

Nombre y Apellido: Vanesa Cynthia Lerner.

Pertenencia institucional: CIS-IDES/CONICET.

Correo electrónico: vanesa_lerner@yahoo.com.ar

Título de la ponencia: “Los sentidos de pertenencia de los jóvenes que participan en el movimiento masortí: ¿movimiento o “comunidad”?”

Introducción

Este artículo se enmarca dentro de mi tesis de maestría cuyo objetivo general fue comprender las construcciones identitarias de los jóvenes que participan en el movimiento conservador/masortí en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en la actualidad. Se trató de una investigación cualitativa que se valió del enfoque interpretativo como perspectiva conceptual dentro de la investigación sociológica ya que éste se centra primariamente en los aspectos simbólicos de la vida social y en los significados de la vida individual (Saútu, 1999).

Se tomó como unidad de análisis a cada uno de los jóvenes que participan como educadores no formales en los distintos Departamentos de Juventud de las “comunidades”¹ que adhieren al movimiento conservador/masortí y están asociadas a la organización Noam Argentina² ubicados en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. A este joven se lo llamó emprendedor de una moral masortí, concepto tomado de Howard Becker (2014). A partir

1 La utilización de las comillas se debe a que se trata de un uso nativo de los actores para referirse a las organizaciones que conforman al movimiento conservador/masortí. En Argentina, este último se estructura en una red de “comunidades” (escuelas-sinagogas y sinagogas).

2 Noam Argentina forma parte de Noam Olami. Ésta es una de las organizaciones mundiales que conforma al nodo “juventud” dentro del movimiento. Se encarga de promover la educación no formal a nivel mundial a niños y adolescentes entre 8 y 18 años. Su sede central está en los Estados Unidos, con filiales en diferentes países. En el caso de Argentina, el movimiento conservador/masortí registró la existencia de 37 “comunidades” que adhieren a él siendo un número significativo en comparación con otros países, de las cuales 16 con Departamentos de Juventud forman parte de Noam (Amijai, Bet-El, Bet Hilel, Benei Tikvá, Beit Israel, Bialik de Devoto, Or Jadash, Dor Jadash, Comunidad Pardés, Lamroth ha Kol, Sio de Morón, Tfilat Shalom, Comunidad Jerusalén, Juventud Judaica, Ciso de Ramos Mejía y Ioná). Todas ellas están ubicadas en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y en el Gran Buenos Aires. Si bien en el interior del país, existen “comunidades” y organizaciones juveniles cuya espiritualidad es conservadora/masortí, no se encuentran adheridas a Noam sino a los movimientos juveniles sionistas. Cabe aclarar que dentro del mundo juvenil judío, el movimiento conservador/masortí no es el único en desarrollar la educación no formal. Existen otras organizaciones judías religiosas y laicas donde también se la lleva a cabo. Ejemplos de ellas son: las entidades sociodeportivas adheridas a la Federación Argentina de Centros Comunitarios Macabeos (FACCMA) y las adheridas al Movimiento Juvenil Sionista. Asimismo, se encuentra la Fundación Bamá (Beit Hamejanej Haiehudí - La casa del Educador Judío), quien también promueve la educación tanto formal como no formal en las organizaciones judeo-argentinas.

de sus actividades, de su hacer, pone en práctica 'iniciativas morales' mostrando qué es lo correcto y lo incorrecto de acuerdo con el código masortí. Esta categoría incluye a los secretarios o en hebreo *mazkirim* a cargo de la dirección de Noam así como a los diferentes escalafones que conforman los Departamentos de Juventud: los directores, los representantes del “Área de Juventud” ante las Comisiones Directivas, los coordinadores a cargo de las áreas divididas en jardín de infantes, primaria y secundaria, el coordinador educativo o en hebreo *rosh jinuj*, el director y el profesor del “curso de *madrijim* ” y los *madrijim* o los líderes encargados de desarrollar las actividades para sus *janijim* o educandos (Freire, 2005) los días sábados. Tanto los educandos, como los voluntarios, los rabinos, las rabinas, los cantores y seminaristas quedaron por fuera de la categoría de emprendedores. Solo se contó a aquellos voluntarios que trabajan dentro de los Departamentos de Juventud.

Tratándose de una investigación que no buscó representatividad estadística, el muestreo se basó en criterios de tipo teórico través de la técnica “Bola de nieve”. Realicé entre febrero de 2016 y septiembre de 2017, 32 entrevistas semi-estructuradas en profundidad a jóvenes de cinco “comunidades” que participan dentro de la educación no formal. Aparte, ya contaba con una entrevista que había llevado a cabo en abril de 2011 al secretario de Noam y con observaciones participantes de cursos, congresos, actividades dirigidas a jóvenes, etc. Dichas técnicas de recolección de datos permitieron recuperar la voz de los actores e indagar en sus representaciones y relatos biográficos tratando de buscar flexibilidad sin dejar de desarrollar mis ideas (Denscombe, 1999). También hice observaciones en una “comunidad” en particular entre noviembre y diciembre de 2016 y marzo de 2017 a la que no nombro para mantener su confidencialidad.

Dentro del judaísmo se pueden encontrar tres corrientes religiosas: la reformista caracterizada por dejar de lado el cumplimiento de la Ley Judía o *halajá* apelando a la autonomía individual, la neo-ortodoxia quien cumple rigurosamente con los preceptos religiosos y el movimiento conservador o masortí³ que retoma el cumplimiento de la Ley

3 El mismo surgió en Europa Occidental a mediados del siglo XIX, tras los avances del Iluminismo y la constitución de los Estados-Nación, conocido en ese entonces como corriente judeo-histórica positiva. El término conservador surge de la necesidad de “conservar” el cumplimiento de los preceptos religiosos no perdiendo de vista las problemáticas y los valores de la modernidad. También es llamado como movimiento masortí que en hebreo significa tradicionalista, es decir, que sigue con las tradiciones (Cohen, 1987). Bajo los pilares de la *razón*, entendía que el estudio y la formación de rabinos y de intelectuales no debían estar circunscriptos al estudio de la Biblia y del Talmud, sino también a una variedad de saberes tales como: textos

Judía, pero dialogando con la modernidad. Es decir, que la apropiación de los preceptos religiosos se adaptaría a las necesidades de la feligresía cuyo estilo de vida es secular y está inmersa en una sociedad que no es judía (Kepel, 1995). Se posiciona como un punto medio entre las otras dos corrientes ya que cumple con los preceptos religiosos pero reformulándolos a las problemáticas de la actualidad. Ejemplos de esto es que cumple con el precepto del *Shabat*⁴ pero permite que quienes asistan a la sinagoga puedan utilizar transportes y tocar dinero, que hombres y mujeres compartan el mismo espacio físico en las ceremonias religiosas, la utilización de instrumentos musicales y micrófonos en los servicios religiosos, el uso del idioma vernáculo en el recitado de plegarias, etc.

Dado que las organizaciones que conforman al movimiento tienen la autonomía de interpretar la Ley, se puede encontrar al interior del mismo una pluralidad donde los actores que participan establecen “escalas” sobre lo masortí. Reconocen en el movimiento diferentes niveles de pertenencia que van desde un núcleo duro que cumple con la 'carta' o el contenido ideológico⁵ (Laurau, 1970) e incorpora mayor cantidad de reglas (Becker 2014) para llevarla a cabo hasta una periferia que también cumple con la 'carta' pero incorporando un mínimo de reglas. En el medio de ambos polos puede encontrarse instancias intermedias que configuran distintas modalidades de sujeto (Algranti y Setton, 2009).

afines a la exégesis del texto bíblico (*midrash*), filosofía, liturgia, poesía medieval, teología moderna y literatura hebrea moderna. Su institucionalización se dio en los Estados Unidos a fines XIX siendo el *Jewish Theological Seminary of America* el referente académico e ideológico. En el caso argentino, éste se comenzó a conformar en 1957 cuando la Congregación Israelita de la República Argentina quien adhería a la corriente reformista europea, decidió unirse a la *United Synagoges of America*. Así, en 1959 el rabino conservador estadounidense Marshall T. Meyer egresado de *Jewish Theological Seminary* llegó a la Argentina para hacerse cargo de la organización y ser el principal referente del movimiento masortí en dicho país (Schenquer, 2012).

4 Sábado. Día sagrado de la semana. Comienza el viernes cuando sale la primera estrella y termina el sábado cuando vuelve a salir.

5 Los principales preceptos que conforman dicha 'carta' son: en primer lugar el estudio de la *Torá* (Pentateuco) junto con espacios de lectura en los servicios religiosos y en los rezos diarios (mañana, tarde y noche). En segundo lugar, la observancia del *Shabat* entendiéndose que su apropiación variará de acuerdo a cómo cada “comunidad” resuelva implementarla. Tercero, el cumplimiento del *kashrut* o la dieta *kosher*. Se trata de un conjunto de leyes alimenticias que consta en el Levítico. La palabra *kosher* o *kasher* significa “apto” o “adecuado”. Éstas distinguen los alimentos aptos de los no aptos. Cuarto, la centralidad del Estado de Israel entendiéndolo como el hogar nacional judío. Por último, el precepto de *Tikún Olam*, que en hebreo significa “corregir al mundo”. Se busca “mejorarlo” a través de las buenas acciones. La *tzedaká*, la justicia social, forma parte de esta “corrección del mundo”; no está asociada a la caridad sino a darle al necesitado lo que precisa que no siempre está vinculado con las urgencias económicas. Puede ser: visitar a algún enfermo, acompañar al prójimo en un proceso de duelo, ayudar a alguien a que se case o que consiga una casa, etc.

Por lo tanto, en este artículo se analiza el modo en que los jóvenes que participan en el movimiento masortí en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires perciben al movimiento en general y a su “comunidad” en particular mostrando que no siempre existe una relación lineal entre ambas. En sus sentidos de pertenencia, los jóvenes dan cuenta de los procesos de centralización y descentralización del movimiento, acercamientos y distancias.

I. Estructura del movimiento masortí.

El movimiento masortí es un movimiento transnacional cuyo uno de sus centros, tal vez el más importante, se encuentra en los Estados Unidos. Existe la *Rabbinical Assembly* que en entre otras funciones se encarga de establecer las leyes. En caso de contemplar alguna modificación, lo hace por medio de la *Committee on Jewish Law and Standards* a través de respuestas que son discutidas y luego sometidas a votación. Éstas conforman las posiciones *halájicas* oficiales de los rabinos del movimiento⁶. No obstante cada referente rabínico dentro de su “comunidad” es la *mara d'atra*, es decir autoridad local máxima. Puede decidir sobre el cumplimiento de los preceptos y la forma de aplicarlos pero no puede inventar respuestas nuevas. En términos de Becker (2014), podríamos decir que el *Committee on Jewish Law and Standards* crea las leyes, pero luego el rabino, rabina o seminarista las interpreta muchas veces teniendo en cuenta las costumbres de la “comunidad”.

Tal como lo plantea Hervieu-Léger (2004; 192), con el ascenso del individualismo religioso moderno⁷ las grandes religiones como el judaísmo, hacen prevalecer en primera

6 Está compuesta por veinticinco rabinos que son miembros con voto, cinco miembros seculares sin voto que representan a la *United Synagogue of Conservative Judaism* (organización que representa a las sinagogas del movimiento a nivel mundial) y un *jazán* (cantor) sin voto que representa a la Asamblea de *Jazanim* (cantores). La Comisión discute sobre las preguntas que se ponen en agenda dentro del movimiento que pueden ser respondidas por el presidente o éste último derivarlas a una subcomisión afín con la temática a tratar. El presidente asimismo puede pedirle a un individuo que investigue la cuestión. Cuando una pregunta es puesta en agenda, los miembros individuales de la Comisión escriben respuestas que son discutidas por las subcomisiones involucradas y después generalmente son escuchadas por la Comisión en dos reuniones separadas. Los documentos son aprobados cuando en la votación hay seis o más que votan a favor del mismo, pasando a ser posiciones oficiales dentro del movimiento.

7 “El individualismo religioso moderno se caracteriza, como ya se ha dicho, por hacer hincapié en la realización personal del individuo, pero igualmente por el reconocimiento que otorga a las realidades del mundo en el que este individuo se mueve de forma autónoma. Se puede expresar la hipótesis de que si el individualismo religioso pre-moderno cristiano ha realizado su mutación en el individualismo moderno, es porque él mismo se ha orientado según estas dos direcciones: la de poner a Dios al alcance del hombre, por una parte; la de alejarlo radicalmente de la esfera de las actividades humanas, por otra” (Hervieu-Léger, 2004; 173).

instancia un 'régimen institucional de la validación del creer'. Es decir, que legitiman su poder a partir de un sistema normativo definido por autoridades que resulta estable para los fieles. Sin embargo, esto no implica que al interior de cada organización que adhiere a dicha religión desarrolle una autonomía relativa aplicando 'regímenes de validación comunitaria del creer' que responden “al deseo de grupos particulares de vivir su fe de forma intensiva (...) que comparten una interpretación común de la relación con el mundo y del modo de vida que implica la posesión de la verdad”. En este sentido, se dan procesos de centralización y descentralización. Esto se ve replicado en el movimiento masortí. Si bien existen organizaciones centrales que ordenan al movimiento, el mismo al promover la autoridad local, hace que cada “comunidad” tenga sus propias reglas con determinados límites.

La figura rabínica a diferencia de otros referentes espirituales, como ocurre en el neo-pentecostalismo (Mosqueira, 2014) o con los pastores de las mega-iglesias evangélicas (Algranti, 2014), no ejercen un 'carisma personal' (Weber, 1964) debido a su biografía, sus dotes y sus cualidades excepcionales sino a través de su 'función' o 'cargo' legitimado por su formación académica y por el hecho de haber sido contratado por la “comunidad” para ejercer como tal. Si bien su elección puede estar dada por sus atributos personales, su capacidad de convocatoria, etc., éste no resulta ser el principal y único factor. Los rabinos, rabinas y seminaristas en general no son dueños de las organizaciones sino personal contratado, salvo algunas excepciones. De modo que si bien en teoría el movimiento masortí avala su poder religioso a partir de la *mara d'atra*, dentro de su “comunidad”, en la práctica las decisiones de cómo aplicar la *halajá*, es producto de negociaciones entre esta figura, quien detenta el poder religioso, con las familias de peso que conforman las Comisiones Directivas que llevan un estilo de vida secular; éstas poseen el poder económico, son las encargadas de obtener y administrar recursos provenientes de donaciones por parte de personas físicas involucradas en dichas organizaciones, cuotas sociales de aquellos que participan y a partir de la contratación que hacen las familias para desarrollar los servicios religiosos (ceremonias de casamiento, *Bat* y *Bar Mitzvá*⁸, circuncisiones, defunciones, entradas que debe ser pagas para obtener un asiento durante los servicios del Año Nuevo y del Día del Perdón, etc.).

⁸ Ceremonia que hacen las mujeres a partir de los 12 años y los varones a partir de los 13 años. Se celebra que los mismos han alcanzado la adultez y están listos para comenzar a cumplir con los preceptos religiosos.

De este modo, puede notarse la existencia de un doble poder. Las fronteras entre el poder religioso y el económico son poco claras para definir lo sagrado y lo profano⁹. Agregado a esto, el referente rabínico ante cualquier modificación en cuanto a la apropiación de la Ley, también deberá tener en cuenta la tradición institucional de su “comunidad” que trasciende a la persona a cargo de lo religioso. Dicha tradición posee sus especificidades relativas a la preservación de rituales y costumbres practicados de acuerdo con el modo en que lo hacían los fundadores de estas organizaciones (generalmente inmigrantes de una misma zona de origen).

En cuanto al espacio juvenil dentro del movimiento, Noam Argentina comenzó a tener mayor presencia a principios de los 2000 luego de las transformaciones socio-estructurales de la década de 1990 que también impactaron en las organizaciones que adhieren al mismo¹⁰. Los referentes de dicha organización que fueron entrevistados manifestaban que el objetivo era poder brindar apoyo financiero a las “comunidades” y a la vez fortalecer la pertenencia del movimiento masortí tanto a nivel local como regional y trasnacional.

Noam se sostiene principalmente con recursos económicos externos provenientes organizaciones filantrópicas como el Keren Kayemet, la Organización Sionista Mundial, el Keren Pincus, etc. A su vez, en menor medida, genera recursos propios¹¹. Se encarga de brindar los “cursos de líderes o de *madrijim*”. Los jóvenes, para ser educadores no formales, se forman en sus “comunidades” y en Noam. A su vez, esta última brinda capacitaciones a los que ya lo son, ofrece el curso para ser coordinador¹², organiza

9 Susana Brauner (2009) en su investigación sobre los judíos sirios en Argentina también da cuenta de este doble poder.

10 El movimiento masortí se vio afectado debido a las siguientes cuestiones: el corrimiento de la AMIA como principal respaldo económico tras el atentado de 1994 (Rubel, 2011); la quiebra de los dos bancos privados judíos (Banco Mayo y Banco Patricios); y las reestructuraciones dentro de las organizaciones conservadoras/masortí debido a sus dificultades para sostenerse. En 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 ni tampoco al impacto de la crisis económica de 2001 de modo que muchas de ellas cerraron.

11 La cuestión de los recursos resulta ser un conflicto pues los montos no se actualizan hace aproximadamente diez años (esta información fue obtenida a partir de entrevistas personalizadas realizadas a los secretarios de Noam el 20-04- 2011 y el 07-10-2016).

12 Los Departamentos de Juventud tienen una estructura piramidal. Luego de ejercer como líder o *madrij*, los jóvenes pueden hacer el “curso de *Nofim*” o “curso de coordinadores” para estar a cargo de un área (jardín de infantes, primaria o secundaria) y supervisar la planificación pedagógica de los *madrijim*.

campamentos intercomunitarios, actividades recreativas, cursos, viajes de estudio, etc. Asimismo, los directores de cada Departamento de Juventud tienen encuentros quincenales con los secretarios o *mazkirim* de Noam pautadas por estatuto, en el Seminario Rabínico Latinoamericano. En esas reuniones los secretarios o *mazkirim* de Noam reparten un “Orden del día” con un listado de temas a tratar. Si alguno de ellos exige una votación, votan los presentes (el voto vale lo mismo para todos los representantes de todas las “comunidades”). Durante la reunión, se arma una minuta que luego se envía por correo electrónico para informar a aquellos que estuvieron ausentes.

No obstante, podría decirse que la relación entre Noam y las “comunidades” está en un proceso de institucionalización. Las “comunidades” no están obligadas a participar de las propuestas educativas y recreativas de Noam. Quienes lo hagan dependerán de sus necesidades económicas, simbólicas y también de acuerdo con las voluntades particulares de los directores que componen cada Departamento de Juventud, los rabinos y las Comisiones Directivas. De manera que puede notarse que cada “comunidad” se vincula con Noam de forma distinta. Ocurre lo mismo a nivel transnacional. El vínculo entre Noam y las “comunidades” en cada país variará de acuerdo al contexto de surgimiento de ambos casos.

II. Las interacciones de los emprendedores. Los vínculos entre “comunidades” y con Noam.

Suelen circular por los mismos ámbitos. Conocen a pares de otras “comunidades” por haber compartido la primaria o secundaria o haber participado en algún momento de su vida en algún club también judío o mismo haber compartido viajes, particularmente a Israel. La mayoría de ellos viajaron allí por diferentes planes que van en sintonía con la ideología masortí (Shnat Hajshará¹³, Marcha por la Vida¹⁴, Taglit Noam¹⁵, etc.). 11

13 Viaje de aproximadamente diez meses de duración dirigido a jóvenes que participan como *madrijim* en sus “comunidades”. Reciben formación sobre hebreo, liderazgo, sionismo, judaísmo, actualidad israelí, historia judía, *Shoá*, etc. Después tienen una estadía en un *kibbutz* (comuna agrícola israelí) y realizan trabajos de voluntariado.

14 Es un programa internacional que comienza con el recorrido de los campos de concentración en Polonia y culmina en Israel en el festejo de su aniversario en el “Día de la Independencia”.

15 Programa educativo de diez días dirigido a jóvenes judíos entre 18 y 26 años para visitar y recorrer Israel. Deben tener ascendencia judía ya sea de padre o madre. Está la opción que permite que aquellos que son *madrijim* viajen en un grupo que se llama Taglit Noam que agrupa a todos los *líderes* de las “comunidades” masortí.

emprendedores aún no han viajado pero de hacerlo consideran como opción el plan de Taglit Noam.

Asimismo, los jóvenes se conocen por compartir actividades intercomunitarias como ser: el curso de *madrijim* de Noam en el Seminario Rabínico Latinoamericano que funciona como complemento al curso dictado en cada una de las “comunidades”, capacitaciones, actos de conmemoración y aniversarios, etc. De hecho, como ya se dijo, la forma en que me fui contactando con los jóvenes fue por la técnica “Bola de nieve”. Fueron ellos, los que a partir de sus circuitos me contactaron con pares tanto dentro de sus “comunidades” como de otras. Esto se puede ver en el siguiente ejemplo:

Hay una cosa de los judíos es que todos nos conocemos. Entonces no sé, hay muchos que son ex compañeros míos o que conocí por el ambiente de Comunidad Tefilá y empecé a ser amigos de ellos, o de otras comunidades. Quiero decir, no sé, se fueron a Israel con Taglit. Se fueron con el grupo de Noam y en base a eso se hicieron amigos de gente de otras comunidades que después fueron al cumpleaños de alguien y ahí los conocí yo y nos hicimos amigos (Entrevista a Natalia, *madrijá* y coordinadora del área “Materiales” de Comunidad Tefilá¹⁶, 18 años, 10 de abril de 2017).

Los emprendedores se reconocen dentro de su “comunidad” pero a la vez se perciben dentro de un mundo más amplio. Saben que forman parte de Noam. Sin embargo, el vínculo que tiene el joven con otros de otras “comunidades” y con Noam varía de acuerdo con las necesidades e intereses de los Departamentos de Juventud. Noam está al servicio de las “comunidades” a través de capacitaciones, cursos, actividades recreativas y viajes pero es el director o directora de cada Departamento quien decide si su grupo participa o no. Los jóvenes tienen claro cuál es el vínculo que su “comunidad” tiene con Noam. Hay casos en los que se manifiesta que existe una gran afinidad y que son siempre las mismas las “comunidades” que participan y en otros plantean tener poca relación. En este punto se percibe una tensión entre Noam y las “comunidades” ya que su participación se construye sin pactos o acuerdos previos. No hay especificaciones de cuál debe ser el aporte de las “comunidades” a Noam. Los jóvenes explicaban que esto es así porque a diferencia de otros países, en Argentina, primero se fundaron las “comunidades” con sus ideologías particulares que con el tiempo fueron adhiriéndose al movimiento masortí, y fue hace pocos años, que se estableció Noam con esta función de unir a los Departamentos de

16 Los nombres de los entrevistados y de las “comunidades” son ficticias para preservar su confidencialidad. Cualquier similitud con la realidad es pura coincidencia.

Juventud. Se estaría en un proceso de objetivación del mundo institucional¹⁷ donde Noam aparece como un agente externo a las “comunidades” y es a través de la interacción donde se va resignificando el sentido que tiene Noam para las “comunidades” y viceversa.

La interacción cobra centralidad independientemente del reconocimiento que Noam pueda tener con organizaciones judías locales e internacionales:

E:-¿Notás algún problema, alguna limitación que tenga Noam?

A:- La limitación es que las comunidades no dependen de Noam, limitación para Noam, no para las comunidades. Entonces Noam no tiene un poder total de sus decisiones y sobre lo que hace cada comunidad. Tiene sus partes buenas y sus partes malas. Pero por ejemplo si nosotros convocamos a este sábado 15 de octubre a esta actividad y cada comunidad no quiere traer a sus *madrijim* o *janijim*, la actividad no tiene gente. No es gente que pertenece directamente a Noam, sino que es gente que pertenece a Noam vía sus comunidades. Entonces hay cierta dependencia directa de Noam con las comunidades y las comunidades con Noam para ciertas cosas. Por ejemplo, la representación institucional. Cada organización de por sí no tiene una representación fuerte por sí misma dentro de AMIA. Noam sí. No tiene una representación fuerte en Israel. Noam sí. Pero nosotros sin las comunidades, sin la participación no existimos porque no tenemos público propio nuestro. Esto sería la gran falencia o la gran debilidad que tiene Noam hoy en Argentina sumado a un tema económico que no hay una actualización de presupuesto cotidiano, periódica (Entrevista a Andrés, secretario de Noam Argentina, 28 años, 7 de octubre de 2016).

También es cierto que, el mayor vínculo está dado por la afinidad que tenga la Dirección de los Departamentos de Juventud con los secretarios de Noam y por cuestiones financieras. Consideran que las “comunidades” con mayores necesidades económicas son las que participarán más en las propuestas de Noam mientras que las que tengan mayores recursos serán más autónomas.

Los jóvenes, por un lado reconocen que existen diferencias entre “comunidades” respecto de la apropiación de la Ley Judía o con el tipo de cercanía que se tiene con el sionismo, y por el otro notan diferencias entre su “comunidad” y la ideología de Noam. En el siguiente caso una joven cuenta que durante una clase en el Seminario Rabínico, recibió un listado con los pilares de Noam y reflexionó lo siguiente:

17 Berger y Luckmann (2015; 115) explican que el proceso de institucionalización de la actividad humana está compuesto por tres momentos dialécticos. El primero responde a la externalización donde el individuo “sale” a aprender a conocer las instituciones en tanto realidad externa. El segundo es la objetivación del mundo institucional. Los productos externalizados de la actividad humana alcanzan objetividad, aunque no adquiere status ontológico de la actividad humana que la produjo. Dichos productos se presentan como algo externo al individuo aunque siendo consciente de que fueron creados por él y por lo tanto pueden rehacerse o modificarse. En cambio, en el tercer momento, el de reificación “el mundo objetivado pierde su comprensibilidad como empresa humana y queda fijado como factibilidad inerte, no humana y no humanizable”.

Había una que decía que todos educamos para la *aliá* (migrar al Estado de Israel). Educar para la *aliá* es impensable en Comunidad Menorá, no existe. No conozco a ninguno que eduque para la *aliá*, por ahí Maga (la directora), no conozco. Después decía cosas sobre tipos de sionismos que había, que no creo que todas las comunidades tengan el mismo tipo de sionismo. No sé cuál tiene Comunidad Menorá. También en eso Comunidad Menorá falla. No sabemos bien cuál es la misión y cuál es la visión, quién decide esto, son cosas que son muy complicadas pero están buenas saber (Entrevista a Malena, *madrijá* y maestra de “Talmud *Torá*” de Comunidad Menorá, 20 años, 1 de diciembre de 2016).

La emprendedora percibe que existen diferencias ideológicas respecto del sionismo. De hecho plantea no tener clara cuál es la posición que toma su “comunidad”. Esto se diferencia del siguiente testimonio:

G:- Por ejemplo vimos el año pasado cuál es la ideología de Comunidad Tefilá, que es una ideología un poco más de derecha y vimos no tratando de transmitirles y que ellos se queden con eso [a los educandos], sino que conozcan esa parte y digan si están de acuerdo o no.

(...)

E:- ¿A qué llamas de derecha? ¿Qué posición estarían tomando?

G:- O sea de izquierda es un poco más de tratar de hacer la paz con los países enemigos y buscar mucho el diálogo, pero bueno, de derecha sí, es un poco más, como buscar nosotros nuestra paz y por más que a veces termine siendo por medio de las armas la verdad es que hubo algunos representantes políticos que se murieron por tratar de negociar y no consiguieron nada. Entonces bueno, esa es la ideología de Comunidad Tefilá. Más sobre Zhabotinsky, Begin, Bejaru, son nuestros referentes (Gabriela, *madrijá* de Comunidad Tefilá, 18 años, 22 de marzo de 2017).

La emprendedora identifica el posicionamiento ideológico y filosófico de su “comunidad” respecto del Estado de Israel, estableciendo límites y fronteras con “otros”.

II.1. Los campamentos, un momento específico de interacción: rivalidad y unión.

El gran evento organizado por Noam que agrupa a varias “comunidades” es el campamento de verano que se realiza a fines de diciembre en la costa argentina llamado en hebreo “*Majané be Iajad*”, cuya traducción es “Acampar Juntos”. De las 16 “comunidades” suelen participar 5 con sus respectivos directores, rabinos, coordinadores, *madrijim* y *janijim*. El resto hace sus propios campamentos por fuera de Noam.

Si bien los jóvenes de diferentes “comunidades” comparten en el año diversos eventos, el campamento resulta ser el momento más importante de convivencia. Noam busca generar un momento superador donde los jóvenes sientan y perciban que forman parte de algo mayor más allá de su pertenencia “comunitaria”. No obstante, los mismos rescatan que este espacio fortalece su identidad “comunitaria” porque se pone en juego una

rivalidad entre “comunidades” y la vez se evidencia la distancia que los jóvenes perciben entre las “comunidades” y Noam.

Mirá, antes cuando yo era chiquita, creo que lo que más me gustaba del *majané* (campamento) era la rivalidad que había con otras comunidades. Cuando nos tuvimos que ir y cambiarnos de *camping* e ir solos, me parece que se perdió una gran parte que era, no es el compartir una actividad, sino el mostrar presencia. Me parece que la comunidad da un lugar de pertenencia a los chicos y les da un lugar de pertenencia al competir con los chicos en rivalidad con otra comunidad. Cuando nosotros dejamos de ir se perdió un poco eso, me parece. Ahora que se volvió a hacer, empezó siendo difícil, pero porque nosotros empezamos a pelear con Comunidad Le Olam y todo era exageradísimo (Jésica, coordinadora de Comunidad Menorá, 20 años, 24 de enero de 2017).

Es que es complejo porque el *majané* a veces se usa para unir al grupo y el grupo cada vez está siendo más unido entonces no sé si se concentra en una unión entre todas las comunidades si bien en el momento de las *tefilot* (rezos) los mezclan. Nunca estamos Comunidad Le Olam por un lado, Comunidad Menorá por el otro, no, no. Nos mezclamos, nos dividimos, pero es confuso el sentimiento. Creo que es porque estás otra vez diciendo “yo soy de Comunidad Le Olam” “otro es de Comunidad Menorá”. Saltamos en contra y no sé cuánto los chicos pueden separar “canto contra el otro” del momento (Entrevista a Katia, *madrijá* de Comunidad Le Olam, 18 años, 16 de marzo de 2017).

A la vez, debido a que las “comunidades” tienen una dinámica insular, cada una en su espacio físico recrea lo sagrado y lo profano a su modo teniendo en cuenta las cuestiones anteriormente planteadas (la tradición institucional y las negociaciones entre la autoridad religiosa y las Comisiones Directivas). Se pone en juego la selección de determinados objetos materiales que de acuerdo con el modo de manipulación marcarán los distintos momentos. Por ejemplo en *Shabat*: no prender fuego, no tocar dinero, no usar lápices, colas, tecnología, etc. Cuando los emprendedores de diferentes “comunidades” interactúan entre sí, si bien se reconocen como parte de lo mismo, ven en sus pares lo diferente. En las diferencias con los “otros” de las otras “comunidades” también fortalecen su identidad.

Cada joven sabe cómo su “comunidad” se apropia de la *halajá*, sus diferencias con las otras y con Noam. Algunos ven a Noam en tanto organización referente como la más respetuosa de los preceptos y otros perciben estar en la misma sintonía. Notan la existencia de acuerdos cuando las diferentes “comunidades” deben convivir. “Respetamos al que más respeta”, explicaba la directora del Departamento de Juventud de Comunidad Menorá. Daba como ejemplo que si una “comunidad” no puede escribir en *Shabat* ninguna lo hace. Lo mismo ocurre respecto del tratamiento del *kashrut*, si una “comunidad” no consume

productos que contengan oleo margarina, nadie lo hace. Aunque existe un amplio espectro de lo masortí, Noam funciona como el guardián en cuanto a lo religioso (el núcleo duro).

No obstante, señalan que son conscientes de que existe algo mayor que los une en el hecho de compartir un mismo espacio y, particularmente, en determinados momentos religiosos que para ellos resultan ser trascendentales. Puede notarse cómo lo religioso opera como dispositivo para generar una identificación con lo masortí en tanto movimiento.

E:- Y ahí en el *majané* ¿vos ves que se arma el movimiento masortí en esa instancia o cada uno está muy en la suya?

C:- No, no. Me parece que se arma nada más cuando estamos todos juntos, que eso está lindo. Justo en este *majané* cayó *Januca*¹⁸. Estaban todas las comunidades festejando *Januca*. A mí la verdad es que me encantó, se me puso la piel de gallina. O la primer noche de *Januca* que hicimos todos juntos con Comunidad Atid, que no estaba en nuestro "*majané be iajad*" se podría decir, vino, estuvo bueno, se necesitan más cosas así, pero deben estar bien planteadas (Entrevista a Chelo, *madrij* de Comunidad Menorá, 20 años, 18 de enero de 2017).

E:- ¿Y en qué momento vos sentís que se arma el movimiento?

T:- Y generalmente en las *tefilot* (rezos) que cantamos las canciones a la luz de la luna, yo digo, "¡No! ¡Mirá este momento!". Después de bañarse los chicos están re cansados, pero son uno de los momentos que más te llenan. A mí, mirá, yo no soy tanto del templo, pero ahí... (Entrevista a Tali, *madrijá* de Comunidad Menorá, 18 años, 27 de abril de 2017).

Para los jóvenes, dichos momentos resultan ser universales dentro del movimiento. Allí logran perder de vista los particularismos. Puede observarse que la identificación con el mismo es procesual (Brubaker, 2002). Se da en determinadas situaciones y en interacción con otros.

Reflexiones finales.

En este artículo se mostró los sentidos de pertenencia de los jóvenes que participan en el movimiento masortí a través de la educación no formal en la Ciudad Autónoma de Buenos. Pudo evidenciarse que de acuerdo a momentos o situaciones los mismos sienten una mayor o una menor identificación con el movimiento.

18 Es también llamada la "Fiestas de las luces" o "Luminarias". Se celebra durante ocho días conmemorando la derrota de los helenos y la recuperación de la independencia judía liderada por los macabeos sobre los griegos seléucidas en el siglo II a. C. La leyenda cuenta que hubo un milagro en el que se pudo encender el candelabro del Segundo Templo durante ocho días consecutivos con una pequeña cantidad de aceite que solo alcanzaba para uno. Por eso, la costumbre principal de esta festividad es encender en forma progresiva, un candelabro de nueve brazos llamado *janukiá*.

La estructura del mismo incide en sus percepciones. El hecho de vivir una religiosidad insular a través de las “comunidades” por momentos dificulta que puedan sintetizar la idea de movimiento.

Reconocen un mundo judío más amplio por el cual circulan y sienten familiaridad pero también hay un mundo de interacción al interior de lo masortí, que se da dentro de la “comunidad”, entre “comunidades” y con Noam.

Existen momentos de encuentro entre las “comunidades” y Noam, por ejemplo: los cursos, los bingos, las actividades recreativas y los campamentos. En estos últimos se pone en juego una construcción de un “nosotros” y un “otros” expresado en la rivalidad entre “comunidades”. A la vez, se construyen acuerdos para aplicar la *halajá*, lo cual evidencia las tradiciones institucionales de cada una. Noam busca aunar criterios con el fin de poder socializar mismos sentidos respecto de lo sagrado y lo profano. No obstante, los jóvenes perciben esos acuerdos sintiéndose más o menos identificados con esas resoluciones.

Sin embargo los emprendedores notan que pese a las diferencias, existen momentos de unión expresados en: el compartir un mismo espacio físico y en los rituales religiosos. A partir de ellos logran tomar conciencia de que existe una pertenencia que los trasciende.

Referencias bibliográficas.

Algranti, J. (2014). Episodios religiosos: exploraciones sobre la inespecificidad del carisma. *Miríada*, 6 (10): 61-88.

Algranti, J. y Setton, D. (2009). “Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires”. *Alteridades*, 19 (38): 77-94.

Becker, H. (2014). *Outsiders: Hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Berger, P. y Luckmann, T. (2015). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Brauner, S. (2009). *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político (los judíos de origen sirio)*. Buenos Aires: Lumiere.

Brubaker, R. (2002). “Ethnicity without groups”. *Arch. Europ. Sociol.*, 43 (2): 163-189.

- Cohen, G. (1987). "Conservative Judaism" (91-99). En: Cohen, A. y Mendes-Flohr, P. (eds) *Contemporary Jewish religious thought. Original essays on critical concepts, movements, and beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Denscombe, M. (1999). *The Good Research Guide for small-scale social research projects*. Buckingham: Open University Press.
- Freire, P. (2005). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI Editores.
- Hervieu Léger, D. (2004). « Las comunidades bajo el reinado del individualismo religioso » (164-210). En: *El peregrino y el convertido*. México: Ediciones del Helénico.
- Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios*. España: Grupo Anaya S.A.
- Laurau, R. (1970). *El análisis institucional*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mosqueira, M. (2014). "“Santa Rebeldía”. Construcciones de juventud en comunidades pentecostales del Área Metropolitana de Buenos Aires". Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Inédita.
- Rubel, Y. (2011). "La red educativa judía de la Argentina (1967-2007)" (529-556). En: Avni Haim (et. al) *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*. Madrid: Iberoamericana Vervuert.
- Sautú, R. (1999). *El método biográfico: la reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. Buenos Aires: Belgrano.
- 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 doctoral en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Inédita.