

“Dos judíos, tres discusiones, cuatro sinagogas”: etnografía en familias y comunidades judías de Buenos Aires

Agustina Adela Zaros

Agustina Adela Zaros

Shanghai University – Shanghai, China.

E-mail: azaros@shu.edu.cn

ORCID: 0000-0002-6140-1778

Resumen: Este texto surge de tres momentos del campo etnográfico relativo al proceso de adquisición de roles y posicionamientos tanto del investigador como de los actores, como individuos o como pertenecientes a determinados grupos. Reflexiona sobre cómo se produce ese movimiento en el campo que configura sus identidades en diferentes circunstancias, de manera relacional. La metodología es cualitativa con etnografía en familias y comunidades judías de Buenos Aires realizado entre 2016 y 2019. Familia e instituciones religiosas son los espacios de socialización de estas comunidades y los agentes de transmisión de la memoria de la tradición religiosa y de su interpretación en el presente. El proceso de recolección de datos permitió relevar diferentes memorias que caben en la diversidad de los espacios judíos de Buenos Aires a partir de los accesos simultáneos a diferentes experiencias de la vida familiar y comunitaria.

Palabras clave: Judaísmo; Buenos Aires; Investigación cualitativa; Memoria.

“Two jews, three discussions, four synagoges”: ethnography in jewish families and communities of Buenos Aires

Abstract: This text arises from three moments of the ethnographic field related to the process of acquiring roles and positions of both the researcher and the actors, in relation to themselves as individuals or as belonging to certain groups. Reflects on how this movement in the field is produced and how their identities are configured in different circumstances, in a relational way. The methodology is qualitative with ethnography in Jewish families and communities of Buenos Aires between 2016 and 2019. Family and religious institutions are the spaces of socialization of these communities and the agents of transmission of the memory of the religious tradition and its interpretation in the present. The data collection process allowed to reveal different memories that fit in the diversity of the Jewish spaces of Buenos Aires from the simultaneous accesses to different experiences of family and community life.

Keywords: Judaism; Buenos Aires; Qualitative research; Memory.

“Dois judeus, três discussões, quatro sinagogas”: etnografia em famílias e comunidades judaicas de Buenos Aires

Resumo: Este texto surge de três momentos do campo etnográfico relacionado ao processo de aquisição de papéis e posições tanto do pesquisador quanto dos atores, em relação a si mesmos como indivíduos ou como pertencentes a determinados grupos. Reflete sobre como se produz esse movimento no campo e como a suas identidades se configuram em diferentes circunstâncias, de forma relacional. A metodologia é qualitativa com etnografia em famílias e comunidades judaicas de Buenos Aires entre 2016 e 2019. A família e as instituições religiosas são os espaços de socialização dessas comunidades e os agentes de transmissão da memória da tradição religiosa e sua interpretação no presente. O processo de coleta de dados permitiu revelar diferentes memórias que se encaixam na diversidade dos espaços judaicos de Buenos Aires desde os acessos simultâneos a diferentes experiências da vida familiar e comunitária.

Palavras-chave: Judaísmo; Buenos Aires; Pesquisa qualitativa; Memória.

Introducción

“Dos judíos, tres discusiones, cuatro sinagogas ¿Conocés el chiste?” me dijo un seminarista para ejemplificar la diversidad dentro del judaísmo argentino¹. Este texto recupera instancias de una investigación académica sobre familias y comunidades del judaísmo en Buenos Aires. Entre 2016 y 2019 vivía en el barrio de Balvanera, conocido como “Once”, que todavía guarda marcas de la presencia judía en la ciudad, y al mismo tiempo frecuentaba dos sinagogas pertenecientes al movimiento Masortí que se identifica con la rama conservadora del judaísmo argentino.

Mis interrogantes se centraban principalmente en la socialización religiosa dentro de la familia y en las instituciones del judaísmo. Para esto frecuentaba tanto los servicios religiosos de viernes y sábados como las festividades más importantes de *Rosh Ha Shaná* y *Yom Kipur*. También actividades de formación y reflexión como las clases de Torá para adultos, la preparación al *Bar Mitzvah* de los jóvenes e iniciativas de diálogo interreligioso, como los encuentros de lecturas de textos bíblicos.

Los tres momentos del trabajo de campo, que serán descritos aquí, permitieron revelar como en el proceso de investigación cualitativo se ponen en juego identidades que posicionan a los actores y a la investigadora en el campo – adquiriendo diferentes yo –, según contextos específicos y de manera relacional.

La recolección de los datos puede habilitar ciertos accesos y negociar roles diferentes para la investigadora que pueden incluir, justamente, no ocupar ese rol. Es decir, cuando no es reconocida como investigadora sino como vecina, integrante de un grupo de estudio judío o asistente a un servicio religioso; puede obtener datos del campo. Asimismo, para los actores, las pertenencias a sus grupos a veces priman en su rol como individuos dentro una comunidad específica o como grupo diferenciado dentro de la sociedad más amplia, lo que los lleva a adoptar ciertos comportamientos y creencias.

A continuación, el texto está organizado a partir de los antecedentes sobre familia, religión, memoria y etnografía que permiten iluminar estas reflexiones, la descripción a partir del registro de campo de los tres momentos analizados, los resultados emergentes y la discusión final.

Antecedentes

Familia y religión

Partimos de las concepciones de religión y familia como complementarias, por la intensidad e importancia de la experiencia para sus miembros y por el impacto que puede generar en las continuidades de las tradiciones religiosas. La familia es una congregación imaginada formada por lazos de parentesco transgeneracionales y bilaterales, y concebida como una corporación de afectos y memorias ideal, privada e íntima (Dias Duarte, 2006).

¹ Notas de campo, marzo de 2016.

Sobre la indisociabilidad entre familia y religión, ambas aparecen como dimensiones profundamente arraigadas en la experiencia de una persona donde se superponen con la tensión entre heredar una identidad y construir un futuro².

La tradición aparece como una tensión entre un conjunto de representaciones, saberes, comportamientos heredados, que un grupo o sociedad aceptan en nombre de la continuidad con el pasado, y las reinterpretaciones que el presente le exige (Hervieu-Leger, 1993). Por el lado de la continuidad religiosa, es una expresión visible de una filiación entre el creyente – individual o colectivo – que reivindica y lo hace partícipe de una comunidad espiritual que une a antepasados y descendientes.

En la socialización religiosa de los actores se evidencian tanto las experiencias familiares como la influencia de las instituciones educativas, religiosas y culturales que se frecuentan. Al mismo tiempo, podemos distinguir la socialización situada en un contexto cultural específico y las influencias sociales marcadas por el género y la generación de cada individuo (Sherkat, 2003)³.

En las relaciones familiares se incorpora la experiencia como una “actitud natural” de la que las generaciones son “memoria viva”, como una transmisión familiar por debajo del umbral de la conciencia (Leccardi, 2009). Al mismo tiempo, la socialización en redes vinculadas con órdenes más amplios, que exceden el parentesco y generan lazos afectivos, difusos y duraderos, a partir del compartir actividades conjuntas en un espacio común (Carsten, 2000). Aquí podríamos situar aquellas redes étnicas, religiosas, comunitarias, etc.

Así como se generan vínculos afectivos en grupos no familiares, más allá de lo biológico, también hay experiencias no religiosas que adquieren un tono reverencial como la vivencia familiar, la memoria de las experiencias del pasado familiar, el destino de los parientes cercanos y los sentimientos relacionados con la identidad familiar (Dias Duarte; Menezes Aisengart, 2017).

La memoria de la tradición religiosa se habita en el realizar prácticas puntuales cargadas de sacralidad, que activan recuerdos provenientes de estructuras de la socialización primaria y secundaria. Es una de las formas a partir de las cuales el territorio de la memoria familiar puede ser ocupado, percibido, producido y reproducido (Carvalho, 2005).

Por último, los denominados “procesos de autoafirmación” de la persona incluyen las negociaciones entre el estatus atribuido y el estatus adquirido en función de la propia identidad (Dias Duarte; Campos Gomes, 2008).

² Para el caso brasileiro Dias Duarte propuso los dos ejes de “subjetivismo” y “naturalismo” para las clases populares, influenciado por el pensamiento de Dumont. La ideología del individualismo no cruza la frontera de las clases medias y altas, transmitida como es por el sistema educativo y por la “alta cultura”. Las trayectorias que se consideran individualizadoras son las que tienen lugar en las clases media y alta. En las clases populares hay singularidades, que se distinguen entre sí, pero no estaban, al menos en ese momento histórico, involucrados con la ideología del individualismo, con ese alto grado de desarrollo crítico (Dias Duarte, 2006; Dias Duarte; Campos Gomes, 2008).

³ En este punto es interesante el trabajo de Marks, Hatch e Dollahite (2017) que indaga sobre el ritual del *Shabat* y los significados otorgados a su práctica en Estados Unidos. Sands, Roer-Strier e Strier (2013) y Jacobson (2006) se centran en mujeres de la ortodoxia en Buenos Aires, sus vínculos y religiosidad.

Memoria y pertenencia

La transmisión de la memoria se orienta a partir de puntos fijos del pasado que se transforman en figuras simbólicas a las que se los vincula. En el judaísmo las historias de los padres – el éxodo, la deambulación por el desierto, la conquista del país, el exilio – son relatos históricos que se recuerdan en las celebraciones litúrgicas (Assman, 1997).

A través del recuerdo se definen las operaciones con las que los judíos practicantes recuerdan y son reapropiados los eventos más importantes que caracterizan la historia de su comunidad (Connerton, 1999).

Con la repetición de rituales y las celebraciones se garantiza la transmisión de la identidad del grupo a través de generaciones y se recuerda lo que no hay que olvidar. Éstos procesos de reconstrucción de la memoria – tanto individual como colectivamente –, hacen que el pasado sea accesible con respecto a los problemas del presente y a la identidad de los grupos sociales (Jedlowski, 2002; Lavabre, 2009). Los individuos pueden otorgar prioridad a eventos – transmitidos a través del lenguaje – que sucedieron a grupos a los que pertenecemos con anterioridad que son experimentadas como parte del propio pasado individual (Zerubavel, 2005).

En el contexto argentino, reconocerse “tradicionalista” puede significar evitar los matrimonios mixtos, mantener la *kashrut* y frecuentar la sinagoga (Jacobson, 2006) y quienes se definen como conservadores de las tradiciones se distancian de la ortopraxis sobreentendida del término religioso (Fischman, 2006).

Los trabajos académicos en esta temática destacan la tensión entre el judaísmo concebido como religión o como comunidad (Setton; Kahan, 2019), donde la pertenencia está relacionada con un individuo socializado en sus instituciones o a la que solo se pertenecería por nacimiento (Thank-Storper, 2019)⁴.

La comunidad judía argentina es la sexta más numerosa a nivel mundial (Della Pergola, 2018), compuesta por 180.300 personas, de las cuales 159.000 viven en Buenos Aires; donde están presentes las corrientes ortodoxa, conservadora y reformista con templos e instituciones sociales, culturales y educativas creadas principalmente entre los años 70 y 80⁵ (Schenquer, 2015). El denominado Movimiento Masortí llega a la Argentina a través de la figura del rabino Marshall Meyer y la creación del Seminario Rabínico Latinoamericano en 1962, el único centro de formación académica y espiritual en Iberoamérica (Weil, 1988).

Etnografías en estudios sobre la religión

Diversos autores han problematizado sobre los roles que se negocian en el proceso de investigación durante la recolección de datos. La reflexividad en las interacciones entre el investigador y los actores del campo, los efectos de la presencia del investigador, las tensiones generadas por las expectativas y las representaciones recíprocas para que sean convertidas en datos etnográficos sensibles

⁴ Sobre el caso brasilero ver los trabajos de Topel (2005, 2015).

⁵ Sobre la educación judía en Argentina ver Zadoff (1994).

(Aliano et al., 2018). Asimismo, la corriente denominada post-etnográfica piensa la metodología como un proceso que permita la creatividad de sumar diferentes perspectivas situadas (Armijo Cabrera, 2021).

Específicamente sobre etnografía y religión, la propuesta de “etnografía presente” (Puglisi, 2019) sitúa la atención del investigador en el “aquí y ahora” y le permite acceder a otro tipo de información del grupo estudiado, incorporando el cuerpo y los sentidos al estudio de los grupos religiosos. El autor destaca cómo entrenó su cuerpo para poder participar junto con los cuerpos de quienes quería observar. Describe cómo durante las prácticas de meditación, sin ver ni moverse, recolectó datos que le sirvieron para una mayor comprensión del contexto y acercarse de otra manera a los significados que los actores atribuían a la meditación.

El investigador en el campo genera un doble movimiento: modifica, con su presencia y experiencia, y se modifica su punto de vista a partir de la permanencia y la práctica etnográfica, en particular en el estudio del fenómeno religioso (Wright, 1994; Ameigeiras, 2018).

El trabajo de observación durante un tiempo prolongado permite cuestionarse sobre el posicionamiento del etnógrafo en cuanto al imaginario con el que llega al campo, las posibilidades que surgen de poner en riesgo ese plan, atenerse a las preocupaciones legítimas del investigador y a los límites de la participación en la recolección de datos (Braga, 2015).

La construcción del investigador-performer sucede a partir de la experiencia donde se superponen identidades, que están en un diálogo constante, donde a veces se destacan algunas, y otras se problematizan (Barbosa-Ferreira, 2009). Aquí la autora destaca que ser mujer, madre y tener tres hijos facilitó su ingreso al campo de estudio de comunidades musulmanas en San Pablo, Brasil.

En particular en el estudio del fenómeno religioso, la participación en un determinado grupo de estudio dentro de la oferta de una comunidad creyente y la relación con las fuentes escritas tienen una función importante en la elaboración de las identidades de los seguidores (Lewgoy, 2004)⁶.

Los actores se definen a sí mismos, se inscriben en un linaje que trasciende la historia a partir del encuentro con un otro, diferenciándose (Hervieu-Léger, 2008). Por último, ciertos encuentros como el del intercambio interreligioso tienen como requisito la afiliación religiosa y se caracterizan por ser experiencias emotivas y amistosas (Stricker, 2016)⁷.

En el próximo apartado, describo los tres episodios que originan estas reflexiones sobre la transmisión de la memoria de una tradición religiosa en familias y en comunidades.

⁶ El autor sigue a un grupo espírita de la ciudad de Porto Alegre, Brasil.

⁷ Stricker (2016) indaga sobre los encuentros de diálogo cristiano-musulmán en Alemania desde el punto de vista de los participantes en relación a la percepción negativa de la pluralidad religiosa.

Resultados

Un “Once” posible⁸

Mientras hacía mi postdoctorado en Buenos Aires vivía en un edificio habitado por familias que pertenecían a diferentes comunidades ortodoxas del barrio⁹, una zona de la ciudad reconocida como tradicionalmente judía. El paisaje cotidiano comercial de la zona cambiaba los viernes al anochecer y se podían ver familias con sus hijos que caminaban, muy elegantes, en dirección a los templos de la zona. Los hombres usaban traje de color negro, sombrero y se veían los *tzitzit*¹⁰ salir por debajo del saco. Las mujeres también vestían muy elegantes y usaban pelucas que les cubría su cabello natural. Durante los dos años y medio que viví en ese edificio ayudé en diferentes ocasiones a mis vecinos con cuestiones domésticas como apagar hornallas, usar el teléfono y tocar el timbre en *Shabat*¹¹. Durante dos semanas incluso fui la persona responsable de comunicarme con la madre de mi vecina embarazada – para que llame a la ambulancia – si se descomponía durante el *Shabat*. Mis vecinos sabían que no era judía, que trabajaba como investigadora y estudiaba religión, lo que me convertía en alguien en quien podían pedir esos favores sin dar explicaciones. Aunque vivía sola, conocían a los miembros de mi familia. Uno de mis vecinos me definió como “sensible” frente a su hijo de 10 años cuando el niño me preguntó por mi religión. El significado de esa sensibilidad se asociaba a cierto respeto por conocer sus tradiciones religiosas, aunque como investigadora no tenía acceso a los templos ortodoxos que ellos frecuentaban por no ser judía.

El viernes a la noche se comenzaban a sentir los pasos en la escalera y las corridas de los niños, las que continuaban hasta el atardecer del sábado. Una de las hijas de mis vecinos – un matrimonio mayor que vivía al lado – me golpeó la puerta preocupada porque su madre no respondía. Mi tarea fue primero tocar el timbre del departamento y al ver que no atendía, subir en ascensor hasta el último piso a ver si estaba en la casa de la hija, lo que al final resultó. Esta misma señora, otras veces acudió a mí porque estaba cocinando algo y se le había pasado la hora, el *Shabat* había comenzado y ya no podía usar la cocina, entonces yo apagaba las hornallas.

Una noche, volviendo a casa, ví a los tres hijos de mis vecinos del piso de arriba – dos varones y una mujer de 6, 8 y 10 años – arrastrando ramas por la calle, eran hojas de eucalipto para armar la *Sucá*¹². Había visto a otros vecinos armarla en el balcón, pero esta familia tenía terraza en su departamento por lo que podía armar una *Sucá* del tamaño de las que construyen en las escuelas y sinagogas. Al día siguiente, me invitaron a almorzar y tomar mate¹³ mientras la mujer del matrimonio doblaba la ropa limpia

⁸ El “Once” judío es retratado en producciones culturales como las películas de Daniel Burman.

⁹ Dos de las familias que se mencionan pertenecen al movimiento Jabad Lubavitch – que procede del jasidismo y sumó adeptos a partir de la década del 80 –, sus familias son judías no religiosas y los matrimonios son la primera generación perteneciente a este grupo. Sobre los grupos ortodoxos en Buenos Aires ver Setton (2012).

¹⁰ Se refiere a los flecos del manto ritual que simbolizan los mandamientos de Dios.

¹¹ Día sagrado semanal, se suspende cada trabajo. En las familias ortodoxas, parte de observar el *Shabat*, es no usar aparatos eléctricos, electrónicos, ni medios de transportes.

¹² Es una tienda o carpa que rememora como eran las viviendas de los judíos cuando vivían en el desierto. Se construye para la festividad de *Sucot*.

¹³ Esa tarde, mis vecinos me recomendaron una película israelí, *Ushpizin*, que cuenta la historia de un matrimonio ortodoxo en Jerusalén y destaca la importancia de recibir invitados durante *Sucot*. El mate es una infusión argentina.

ya seca – con un pañuelo en la cabeza –, horneaba un pan *jala* porque tenía invitados a cenar e insistía a los chicos para que se bañen porque en una hora tenían que salir para el servicio. Este matrimonio se conoció en el templo – donde se habían convertido a la ortodoxia – él tenía 45 y ella 35, se casaron tres meses después. Ella recuerda la reacción de su familia no observante y me explica diciendo, “es más fácil aceptar a un no judío que se incorpora a la familia que a un ortodoxo”.

Si bien mi edificio o mi barrio no eran “mi campo” sino mi casa – y mi mundo –, tomaba notas de los encuentros en mi diario y sentía mi participación e interacciones como una continuidad sobre lo que estaba estudiando. Compartir situaciones cotidianas como invitada, en la intimidad de sus casas, me permitió ver cómo vivían una de las celebraciones del calendario religioso. A través de los tópicos de la conversación describían su cosmovisión de la comunidad que frecuentan, sus problemas como familia – económicos, crianza de los hijos, profesionales, etc. – que luego vería en otros grupos pertenecientes a la corriente conservadora.

El hecho de que yo estuviera familiarizada con el judaísmo nos permitía tener temas de interés común. Los vecinos no eran mis informantes, pero sí eran actores de un mapa más amplio que daba cuenta de la diversidad del judaísmo de Buenos Aires. A través de la proximidad cotidiana – en mi experiencia – podía ver lo que no hubiera podido ver como investigadora, es decir, recolectaba datos que enriquecían el contexto situado de mi investigación, pero desde un rol diferente.

Al mismo tiempo, esta situación me demostró que tenía asimilado un imaginario donde los ortodoxos serían inaccesibles; pensaba a las personas al igual que sus instituciones y si bien no entraba a sus templos, lo hacía a sus casas y me sorprendía la naturalidad con la que me recibían. Durante las tres oportunidades que pasé en la *Sucá* pensé que iba a vivir algún ritual religioso, pero fue lo más parecido a visitar a cualquier familiar o amigo. Así, sólo mi imaginario otorgaba sacralidad a las prácticas de los actores, pero para mis vecinos eran asumidas en la naturalidad de la vida cotidiana.

“Comunidades” del Movimiento Masortí

Paralelamente, había comenzado a hacer etnografía en dos templos conservadores¹⁴ durante los servicios religiosos y los cursos de *Torá* – en el que participan hombres y mujeres juntos – que frecuenté durante un año donde conocí familias que después entrevisté.

En el primer grupo, las clases se desarrollaban durante el desayuno en una sala contigua al templo y a continuación algunos de los miembros se quedaban al servicio del sábado. Este curso se realizaba desde hacía dos años pero tiene un antecedente en otra comunidad; de hecho algunas de las personas que frecuentan los cursos siguen a los rabinos de otros espacios religiosos donde trabajaron antes¹⁵.

Los asistentes se disponen en una gran mesa que tiene forma cuadrada para que todos puedan verse, ubicada en unos salones anexos a cada templo. Los libros para seguir la lectura están disponibles

¹⁴ Sobre el Movimiento Masortí en Argentina ver Weil (1988) y trabajos más recientes con abordaje cualitativo como el de Lerner (2019).

¹⁵ Los dos rabinos transitaban experiencias laborales previas entre dos y tres templos cada uno. Ambos manifiestan querer quedarse en sus “comunidades” actuales.

en un mueble de la misma sala de reunión; algunas personas traen los propios en un envoltorio transparente con cierre que también contiene el *talit*¹⁶ – que usan hombres y mujeres – para el servicio que seguirá a continuación del desayuno. El máximo de asistencia a estas reuniones es de 50 personas, de las cuales queda menos de la mitad al servicio del sábado.

En el segundo grupo que seguía, que tiene once años de antigüedad, los encuentros se realizan durante la semana a la noche y como conclusión del año lectivo se realizó un viaje de convivencia a una ciudad vecina durante un fin de semana con el objetivo de compartir la celebración del *Shabat*. Estas clases – de una hora y media de duración – son frecuentadas por 25 personas entre hombres y mujeres de entre 35 y 80 años. El material de lectura se reparte fotocopiado en castellano con algunos fragmentos en hebreo, como regla no se adelanta lectura sólo, sino que se lee en clase, todos juntos. Antes de comenzar se repite una bendición tomados de los hombros de los compañeros “para que circule”. A continuación, se destina un espacio – que es parte de la clase – a las comunicaciones sobre los eventos de la comunidad y aquellos que los rabinos han sido partícipes en la semana. “Porque donde estoy yo, estamos todos”, dice uno de los rabinos. Según la fecha del calendario judío, también se hace referencia a qué acontecimiento se recuerda esa semana y las características del servicio, que lecturas se leen y porqué.

En el grupo diurno la lectura corresponde al servicio de ese día, en cambio en el nocturno se relea el Deuteronomio. La dinámica en ambos grupos es cuestionar la lectura haciendo preguntas sobre los detalles y los rabinos comentan su significado articulando con ejemplos de la sociedad contemporánea buscando entender los episodios que narra la lectura – en esa sociedad – desde el presente. Emerge alguna referencia a lo que se dijo durante el *Shabat* en la sinagoga y también los asistentes articulan con chistes en relación a la realidad política nacional.

En relación con esto, “¿Para qué sirven los espacios religiosos? ¿Para qué sirve hoy una cultura milenaria?”, pregunta el rabino a la audiencia.

El clima en ambos espacios es distendido, alegre, familiar. No hay un registro de la asistencia, se saludan por los cumpleaños, aniversarios y se dan tanto las buenas noticias como los fallecimientos. Los conflictos que emergen son interpersonales y se vislumbran a partir de comentarios, chismes y el lenguaje corporal cuando habla alguna de las personas en cuestión.

Entre los temas recurrentes de las lecturas aparecen los binomios puro/impuro, lícito/ilícito, justicia/injusticia, obediencia/desobediencia, herencia/reinterpretación presentes en las fuentes escritas ya que los cursos buscan encontrar el mensaje de los textos sobre habitar la tierra de la promesa hoy.

Los informantes que se interesaban por mi investigación me preguntaban qué templos conocía o frecuentaba, lo que me generaba tensión, pero también resaltaba que, en las formas de administración territorial, los templos ofrecen ofertas parecidas en el mercado judío conservador.

Mi participación durante la clase y los servicios estaba determinada por ser *Shabat*, y al igual que los presentes, no podía escribir, ni usar el teléfono para grabar o sacar fotos. Como no podía llevar un

¹⁶ Manto ritual.

registro durante los servicios, mi técnica consistía en tomar notas apenas podía, es decir cuando terminaba la jornada y salía de los templos. La mayoría de las notas son en el colectivo de regreso a mi casa o en algún bar. La segunda estrategia tenía que ver con perfeccionar las escenas, a la hora de describir el campo, como si fuesen imágenes, y para eso cada vez buscaba prestar atención a algo diferente y recordarlo con la intención de ir refinando la descripción de los rituales. Contaba los asistentes y la cantidad de lugares que tienen los espacios para dar cuenta de los días con mayor afluencia de público y en muchos casos, identificar miembros de una misma familia¹⁷.

Quienes imparten las clases en cada grupo son rabinos referentes de cada comunidad. Ambos frecuentaron colegios primarios y secundarios judíos, son egresados del Seminario Rabínico Latinoamericano, participantes visibles del diálogo interreligioso y en los medios de comunicación locales, también conocen personalmente a Jorge Bergoglio – el Papa Francisco – de cuando era arzobispo de Buenos Aires. En sus relatos se evidencia compromiso social y sensibilidad con ciertos hechos nacionales: la crisis económica que atravesó Argentina en el año 2001, la dictadura argentina y los atentados a la embajada de Israel y a la AMIA son referencias mencionadas por ambos líderes desde sus experiencias personales y comunitarias. Los rabinos y rabinas del movimiento Masortí son al mismo tiempo líderes, esposo o esposa, madre o padre, hijo o hija, etc. La relación con los miembros es personalista y de afinidad, en el modo de expresarse cada uno se dirige “a cada uno” de los miembros del grupo. Para transmitir un mensaje – tanto en los cursos como en los servicios – utilizan un relato que es muchas veces autorreferencial y que llama al individuo y a la comunidad. Éstos líderes comunitarios son cercanos a las familias, son consultados y acompañan en momentos de crisis familiar, en cuestiones de salud y para las celebraciones que marcan el ciclo de vida.

“No quiero decir más nosotros y ellos”, la experiencia de los encuentros de reflexión entre judíos y católicos

La última experiencia se relaciona con la primera edición de Encuentros de diálogo interreligioso. Dictado por dos profesores, uno judío y otro católico, se trata de un encuentro mensual frecuentado por un promedio de 50 personas, católicas y judías, con la propuesta de leer la *Torá* y la Biblia, sobre temas puntuales, para analizar ambas fuentes escritas. Este intercambio tenía un antecedente que inspiró el curso cuando un sacerdote invitó a un rabino a comentar la primera lectura en una misa.

Una de las promotoras es una profesora que dicta cursos bíblicos en la institución católica de una congregación monástica francesa creada por un sacerdote de orígenes judíos presente en Argentina desde la década del 70. Los cursos educativos se llevan a cabo por laicos, que tienen como finalidad la difusión del estudio de la biblia y el diálogo judeo-cristiano y ecuménico. El otro organizador del encuentro es un profesor formado en las instituciones educativas del Movimiento Masortí en Buenos Aires tanto en el Seminario como en una de las escuelas primaria.

¹⁷ Las semanas previas al *Bar mitzvah* se identifican familiares que luego, se reconocen durante la lectura de la *Torá* ya que son llamados a acompañar a los adolescentes.

En la primera reunión, los asistentes relatan que se interesaron en la convocatoria por que les interesaba la comparación entre el mismo texto para los judíos y católicos. Un matrimonio explica que tienen como antecedente la participación en “encuentros matrimoniales” y otro participante afirma: “he tenido amigos judíos excepcionales”. La proveniencia de los asistentes es de otras instituciones tanto del movimiento judío conservador como católicas.

Durante el primer año de la iniciativa en 2016 se realizaron 7 encuentros presenciales en un salón de una comunidad judía¹⁸. Los asistentes son en su mayoría mujeres y hombres, mayores de 50 años. Como había sido invitada por la parte judía cuando contaban las asistencias es interesante que yo “contaba” para la audiencia judía.

El clima de los encuentros es emotivo, los dos oradores se muestran emocionados porque es la primera vez que se realiza la iniciativa de encuentro de diálogo en Buenos Aires. Esta noticia también es recibida con entusiasmo entre los presentes ya que los hace partícipes de una experiencia inédita. “Esto va a ser el pasado de la generación futura”, dice el profesor judío.

Los textos elegidos tienen que ver con episodios relacionados de alguna manera que están narrados o se relacionan en la *Torá* y en la Biblia. Entre los fragmentos propuestos están las historias de Judá y Tamar; de Jana, la anunciación a María, la salida de Egipto, la última cena de Jesús, Moisés en el Deuteronomio (30) y el Evangelio de Juan (capítulo 1).

Las reuniones terminan con una explicación que refuerza el mensaje que se buscó transmitir en relación a ambas tradiciones en general y a la vida en particular de cada uno de los asistentes. El primer encuentro finaliza con una oración dicha por la profesora católica y cantada en hebreo por el profesor judío.

Los temas que aparecen en los encuentros pueden agruparse en tres ejes: linajes, similitudes y cambios. Los primeros se relacionan con las descendencias de cada religión a partir de los patriarcas en cada caso – judaísmo, catolicismo e islam. Cuando la información obtenida de las lecturas refleja que tiene muchos puntos en común entre ambas tradiciones, las similitudes son recibidas con sorpresa por la audiencia y, al mismo tiempo, revelan desconocimiento sobre la propia tradición. Por último, los cambios entre las tradiciones generan dudas sobre como se produjeron y cuando, porque ciertas similitudes se traducen en diferentes prácticas y rituales. Las principales cuestiones emergen sobre el día sagrado que pasa del sábado al domingo en el cristianismo en relación al judaísmo, se deja el rito de la Circuncisión y no se observa la *kashrut*.

En las diferentes tradiciones monoteístas los profetas descienden de linajes que se cruzan, lo que genera sorpresa cuando se explicitan en el árbol genealógico. Surgen expresiones como “Viste! Estamos más hermanados de los que creemos”, “Jesús era uno de los nuestros”.

Entre los cuestionamientos que surgen entre los asistentes se preguntan en términos más abstractos sobre la transmisión, sobre cómo les llegaron los saberes sobre la tradición religiosa con la

¹⁸ Se siguieron los encuentros durante el primer año, a partir de 2020 se sumó un profesor de Islam – que había participado como invitado en 2016 – y debido a la pandemia en 2021 se retomaron las actividades de manera virtual.

que se identifican. ¿Quién es Jesús para los judíos? ¿Quiénes son los judíos para los cristianos? ¿Qué tradiciones cambian del judaísmo al catolicismo?, son preguntas que atraviesan casi la totalidad de los encuentros.

Para algunos Jesús era judío, era un rabino innovador que se opuso a la corrupción con su propuesta. Fue un líder reconocido en la época del segundo templo y tenía seguidores. También algunas personas destacan en sus comentarios que el judaísmo ya era diverso en tiempos de Jesús y que se podía hablar tanto de judíos ortodoxos como de judíos cristianos.

Para cerrar esta experiencia, podemos destacar que la identidad de cada grupo católico y judío, en el diálogo interreligioso, se configura a partir del encuentro con el otro. A partir de los interrogantes que surgen, que, en términos más generales, cuestionan el modo en que fueron transmitidos los conocimientos sobre la historia bíblica, el escaso conocimiento sobre otra tradición que es cercana, que descende de un mismo linaje y al mismo tiempo, configuraron una idea de ese otro, judío y católico.

A modo de cierre

En este apartado buscaré exponer algunas reflexiones finales a partir de los tres episodios narrados, poniéndolos en relación al oficio del investigador y a los propósitos de mi estudio: la relación con mis vecinos, el grupo de estudio de *Torá* y los encuentros de diálogo interreligioso.

El estilo de vida de mis vecinos y de las familias que entrevisté coexisten en la ciudad donde vive la comunidad judía más grande de latinoamérica. Los abuelos de mis vecinos son una generación de migrantes, con padres observantes que, en su adultez, se vieron influenciados por el auge del Movimiento Conservador, sus hijos se “convirtieron” y hoy sus nietos son parte de comunidades judías ortodoxas en el barrio de Once (Zaros, 2018; Fischman, 2006).

Si bien podía pasar más desapercibida, por mi presencia y atuendo, me sentía más observada en los templos que en el edificio de ortodoxos donde vivía. Los momentos de cotidianidad compartida con mis vecinos generaba una continuidad en los servicios en los que participaba en la sinagoga, aunque las familias pertenecían a diferentes comunidades judías.

No ser judía hacía que no fuese deseable para los más ortodoxos, pero adquiere otro sentido mi posición de mujer y soltera entre los conservadores que contemplan la conversión. Estas identidades intercambiables a partir del reconocimiento de los actores funcionaron como un mecanismo de inclusión/exclusión porque podía hacer favores en *Shabat* a familias ortodoxas y al mismo tiempo generaba una tensión en los templos conservadores en relación a mi proyección a la conversión. En las observaciones participantes la tensión se sentía entre el estar ahí observando y pertenecer, a diferencia de la cotidianidad de mis vecinos ya que, con nuestros hogares formamos parte del mismo edificio y de mi mundo.

En relación a las diferentes instancias de clases, servicios religiosos y celebraciones compartidas con los grupos, la participación comunitaria es un modo de relacionarse con el mundo, anclar un mensaje desde una perspectiva particular que es la interpretación del judaísmo conservador argentino y de afinidad con un líder en particular.

Dentro de la variada oferta judía de Buenos Aires, los grupos legitiman el judaísmo de su rabino, con el que acuerdan en su cosmovisión del mundo y de la espiritualidad. Se destaca la importancia del contacto frecuente para la construcción del vínculo comunitario y para el reconocimiento del rabino como líder por parte de sus seguidores.

La vida congregacional es intra-comunidad, hay diálogo – y actividades – con otras religiones pero no con otras comunidades judías ni de la misma corriente ni de otras. Por otro lado, la participación comunitaria en los cursos observados – y otros que ofrecen las comunidades – no se traduce en la asistencia a los servicios religiosos de *Shabat*, a excepción de las Altas Fiestas.

La comunidad da cuenta de que la red institucional fue el modo de comunalización del judaísmo conservador en Buenos Aires y, al mismo tiempo, que actualmente es un mundo diverso como diferentes judaísmos según el espacio religioso que se frecuente y de las líneas divisorias en el seno mismo de la sociedad. Esta diversidad al interior del judaísmo conservador, como en la propia representación de la comunidad judía argentina, se revela en movimiento porque se sigue preguntando sobre las posibilidades actuales de los judaísmos.

Quienes asisten a los encuentros de diálogo interreligioso participaban previamente de alguna de las dos instituciones. Tanto la institución católica – que tiene la particularidad de tener como misión el diálogo con el mundo judío – y el movimiento conservador de Buenos Aires que también prioriza la presencia de sus rabinos en instancias de diálogo interreligioso.

Por último, como dinámica social de influencia mutua, la práctica del diálogo interreligioso contribuye a configurar las identidades a partir de la alteridad en la experiencia del diálogo. Así, el estudio de las fuentes escritas no buscaba aceptar o rechazar las doctrinas sino enriquecer el camino personal de quienes asisten y la participación en una iniciativa que busca tener continuidad.

Conclusiones

La coincidencia temporal de las experiencias cotidianas con mis vecinos con la recolección de datos de mi investigación me permitió pensar en la diversidad de lo que para cada uno era en la articulación entre memoria, familia y religión. Los tres espacios aportaron saberes a partir de mi experiencia al transitarlos y mi posicionamiento como investigadora en cada situación me hicieron entender que eran diferentes dimensiones de un campo judío heterogéneo.

Estos espacios son modos legitimados de habitar las instituciones, con discursos y prácticas de una identidad judía argentina. La memoria de estos grupos se está reinterpretando en la medida en que los relatos de la tradición se activan en el presente, y se comparten con otros, en sus espacios de socialización.

Referencias

ALIANO, Nicolás; et al. Reflexividad y roles en el trabajo de campo etnográfico. In: PIOVANI, Juan Ignacio; MUÑIZ TERRA, Leticia (Orgs.). *¿Condenados a la reflexividad?:* apuntes para repensar el proceso de investigación social. Buenos Aires: CLACSO, 2018, p. 198-222.

- AMEIGEIRAS, Aldo. Investigación cualitativa y Etnografía. Perspectivas y desafíos: el caso del fenómeno religioso. *Estudos de Religião*, v. 32, n. 3, p. 195-217, 2018.
- ARMIJO CABRERA, Muriel. Investigar las experiencias infantiles con post-etnografía escolar visual: dilemas epistemológicos. *Revista Latinoamericana de Metodología de las Ciencias Sociales*, v. 11, n. 1, p. 1-18, 2021.
- ASSMAN, Jan. *La memoria cultural*. Torino: Einaudi, 1997.
- BRAGA, Antonio. A Pedra, a informante e o etnógrafo: ou sobre quando as expectativas das nossas idas a campo não se realizam. *Religião & Sociedade*, v. 35, n. 1, p. 44-62, 2015.
- CARSTEN, Janet. *Cultures of relatedness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CARVALHO, Cesar. Coisas de família: análise antropológica de processos de transmissão familiar. 144f. Doutorado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2005.
- CONNERTON, Paul. *Come le società ricordano*. Roma: Armando editore, 1999.
- DELLA PERGOLA, Sergio. World Jewish population. En: DASHEFSKY, Arnold; SHESKIN, Ira (Eds.). *The american Jewish year book*. Berlín: Springer, 2018, p. 361-452.
- DIAS DUARTE, Luiz. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família y congregação. En: DIAS DUARTE, Luiz; et al. (Orgs.). *Família e religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006, p. 55-88.
- DIAS DUARTE, Luiz; CAMPOS GOMES, Edlaine. *Três famílias: identidades e trajetórias transgeracionais nas classes populares*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.
- DIAS DUARTE, Luiz; MENEZES AISENGART, Raquel. Transpersonal ether: personhood, family and religion in modern societies. *Vibrant*, v. 14, n. 1, p. 1-17, 2017.
- BARBOSA-FERREIRA, Francirosy Campos. Mais de mil e uma noites de experiência etnográfica: uma construção metodológica para pesquisadores-performers da religião. *Etnográfica*, v. 13, n. 2, p. 441-464, 2009.
- FISCHMAN, Fernando. Religiosos, no; tradicionalistas, sí: un acercamiento a la noción de tradición en judíos argentinos. *Revista Sambatión*, v. 1, p. 43-58, 2006.
- HERVIEU-LEGER, Daniele. *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial, 1993.
- HERVIEU-LEGER, Daniele. The transmission and formation of socioreligious identities in Modernity: an analytical essay on the trajectories of identification. *International Sociology*, v. 13, n. 2, p. 213-228, 2008.
- JACOBSON, Shari. Modernity, conservative religious movements, and the female newly ultraorthodox sephardi women in Buenos Aires. *American Anthropologist*, v. 108, n. 2, p. 336-346, 2006.
- JEDLOWSKI, Paolo. *Memoria, esperienza e modernità*. Milano: Franco, 2002.
- LAVABRE, Marie Claire. La memoria fragmentada. ¿se puede influenciar la memoria? *Revista de Antropología y Sociología*, n. 11, p. 15-28, 2009.
- LECCARDI, Carmen. *Sociologie del tempo*. Laterza: Roma-Bari, 2009.
- LEWGOY, Bernardo. Etnografía da leitura num grupo de estudos espírita. *Horizontes Antropológicos*, v. 10, n. 22, p. 255-282, 2004.
- LERNER, Vanesa. Magia vs. Religión: ¿una tensión resuelta? La apropiación de la magia en un espacio juvenil masortí. *Sociedad y Religión*, v. 51, n. 29, p. 93-111, 2019.
- MARKS, Loren; HATCH, Trevan; DOLLAHITE, David. Sacred practices and family processes in a Jewish context: Shabbat as the weekly family ritual par excellence. *Family process*, v. 57, n. 2, p. 448-461, 2017.
- PUGLISI, Rodolfo. Etnografía y participación corporal: contribuciones metodológicas para el trabajo de campo. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, v. 17, n. 9, p. 20-35, 2019.
- SANDS, Roberta; ROER-STRIER, Dorit; STRIER, Susana. From family research to practice: Argentine families coping with the challenges of religious intensification. *Families in Society: The Journal of Contemporary Social Services*, v. 94, n. 1, p. 53-60, 2013.
- STRICKER, Mirjam Eva. An analysis of interreligious practice: context, conditions, strategies and consequences on the basis of biographical narratives gathered at a centre for christian-muslim dialogue in Germany. *Forum: Qualitative Social Research*, v. 17, n. 1, p. 1-30, 2016.
- SCHENQUER, Laura. Representaciones en torno al conservativo judaism en los tiempos de la dictadura militar en Argentina (1976-1983). *Archives de Sciences Sociales des Religions*, v. 170, p. 79-96, 2015.

- SETTÓN, Damián; KAHAN, Emanuel. Introducción al dossier Diaspora, etnicidad y religión. *Sociedad y Religión*, v. 52, n. 29, p. 122-126, 2019.
- SETTÓN, Damián. Identidades religiosas, étnicas y nacionales. Pluralismo y ortodoxia en el campo judaico argentino. *Latin American Research Review*, v. 47, p. 95-115, 2012.
- SHERKAT, Darren. Religious socialization: sources of influence and influences of agency. In: DILLON, Michele (Ed.). *Handbook of the sociology of religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.151-163.
- THANK-STORPER, Sebastien. El judaísmo contra la judaicidad. Proselitismos, diáspora y transnacionalización en el mundo judío. *Sociedad y Religión*, v. 29, n. 52, p. 195-215, 2019.
- TOPEL, Marta. Judaísmo(s) brasileiro(s): uma incursão antropológica. *Revista USP*, v. 67, p. 186-197, 2005.
- TOPEL, Marta. Terra prometida, exílio e diáspora: apontamentos e reflexões sobre o caso judeu. *Horizontes Antropológicos*, n. 43, p. 331-352, 2015.
- WEIL, Adolfo. *Orígenes del judaísmo conservador en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Seminario Rabinico Latinoamericano, 1988.
- WRIGHT, Pablo. Experiencia, intersubjetividad y existencia: hacia una teoría-práctica de la etnografía. *Runa*, v. 21, p. 347-380, 1994.
- ZADOFF, Efraim. *Historia de la educación judía en Buenos Aires (1935-1957)*. Buenos Aires: Editorial Milá, 1994.
- ZAROS, Agustina. Los herederos de los abuelos: sobre la socialización religiosa en familias de diferentes credos en Buenos Aires. *Debates do Ner*, v. 19, n. 33, p. 235-262, 2018.
- ZERUBAVEL, Eviatar. *Mappe del tempo: memoria collettiva e costruzione sociale del passato*. Bologna: Il Mulino, 2005.