



# Volver al origen para redescubrir la continuidad: los usos de la figura del rabino Marshall Meyer para pensar el presente del Movimiento Judío Conservador o Masortí en la Ciudad de Buenos Aires

*Return to the origin to rediscover continuity: the uses of the figure of Rabbi Marshall Meyer to think about the present of the Conservative or Masorti Jewish Movement in the City of Buenos Aires*

Vanesa Cynthia Lerner

CIS-CONICET/IDES-UNTREF. E-mail: [vanesalerner@gmail.com](mailto:vanesalerner@gmail.com)

## Resumen

*El objetivo de este artículo es analizar los modos en que las y los actores del Movimiento Judío Conservador (también denominado Masortí) hacen uso de la figura del rabino Marshall Meyer para pensar el presente. La experiencia del líder religioso en la Argentina forma parte de los relatos de origen del Movimiento asegurando, en las y los actores, continuidad y estabilidad. Dicha figura organiza temporal y generacionalmente sus experiencias, incluso en aquellos que no lo conocieron directamente. Ellos y ellas, en sus distintos relatos, se refieren a un 'pasado presente'. Utilizan marcadores temporales como "hace 25 o 50 años" o "hace 15 o 20 años", para narrar ese pasado de esplendor y de gloria, para luego poder hablar de "hoy" y reflexionar sobre los liderazgos rabínicos, los proyectos religiosos y las juventudes. En este sentido me pregunto: ¿qué significa Meyer para las y los actores? ¿Cómo se relata la relación entre esa generación y el líder y qué usos se hacen de él en el presente? Lo expuesto aquí forma parte de los resultados de mi tesis doctoral. La misma es una investigación cualitativa que recurre al enfoque interpretativo desde una perspectiva sociológica. Los datos fueron recogidos mediante entrevistas semi-estructuradas y observación participante entre 2011 y 2020.*

**Palabras clave:** Relatos de origen; Marshall Meyer; Usos del pasado; Movimiento Judío Conservador o Masortí; Ciudad de Buenos Aires.

## Abstract

*The aim of this article is to analyze the ways in which the actors of the Conservative Jewish Movement (also called Masorti) make use of the figure of Rabbi Marshall Meyer to think about the present. The experience of the religious leader in Argentina is part of the origin stories of the Movement, ensuring continuity and stability in the actors. The figure of Meyer temporally and generationally organizes their experiences, even in those who did not know him directly. The actors, in their different stories, refer to a 'present past'. They use temporary markers such as "25 or 50 years ago" or "15 or 20 years ago" to narrate that past of splendor and glory, to later be able to talk about "today" and reflect on rabbinical leadership, religious projects and the youths. In this sense, I wonder: what does Meyer mean for the actors? How is the relationship between that generation and the leader related and what uses are made of him in the present? What is exposed here is part of the results of my doctoral thesis. It is a qualitative research that uses the interpretive approach from a sociological perspective. The data was collected through semi-structured interviews and participant observation between 2011 and 2020.*

**Keywords:** Origin stories; Marshall Meyer; Uses of the past; Conservative or Masorti Jewish movement; City of Buenos Aires.

## Introducción

El objetivo de este artículo es analizar los modos en que las y los actores del Movimiento Judío Conservador (también denominado *Masortí*) hacen uso de la figura del rabino Marshall Meyer para pensar los liderazgos rabínicos, los proyectos religiosos y las juventudes en el

presente. Lo expuesto aquí forma parte de los resultados de mi tesis doctoral. Se trata de una investigación cualitativa que recurre al enfoque interpretativo desde una perspectiva sociológica. Los datos fueron recogidos mediante entrevistas semi-estructuradas y observación participante entre 2011 y 2020. Como este artículo buscó

recuperar la construcción de la memoria social sobre el líder religioso, tomé como material, principalmente, extractos de exposiciones de rabinos, rabinas y profesores en encuentros anuales en el Seminario Rabínico Latinoamericano (2013, 2017, 2018) obtenidos por observación participante. No obstante, a lo largo del texto haré breves referencias sobre datos obtenidos a partir de entrevistas, artículos periodísticos y documentos producidos por el Movimiento que también contribuyeron a la argumentación. El acceso al campo fue sencillo por tener una participación dentro del mismo.

Después de la crisis económica y social de 2001 en la Argentina, los miembros del Movimiento empezaron a percibir una crisis de legitimidad dentro del campo judaico. Grupos ortodoxos se hicieron cargo de instituciones judías que cerraron porque no pudieron sostenerse, construyeron liderazgos en las entidades centrales de la comunidad<sup>1</sup> y comenzaron a brindar actividades educativas y empleos a jóvenes judíos que llevaban un estilo de vida secular. El terreno ganado por los mismos en estas cuestiones interpeló al proyecto identitario Masortí<sup>2</sup>. El Movimiento en sus orígenes, entre las décadas de 1960 y 1990, había logrado posicionarse como una propuesta liberal, masiva y moderna, que logró convocar feligreses e incorporar tanto sinagogas como sinagogas-escuelas. Ante estos cambios en el ámbito comunitario, las y los actores masortíes comenzaron a percibir una disputa de cómo pensar y vivir el judaísmo.

Tanto en cursos a cargo de diferentes especialistas religiosos, en las diversas conferencias, en las entrevistas realizadas, así como en artículos de diarios y medios audiovisuales<sup>3</sup> los rabinos, rabinas, directivas y directivos recordaron la conformación e institucionalización de dicho Movimiento en Argentina y en América Latina evocando la figura del rabino Marshall Meyer para luego pensar el presente. Las diferentes personas con las que conversé pertenecen a distintas generaciones definidas de acuerdo a valores, percepciones y modos de acercarse a la realidad, atravesadas por determinados acontecimientos o procesos. En términos de Mannheim (1990), una generación, es un grupo delimitado por compartir las mismas condiciones de existencia. El haberse formado con Marshall Meyer marcó las biografías de aquellos que fueron sus discípulos.

En los relatos de las y los interlocutores puede notarse cómo construyen una memoria social del Movimiento entendida como “las formas de producción social de

interpretaciones públicas del pasado para constituir socialmente el presente” (Visacovsky, 2007a: 63). Para abordarla es necesario tener en cuenta los procesos interpretativos y sus condiciones sociales de producción y uso. En los actos interpretativos, las y los informantes seleccionan eventos o experiencias y postulan secuencias que se tornan significativos.

A lo largo de mi investigación, pude encontrar relatos sobre la figura de Marshall Meyer como padre fundador del Movimiento Masortí: Anécdotas contadas por sus discípulos y discípulas, el trabajo de Adolfo Weil (1988) quien desde su activismo reconstruye la conformación del mismo y la relevancia del rabino en ese proceso, banners en el Seminario Rabínico y anuarios de “comunidades”<sup>4</sup> con sus enseñanzas, comunicados en redes sociales homenajéandolo. Los relatos pueden ser orales o escritos y expresan formas de pensar y conocer el mundo. Todos ellos – crónicas, anécdotas, notas, gráficas, así como relatos de tradiciones orales tales como los mitos, las leyendas, los rumores, los proverbios, entre otros– conforman una narrativa. Los seres humanos cuentan historias. En ellas pueden observarse los modos en que “experimentan sus vidas en relación con el mundo que les toca vivir, el modo en que lo organizan y le dan sentido” (Visacovsky, 2016: 24).

Los miembros del Movimiento *Masortí* en sus distintos relatos se refieren a un ‘pasado presente’ para organizar su experiencia dentro de él<sup>5</sup>. Es una categoría híbrida pues se trata de un pasado próximo. Un pasado que se torna presente y un presente que se vuelve pasado, teniendo por momentos límites difusos. En la memoria social (Visacovsky, 2007a) o en la memoria colectiva (Halbwachs, 1995: 215) “no hay como en la historia, líneas de separación claramente trazadas, sino límites irregulares e inciertos”. Podríamos decir que, este ‘pasado presente’ se asemeja a un tiempo mítico o mesiánico que no es lineal y que permite la simultaneidad del pasado, el presente y el futuro (Silla, 2007). La experiencia del rabino Meyer en la Argentina forma parte de los relatos de origen del Movimiento asegurando en las y los interlocutores continuidad y estabilidad frente a un presente incierto. Siguiendo a Eliade (1991: 10), los relatos de origen son relatos míticos. “el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos””,

<sup>4</sup>Uso nativo que hacen las y los actores para referirse a sus organizaciones que pueden ser sinagogas o sinagogas-escuelas.

<sup>5</sup> El concepto de ‘pasado presente’ lo tomo del trabajo de Visacovsky (2007b). El tratamiento sobre la figura del psiquiatra Mauricio Goldenberg del “Hospital Lanús” y su legado, me permitió tejer puentes con la figura de Marshall Meyer. Asimismo, el trabajo de Ceriani Cernadas (1999) dialoga directamente con este artículo. El autor analiza la reelaboración del pasado que hace el Adventismo argentino, sobre las figuras proféticas de Manuel Lacunza y Francisco Hermógenes Ramos Mexía, dos divulgadores milenaristas, que cobraron gran relevancia en la tradición sudamericana y argentina, en particular. En su investigación puede verse, los usos y reapropiaciones del pasado que hace un determinado grupo religioso en torno a la figura de determinados especialistas y líderes religiosos.

<sup>1</sup> Desde 2008, el Bloque Unido Religioso (BUR) está al mando de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA).

<sup>2</sup>Me referiré al Movimiento Judío Conservador como Movimiento *Masortí* por ser su denominación más actual.

<sup>3</sup> Por ejemplo, el artículo “Rabinas” publicado en *Página 12*, el 14 de julio de 2019 o el titulado “Silvina Chemen: rabina argentina, defensora de los derechos de la mujer, del aborto y de la diversidad” difundido en el *Diario Infobae*, el 20 de agosto de 2018.

gracias a la hazaña de un dios, un antepasado o un héroe, como puede ser la figura del rabino Marshall Meyer. Las y los actores al recitar el mito de origen, reiteran su creación ejemplar. Se trata de un tiempo fuerte y prodigioso que al vivirlo, permite salirse del tiempo profano y cronológico para pasar a un tiempo cualitativamente diferente: un tiempo sagrado, primordial e infinitamente recuperable. De hecho, la función de muchos rituales, es volver a traer al presente el tiempo de los orígenes y reactualizarlo (Eliade, 2001).

Las y los interlocutores utilizan marcadores temporales “hace 25 años” “hace 15 o 20 años” o “hace 50 años” para referirse a ese pasado de esplendor y de gloria para luego poder hablar de “hoy” y reflexionar sobre liderazgos rabínicos, los proyectos religiosos y las juventudes.

Cuando los miembros del Movimiento recuerdan su juventud evocan la figura de Meyer. Él marcó una época de apogeo, una épica gloriosa, una marca distintiva en sus vidas. La figura del líder religioso organiza temporal y generacionalmente sus experiencias, incluso en aquellos que no lo conocieron directamente. Cuando fueron jóvenes fueron testigos y partícipes de un nuevo proyecto religioso liberal que fomentaba que los feligreses se sintieran ciudadanos integrados al país y que a la vez se acercaran al cumplimiento de preceptos religiosos y al conocimiento de valores judíos (Senkman, 2007). Las y los interlocutores al evocar a Marshall Meyer plantean una relación entre el presente y el pasado. Ellos y ellas construyen una identidad vinculada con un determinado origen o genealogía que comenzó con el líder, una relación de parentesco simbólico no sanguíneo. Meyer funciona como padre simbólico o ancestro que hermana a una comunidad, como un héroe desde el cual, a partir de él, se comenzó a conformar un linaje<sup>6</sup>. Como veremos, esa relación simbólica y de afinidad de las y los actores con el rabino exige en ellos una reelaboración temporal constante de un pasado imaginado<sup>7</sup>. Los relatos

<sup>6</sup> Verdery (1999) explica el concepto de héroe en relación con el nacionalismo. El héroe posee una eficacia simbólica, manipula sentidos, evoca. Considera que el nacionalismo es una especie de adoración ancestral, un sistema de parentesco patriarcal donde los héroes ocupan el lugar de los ancianos del clan en la definición de nación como un linaje de la nobleza. Es decir, como parte de una genealogía. Siguiendo a Hervieu-Léger (2005: 203), toda religión implica una movilización específica de la memoria colectiva. En las sociedades que ya no se rigen por la tradición, las cuales llama diferenciadas, en las comunidades de fe, “la memoria religiosa colectiva se convierte en la clave de una construcción que se retoma indefinidamente, de manera que el pasado inaugurado por el acontecimiento histórico de la fundación puede ser comprendido, en todo momento, como una totalidad de sentido”. Dicha memoria colectiva se incrementa cuando el grupo se define objetiva y subjetivamente como un linaje creyente. Están aquellos que son los “simples fieles” y los productores autorizados de la memoria colectiva, como podrían ser las y los discípulos de Meyer.

<sup>7</sup> Esto se relaciona con lo que plantea Ceriani Cernadas (1999) cuando retoma a Anderson (1983) y a Hobsbawm y a Ranger (1984) para pensar su objeto de estudio. Si bien ambos trabajan en torno a la construcción de la idea de nación y los nacionalismos, dichos conceptos asimismo

evidencian una producción social de la temporalidad que ordena la experiencia pasada y la presente (Visacovsky, 2007b).

En este sentido vale preguntarse ¿Qué significa Meyer en las y los actores? ¿Cómo se cuenta esa relación entre esa generación y el líder y qué usos se hace de él en el presente? ¿Qué es lo que se quiere explicar del presente? Durante el trabajo de campo pude encontrar una variación de relatos. Cuando se trabaja sobre estos se reduce la variabilidad y se toma núcleos de acontecimientos (Kawan, 2012; Visacovsky, 2016). De este modo vale preguntarse ¿Por qué es tal versión? Las condiciones del presente explican la selectividad de las cuestiones. “Cada versión requiere ser considerada en forma particular y en relación con la situación y el contexto de emergencia y circulación” (Visacovsky, 2016)<sup>8</sup>.

El artículo se estructura en tres partes. El primero, aborda el proyecto de Marshall Meyer y las reconfiguraciones del campo judaico a partir de la década de 1990. El segundo, el recuerdo de la figura de Meyer en los liderazgos y el tercero, los usos del rabino para pensar a los proyectos religiosos y a las juventudes. Por último, se desarrollan las conclusiones.

### **El proyecto de Marshall Meyer y las reconfiguraciones del campo judaico a partir de la década de 1990. Auge y vicisitudes del Movimiento Masortí**

La llegada del rabino Marshall Meyer a la Argentina y el desarrollo de su proyecto se dieron en el marco de un proceso de revitalización de lo religioso dentro del campo judaico argentino a partir de la década de 1950. Las organizaciones religiosas entendían que había una vacancia en proyectos institucionales religiosos dirigidos a la juventud judía (Elkin, 1986; Weil, 1988; Fainstein, 2006) y una pérdida de influencia de la sinagoga como institución en la vida judía comunitaria (Setton, 2012) teniendo en cuenta que, dentro de los repertorios de participación de lo judío también se encontraban las organizaciones políticas judeo-progresistas tales como la Federación de Entidades Culturales Judías o *Idisher*

sirven para pensar otros objetos y procesos como los que se dan en los grupos religiosos. Estos últimos, también son construcciones imaginarias que se mantienen a través de la imaginación colectiva, los símbolos compartidos y las narrativas comunes. Al igual que la de un pueblo o un estado-nación, la tradición de un grupo religioso también puede ser inventada ya que la continuidad con ese pasado histórico de referencia es ficticia. Ante los cambios históricos dicha tradición, busca estructurar como mínimo algunas partes de la vida social asumiéndolas como invariables o inalterables. Esa tradición inventada produce sentido y legítima al grupo.

<sup>8</sup> Esto puede verse en los relatos históricos. Claude Lévi-Strauss nota afinidad entre los mismos y los mitos de las sociedades sin escrituras en cuanto a sus propiedades sociales. Algunas historiografías elaboradas durante los procesos de conformación de los Estado-Nación del siglo XIX “constituyeron no sólo proyectos científicos sino, al mismo tiempo, políticos, pues estaban comprometidas con la creación de nuevas identidades colectivas a través de la producción de historias unificadoras del pasado de grupos sociales integrados territorialmente” (Visacovsky, 2007a: 58).

*Cultur Farband* (ICUF), las de corte sionista laico o las entidades socio-deportivas. En la década de 1950, sionistas y comunistas se disputaban el poder político de las organizaciones centrales como el *Vaad Hajinuj* (Consejo Escolar) creado en 1938 y la *Jevrá Kedushá* asquenazí transformada en 1941 en la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA). Los primeros lograron consolidar su hegemonía frente a los segundos. Esto tuvo que ver con procesos externos tales como la persecución a judíos en el bloque soviético y el apoyo de este último al proyecto nasserista luego de la creación del Estado de Israel en 1948 así como a procesos internos vinculados con la persecución a los comunistas por parte del gobierno de Juan D. Perón (1945-1955) (Visacovsky, 2015).

La contratación de estos expertos del exterior implicaba para las dirigencias revitalizar lo religioso. Por ejemplo, el rabino Isaac Chehebar oriundo de Alepo fue designado en 1953 como el especialista religioso de la escuela sefaradí de origen alepino Yesod Hadath para restaurar la autoridad rabínica y el cumplimiento de los preceptos judaicos (Brauner, 2009). El rabino Dov Ber Baumgarten radicado en los Estados Unidos, discípulo del Rebe Menahem Mendel Schneerson, viajó en 1956 a la Argentina siendo el primer emisario de la corriente jasídica ortodoxa Jabad Lubavitch en dicho país. Mismo, el rabino alemán Iosef Oppenheimer proveniente de Holanda, en 1953, fue contratado para dirigir la Congregación Ajdut Israel en Buenos Aires, sinagoga ortodoxa de origen alemán creada en 1933 en reemplazo del rabino Hermann Klein quien era muy anciano. De igual modo, el rabino búlgaro Haim Asa quien adhería al reformismo estadounidense vino de los Estados Unidos a Buenos Aires en 1963 quien conformó la Comunidad Emanu El en 1965.

El establecimiento del Movimiento Masortí en la Argentina a fines de la década de 1950 fue una de las tantas expresiones de revitalización religiosa en el judaísmo que en términos de Senkman (2007: 416) tuvo la particularidad de promover una “matriz identitaria liberal judeo-argentina en su vertiente religiosa moderna”. En 1957 la Comisión Directiva de la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA) se contactó con la *United Synagogue of America*, para adherirse al Movimiento Masortí. El rabino Guillermo Schlesinger a cargo de la organización desde 1937 hasta su muerte en 1971 estaba preocupado por fomentar una mayor participación. Dicha adhesión implicó reinscribir su estilo religioso liberal europeo en el liberalismo norteamericano (Schenquer, 2012). Para ello, dos años más tarde, la *United Synagogue of America* envió al rabino Marshall Meyer, egresado del *Theological Seminary of America*, como rabino asistente.

El líder religioso desplegó un proyecto identitario liberal que “propendía a educar al judío en términos individuales

como ciudadano pleno de su país, y al mismo tiempo hacia los valores universales y generales del judaísmo como religión de un pueblo transnacional emancipado” (Senkman, 2007: 417). El rabino buscó generar una identidad judeo-argentina basada en la promoción de la participación judía en la sociedad, al mismo tiempo que ofrecía convertir el espacio sinagoga, en el centro de la vida social y comunitaria (Bokser Liwerant, 2011). A la vez, se destacó por su compromiso con los Derechos Humanos durante la última dictadura militar (1976-1983) (Trachtman, 1996; Rosemberg, 2010; Schenquer, 2012). En este Dossier, el trabajo de Schenquer (2023), evidencia su involucramiento con las familias que tenían algún miembro preso o desaparecido haciendo hincapié en el caso del periodista Jacobo Timerman secuestrado en 1977, y posterior a la dictadura, su participación en organizaciones de derechos humanos. Junto con el rabino Roberto Graetz y otras figuras laicas y religiosas fue miembro de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH) y, desde agosto de 1983, fundó con el periodista Herman Schiller, el Movimiento Judío por los Derechos Humanos (MJDH). Desde 1984, formó parte de la CONADEP (Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas). No obstante, desde la década de 1960, el rabino combatió el antisemitismo entendiendo que se trataba de un problema estructural en la Argentina que iba en contra de las prácticas democráticas. Para ello, tejió vínculos con sectores de poder, principalmente con miembros de la Iglesia Católica.

En cuanto a la liturgia, introdujo la incorporación de nuevas melodías (canciones conocidas o de películas) en el recitado de plegarias, el uso del castellano en las ceremonias religiosas y una presencia más activa por parte del rabino generando un vínculo de mayor cercanía con la feligresía. Permitió que varones y mujeres compartieran el mismo espacio físico durante los servicios religiosos e incluyó a matrimonios de personas judías y no judías en la participación comunitaria sin exigir una conversión a menos que quieran realizar rituales. El proyecto de Meyer buscó conciliar las diferencias entre sefaradíes y asquenazíes y romper con las diferencias en los rituales según nacionalidad (Weil, 1988; Fainstein, 2006). Promovió los lazos espirituales con Israel sin promocionar la migración hacia dicho Estado. Siguiendo a Kahan (2010) dicho proyecto competía con el de las agrupaciones juveniles sionistas que proponía defender y migrar al Estado de Israel. Afirmaban que el Movimiento de Meyer suscitaba un “programa asimilacionista” que ganaba feligreses por no comprometerlos a desarraigarse, como sí lo hacían ellas.

En 1962 fundó el Seminario Rabínico Latinoamericano en un contexto donde había pocos espacios de formación rabínica, convirtiéndose en un semillero de rabinos, maestros y cantantes litúrgicos en el hemisferio sur. Y, al año siguiente, creó la Comunidad Bet El en el barrio de Belgrano (Ciudad de Buenos Aires), siendo

una organización de referencia. El líder abrió cursos de estudio, espacios de participación juvenil y campamentos. Entre las décadas de 1970 y 1990 sinagogas y sinagogas-escuelas "tradicionalistas", judeo-laicas y reformistas comenzaron a adherirse al Movimiento Masortí<sup>9</sup>, lo que implicó un aumento en la participación de feligreses. Durante el contexto dictatorial dichas organizaciones resultaban ser espacios "seguros" de socialización juvenil pues los alejaba de la lucha armada (Kahan, 2010; Schenquer, 2012).

Las transformaciones socioestructurales en los años 1990 en Argentina junto con los procesos de globalización impactaron en el Movimiento Masortí tanto en términos materiales como simbólicos. El mismo se vio afectado luego del atentado a la AMIA en 1994 y la quiebra de los dos bancos privados judíos Mayo y Patricios en 1998 después de haber sido suspendidos por el Banco Central por presuntas causas de corrupción y asociación ilícita. Estas tres entidades respaldaban económicamente a organizaciones judías, entre ellas, a las del Movimiento (Brauner, 2009; Rubel, 2011). Entre 1996 y 1997 se comenzó a instrumentar la "fusión" de escuelas que en realidad se trató de cierres encubiertos. Se transferían los alumnos de una escuela a otra. La Comisión Directiva de la escuela de origen se desentendía del destino de sus alumnos y dejaba de participar económicamente del mantenimiento de la "nueva" escuela (Rubel, 2011: 541).

Como ya se planteó, dentro del Movimiento *Masortí* argentino, no solo existen sinagogas que adhieren al mismo sino también sinagogas-escuelas. Las organizaciones educativas no lograron adaptarse a las transformaciones sociales y culturales que implicaban un cambio en la currícula (más horas de inglés y de informática) para generar un perfil de egresado más competitivo. Esto, más el impacto de la crisis económica y social de 2001, provocó que muchas de ellas cerraran. En otros casos, solo quedaron sus sinagogas<sup>10</sup>.

Por su parte, si bien la identidad judía es diversa, con los procesos de globalización se hizo presente una variedad de formas de identificación con lo judío. Las afiliaciones

<sup>9</sup>Entre 1976-1986 en Buenos Aires y en Gran Buenos Aires adhirieron 34 organizaciones al movimiento (Schenquer, 2012: 327-328).

<sup>10</sup>Templo y Comunidad Hertzlia, Adat Israel, Tfilat Shalom, Neve Shalom, son sinagogas ubicadas en la Ciudad de Buenos Aires que hasta fines de la década de 1990 contaban con escuelas. Comunidad Jerusalén de Parque Patricios también pasó por este proceso: era sinagoga-escuela, luego sinagoga y en diciembre de 2019 cerró. A su vez, pueden observarse fusiones: la sinagoga Bet Am Medinath Israel ubicada en Monte Castro cuenta con la escuela Bami-Marc Chagall. Bami y Marc Chagall eran dos escuelas que se fusionaron en el mismo período. Mismo, las sinagogas Nueva Comunidad Israelita (NCI) y Emanu El. En el Conurbano Bonaerense las siguientes sinagogas contaron con escuelas hasta fines de la década de 1990: Congregación Hebrea de San Martín "Kehilatid", Lehavat Jaim en Avellaneda, Sociedad Unión Israelita Ajdut Israel en Lanús, Sociedad Israelita del Oeste (Sio) en Morón, Comunidad Or Torah de Villa Lynch, Comunidad Hebrea Dr. Hertzl de Lomas de Zamora.

religiosas y educativas masortíes se vieron interpeladas por otras ofertas dentro del campo judaico. Tal como se explicó en la Introducción de este Dossier, diferentes investigaciones evidenciaron procesos de secularización (Hartman y Kaufman, 2006), de individuación y de desafiliación (Fainstein, 1994; Jmelnizky y Erdei, 2005; Hupert, 2014) y de revitalización de las ortodoxias (Aviad, 1983; Topel, 2005; Brauner, 2009; Setton, 2010).

Con la crisis económico y social de 2001, dichas organizaciones ortodoxas no se vieron afectadas logrando conformar una red educativa y comunitaria autónoma sumamente involucrada con las problemáticas locales (Melamed, 2000). Empezaron a constituirse como centros de legitimidad estableciéndose una lucha simbólica de cómo pensar al judaísmo. Organizaciones masortíes que estaban en bancarrota fueron recuperadas por organizaciones ortodoxas bajo su impronta religiosa<sup>11</sup>. Los trabajos de Setton (2009, 2010) y Lerner (2018, 2021) evidencian cómo jóvenes judíos que llevan un estilo de vida secular comienzan a participar sucesiva y simultáneamente en organizaciones ortodoxas encontrando allí espacios de socialización.

la circulación no supone una búsqueda de una comunidad de pertenencia estable, sino un modo de enriquecimiento subjetivo. Lo que determina su relación con las instituciones ortodoxas no es la desilusión frente a otros espacios del campo judaico, sino el hecho de que la ortodoxia sea percibida como una opción válida entre otras, a la vez que la pertenencia en sus instituciones es factible de ser administrada por los mismos seculares (Setton, 2009: 79).

En los relatos de las y los interlocutores se observa los modos en que ellos y ellas evocan la figura de Marshall Meyer para comprender los liderazgos religiosos, las juventudes y los proyectos religiosos de "hoy".

### El recuerdo de Meyer para pensar los liderazgos

Las voluntarias y especialistas religiosos con los que conversé, expresan ese vínculo genealógico con el rabino Marshall Meyer. Ellos y ellas sin haberlo conocido directamente lo evocan explicitando un tiempo pasado fundacional. Tal como lo plantea Mónica<sup>12</sup>, de 56 años,

<sup>11</sup>Por ejemplo, la escuela Wolfsohn ubicada en el barrio de Belgrano en 2004 casi a punto de declarar la quiebra, fue recuperada por la organización jasídica ortodoxa *Jabad Lubavitch*. Por su parte, la escuela Ramat Shalom de Ramos Mejía pasó por un proceso similar. Desde 2001 comenzó con problemas económicos. Las familias no podían afrontar las cuotas y no contaba con fondos externos. En ese mismo año *Jabad Lubavitch* se asentó en la zona abriendo una *Beit Jabad* y ofreciendo actividades a los judíos que vivían allí. Desde 2008, *Jabad Lubavitch* comenzó a hacerse cargo de la escuela hasta que en 2011 cerró y en dicho predio abrió una nueva llamada "Ilan School". Para otros casos, ver Lerner, (2021).

<sup>12</sup>Los nombres son ficticios para preservar su anonimato.

se trató de “un antes y después en la comunidad judía”. Recuerda que a sus 10 años, en 1972, iba a una sinagoga en el barrio de Belgrano y decía que las ceremonias eran aburridas, “no sabíamos nada, no entendíamos nada”. El rabino golpeaba el atril para pedir silencio durante las ceremonias y la feligresía “no participaba porque no teníamos acceso. Creo que con Meyer se dio ese gran cambio” (Entrevista realizada el 20 de diciembre de 2018). Esta misma idea se ve replicada en el documento realizado por el Seminario Rabínico Latinoamericano (26/12/2019) para conmemorar el 26° aniversario de su fallecimiento:

Marshall decía que las sinagogas estaban vacías porque eran aburridas, porque sus ritos eran incomprensibles y no se podía encontrar en ellas un ambiente que condujera a hombres y mujeres judíos a la plegaria y a la meditación. De tal manera, comenzó a atraer a muchas personas con su judaísmo apasionado, combinado con activismo social, música enérgica y una visión de una comunidad abierta e inclusiva.

Héctor, discípulo de Meyer, director de una escuela masortí en Santiago de Chile (conferencia en el Seminario Rabínico Latinoamericano en 2017) recuerda la relación de cercanía que sentía con su maestro. Lo evoca como un hombre capaz de sintetizar el decir y el hacer diferenciándolo de los rabinos de hoy que hablan mucho y hacen poco.

Los innumerables [se refiere a los judíos ortodoxos] no hablan de *Shoá*, ni de identidad. Hacen, hacen. (...) Tzví [un profesor con el que se formó] nos dice que los judíos liberales, reformistas, conservadores, como quieran llamarlos, son muy “paca paca”. “Paca paca” es muy “blá bla”. Nos gusta hablar, hablar de la identidad, pero señores ¿Por qué Marshall logró hacer tanto? Él hablaba muy lindo, pero [organizaba] *majané* (campamento), *Shabat* [se refiere a las ceremonias para recibir el día sagrado de Shabat], nos poníamos a llorar todos abrazados de blanco. Había una saxo que empezaba a sonar cuando se escuchaban los pajaritos y nos abrazábamos. Lo que hay que hacer son prácticas que queramos repetir y que juntos queramos recordarlas, porque al recordarlas nos fortalecemos como grupo (...) Marshall decía, que yo sí lo conocí, estudié mucho con él, refiriéndose a las sinagogas, [que] la gente va a volver a las sinagogas cuando en las sinagogas se hable de las cosas de la vida, cuando se hable de la muerte, del amor, del dolor, de la enfermedad, de la amistad y en el colegio tenemos que hacer eso también y tenemos que incorporar lo no formal. El límite entre lo formal y lo no formal se desdibuja y la otra cosa que también es importante es que tenemos

que saber a dónde queremos llegar (Discurso de Héctor en el “Encuentro Anual Seminario”, Buenos Aires, mayo de 2017).

Al referirse a “los innumerables”, Héctor apela a un “otro”, a la ortodoxia, explicando así las carencias o las fallas del Movimiento *Masortí* “hoy”. Marca una diferencia entre el decir que pareciera propio del Movimiento *Masortí* y el hacer de la ortodoxia. En el relato de las y los informantes aparece una tensión entre pasión y razón asumiendo que lo *masortí* hace un trabajo intelectual sin aplicaciones concretas como lo hace la ortodoxia. Cabe aclarar, que dentro de esta corriente, existen distintas vertientes. Cuando las y los interlocutores hablan de ella, se refieren a aquellos grupos que abren sus proyectos identitarios a judíos que llevan un estilo de vida secular. En ese “hacer” de la ortodoxia está lo espiritual, lo experiencial, lo concreto. Héctor reconoce en Marshall Meyer la capacidad extraordinaria de conciliar las dos cosas: el decir y el hacer. La figura del rabino le permite establecer un diagnóstico de aquello que está faltando. Hace una crítica a los líderes del Movimiento, algo recurrente en el resto de las y los actores, que desarrollaré a continuación. Silvio, directivo del Movimiento *Masortí* a nivel mundial (conferencia, 2017), retoma la frase de Meyer “el judaísmo es personal y activo” que al igual que Héctor busca enfatizar esta idea de no solo reconocerlo conceptualmente sino también de actuar y comprometerse. Puede notarse que los miembros del Movimiento ven a Meyer como una figura ejemplar. Fue un padre fundador recordado por su vocación y visión. “tenía una misión, un contexto que supo leer positivamente. Tenía una misión que llegó a un país donde no había nada de lo que él tenía para ofrecer y lo desplegó entonces la gente sintió que seguían a un líder” (Rabina Claudia, conferencia 2017). Los relatos de especialistas religiosos y laicos toman estos atributos poniendo en duda la vocación de los rabinos actuales. En sus palabras, los líderes religiosos de ahora son “artistas”, “entretenedores”, “animadores” que se alejan de los textos bíblicos y del contacto cercano con la feligresía.

Estamos muchas veces más preocupados por imitar a las instituciones que se rigen por la economía de mercado, la competencia... los rabinos ya no sabemos si somos maestros de la tradición o si somos directores o ¿cómo se llaman estos ahora? No, CEOs, bah, CEOs también, hay varios que son CEOs, pero como los que te divierten, los animadores sociales. Somos animadores sociales y de pronto te encontrás en la vida que alguien te dice: “Pero, ¿Por qué no traemos a tal cómico que se llena el templo de gente cuando lo traés, a este que hace *Stand Up* y habla de los judíos?”. Y yo digo, y no quiero herir a nadie porque está bien, cada uno hace lo que puede para llenar su sinagoga de gente

y está todo bien. Mientras nuestras sinagogas tengan gente quiere decir que lo que hacemos le sirve a alguien y está bien. Pero digo, ¿Es ese el propósito de nuestros *jajamim* (sabios) cuando hablaban de amar el trabajo o estudiar la *Torá*? Y, ¿liderar tendrá que ver con ponerse una "Tierra de la Promesa" delante? Yo creo que estamos alejándonos cada vez más, los líderes, las autoridades, de la gente (Conferencia de la rabina Claudia, en el "Encuentro Anual Seminario", Buenos Aires, mayo de 2017).

Pareciera que los líderes religiosos al adoptar una actitud empresarial atentan contra su labor espiritual. Para algunos actores dentro del Movimiento, lo empresarial y lo religioso deben ir por caminos distintos. El parecerse a un CEO o a un animador es visto como algo negativo. La rabina Claudia sostiene que es la misma estructura comunitaria la que no permite que los rabinos ejerzan el liderazgo según su visión: ser intérpretes de la Tradición acercándose a lo que la feligresía necesita. Explica que las "comunidades" *masortíes* son organizaciones civiles sin fines de lucro. Son organizaciones religiosas y comunitarias conducidas por rabinos que piensan el futuro de la misma pero que por estatuto deben lidiar con Comisiones Directivas que deciden sobre su sueldo<sup>13</sup>. Según ella, el rabino, en vez de poner todos sus esfuerzos en liderar, se dedica más a "administrar el co-gobierno de una institución comunitaria". En la figura rabínica, la dinámica institucional termina pesando por sobre la labor espiritual. La lideresa afirma que los rabinos piensan más en llenar las sinagogas que en "plantar semillas" en la feligresía. Observa, en la propia burocracia de las "comunidades", la crisis de la pasión, la estandarización (Becker, 2008) o la rutinización del carisma (Weber, 1964). Para ellos y ellas, preguntarse por los liderazgos es preguntarse por la continuidad, porque son dichos rabinos y rabinas los que deberían atraer a las juventudes, interpelarlas y hacerles llegar su visión de lo *masortí*.

En los relatos de Guillermo (ex profesor del Seminario Rabínico Latinoamericano en 1983 quien participó en el Encuentro Anual del Seminario en 2017) y del rabino Ricardo (quien participó en el Encuentro Anual en 2018), ambos discípulos de Meyer, puede verse los modos en que evocan al líder. Ven en él, la figura de padre protector, mentor, guía y maestro. Él les asignó una tarea de responsabilidad y les dio confianza y contención en situaciones complejas.

Guillermo contó que en 1983 cuando Meyer lo llamó para que diera clases en el Seminario, él dictaba la materia sobre "Estudios Judaicos" en una Universidad en los Estados Unidos. Marshall lo convenció cuando le dijo "Usted, enseña Historia, ahora es hora de hacer historia".

Esa frase lo movilizó. Guillermo expresó, haciendo un paralelismo con el relato bíblico del libro "Nombres" del Viejo Testamento, el Seminario fue para él su Monte Sinaí y Marshall Meyer fue su Moisés, su guía. Marcaba que no había que olvidar el pasado, pero no se podía vivir de él. Había que honrarlo. Marshall Meyer dejó un "semillero" en sus discípulos de modo que para el interlocutor "la época de oro" del Movimiento *Masortí* no solo fue esa que vivió y recordaba con nostalgia, sino la de ahora. Lo podía ver en aquellas grandes "comunidades" que habían crecido y desarrollado en Buenos Aires y en Santiago de Chile. En ellas podía proyectar un futuro. Aquellas organizaciones que nombró ofrecen actividades para las distintas capas etarias en especial para las juventudes entre 25 y 35 años. El propio Movimiento reconoce cambios en las pautas de entradas y salidas de las juventudes. Hace "25 años" las y los jóvenes que participaban dentro de los Departamentos de Juventud como educadores no formales (*madrijim/madrijot*), luego de un período de ejercicio, abandonaban la "comunidad" y volvían inmediatamente porque la paternidad y la maternidad la resolvían a los veinte. Ellas y ellos regresaban para que sus hijos e hijas se formaran en la organización. Es decir que, para ese contexto, efectivamente ser *madrij* o *madrijá* implicaba un rito de pasaje más inmediato a la adultez. Hoy pueden pasar 10 años hasta que ese joven que se fue, devenga en "adulto" y vuelva porque ya es padre o madre. Salvo algunas excepciones, las "comunidades" no ofrecen espacios de socialización para ese joven que ya no participa dentro de los Departamentos de Juventud ni tampoco resolvió su paternidad, como sí sucede en organizaciones ortodoxas. Esta pérdida de jóvenes preocupa a los adultos y adultas dentro del Movimiento. La figura de Meyer les hace recordar la capacidad de convocatoria del líder y cómo sus discípulos, siendo jóvenes, se veían interpelados por él.

Esto puede verse en el siguiente testimonio. El rabino Ricardo, para su conferencia, tenía como consigna compartir alguna situación de fracaso. Contó que en 1983 con 26 años siendo estudiante rabínico, Meyer lo envió a una "comunidad" del Interior del país para hacerse cargo de la misma. Su primer gran desafío fue cuando una feligresa le solicitó que fuera a visitar a su madre que estaba internada en coma en el hospital. Tanto ella como su familia estaban alejados del judaísmo y querían en esa instancia reencontrarse con él. Ricardo fue a verla todos los días y sin saber bien qué bendiciones decir, optó por cantarle el "*Shemá Israel*", uno de los rezos principales del Pueblo Judío en el que se afirma el monoteísmo. Pese a que la señora comenzó a tener leves mejorías, finalmente falleció. La enfermera que la cuidaba le contó a Ricardo que desde que comenzó a visitarla, la paciente dejó de necesitar tantos analgésicos y que antes de morir tarareaba el rezo que le susurraba al oído. En ese momento se "sintió elevado". No obstante, eso duró poco pues la familia decidió enterrarla en un cementerio

<sup>13</sup> Cabe señalar que las Comisiones Directivas también toman decisiones sobre proyectos institucionales y cuestiones religiosas.

no judío lo que fue para él un fracaso. Volvió a Buenos Aires a hablar con su maestro. Fue una experiencia que vivió con dolor. Recordó que Marshall lo contuvo y le dijo "Tu no sos [sic] responsable de las decisiones de los otros, no era tu decisión". Si bien Ricardo sintió que hubo una falta de su parte, que debió no solo acompañar a la enferma sino también a su familia, podía verse cómo la figura de Meyer recorrió su historia activamente. Él expresaba que siendo muy joven, su guía le dio una gran responsabilidad y que al volver lo recibió para contenerlo para que siguiera adelante. Para Ricardo, esa experiencia fue una enseñanza y las palabras de su maestro lo marcaron hasta el día de hoy. Tanto él como Guillermo fueron herederos de su legado.

Las y los interlocutores le atribuyen al líder religioso características que pueden vincularse con el concepto de carisma (Weber, 1964). Ven en él cualidades extraordinarias, una personalidad ejemplar que lo posiciona como guía o líder. Algunos elementos del tipo ideal del Profeta (Weber, 1964) podrían aplicarse a los modos en que las y los actores se refieren a Meyer. Siguiendo la tipología weberiana, el profeta es un portador personal de carisma cuya misión anuncia una doctrina religiosa o un mandato divino. Mientras que el sacerdote reclama su autoridad por estar al servicio de una tradición santa, el profeta se apoya en la revelación personal o la ley. Lo que los separa uno del otro es que el segundo posee 'vocación personal'. El sacerdote puede o no tener carisma personal, pero lo que lo legitima es su cargo. En cambio, el profeta es legitimado mediante su don personal. Si bien Meyer fue un rabino que ocupó un cargo, las y los actores producen valoraciones sobre su don personal, principalmente en su capacidad de producir una síntesis entre la palabra y la acción, en desarrollar un proyecto identitario nuevo, en su capacidad de convocar colegas y de formar y acompañar a sus discípulos, recordando sus frases y sus enseñanzas.

### **Los proyectos religiosos y las juventudes. Los dilemas de la reproducción comunitaria**

Como decía en la Introducción, el haberse formado con Marshall Meyer marcó las biografías de aquellos que fueron sus discípulos. Esto puede verse en el siguiente testimonio quien expresa una mirada nostálgica e idealizada del pasado. Creighton (2015) plantea que la nostalgia puede ser individual o colectiva y suele incrementarse cuando grupos o personas perciben miedo, ansiedad, confusión o amenaza ante los cambios culturales que llevan consigo transformaciones en los estilos de vida. Este sentimiento aparece incluso cuando dichos grupos apoyan los cambios. La proyección de un pasado mejor y estable permite reinventar el presente y responder a las necesidades para conectar con el futuro. La nostalgia es parte de una búsqueda colectiva de identidad que se apoya más

en la certeza por sobre el descubrimiento (Davis, 1979), una negociación entre la continuidad y la discontinuidad (Angé y Berliner, 2014)<sup>14</sup>.

Como se ilustra a continuación el rabino, habiendo sido discípulo de Meyer, evoca ese pasado expansivo del Movimiento Masortí y observa cambios en el presente que amenazan con aquel esplendor de su proceso de institucionalización.

Algunos de los que fueron nuestros maestros, aquellos que fueron los primeros egresados del Seminario sabían que el lenguaje con el que fueron entrenados era básicamente un lenguaje universal, un lenguaje para dialogar con el mundo secular, un lenguaje para mostrar lo maravilloso y lo bello que es el judaísmo a personas que venían de un mundo vinculado con los movimientos políticos, con la izquierda. Aquellas cosas que hacían del judío un ser universal más que un ser particular. El entrenamiento de esos rabinos los hacía hablar de Hegel, de Kant. Los hacía hablar de los grandes temas sociales. En este Seminario se habló de los Derechos Humanos como uno de los pilares de nuestra tradición y eso fue parte de la innovación que el Movimiento trajo. Ese era el lenguaje con el que nuestros líderes tenían que lidiar porque era el lenguaje que hablaba la sociedad donde ellos estaban inmersos. Cuando era adolescente en Buenos Aires íbamos a la calle "Corrientes" para leer libros sobre Filosofía, sobre Psicoanálisis, sobre Pensamiento Político. Hoy, si vamos a la calle Corrientes, la librería que tenía esos libros posiblemente los dejó en un estante muy chiquitito y vamos a encontrar libros de autoayuda, libros de temas de budismo, libros de temas que son absolutamente distintos. Con esto quiero decir que hace 50 años la visión para educar a rabinos y el lenguaje, como decíamos hace un ratito, que se había construido en esta casa, era para responder a las preguntas que tenía la gente en su momento. Eran más temas políticos y sociales que temas religiosos (...) Hoy Latinoamérica también es un espacio donde otros movimientos han buscado desarrollo, han puesto un pie, han visto como una oportunidad (...) y así vemos que en su momento éramos nosotros los únicos, los exclusivos, los modernos, los interesantes, ha cambiado radicalmente... (Discurso del rabino Enrique en el "Encuentro Anual Seminario", Buenos Aires, mayo de 2017).

<sup>14</sup> La nostalgia es abordada desde perspectivas sociológicas y antropológicas (Angé y Berliner, 2014; Creighton, 2015). Con ella puede pensarse diversos procesos como los de modernización o los nacionalismos. La nostalgia colectiva romantiza las áreas rurales, la niñez, los calendarios rituales o el sentimiento de comunidad para pensar el presente.

Para el especialista religioso pareciera que el proyecto y el liderazgo de Marshall Meyer que se transformó en un mito fundacional, no podría tejer puentes intergeneracionales con el presente. Una frase recurrente en los informantes es que “el Movimiento está en un momento de inercia”. Los relatos que circularon en los eventos y actividades en el Seminario Rabínico Latinoamericano, decían que aquello que resultaba innovador en sus orígenes o en su “era de esplendor”, “hace 50 años” ya no lo es más “hoy”. Lo nuevo del Movimiento ya no puede ser pensado como “marchar es como rezar con los pies”, frase dicha por Meyer tomada de su maestro Joshúa Heschel, que implicaba comprometerse con lo político y defender derechos. Las y los interlocutores perciben que esta concepción de lo religioso ya no resulta efectiva en el presente. Ven que el Movimiento está en una “meseta”, hubo una pérdida de originalidad. Ahora, innovar es revitalizar la *Halajá* (Ley Judía). Incorporar una mayor cantidad de preceptos religiosos en la cotidianeidad de la feligresía y en el espacio “comunitario”, implicaría ser más “verdadero”, más “genuino”. Ya no basta solo con *ser* sino también *parecer*. Las y los actores, para pensarse a sí mismos, recurren a la ortodoxia para hallar puntos de encuentro o para distanciarse. Incluso, aquellos que participan en “comunidades” del Movimiento *Masortí* que llevan un estilo de vida secular, ven en ella lo legítimo.

Esto puede verse en el siguiente relato de un rabino de una “comunidad” *masortí* de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, que plantea una pérdida de autenticidad del Movimiento –hay una pregunta por lo auténtico– ya que no solo es interpelada por la ortodoxia sino que es la propia feligresía quien cuestiona la autoridad de sus líderes religiosos y de los rituales que llevan a cabo.

El viernes estaba en “Tablada”<sup>15</sup> y estaba esperando que venga la familia con el *met* (el muerto). En realidad me fui primero a la parte de la “Administración” y estaba el rabino laacov poniendo *tefilin* (filatelias). Nos conocemos hace mucho, lo saludo, me saluda, me pregunta “¿Te pusiste los *tefilin*?” “Sí, -le digo-, gracias”. El rabino laacov para los que no están en Argentina es el hijo del rabino David que es el rabino de la Comunidad jasídica ortodoxa YYY [no develo el nombre real]. Salgo de ahí, me quedo esperando y de pronto veo que viene el rabino David ¿no es cierto? Viene caminando, viene caminando con un tipo y de hace años, cada vez que me lo cruzo me acerco y le pregunto “¿Cómo va Rab?” Por una cuestión de respeto, ¿no es cierto? Y desde hace años, cuando me saluda se acerca, me mirá (*imita al rabino frunciendo el seño*) no me conoce, con cara de “¿quién sos?” y sigue. Siempre fue así. La otra vez

fue interesante porque me acerqué para saludarlo, cuando me saluda me mira así (*otra vez imita al rabino frunciendo el seño*), me dice “¿Cuándo vamos a hacer que la Comunidad XXX tenga *Torei Mitzvot*? ¡Qué la Comunidad XXX tenga *Torei Mitzvot!*” Entonces le digo “Comunidad XXX tiene mucho *Torei Mitzvot*”. “No, Torá de verdad, la Torá verdadera”. “¿Qué es Torá verdadera?” (*Le pregunté*). “Tenés que separar hombres de mujeres, tenés que sacar el micrófono...” Y empezamos a discutir (...) llevamos media hora discutiendo. Para cada una tenía una respuesta entre desagradable, tensa, histérica, graciosa. La gente se empezaba a acercar, a mirar el show del debate y cuando se fue volvió a decirme “Vos tenés que poner *Torá* de verdad”. Y yo me quedé con esa imagen, esa foto y no se me fue de la cabeza en todo el fin de semana porque creo que uno de los grandes problemas que tenemos es, no es lo que piensa el rabino David, la verdad me importa muy poco, y es que creo que hemos perdido o estamos perdiendo la batalla por la autenticidad porque no David, incluso nuestra gente, la que hay que atraer y la que hay que retener sienta que lo que hacemos es verdadero. Si somos apenas una copia *light*, si solamente nos tenemos que medir por la vara de la ortodoxia, si lo que hacemos es genuino... (Discurso del rabino Gabriel en el Encuentro Anual Seminario, Buenos Aires, junio de 2018).

El orador nota que existe una lucha simbólica de cómo pensar al judaísmo en la que él también se ve envuelto. Explicita que reconoce la autoridad de los rabinos jasídicos sabiendo que en muchas oportunidades dicho reconocimiento no fue recíproco. Esos ‘otros’ lo interpelaron y lo evaluaron, examinando si había obrado según los preceptos religiosos (la colocación de los *tefilin*). Habiendo pasado esa prueba con éxito, el rabino jasídico (padre) cuestiona el modo en que su “comunidad” *masortí* aplica el cumplimiento de la Ley Judía, asumiendo que lo que se hace allí no es verdadero. El rabino jasídico se atribuye la verdad en cuanto al cumplimiento y si bien el líder religioso *masortí* en ese momento se defiende, discute y despliega su saber, nunca interpela la legitimidad del rabino David, como lo hacen otros sectores de la ortodoxia que cuestionan cierta cristianización, observable en el jasidismo, en el modo en que identifican a los líderes de las dinastías rabínicas con figuras mesiánicas. Por el contrario, su mensaje hizo mella y lo trae a la exposición. Incluso, como veremos a continuación, el rabino define a la vanguardia *masortí* como los “*jasidim* (jasídicos) del siglo XX”. Se apropia de una categoría ajena al Movimiento *Masortí* que es propia de los movimientos jasídicos para mostrar que tanto Meyer como sus discípulos fueron aquella vanguardia que difundió el judaísmo con un mensaje original y moderno. De hecho, puede verse que él legitima el origen del Movimiento con categorías

<sup>15</sup>Está haciendo alusión al cementerio judío ubicado en la localidad de La Tablada en el Partido de La Matanza del Conurbano Bonaerense.

de otro.

Y digo que esta discusión es nueva. **Porque, que yo recuerde, hace 20 años, 15 años, podrían haber diferentes alternativas, pero no era una alternativa que había que especificar qué era o no *kasher*.** Porque en el último siglo nosotros fuimos los *jasidim* del siglo XX, los que trajeron el gen judío que hizo que el judaísmo llegue al siglo XXI que es el cambio sistemático de cada generación, de cada contexto. Traer la inspiración de lo diferente, de lo nuevo, de lo moderno y readaptar la esencia, ese mensaje de lo judío al nuevo tiempo. Los *jasidim* del siglo XX, fuimos. Y en el siglo XXI nosotros quedamos en una meseta tal, que de pronto algunos nuevos movimientos, alguna vez escuché, ya que casi por la vestimenta y por la fisonomía son casi tribus urbanas, son más atractivas y parecen que es lo verdadero, lo verdaderamente nuevo incluso. Es casi *cool*, distinto, lo diferente. Pero además termina siendo la vara de lo verdadero. Y digo, no solo que haya que atraer sino los que ya están adentro. Yo les quiero decir que, todos sabemos que la cantidad de casamientos ha disminuido dramáticamente por una cuestión social, la sociedad, la gente se casa menos, los jóvenes cada vez se casan menos. Yo les voy a decir la cantidad de casamientos que están sucediendo de familias, de hijos de familias, no digo alejados, digo completamente nuestras, familias de directivos, de donantes, de *mitpalelim* (feligreses) que de pronto los hijos deciden casarse con formatos ortodoxos porque es *kasher* y los que se casan con nosotros, por las dudas van y se buscan una *ketuvá* (acta matrimonial) ortodoxa. Pero la duda es si nosotros somos genuinos, si es verdad y es una lucha que siento que estamos perdiendo dramáticamente (Discurso del rabino Gabriel en el Encuentro Anual Seminario, Buenos Aires, junio de 2018).

El rabino indica dos momentos en el tiempo: Uno hace 15 o 20 años atrás, aproximadamente entre principios y fines de la década de 1990 en el que la autoridad de los líderes religiosos y los modos de apropiación de la *Halajá* no eran cuestionados, no había una pertenencia institucional tan diversificada y las y los jóvenes se casaban más y más tempranamente. El segundo, se trata de un tiempo presente en el que se da todo lo contrario. El rabino *masortí* da cuenta de que estos grupos ortodoxos lograron presentarse como una alternativa novedosa dentro del campo religioso, no solo por instalar una mayor exhaustividad en el cumplimiento de preceptos religiosos, expresarlo corporalmente y haciéndolo visible en la esfera pública sino por flexibilizar su campo de acción: ofrece actas matrimoniales ortodoxas a personas que no lo son sin exigir un "retorno a las fuentes". El rabino Gabriel expresa con preocupación que, aquellos

feligreses del Movimiento Masortí que poseen el poder económico (donantes y familias de peso) en sus "comunidades", son los que en determinado momento de su vida (la celebración de una boda o en una conversión al judaísmo para poder ser sepultado en un cementerio judío) optan por tener una participación simultánea en una "comunidad" ortodoxa, para garantizar que dicho ritual sea legal. Los rituales que hace el Movimiento *Masortí* también lo son, pero no son reconocidos por los grupos ortodoxos. Esto históricamente ha sido así, pero tal como lo plantea el rabino, ahora la feligresía lo cuestiona. También, a partir de estos cuestionamientos, pueden verse las fronteras poco claras que existen entre el poder económico de las Comisiones Directivas y el religioso de los rabinos para definir lo sagrado y lo profano (Brauner, 2009). En contraste con esto, las y los actores recuerdan que Meyer tanto en el púlpito como en la cuestión organizacional construía una autoridad que dejaba en claro esta división de fronteras. Él era el líder al que había que consultarle cómo proceder para desarrollar el proyecto masortí en las "comunidades", el que podía con sus prédicas interpelar hasta incluso incomodar a aquellas personas que por medio de recursos cooperaban con la organización, el que tenía la capacidad de generar espacios de estudio y a la vez reunir recursos económicos para solventar al Movimiento. Nuevamente, las y los interlocutores ven en Meyer a un líder carismático, "ejercía un poder, pero se lo merecía" (Entrevista a discípula de Meyer, octubre de 2018).

El rabino Gabriel observa que tanto jóvenes como adultos están en una búsqueda por la autenticidad y garantizar esa autenticidad implica una revitalización de la *Halajá* que se cristaliza en poner en juego una mayor manipulación de materialidades sagradas (el rezo por las mañanas que incluye el uso de los *teflin*, una *ketuvá kasher* que para que lo sea, no solo se debe seguir con el ritual sino que se debe presentar una serie de documentos que demuestren que los interesados son judíos por transmisión matrilineal) o aquellas profanas (el no usar la electricidad, micrófonos, instrumentos musicales, un separador para una distribución del espacio según sexo, la vestimenta) (Setton y Lerner, 2021) como lo marcó el rabino David. Lo sagrado debe verse en prácticas y objetos concretos.

En ambos relatos por medio de los marcadores temporales "hace 50 años" "hace 15, 20 años", "hoy" se distinguen distintos tipos de juventudes con intereses y prácticas particulares. Una juventud interesada en la filosofía y en la política, comprometida con los Derechos Humanos, lectora, estudiosa y, una juventud que no se casa, que está en la búsqueda de lo "espiritual". En este último punto, las ortodoxias judías u otras ofertas religiosas estarían ganando terreno y legitimidad. En el siguiente relato, esto se replica nuevamente. Se diferencia a aquella juventud que en la época de Meyer quería "romper los moldes" de la juventud actual, que "necesita

certezas". Ante esta situación es necesario proponer un proyecto religioso que vuelva al cumplimiento de preceptos religiosos.

Se trata de un Movimiento muy rabínico cuando nuestra gente es laica con hijos que llevan una vida laica. Hay que volver a las *mitzvot*, a lo religioso e incluir prácticas (...) Debemos acercarlos con más clases, que éstas sean vivencias y poder llevarlas a la vida práctica de cada uno. Vivimos en una época diferente. Nosotros cuando éramos jóvenes queríamos romper los moldes. Ahora, los **jóvenes necesitan certezas** y nosotros ofrecemos diversidad. Es por ello que necesitamos mostrar un marco que los contenga haciéndolo con pasión (Discurso de la rabina Laura en el Congreso Atid, Buenos Aires, agosto de 2013). (La negrita es propia).

Si bien el proyecto religioso de Meyer incluía el cumplimiento de preceptos religiosos, para las y los informantes, lo que se institucionalizó fue un judaísmo muy laxo. "Lo mínimo a cumplir se convirtió en las bases y esto no sería correcto pues dicho Movimiento es un Movimiento *halájico*" (Entrevista al Seminarista Ariel, octubre de 2018). Implícitamente, la rabina y el seminarista vuelven a un origen anterior a Meyer. Evocan la institucionalización del Movimiento Masortí en los Estados Unidos a fines del siglo XIX, cuando se afirmó como un Movimiento *halájico* como la ortodoxia, diferenciándose del reformismo. En esa construcción de un "nosotros" construyen identidades acercándose y alejándose de "otros" para construir legitimidad.

Cuando las y los actores recuerdan la conformación del Movimiento evocan a aquel líder carismático que tuvo la capacidad de haber establecido un proyecto auténtico, nuevo y distinto que acompañaba las necesidades de su tiempo. Reconocen que pudo construir liderazgo dentro y fuera del Movimiento. Esto contrasta con la percepción que ellos y ellas tienen sobre el presente donde se ven envueltos en una disputa por cómo vivir el judaísmo con sus fieles y con otros especialistas religiosos dentro del campo judaico. No obstante, para pensarse nuevamente, recurren a aquel origen sagrado, para luego poder proyectarse en el presente.

### Conclusiones

Cuando las y los interlocutores evocan la figura de Meyer proyectan un pasado mejor y estable que les permite enfrentar un presente incierto. En esa construcción pública de dicho pasado, destacan las cualidades extraordinarias del líder y su visión para establecer una propuesta novedosa, original, masiva y moderna. Algunos elementos del tipo ideal del Profeta (Weber, 1964) como tipo de dominación carismática

podrían aplicarse a los modos en que las y los actores se refieren a Meyer. El rabino llega a la Argentina, irrumpe la cotidianeidad y trae con él un proyecto judío identitario liberal, entendiendo que la religión no debe ir separado de lo político. Sus discípulos o su linaje de creyentes, recuerdan aquellas frases épicas que los marcaron, incluso algunos lo homologaron con la figura de Moisés. Lo describen como un ser excepcional por su capacidad de conciliar la palabra y acción, como un maestro, mentor y guía que los acompañó y los formó. Lo presentan como un líder que tuvo una visión que logró plasmarlo en un proyecto auténtico, verdadero y revolucionario y a partir de ello, logró construir autoridad dentro y fuera del Movimiento. Ven en él un ejemplo que aún los inspira para pensar sus propios liderazgos y su capacidad de convocatoria a la feligresía en general y a las juventudes en particular.

Meyer forma parte de los relatos de origen del Movimiento. Cuando las y los actores recuerdan aquella era de esplendor, buscan en esos recuerdos las pistas para que el Movimiento vuelva a ser aquello que fue y, de este modo, visualizar un futuro. El éxito del pasado es lo que les asegura estabilidad y continuidad, no así el proyecto en sí mismo en el presente. Los miembros perciben una crisis de identidad. Se preguntan si no deberían ser más *halájicos* y llevar adelante cambios más profundos para legitimarse dentro y fuera del Movimiento. En esa mirada nostálgica del pasado, las y los actores negocian con aquello con lo que aspiran a continuar y con lo que consideran discontinuar.

Ciudad de Buenos Aires, 15 de marzo de 2023

### Referencias bibliográficas

- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities*. Londres: Verso.
- Angé, O. y Berliner D. (2014). Introduction. *Anthropology of Nostalgia-Anthropology as nostalgia*. En O. Angé y D. Berliner (Eds.), *New York: Anthropology and Nostalgia* (pp. 1-15). Berghahn books.
- Aviad, J. (1983). *Return to Judaism. Religious renewal in Israel*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Becker, H. (2008). *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Bokser Liwerant, J. (2011). Los judíos de América Latina. Los signos de las tendencias: Juegos y contrafuegos. En J. Bokser Liwerant, H. Avni, S. DellaPergola, M. Bejarano, L. Senkman (Comps.), *Madrid: Pertenencia y alteridad*.

- Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios* (pp. 115-164) Iberoamericana Vervuert.
- Brauner, S. (2009). *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político (los judíos de origen sirio)*. Buenos Aires: Lumiere.
- Ceriani Cernadas, C. (1999). Inventando una tradición al adventismo argentino. *Mitológicas* 14, 61-82.
- Creighton, M. (2015). Nostalgia, Anthropology of. *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, 17, 34-38.
- Davis, F. (1979). *Yearning for Yesterday: A Sociology of Nostalgia*. New York: Free Press.
- Eliade, M. (1991). *Mito y Realidad*. Barcelona: Editorial Labor.
- Eliade, M. (2001). *El Mito del eterno retorno*. Buenos Aires: Emece.
- Elkin, J.L. (1986). The Argentine Jewish Community in Changing Times. *Jewish Social Studies*, 48, 175-182.
- Fainstein, D. (1994). Identidad, comunidad y Halajá. Reflexiones en pos de un Judaísmo Masortí relevante y auténtico. En *Masortí: Entre ideología y Comunidad. Reflexión sobre el hoy para nuestro movimiento del mañana* (pp. 11-24). Buenos Aires: Consejo Intercomunitario Judaísmo Conservador.
- Fainsten, D. (2006). *Secularización, Profecía y Liberación: La desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual*. [Tesis de Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México]. Inédita.
- Ferrer, L. (14 de agosto de 2019). *Rabinas*. Página 12. <https://www.pagina12.com.ar/206194-rabinas>
- Gordis, R. (1969). El judaísmo conservador. Un moderno acceso a la tradición judía. *Judaísmo conservador. Enfoque contemporáneo* (pp. 5-33). Buenos Aires: Consejo Mundial de Sinagogas.
- Halbwachs, M. (1995). Memoria colectiva y memoria histórica. *Reis Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 69, 209-219.
- Hartman, H. y Kaufman, D. (2006). Decentering the Study of Jewish Identity: Opening The Dialogue With Other Religious Groups. *Sociology of Religion*, 67(4), 365-385. <https://www.bjpa.org/content/upload/bjpa/dece/DecenteringTheStudy.pdf>
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religion, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hobsbawn, E. y Ranger T. (1984). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hupert, P. (2014). *Judaísmo Líquido. Multiculturalismo y judíos solitarios*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Jmelnizky, A. y Erdei, E. (2005). *La población judía en Buenos Aires: estudio sociodemográfico*. Buenos Aires: AMIA.
- Kahan, E. (2010). *Entre la aceptación y el distanciamiento: actitudes sociales, posicionamientos y memoria de la experiencia judía durante la última dictadura militar (1973-2007)*. [Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional de La Plata]. [http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/3220/Documento\\_completo.pdf?sequence=1](http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/3220/Documento_completo.pdf?sequence=1)
- Kawan, C. S. (2012.) «Je m'y en vais par ce chemin icy, & toy par ce chemin-là, & nos verrons qui plûstoy y sera»: Caperucita Roja y el lobo, un lugar de destino y dos caminos. *Estudios de Literatura Oral Popular*, 1, 167-184. <http://revistes.publicacionsurv.cat/index.php/elop>
- Lerner, V. C. (2018). *Construcciones identitarias de los jóvenes que participan en el movimiento conservador/masortí en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en la actualidad*. [Tesis de Maestría en Investigación en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires]. Inédita.
- Lerner, V.C. (2021). *Generaciones y pertenencia religiosa: construcciones sobre lo juvenil en el movimiento judío conservador o masortí de la Ciudad de Buenos Aires*. [Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires]. Inédita.
- Mannheim, K. (1990). *Le problème des générations*. Paris: Nathan.
- Melamed, D. (2000). *Los judíos y el menemismo. Un reflejo de la sociedad argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Novaresio, L. (20 de agosto de 2018). *Silvina Chemen:*

*rabina argentina, defensora de los derechos de la mujer, del aborto y de la diversidad.* Diario Infobae. <https://www.infobae.com/sociedad/2018/08/20/silvina-chemen-rabina-argentina-defensora-de-los-derechos-de-la-mujer-del-aborto-y-de-la-diversidad/>

- Rosemberg, D. (2010). *Marshall Meyer el rabino que le vio la cara al diablo*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rubel, Y. (2011) La red educativa judía de la Argentina (1967-2007). En J. Bokser Liwerant, H. Avni, S. DellaPergola, M. Bejarano, L. Senkman (Comps.), *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios* (pp. 529-562) Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Schenquer, L. (2012). *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 en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires]. Inédita.
- Schenquer, L. (2023). *"Todas las formas de violencia": el antisemitismo en Argentina. Representaciones y memorias discursivas en los papeles del rabino Marshall T. Meyer (1960-1985)*, LAJSA. 20th International Research Conference. Massachusetts
- Senkman, L. (2007). Ser judío en Argentina. Las transformaciones de la identidad nacional. En P. Mendes-Flohr, Y. Assis y L. Senkman (Comps.), *Identidades judías, modernidad y globalización* (pp. 403-454). Buenos Aires: Lilmod.
- Setton, D. (2009). Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch. *Informe de investigación* N° 21, CEIL-PIETTE/CONICET, 1-118.
- Setton, D. (2010). *Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción: El caso de Jabad Lubavitch en la Argentina*. [Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires]. Inédita.
- Setton, D. (2012). Identidades religiosas, étnicas y nacionales. Pluralismo y ortodoxia en el campo judaico argentino. *Latin American Research Review*, 47, 95-115.
- Setton, D. (2011). Representaciones y sentidos sobre la militancia religiosa: el caso de Jabad Lubavitch de la Argentina. En E. Kahan, L. Schenquer, D. Setton y A. Dujovne (Comps.), *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina* (pp. 379-405). Buenos Aires: Lumiere.
- Setton, D. y Lerner, V. (2021). Proyectos identitarios en el espacio social judeo-argentino y la construcción de sentido sobre objetos sagrados y profanos. En L. Bahamondes (Ed.), *Prospección religiosa en el Cono Sur. Mercantilización, materialidades y creencias* (pp. 183-203). Santiago de Chile: CRAAN Editores.
- Silla, R. (2007). El Tiempo Mítico en la Conformación de la Nación. El Culto a San Sebastián en la Frontera Austral Argentino-Chilena. *Campos* 8(1), 91-107.
- Topel, M. (2005). *Jerusalém e São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Trachtman, G. (1996). *Marshall T. Meyer: The Rabbi who changed the face of Latin American Jewry*. United States: Baltimore Hebrew University.
- Verdery, K. (1999). *The political lives of dead bodies. Reburial and Postsocialist Change*. New York: Columbia University Press.
- Visacovsky, N. (2015). Una historia antifascista: Argentina, Brasil y la identidad icufista. *Travesía*, 17(1), 79-103. <http://www.travesia-unt.org.ar/pdf/volumen17/04-Visakovsky.pdf>
- Visacovsky, S. E. (2016). Lo narrativo y la investigación antropológica sobre la producción de historias. En M. Jimeno, C. Pabón, D. Varela e I. Díaz (Eds.) *Etnografías contemporáneas III: las narrativas en la investigación antropológica* (pp. 23-56). Bogota: Centro de Estudios Sociales-Universidad Nacional de Colombia.
- Visacovsky, S. E. (2007a). Cuando las sociedades conciben el pasado como "memoria": un análisis sobre verdad histórica, justicia y prácticas sociales de narración a partir de un caso argentino. *Antípoda*, 4, 50-74. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1900-54072007000100004&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072007000100004&lng=es&tlng=es).
- Visacovsky, S. E. (2007b). Historias próximas, historias lejanas. Usos sociales de las distancias temporales en la organización de las experiencias sobre el pasado. En F. Levín y M. Franco (Comps.),

*Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción* (pp. 279-305). Buenos Aires: Paidós.

Weber, M. (1964). *Economía y Sociedad*. México D.F.:

Ed. Fondo de Cultura Económica.

Weil, A. (1988). *Orígenes del movimiento judío conservador en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano.