en general. Tan es así, que las élites económicas ligadas al judaísmo árabe terminaron convirtiéndose en voceros del judaísmo sefaradí⁶⁴ y, además, haciendo valer su poder monetario, lograron imponer normas de carácter religioso en las instituciones a las que adjudicaban subsidios, y gozar de mayor ingerencia en las políticas internas y externas de la judeidad argentina⁶⁵. Y en este marco, de renacimiento religioso, el éxito material e individual de sus miembros, también será explicado en términos teológicos, como una bendición de Dios a algunos de los dirigentes ortodoxos para que por su intermedio, beneficiaran a los sectores que habían adoptado el camino correcto.

“...Bendijo Hashem (Dios) a muchos de nuestro Pueblo que son ortodoxos con abundancia material como no se ha visto en épocas pasadas...y si no lo entrega se lo considera como un ladrón...”⁶⁶

En esta combinación de moralismo religioso y relaciones clientelísticas basadas en la confianza mutua y los orígenes regionales, a los “empresarios filántropos” de gran poder económico se les prestará, en la práctica, un respeto similar a aquel que generaban las grandes autoridades religiosas.

⁶³ *Mundo Israelita*, 21-10-1978, p. 2; 2-5-86, p. 10.

⁶⁴ El presidente de la Fundación Banco Mayo, Adolfo Safdíe afirmaba: “Yo no puedo concebir en absoluto, que en el plano institucional judío, no se observen los enunciados y las prácticas inseparables de la tradición de nuestro pueblo. Dejar de respetar públicamente, estas normas básicas implica una verdadera autonegación y una absurda burla a nosotros mismos”, *La Voz Judía*, julio-agosto, 1986, p.13.

⁶⁵ “La comunidad sabe que ningún directivo del Banco Mayo concurrirá a reunión alguna que no sea 100% casher”, *Keshet Kehilatí*, 5-4-90, p. 9.

⁶⁶ *Perspectivas* (folleto), sin fecha, p. 2.

Asimismo, cabe destacar que la profundización de las normas religiosas demandadas por las nuevas capas de rabinos formados en seminarios ultraortodoxos fundamentalistas, generaron también diferencias inter-generacionales muy marcadas, provocando tanto el acercamiento de los mayores a prácticas abandonadas o resignificadas, como asimismo no pocos conflictos de orden familiar y comunitarios. En otras palabras, si bien se nota un mayor compromiso con el cumplimiento de los preceptos bíblicos, coexistían y coexisten en el seno de ambas comunidades diversos niveles de religiosidad. Y este tema se ha convertido en la actualidad en uno de los factores latentes de tensión en donde no sólo las viejas generaciones consideran las nuevas formas incorporadas como extremas e inapropiadas, sino que también otros reclaman, en nombre de una tradición sefaradí árabe más tolerante, un mayor pragmatismo en las pautas a adoptar frente a los desafíos de la modernidad y en un mundo gentil.

Por otra parte, cabe agregar que si bien los procesos transitados por dichos colectivos migratorios pueden ser contextualizados dentro del despertar religioso de las últimas décadas, en donde en Buenos Aires como en otras partes del mundo, la oferta de nuevos movimientos y sectas religiosas se encontraba en pleno crecimiento, creemos necesario distinguir que además fueron y son parte de un fenómeno singular y diferente. Y no sólo por ser un reflejo de las corrientes judías que, con rasgos fundamentalistas, se expandieron en Israel y en otros países de América y Europa. Por un lado, porque en la comunidad alepina se origina mucho antes, en los años cincuenta, cuando todavía se creía que las religiones estaban en vías de extinción, y por otro, porque dicho despertar es parte de la evolución que experimentaron las segundas y terceras generaciones de dos grupos de origen migratorio, con un fuerte sentido de pertenencia regional, y no como el resultado de la búsqueda individual de hombres y mujeres, que más allá de sus orígenes, se encuentran en la exploración de nuevas respuestas existenciales y verdades absolutas. En otras palabras, los procesos sociales transitados por ambas comunidades, se convirtieron también en un fenómeno singular en la historia social de la inmigración de una Argentina plural, pero también homogeneizadora, en donde se fueron erosionando los atributos particulares de los diferentes grupos migratorios.

En definitiva, en 1990, las comunidades judías de origen sirio parecían encontrarse en su apogeo: la religiosidad de las nuevas generaciones, el crecimiento numérico de las corrientes que propiciaban el cumplimiento extremo de los preceptos bíblicos, la popularidad del liderazgo rabínico, la prosperidad material de algunos de sus empresarios y de las entidades comprometidas con el accionar de sus entidades, la mayor influencia que ejercían en las políticas internas y externas de la colectividad judeo-argentina⁶⁷, todo se combinaba para profundizar la sensación de legitimidad y “amparo divino” en los caminos adoptados. Todo parecía presagiar un gran futuro...⁶⁸

⁶⁷ En 1991, el presidente del Banco Mayo, el Dr. R. Beraja, que era descendiente de alepinos, es elegido presidente de la DAJA (la organización techo del conjunto de la colectividad judeo-argentina).

⁶⁸ La caída del Banco Mayo en 1998, entidad que fue presidida y dirigida (mayoritariamente) por judíos de origen sirio, provocó una importante conmoción, y no sólo económica: la antigua alianza entre la dirigencia religiosa y las élites económicas se desmorona y se fortalece, aún más, el poder de los líderes rabínicos.