

# Experiencia urbana en el movimiento judío conservador o masortí: equipamientos, circuitos y representaciones. Centros y periferias\*

Urban experience in the Conservative or Masorti Jewish movement: equipments, circuits and representations. Centers and peripheries

*Experiência urbana no movimento judaico conservador ou masortí: equipamentos, circuitos e representações. Centros e periferias*

**Vanesa C. Lerner\*\***

CIS-Conicet/IDES-Untref, Buenos Aires, Argentina

Cómo citar: Lerner, V. (2024). Experiencia urbana en el movimiento judío conservador o Masortí: equipamientos, circuitos y representaciones. Centros y periferias, *Revista Colombiana de Sociología*, 47(1), 199-227.

DOI: <https://doi.org/10.15446/rcs.v47n1/104465>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 2.5.

## Artículo de reflexión

Recibido: 17 de marzo del 2023 Aprobado: 18 de septiembre del 2023

\* Este artículo forma parte de los resultados de mi tesis doctoral llamada “Generaciones y pertenencia religiosa: construcciones sobre lo juvenil en el movimiento judío conservador o masortí de la Ciudad de Buenos Aires”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. La investigación se hizo en el marco de una beca interna doctoral financiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) (2015-2020) con sede de trabajo en el CIS-IDES. Agradezco los intercambios con la Dra. María Eugenia Funes y el asesoramiento en diseño gráfico de la Lic. Florencia Keil.

\*\* Becaria Interna Postdoctoral, CIS-Conicet/IDES-Untref, Argentina, Buenos Aires. Doctora en Ciencias Sociales (UBA), Profesora Adjunta de la Universidad del Salvador, Miembro del Núcleo de Estudios Judíos (NEJ-IDES). Becaria del PICT “Génesis, estructuración y reconfiguración de los campos judaicos y musulmán: un abordaje comparativo de la presencia, diversidad y actualidad del Islam y el judaísmo en Argentina”. Proyecto financiado por el Fondo para la Investigación Científica y Tecnológica (Foncyt) (2021-2024).

Correo electrónico: [vanesalerner@gmail.com](mailto:vanesalerner@gmail.com) -ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4759-5844>

## Resumen

Este artículo aborda la experiencia de lo judío conservador o masortí en relación al espacio urbano. El objetivo es analizar los modos en que las/os actores con los que conversé y compartí distintos eventos (clases, ceremonias y conferencias) experimentan el espacio urbano en tanto miembros de congregaciones judías masortíes. Se trató de una investigación cualitativa, valiéndose del enfoque interpretativo desde una perspectiva sociológica. A partir de los datos obtenidos por observación participante y entrevistas semi-estructuradas, mostraré cómo los/as interlocutores/as que participan en comunidades masortíes viven esa experiencia urbana. Para ello, desarrollaré los modos en que usan y se apropian de sus organizaciones o equipamientos y los circuitos que trazan, para luego ahondar en sus representaciones sobre la experiencia de lo masortí en relación al espacio urbano en las que identifican centros y periferias.

**Palabras clave:** circuitos, equipamientos, experiencia urbana, movimiento judío conservador o masortí, representaciones.

**Descriptor:** actores, judaísmo, religión, sociología urbana.

## Abstract

This article deals with the relation between Jewish conservative experience and urban space. The objective of this paper is to analyze the ways in which the actors with I spoke and shared different events (lessons, ceremonies, and conferences) experience the urban space as members of Jewish Conservative congregations. It was a qualitative research, using the interpretive approach from a sociological perspective. Based on the data obtained by participant observation and semi-structured interviews, I will show how the interlocutors who participate in Masorti communities live that urban experience. For this, I will develop the ways in which they use their organizations or equipments and the circuits they trace to later delve into their representations of the experience of the Masorti in relation to the urban space in which they identify centers and peripheries.

**Keywords:** circuits, conservative or masortí jewish movement, equipments, representations, urban experience.

**Descriptors:** actors, Judaism, religion, urban sociology.

## Resumo

Neste artigo trata-se a experiência dos judeus conservadores ou masorti em relação ao espaço urbano. O objetivo aqui é analisar as formas como os atores com quem conversei e compartilhei diferentes eventos (aulas, cerimônias e conferências) vivenciam o espaço urbano como membros das congregações judaicas masorti. Tratou-se de uma pesquisa qualitativa, com abordagem interpretativa na perspectiva sociológica. Com base nos dados obtidos pela observação participante e entrevistas semiestruturadas se mostraram os interlocutores que participam das comunidades masorti vivem essa experiência urbana. Para isso, desenvolvem-se os modos como usam e se apropriam de suas organizações ou equipamentos e os circuitos que traçam para posteriormente aprofundar suas representações da experiência do masortí em relação ao espaço urbano no qual se identificam centros e periferias.

**Palavras-chave:** circuitos, equipamentos, experiência urbana, movimento conservador judaico ou Masortí, representações.

**Descritores:** atores, judaísmo, religião, sociologia urbana.

## Introducción

El objetivo de este artículo es analizar los modos en que las/os actores con los que conversé o escuché en las diferentes etapas del trabajo campo, experimentan el espacio urbano en tanto miembros de congregaciones judías conservadoras o masortíes. A partir de los datos obtenidos por observación participante y entrevistas semi-estructuradas, mostraré cómo los/as interlocutores/as que participan en “comunidades”<sup>1</sup> conservadoras o masortíes viven esa *experiencia urbana*. Lo expuesto aquí forma parte de los resultados de mi tesis doctoral que tuvo como objetivo general describir y analizar los significados de jóvenes, adultos/as que participan en el movimiento conservador o masortí en la Ciudad de Buenos Aires acerca de la juventud y los sentidos de pertenencia de acuerdo con sus experiencias generacionales.

Dentro del judaísmo, en su dimensión religiosa podemos encontrar diferentes corrientes: la ortodoxia que cumple rigurosamente con los preceptos religiosos, el reformismo que no se rige bajo la Ley Judía —la *Halajá*— y apela a la autonomía individual y la conservadora o masortí que se definió a sí misma como una tercera posición entre las otras dos ya que “conservaba” el cumplimiento de la Ley Judía como la primera, pero adaptándose al estilo secular de su feligresía como la segunda. También se la conoce como *masortí* que en su origen hebreo significa tradicionalista, es decir que sigue con las tradiciones.

El cruce entre religión y espacio ha sido abordado en las ciencias sociales<sup>2</sup>. Particularmente este trabajo busca dialogar con aquellas investigaciones

1. Uso nativo que hacen las/os actores para referirse a las organizaciones del movimiento ya sean sinagogas o sinagogas-escuelas.
2. La relación entre lo judío y el espacio urbano ha sido trabajada en diferentes investigaciones. Tanto Kornbluth Nachtygal (2012) como Martínez Ruíz (2010) analizan el asentamiento de la población judía en Santiago de Chile y Bogotá respectivamente. Explican cómo a principios del siglo xx se estableció en los centros tradicionales de las ciudades y luego a partir de la década de 1980 en el primer caso y pos Segunda Guerra Mundial en el segundo, comenzó a desplazarse hacia otras zonas privilegiadas. Esto tiene similitudes con lo que sucedió con parte de la población judía en la Ciudad de Buenos Aires. Las primeras olas inmigratorias de siglo xix se afincaron en el “centro” en el barrio de San Nicolás y luego como explicaré en el segundo apartado de este artículo, a partir de la década de 1940 comenzó a darse un proceso de dispersión residencial, notándose una movilidad hacia zonas más privilegiadas en la década de 1970. Kornbluth Nachtygal (2012) manifiesta que a principios de la década de 1990 con el traslado del Instituto Hebreo al barrio Las Condes, se dio una movilidad residencial que afectó la vida comunitaria ya que dificultó el acceso por la lejanía y por los altos costos en los niveles de vida. Esto no fue así en la Ciudad de Buenos Aires. La feligresía masortí puede elegir la organización por cercanía como no. De hecho muchos de los/as interlocutores/as con los que conversé, asisten a sinagogas que no están en sus barrios de residencia y esto no resulta ser un impedimento para participar. Es decir, que no se darían esos “enclaves” como los que plantea la autora. Yalonzky Mankevich (2016) estudia el cruce entre lo judío y lo limeño en el Perú republicano. Observa que pese a que la mayoría de la población judía (aproximadamen-

que desarrollaron el vínculo entre espacio urbano, prácticas y representaciones. La ciudad no sería un escenario o un telón de fondo sino productora de sentido (Lacarrière, 2007). Segura (2015) retomando a Harvey (1998), define al *espacio* como un producto social resultado de prácticas y procesos materiales relacionados con la reproducción de la vida social. Es un marco que condiciona y orienta las prácticas sociales. Segura (2015) propone el concepto de *experiencia urbana* entendida como las relaciones entre espacio y prácticas sociales. El primero es producto de las segundas, pero también puede ser transformado por ellas. La *experiencia urbana* incluye los modos de ver, hacer, sentir la ciudad y la vida en la ciudad por parte de los actores situados social y espacialmente.

Esta relación entre espacio urbano y representaciones, pudo verse en los procesos de identificación de aquellos/as que participan en el movimiento judío conservador o masortí en la Ciudad de Buenos Aires. Sus miembros manifiestan que no es lo mismo ser masortí en la Ciudad de Buenos Aires que en alguna localidad del interior del país o en otra ciudad latinoamericana. Dicha urbe, por su densidad poblacional judía, por la cantidad de organizaciones y redes de sociabilidad es vista como un centro dentro del movimiento masortí.

Lo masortí no es vivido en un barrio en particular como sucede con las ortodoxias judías donde se da una *comunitarización del espacio* (Hervieu-Léger, 2002), es decir, una cristalización del grupo étnico, social o lingüístico en el ambiente. Los/as interlocutores/as reconocen zonas de concentración y dispersión organizacional masortí, *centros* y *periferias*. Algranty y Setton (2009) usaron estos conceptos para abordar el espacio religioso en términos comunitarios, entendiendo que está conformado por una sucesión de niveles de pertenencia que van desde el núcleo duro hasta la periferia, pasando por instancias intermedias que delinear diferentes modalidades de sujeto. En mi caso, utilizaré dichos conceptos en este sentido: los/as actores al reconocer zonas de concentración y zonas dispersión organizacional, clasifican a las

---

te 2000 personas) lleve un estilo de vida secular, las sinagogas (3 ortodoxas y 1 masortí) organizan y centralizan la vida judía teniendo mayor peso la ortodoxia “como rasgo de preservación de la diferenciación social y como garante de legitimidad y pertenencia” (Yalonzky Mankevich, 2016, p. 127). Además, afirma que en ciudades con una población judía más pequeña, la vida judía organizada ocupa un lugar más preponderante mientras que en ciudades que cuentan con una población judía más grande, lo étnico y lo religioso se integra con mayor facilidad en la ciudad independientemente de cómo lo hayan hecho los individuos. Puede ser: a partir de manifestaciones culturales abiertas tales como películas, música, teatro, literatura, música o en espacios públicos. Esto aplica al caso de Buenos Aires donde se produjeron esos procesos de visibilización y esa identificación entre lo étnico y lo religioso de forma complementaria. Por su parte, el trabajo de Dujovne (2013) quien aborda la relación entre espacialidad y relaciones sociales a través del caso del libro judío en la Ciudad de Buenos Aires entre 1910 y 1960, evidencia cómo el barrio de “Once” fue el territorio que propició la producción y circulación del mismo. Para el caso de la feligresía masortí, también se pueden observar circuitos, pero en un territorio más amplio.

primeras como zonas privilegiadas para vivir lo masortí, es decir, zonas céntricas o nucleares, que se diferencian de las segundas, las periféricas.

Este artículo se estructura en cuatro apartados. Primero, desarrollaré los aspectos metodológicos para mostrar cómo fueron construidos los datos evidenciando sus alcances y limitaciones. Segundo, para comprender los orígenes de este imaginario sobre los privilegios de ser masortí viviendo en la Ciudad de Buenos Aires, desarrollaré brevemente cómo la inmigración judía se fue asentando en la misma y la distribución actual de sinagogas y escuelas masortíes. Tercero, mostraré los modos en que los/as actores usan y se apropian de lo masortí en la Ciudad de Buenos Aires. Cuarto, ahondaré en las representaciones de los/as actores sobre la experiencia de lo masortí en relación al espacio urbano. Por último, presentaré las conclusiones.

### Metodología

Esta investigación cualitativa 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 (Sautu, 1999). En el mundo de la interpretación subjetiva del sentido, se considera importante la comprensión de la acción social como sentido que el actor asigna a su acción (Schutz, 1974).

El trabajo de campo se realizó en cuatro etapas. En primer lugar, asistí a un curso abierto llamado “Judaísmo conservador/masortí” dictado una vez por semana en el Seminario Rabínico Latinoamericano “Marshall T. Meyer” ubicado en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre agosto y diciembre de 2011. Estaba dirigido al público en general interesado y a alumnos/as del Seminario que aspiraban ser rabinos, seminaristas, cantores/as y docentes o aquellos/as que estaban en un proceso de conversión al judaísmo. En él, diferentes rabinos y una rabina daban clases sobre algún tema en particular en los que eran especialistas, por ejemplo: la historia del movimiento, las organizaciones que lo compone o los posicionamientos *halálíjos* (Ley Judía) sobre: rabinos gays, rabinato femenino, matrimonio igualitario, conversión al judaísmo, etc. Allí me pude interiorizar con las premisas del movimiento, sus dilemas, cuestionamientos, sus definiciones de sí mismos y de los *otros*. Pude grabar las clases y tomé notas de campo, así como también de las charlas informales compartidas con mis compañeros/as. Para acceder al campo, me presenté con mi nombre y apellido y como socióloga interesada en escribir (en ese momento) una tesis de maestría sobre el movimiento masortí. Fui bienvenida y aceptada inmediatamente. A la vez al tener una trayectoria dentro de organizaciones judías, me desarrollé con naturalidad.

En segundo lugar, entre junio y diciembre de 2013 participé en un espacio religioso y cultural de una organización masortí dirigido a jóvenes entre 25 a 35 años. Allí también me presenté como socióloga, aunque el hecho de tener una participación dentro del movimiento hizo más fácil el acceso. Cuento con notas de campo obtenidas por observación participante de rituales, clases y charlas informales. Esta experiencia me

permitió comprender qué tipo de ofertas existe para los/as jóvenes que deciden participar en el movimiento por fuera de los Departamentos de Juventud (aquellos/as entre 16 o 17 años en adelante, participan en ellos ejerciendo como educadores/as no formales o *madrijim/ot*<sup>3</sup> dirigiendo sus actividades a los/as educandos/as o *janijim/ot*<sup>4</sup>).

Lamentablemente, cuando en una segunda etapa quise vincularme para entablar conversaciones individuales, no pude hacerlo porque el espacio se había desintegrado. Sólo había podido establecer breves intercambios con dos referentes, uno por teléfono y otro por redes sociales. No obstante, pude sistematizar esa información recolectada y profundizar en los tipos de juventudes que hay dentro del movimiento. Asimismo, reconocer que se trataba de un espacio efímero y sin continuidad me permitió dar cuenta de las dificultades que existen en los/as jóvenes en seguir participando en el movimiento por fuera de la educación no formal. Definitivamente, si mi objeto de interés era el joven debía encontrarlo en los espacios juveniles institucionalizados por el movimiento mostrando su especificidad. Quien participa, lo hace en un determinado momento de su vida y tiene una trayectoria particular. A la vez, la estabilidad del espacio me permitiría entrar y salir del campo las veces que necesitara teniendo en cuenta que se trató de una investigación a largo plazo.

De este modo, en la tercera etapa de trabajo de campo realicé entre febrero de 2016 y septiembre de 2017, 32 entrevistas semi-estructuradas a jóvenes que participan en comunidades masortíes de la Ciudad de Buenos Aires, ejerciendo la educación no formal —a una educadora la entrevisté dos veces—. Aparte, ya contaba con una entrevista que había llevado a cabo en abril de 2011 al secretario de Noam<sup>5</sup>. Dicha técnica de recolección de datos me permitió recuperar la voz de los/as actores e indagar en sus representaciones y relatos biográficos tratando de buscar flexibilidad sin dejar de desarrollar mis ideas (Denscombe, 1999). Los criterios utilizados para el armado de la muestra fueron de tipo teórico. Fui llegando a los/as jóvenes por medio de la técnica *Bola de nieve*. 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 anonimato. Con varios de ellos/as seguí en contacto durante todo el proceso de escritura de las dos tesis (la de maestría y la de doctorado). Durante ese período de tiempo, participé de las reuniones de trabajo semanales donde tanto *madrijim*, *madrijot*, coordinadores, coordinadoras, directora y representante del Departamento de Juventud ante Comisión Directiva, planificaban las actividades para los últimos días del año y para el campamento de verano.

3. Uso nativo para referirse a los educadores no formales. En hebreo *madrij* significa líder o guía. En femenino del singular es *madrijá*, el masculino del plural es *madrijim* y el femenino del plural es *madrijot*.
4. Uso nativo para referirse a los educandos/as. En singular es *janij* (masculino) o *janijá* (femenino) y en plural es *janijim* (masculino) y *janijot* (femenino).
5. Noam es el nodo juvenil del movimiento masortí.

De igual forma, ya contaba con notas de campo obtenidas por observación participante de la conferencia internacional “Atid: The Masortí Movement Conference” realizada en el Seminario Rabínico Latinoamericano en agosto de 2013 donde participaron diferentes miembros del movimiento entre ellos, educadores/as no formales que conformaron mesas de debate sobre su trabajo. Seguí haciendo observaciones participantes en eventos anuales del movimiento, en conferencias en el Seminario Rabínico Latinoamericano, en ceremonias religiosas y en charlas en: 2017, 2018, 2019 y en actividades de este tipo en forma virtual en 2020 en contexto de pandemia a causa de la propagación del Covid-19.

Llevé adelante una triangulación de técnicas que me permitió *aumentar la confianza* en la calidad de los datos que se utilizaron ya que es necesario tener en cuenta las limitaciones que implica trabajar con una sola fuente de datos (Mendizábal, 2007). Además de las entrevistas y las observaciones, se analizaron *materiales documentales* (Valles, 1999) tales como: ediciones especiales de las distintas “comunidades” junto con el *Newsletter* de *Masortí Olamí*, páginas web y comunicados en redes sociales tanto del movimiento en general como de las organizaciones que adhieren al mismo en particular, diarios comunitarios y de alcance nacional e internacional, así como también bibliografía especializada. Con todo ello se desarrolló un análisis temático.

Por último, en una cuarta etapa, entre septiembre y diciembre de 2018 entrevisté a diez adultos —ocho mujeres y dos varones— que participan en “comunidades” del movimiento masortí en la Ciudad de Buenos Aires y en febrero de 2020 tuve una charla telefónica con un adulto con una larga trayectoria dentro del mismo que para ese momento ejercía un cargo directivo en una “comunidad” masortí en una localidad del Cornurbano Bonaerense. De las ocho mujeres, seis pertenecen a una misma “comunidad” ejerciendo un voluntariado. Tienen una larga trayectoria comunitaria en la que se han dedicado al armado y difusión de eventos comunitarios (charlas y ceremonias religiosas) y en el establecimiento y participación de cursos de estudio. El acceso fue sencillo pues conocía a una de las informantes y porque uno de mis entrevistados me contactó con su madre que ejerce ese rol y fue ella quien me presentó a las otras mujeres.

Las otras dos participan en otras dos “comunidades” y logré contactarme por tener algún vínculo personal. Una ocupa un cargo directivo y la otra fue discípula de Marshall Meyer. Por medio de la técnica *Bola de nieve* pude contactar a los dos seminaristas hombres. Estas entrevistas junto con todas las notas de campo que tomé en el curso dictado en 2011, las de las exposiciones de rabinos y rabinas en conferencias donde abordaban algún tema e incluían historias autobiográficas para ilustrar sus ideas, y las entrevistas realizadas por distintos medios de comunicación, me permitió construir su mirada sobre el movimiento masortí en general y sobre esta relación entre lo masortí y el espacio urbano en particular.

## Los orígenes de los “centros” judíos en la Ciudad de Buenos Aires y la distribución actual de sinagogas y escuelas masortíes

A partir de fines del siglo XIX pueden encontrarse tres grandes olas inmigratorias judías, la primera entre 1889-1914 proveniente de Rusia, Rumania, Turquía Marruecos y Siria. La segunda entre 1918-1932 procedente de Polonia, Rumania, Hungría, Checoslovaquia, Marruecos y Siria y la tercera entre 1933-1960, de Alemania, Europa Oriental e Italia que escapaba del nazismo (Feierstein, 2006). Las políticas inmigratorias del Estado argentino (Ley de Inmigración y Colonización de Nicolás Avellaneda de 1876) más la integración y el alto grado de institucionalización de este colectivo hizo que Argentina sea el más numeroso de la región latinoamericana (Dellapergola, 2011).

En diferentes momentos históricos puede notarse la existencia de distintos “centros judíos”. Uno de ellos fue la Plaza Lavalle, ubicada en la zona “céntrica” en el barrio de San Nicolás (céntrica simbólicamente no geográficamente). En frente a dicha plaza, en la calle Libertad, estaba (aún sigue estando) la Congregación Israelita de la República Argentina (CIRA), institución que a fines del siglo XIX, era el centro de la comunidad judía. La misma fue fundada en 1862 y su respectiva sinagoga en 1868 por un sector judío acaudalado proveniente de Europa Occidental (alsacianos y franceses) que se había asentado en Buenos Aires con anterioridad a la primera ola (1860-1885). Al no existir aún el Registro Civil, el Estado le encargaba reconocer oficialmente los casamientos judíos celebrados a la CIRA, al igual que nacimientos y defunciones (Lewin, 1971; Mirelman, 1990). Los europeos orientales prefirieron al principio, a fines del siglo XIX, instalarse en esa zona.

Después de 1890 creció la construcción de edificaciones, “el censo de 1895 contabiliza más de 1000 edificios de tres o cuatro pisos” (Feierstein, 2005, p. 143). Se produjo un crecimiento demográfico en dicha zona y una emergencia habitacional. A la vez las autoridades municipales decidieron demoler 2.000 viviendas por razones sanitarias y por planificación urbana (la apertura de la Avenida de Mayo y de dos grandes diagonales que desembocaban en la Plaza de Mayo). Se comenzaron a construir grandes casas que fueron desplazando a las más pequeñas y humildes. Esto agravaba la crisis habitacional ya que había cada vez menos viviendas disponibles destinadas al alquiler familiar.

Lentamente la comunidad judía se fue desplazando de la Plaza Lavalle al barrio de “Once” llamado así por encontrarse allí la estación de ferrocarril “Once de Septiembre”<sup>6</sup>. Este traslado se debió a distintas razones, entre ellas la epidemia de la fiebre amarilla de 1871. La élite porteña migró hacia la zona norte de la ciudad (hacia el lado norte de la Avenida de Mayo) por sus mejores condiciones higiénicas y sanitarias, y por contar con viviendas

6. El barrio de “Once” no es un barrio oficialmente reconocido por la Ciudad. En verdad es un sub-barrio dentro del barrio de Balvanera, cuyos límites son las siguientes calles: Córdoba, Callao, Entre Ríos, Independencia, Sánchez de Loria, Sánchez de Bustamante, Díaz Vélez, Gallo.

que usaban los fines de semana. Esta migración impactó en el costo de suelo. Entre 1904 y 1912 la renta urbana de esa zona se valorizó un 7,5 %, mientras que en los distritos del oeste, que incluían el barrio de Once aumentaron la mitad de dicha cifra. La comunidad judía no podía pagar los altos alquileres que se pedían en la zona norte, de modo que se mudaron a zonas cercanas para poder seguir desarrollando sus actividades. En 1900, la Avenida de Mayo era aquel punto de referencia que dividía la ciudad entre norte y sur. Aquellos judíos porteños que querían vivir en la zona norte, no tenían otra alternativa que desplazarse hacia el oeste (Feierstein, 2005).

Entre 1907 y 1925 el barrio de “Once” pasó a ser el de mayor concentración residencial y comercial, estableciéndose organizaciones comunitarias y religiosas. En términos de Hervieu-Léger (2002), para este contexto se dio una *comunitarización del espacio*. En dicho territorio se vio cristalizada la relación de esta comunidad étnica, social y lingüística con el ambiente —negocios de alimentos, locales de ropa, librerías, etc.—. Feierstein (2006) lo definió como “gueto abierto” o “moderno gueto” replicando la estructura institucional de Europa Oriental. En 1894 se había inaugurado la *Chevra Kedushá*, institución central que se encargaba de los asuntos de la comunidad judía —luego devenida en la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) en 1949— que en 1910 consiguió tener un cementerio propio en el barrio de Liniers y desarrollar una serie de asilos para huérfanos, hospitales, casas de retiro para ancianos, asociaciones voluntarias, etc. Hasta fines de la década de 1930 el idish<sup>7</sup> era el idioma que por excelencia convivía con el español.

Otro centro es el barrio de Flores. En la década de 1920, una parte de inmigrantes de origen sefaradí —Damasco y Alepo— que se había instalado en la Boca y en Barracas, se desplazó hacia Flores<sup>8</sup>. También en esa zona, se produjo una *comunitarización del espacio* (Hervieu-Léger, 2002) con el crecimiento de sinagogas, los locales de telas y el apego a la tradición religiosa (Bianchi, 2004). Entre 1910 y 1920, Belgrano y Flores, suburbios de la ciudad, fueron anexados a la misma gracias a la incorporación de tranvías eléctricos y subterráneos.

El barrio de Villa Crespo también se conformó como centro. Entre 1918 y 1920 volvió a producirse un aumento de los alquileres en la zona de “Once” que logró estabilizarse luego de un crecimiento en la construcción

7. Idioma utilizado por las comunidades asquenazíes de Europa Oriental y Occidental también conocido como judeo-alemán. Se trata de una lengua de fusión que combina elementos de las lenguas germánicas, eslavas semíticas y romances y utiliza el alfabeto hebreo.
8. “En Buenos Aires, cada uno de los grupos se afincó en un barrio particular con una división claramente marcada según sus lugares de origen. Los marroquíes se establecieron en la zona sur, cerca de la Casa de Gobierno; entre los sirios, los damascenos se repartieron entre La Boca, Barracas y Flores, y los alepinos se asentaron en Once, manteniendo una división interna hasta la actualidad; por su parte los de habla ladina se concentraron cerca de Retiro, en las calles Reconquista y 25 de Mayo, junto con otros “turcos” de diferente identificación religiosa y, posteriormente en Villa Crespo” (Bianchi, 2004, p. 97).

de pequeñas viviendas entre 1929 y 1930. Eso agregado a que se buscaba que haya una cercanía entre el trabajo y la vivienda hizo que los judíos del barrio de “Once” se desplazaran hacia la zona oeste de la ciudad. Después de 1914 decayó la importancia comercial de Plaza Lavalle y del “Once”. Según Feierstein (2005, p.152),

Una información incompleta, que va de 1917 a 1921, señala que entre el 55 y el 88 por ciento del total de socios de la comunidad vive y trabaja en el mismo lugar o en el mismo edificio. En 1927, entre la mitad y las tres cuartas partes de ellos viven y trabajan en el mismo distrito. Estos porcentajes reflejan la consolidación de una pequeña burguesía judía: las ocupaciones no manuales permiten al integrante de la comunidad vivir y trabajar en el barrio. El resto comienza a emigrar.

Los nuevos inmigrantes judíos en su mayoría de Europa Oriental se asentaron en el barrio de Villa Crespo, desempeñándose como obreros, sastres carpinteros, tejedores, vendedores ambulantes o *cuéntenik* conviviendo con la migración italiana y española. De modo que a diferencia del barrio de Once no se dio esa configuración de “segundo gueto”. En 1936 vivían 30 000 judíos —el 25 % de la población total de la ciudad— integrados con otros colectivos inmigrantes. En el barrio de “Once” quedaron las diferentes ortodoxias religiosas provenientes de Europa Oriental, mientras que en Villa Crespo y La Paternal aquellos judíos seculares con ideas políticas anarquistas, socialistas y sindicalistas, más empobrecidos que el grupo anterior (Mirelman, 1990).

En 1936 Once y Villa Crespo eran los barrios más poblados, no obstante, grupos de habitantes judíos migraron al barrio de Palermo. Entre 1935 y 1936, la población judía en Argentina era de 253 471 habitantes de los cuales 131 000, es decir el 52 %, vivía en la Ciudad de Buenos Aires (Mirelman, 1990; Bianchi, 2004; Feierstein, 2006).

Desde ese año hasta 1947 se produjo una dispersión residencial debido a los procesos de aculturación (Bell, 2002) que hacía que fuera cada vez menos necesario vivir en el “gueto” junto con la modernización de los medios de transporte que acortaron la distancia entre vivienda y lugar de trabajo. De este modo, habitantes judíos se asentaron en otros barrios menos poblados y más económicos de la ciudad —Boedo, Mataderos, Paternal, Villa Urquiza y Villa Pueyrredón— (Feierstein, 2006).

Las/os actores con los que conversé y compartí clases, ceremonias y conferencias, consideran que la Ciudad de Buenos Aires es un centro privilegiado para vivir lo masortí y a la vez dentro de ella, existen zonas céntricas tales como Belgrano-Palermo y Villa Crespo. Estas representaciones sobre los barrios céntricos y los periféricos tienen también que ver con el proceso histórico de institucionalización del mismo. La inmigración alemana de la tercera ola (1933-1960), se asentó principalmente en el barrio de Belgrano, que ya contaba con población judía de dicho país integrada a las asociaciones alemanas argentinas. Asimismo se establecieron en

sus alrededores —Nuñez, Colegiales, Coghlan—, extendiéndose hacia la zona norte del Gran Buenos Aires —Florida, Vicente López, Olivos y Martínez—, pero también en el corredor sur —Lomas de Zamora, Banfield y Adrogué—, que posteriormente fueron migrando hacia la zona norte de la ciudad (Bianchi, 2004).

En el llamado “*Schönkorn*” —“bello grano” una traducción que poco tenía que ver con la figura de Manuel Belgrano—, grupos judeo-alemanes fundaron distintas organizaciones religiosas. La sinagoga ortodoxa “Ajdut Israel” en 1933 y las sinagogas reformistas europeas la Nueva Comunidad Israelita (NCI) y el Culto Israelita Belgrano en 1955 (luego de un conflicto interno un sector se separó por adherir al sionismo y conformó la sinagoga Bet Israel volviéndose a unificar en 1973 con el nombre Benei Tikvá como es conocida actualmente) (Bianchi, 2004).

Dentro del campo judaico argentino a partir de la década de 1950 comenzó a darse un proceso revitalización religiosa. 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 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 donde los primeros lograron consolidar su hegemonía frente a los segundos.

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 quien residía en los Estados Unidos y era 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 anteriormente nombrada. 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<sup>9</sup> 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, p. 416) tuvo la

9. La Nueva Comunidad Israelita (NCI) y Emanu El se fusionaron en 2002 teniendo doble afiliación: conservadora y reformista. Emanuel El en 1995 ubicada en la calle Tronador en el barrio de Belgrano contaba con una escuela que se mudó en 1997 a la calle Arribeños con el nombre Arlene Fern, también en dicho barrio.

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.

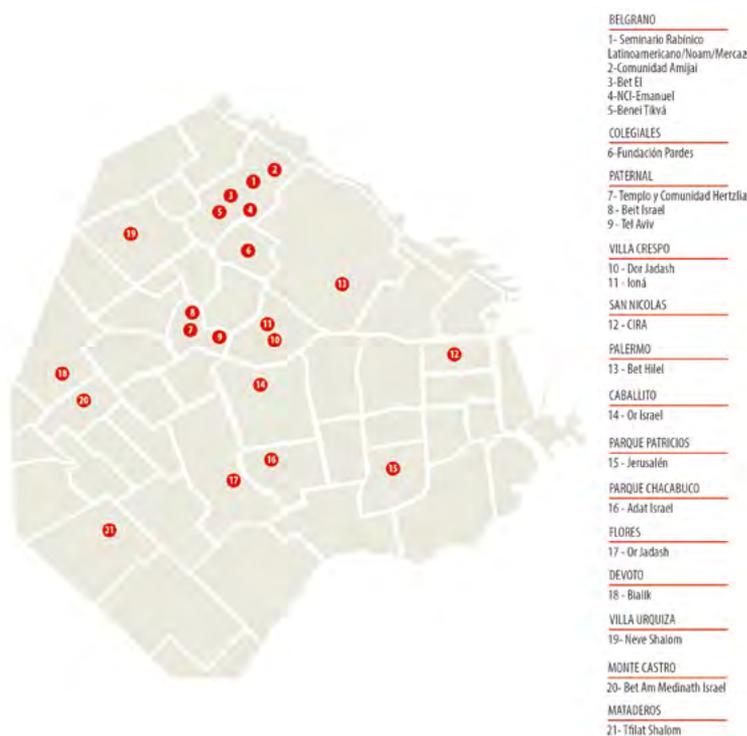
La propuesta de Marshall Meyer no solo atrajo a una gran cantidad de feligreses sino que propició también que sinagogas y sinagogas-escuelas “tradicionalistas” (ortodoxias moderadas), judeo-laicas o reformistas como NCI y Benei Tikvá comenzaran a adherirse al movimiento masortí<sup>10</sup>. En el barrio de Belgrano, el líder religioso creó el Seminario Rabínico Latinoamericano en 1962 y al año siguiente también en dicho barrio fundó Comunidad Bet El con miembros de la CIRA que se habían alejado de esta sinagoga para seguirlo, junto con miembros fundadores de NCI y con judíos sefaradíes de Villa Crespo (Bianchi, 2004).

Por lo tanto, puede notarse que esta concentración organizacional estuvo vinculada con que existió una población judeo-alemana que adhería a distintas vertientes del judaísmo reformista europeo. Había familias que gozaban de una situación social de privilegio que fueron filántropas de dichas sinagogas y que colaboraron con sus compatriotas que habían perdido sus pertenencias escapando del nazismo. Por más que estos últimos no tuvieran una situación de privilegio, su nacionalidad alemana los hacía parte del mundo de Belgrano. El asentarse allí, significaba compartir un capital simbólico (la nacionalidad de origen, el tipo de religiosidad). Simultáneamente, a partir de la década de 1970, se produjo una migración judía a dicho barrio y a otros de la zona norte de la ciudad —Palermo Chico, Barrio Norte y zona norte de Gran Buenos Aires— lo que implicaba un ascenso social. Las/os actores experimentan Belgrano como un espacio de privilegio para vivir lo masortí por sus redes de sociabilidad y por tratarse de un barrio que históricamente ha tenido un status económico y social dentro y fuera de lo judío. De hecho, dicha zona en términos organizacionales, fue creciendo. En la década de 1990 y en los 2000 se fundaron nuevas sinagogas: Fundación Pardés —inauguración de la sinagoga en 1997— en el barrio de Colegiales, próximo a Belgrano, la Comunidad Amijai (que abrió su actual sinagoga en 2004 en el barrio de Belgrano), en ambos casos quienes las desarrollaron fueron especialistas religiosos del movimiento masortí discípulos de Meyer (el rabino Baruj Plavnick y el rabino Darío Feiguin respectivamente). Para el caso de Palermo se encuentra la sinagoga Bet Hilel que se fundó a principios de la década de 1990.

10. Entre 1976-1986 en Buenos Aires y en Gran Buenos Aires adhirieron 34 organizaciones al movimiento (Schenquer, 2012, pp. 327-328).

Si bien la población judía representa a una minoría, Buenos Aires es una ciudad con una amplia oferta de lo judaico y con un alto grado de densidad organizacional<sup>11</sup>. Según los datos producidos por el movimiento<sup>12</sup> en Argentina hay 44 organizaciones: quince en diferentes ciudades del interior —una por ciudad en: Bahía Blanca, Catamarca, Ceres, Córdoba, Misiones, Tucumán, Mendoza, San Juan, Rosario, Santa Fe, San Luis, Paraná, Mar del Plata, La Rioja, Salta—. Ocho sinagogas en diferentes localidades del Conurbano Bonaerense —San Martín, Morón, Avellaneda, Lanús, Villa Lynch, Lomas de Zamora, Vicente López y Tigre—. En contraposición, en la Ciudad de Buenos Aires hay 21 organizaciones —catorce sinagogas y siete sinagogas-escuelas de las cuales 5 están ubicadas en el barrio de Belgrano—.

**Figura 1.** Distribución de sinagogas y sinagogas-escuelas del movimiento masortí en la Ciudad de Buenos Aires



Fuente: elaboración propia.

11. La Secretaría de Culto de la Nación registra 1327 organizaciones religiosas en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires de las cuales 93 son judías, lo que representa el 7% del total. Este dato deja afuera a otras organizaciones judías que no son religiosas o aquellas que lo son pero que no fueron registradas (Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, s.f.).
12. Fuente obtenida de Masortí Olamí.org en agosto del 2021 en <https://masortiolami.org/wp-content/uploads/2013/08/List-of-Masorti-Olami-Communities-for-RA-Newsletter-August-2017-1.pdf> y <http://masortiolami.org/location/buenos-aires/>.

### **La experiencia urbana de la feligresía masortí. Entre equipamientos y circuitos**

Como adelanté en la Introducción, Segura (2015) afirma que la *experiencia urbana* incluye los modos de ver, hacer, sentir la ciudad y la vida en la ciudad por parte de los actores situados social y espacialmente. En este apartado mostraré los modos en que las/los actores experimentan lo masortí en el espacio urbano en tanto miembros de las congregaciones judías. Siguiendo a Magnani (2002), pondré el foco en los *agentes* y en sus prácticas. El autor explica que cuando se busca patrones de comportamiento sobre cómo ellos usan y se apropian de los espacios —las instituciones, las esferas del trabajo, las religiosidades, el ocio, la cultura, las estrategias de supervivencia— o lo que él llama *equipamientos* —parada de ómnibus, el teléfono público, almacén, farmacia, centro de salud, cuadra de deportes—, se puede comprender las dinámicas de las ciudades. Las “comunidades” es decir, las sinagogas o las sinagogas-escuelas, pueden ser tratadas como *equipamientos* pues allí se construyen reglas de reconocimiento y lealtades que garantizan una red básica de sociabilidad.

Tanto jóvenes como adultos/as tienen un vínculo cotidiano con su “comunidad”. Algunos/as la eligen por estar cerca de sus hogares o en el mismo barrio de residencia y otros/as deben viajar hasta ella teniendo tal vez, otras organizaciones masortíes más cercanas. Tal como ha sido planteado, el movimiento masortí no cristaliza la relación de la comunidad con el ambiente (Hervieu-Léger, 2002). La Ley Judía no es dogma sino interpretación. Dicho movimiento considera fundamental el cumplimiento del *Shabat* (el *Sábado*) pero a diferencia de la ortodoxia, permite que se utilice medios de transporte y se toque dinero para trasladarse a la sinagoga. Luego, cuando la feligresía entra a sus “comunidades”, deberá cumplir con una serie de reglas que están atravesadas por la ideología del movimiento en general y por la historia institucional de la organización que tiene que ver con la preservación de rituales y costumbres practicados de acuerdo con el modo en que lo hacían los fundadores —generalmente inmigrantes de una misma zona de origen—, así como también, relativas a las decisiones que adoptan los rabinos, que poseen cierta autonomía para el ejercicio de su autoridad en los espacio que conducen. Por ejemplo, no prender fuego, evitar tocar dinero, no escribir, no imprimir, no usar tijeras, no proponer traslados desde la organización, no sacar fotos, no filmar, no utilizar teléfonos celulares. Luego, cada “comunidad” establece sus especificidades<sup>13</sup> —lo

13. Durante el trabajo de campo entrevisté a jóvenes que ejercen la educación no formal de cinco “comunidades” distintas. Ellos/as tenían en claro que qué sí se puede y qué no se puede hacer en *Shabat* que comienza el viernes cuando sale la primera estrella y termina el sábado cuando esta vuelve a salir. Por ejemplo, en una “comunidad” no prenden fuego, no filman ni sacan fotografías en las ceremonias religiosas. Pero en las actividades que desarrollan los sábados frente a sus educandos/as, existe una mayor flexibilidad. Saben que no es correcto tomar fotos, pero muchas veces lo hacen para promocionarlas en las redes sociales. Por su parte, escuchan música, escriben, pintan, borran, cortan, tocan dinero.

mismo sucede con la dieta *kosher*—. Al ingresar a la “comunidad” deben cumplir con las reglas que la misma establece. Para el caso de la feligresía masortí argentina en particular, ocurre que por lo general, el cumplimiento se da dentro de las organizaciones y no necesariamente fuera de ellas. Es por ello, que la misma no requiere vivir en barrios con negocios que provean comida *kosher* o comercios con determinado tipo de vestuarios, pues no cumple con las pautas de recato como sí sucede con las ortodoxias.

Tanto jóvenes como adultos/as perciben que formar parte del movimiento masortí está vinculado con participar en una “comunidad” y con compartir una red de sociabilidades con familias o amigos que conocieron en clubes o escuelas judías que pueden estar o no dentro del mundo masortí pero que no son ortodoxas.

La “comunidad” se traslada para eventos puntuales tales como: los actos de conmemoración desarrollados en algún teatro o en algún lugar del espacio público, los campamentos de invierno y de verano en clubes o en alguna localidad de la Costa Atlántica, en ceremonias específicas como *Shavuot*<sup>14</sup> o *Tishá B’ Av*<sup>15</sup> en alguna “comunidad” en particular, o para rituales previos a las “Altas Fiestas”<sup>16</sup> —ir al cementerio antes de Año Nuevo o “hacer *tashlij*”<sup>17</sup>—. Mismo, cuando los/as jóvenes hacen su formación complementaria para ser *madrijim* (educadores no formales) o *Roshim* (coordinadores) en Noam en el Seminario Rabínico o si se pactó un encuentro recreativo intercomunitario. No obstante, la “comunidad” en el contacto cotidiano con la feligresía es fija. Los *agentes* participan semanalmente de las actividades y ceremonias que proponen los *equipamientos*.

A su vez, podemos identificar que los *agentes* masortíes trazan *circuitos* (Magnani, 2002) que refieren a una oferta de determinados servicios por medio de establecimientos, *equipamientos* y espacios que no mantienen entre sí una relación de contigüidad espacial, siendo reconocido

---

No pueden viajar y en tal caso si se planea hacer una actividad fuera de la organización, los padres de los educandos/as deben acercarlos al destino propuesto. Otras “comunidades” no tocan dinero o no permiten que ni los/as educadores/as no formales y los/as educandos/as escriban, corten, peguen, pinten o prendan y apaguen las luces.

14. Fiesta que se celebra cincuenta días después de *Pesaj*. *Pesaj*, *Shavuot* y *Sucot* son las tres fiestas de peregrinaje del pueblo hebreo en las que se acostumbraba a ir al Templo de Jerusalén para hacer ofrendas. Las tres están relacionadas con el relato bíblico del Libro de Nombres: *Pesaj* conmemora la salida del pueblo hebreo de Egipto, *Shavuot* la entrega de las Tablas de la Ley (la *Torá*) que Dios le hace al pueblo en el Monte Sinaí y *Sucot* la vida del pueblo en el desierto antes de llegar a la Tierra Prometida.
15. Fecha que conmemora la destrucción del i y el ii Templo en Jerusalén en el año 586 a.c. a manos de los babilonios y en el año 70 d.c. por los romanos.
16. Uso nativo para referirse a las celebraciones de *Rosh Ha Shaná* (Año Nuevo Judío) y *Iom Kipur* (Día del Perdón).
17. Durante el primer día de *Rosh Ha Shaná* o el segundo si el primero cayó en *Shabat*, la “comunidad” va a algún lugar con río o lago para hacer un ritual que consiste en arrojar simbólicamente los pecados y que dichas aguas se lo lleven.

por un conjunto de usuarios habituales. En ellos se posibilita el ejercicio de sociabilidades por medio de encuentros, comunicación y un manejo de códigos comunes. Como puede verse en el mapa del apartado anterior, se observan distintas organizaciones que componen al movimiento masortí. Hay zonas con mayor concentración organizacional que otras pero no hay entre ellas una contigüidad espacial como podría suceder en un barrio o lo que Magnani (2002) define como *'pedaço'* entendido como un orden espacial físico de baja densidad poblacional configurando un territorio claramente demarcado por ciertos *equipamientos* y una red de relaciones sociales que combina lazos de parentesco, vecindad, procedencia, vínculos definidos por participación en actividades comunitarias, deportivas, etc.

Lara<sup>18</sup> (19 años), educadora no formal de una comunidad del barrio de Villa Crespo, hizo su escuela primaria en una escuela masortí en dicho barrio, luego parte de su secundaria en una escuela judía laica en el barrio de Palermo, finalizándola en una laica privada en Villa Crespo. Además, participa como voluntaria en otra comunidad masortí en el barrio de Caballito los viernes por la tarde. Terminado su trabajo, se toma la línea de colectivo para asistir a la ceremonia de *Kabat Shabat* (Recibimiento del Sábado) en su comunidad en Villa Crespo. Puede verse cómo la joven transita por determinados corredores que van entre Villa Crespo, Caballito y en su momento también Palermo. En su caso, coincide que su lugar de residencia está en el mismo barrio que la organización religiosa. Ella entiende que la “comunidad” no la encuentra solo cuando ingresa al espacio físico sino también cuando reconoce a sus miembros en la calle, se saludan y conversan. Identifica que en Villa Crespo se producen sociabilidades en las que se ponen en juego códigos compartidos, como por ejemplo el prepararse para los campamentos.

Entrevistadora: ¿Qué significa para vos ser parte de Comunidad Alef?

Lara: (...) Encontrarme con algún *janiij* (educando) por la calle y hablarle “Che, ¿qué onda? ¿Cómo estás?”. Muy graciosa la sensación pre-*majané* (campamento), ves a todos en Canning y Corrientes, no sé si ubicás [sic], hay una “Tienda de Dulces”, algo así se llama, y de repente ves *janiijim* (educandos) de todas las comunidades de Villa Crespo y ves a la gente de mi comunidad comprando golosinas ahí y es el momento en el cual empezás a saborear el gustito del *majané* (Campamento). (Entrevista realizada en agosto de 2017)

En el caso de los/as jóvenes *madrijim/ot* (educadores no formales) pueden identificarse *circuitos* dentro del movimiento masortí, especialmente en su proceso de formación o cuando ejercen la Dirección de los Departamentos de Juventud. Ellos/as van a su “comunidad” y al Seminario Rabínico Latinoamericano en el barrio de Belgrano para asistir a reuniones o a los cursos de preparación para ser *madrij/á* o coordinador/a. También transitan

18. Los nombres de los/as entrevistados/as y de las organizaciones son ficticios para preservar su anonimato.

por *circuitos* dentro de un mundo judío más amplio: la “comunidad” de pertenencia, la escuela, el club o la participación en otras organizaciones religiosas judías. El siguiente testimonio lo ejemplifica:

Entrevistadora: ¿Cómo fue tu formación como *madrijá*? ¿En qué consistió? Por lo que me vienen diciendo es un curso que se hace acá en Comunidad Bet de dos años.

Malena: Es un curso que se hace de dos años en Comunidad Bet y en el Seminario Rabínico. Uno puede elegir, no es que puede elegir, uno termina eligiendo si hacer los dos o solo el de tu comunidad. Yo en su momento hice los dos, aunque el Seminario Rabínico en su momento no me interesó tanto por esto que te dije, que el primer año lo hice más a pecho porque quedaba en Murillo<sup>19</sup> y yo iba a ORT<sup>20</sup> y me quedaba cerca.

Entrevistadora: ¿Ibas a ORT Yatay?

Malena: Claro. Me quedaba cerca, entonces todos nos íbamos directo de ORT. Después cuando era en el Seminario Rabínico iba con menor frecuencia.

Entrevistadora: Claro, que es ahí en Belgrano. (Entrevista a *madrijá*, 20 años, diciembre de 2016)

La joven durante su proceso de formación como educadora no formal iba a una escuela judía laica en el barrio de Almagro con compañeros/as que también participaban en su comunidad masortí. Finalizado el horario escolar asistían al curso de Noam que se dictaba el primer año en una “comunidad” en Villa Crespo y el segundo en Belgrano. Aquí podemos ver que la joven comparte una misma sociabilidad que se traslada por distintos *equipamientos*: la “comunidad”, la escuela, el curso de formación. A la vez, puede verse los *trayectos*. Ella va a una “comunidad” (no aclaro su ubicación geográfica para preservar su anonimato), pero para formarse con Noam, va a los barrios de Villa Crespo y Belgrano.

Mismo en los/as adultos/as pueden identificarse *circuitos*: la “comunidad”- el club- la participación en cursos en otras “comunidades” masortíes. Por ejemplo, Nelly (70 años)<sup>21</sup>, participa en una “comunidad” masortí como voluntaria. Trató siempre de generar espacios de estudio y socialización allí para no tener que moverse a otras “comunidades”. Las veces que salió

19. Calle del barrio de Villa Crespo. Ahí se ubica una “comunidad” masortí.

20. “La sigla ORT deriva de la expresión rusa Obshchestvo Remeslennogo zemledelcheskogo Truda sredi evreev v Rossii (Общество по распространению ремесленного и земледельческого труда среди евреев), que en español significa “Sociedad para la promoción de oficios y trabajo agrícola para los judíos” (ORT, s.f.). Se trata de una organización educativa mundial con filiales en aproximadamente sesenta países. En Argentina, podemos encontrar cuatro sedes (dos en la Ciudad de Buenos Aires en el barrio de Almagro y en el barrio de Belgrano, una en el Conurbano Bonaerense en la localidad de Tigre y otra en Rosario, Santa Fe).

21. Entrevista realizada en diciembre 2018.

de la “comunidad” fueron para hacer cursos de estudio o para asistir a espectáculos en tres organizaciones masortíes distintas ubicadas en el barrio de Belgrano. Al mismo tiempo, los fines de semana va a un club judío ubicado en la zona sur del Conurbano Bonaerense donde frecuenta con pares que también participan en su “comunidad”.

Esta primacía que tiene Belgrano y Villa Crespo en los flujos de los *agentes* incide en la manera en que representan a las “comunidades” masortíes en el espacio urbano.

### Representaciones sobre “vivir lo masortí” en el espacio urbano

En el apartado anterior, mostré los modos en que los agentes masortíes usan y se apropian de sus “comunidades” en el espacio urbano y los circuitos que trazan. En términos de Lefebvre (2013), lo que se expuso estaría relacionado con lo que él llama las *prácticas espaciales* que responderían al *espacio percibido* que refiere a la experiencia material que vincula la realidad cotidiana (el uso del tiempo) y la realidad urbana, es decir, las redes y flujos de personas en el espacio. A continuación, prestaremos atención a las representaciones.

Lefebvre (2013), inspirado en la teoría hegeliana, entiende que existen *representaciones del espacio* que aluden al *espacio concebido* —el espacio de los expertos, los científicos y planificadores, el espacio de los signos, los códigos de ordenación, fragmentación y restricción— y los *espacios de representación* que concierne al *espacio vivido*, que incluye el espacio de la imaginación y lo simbólico dentro de una existencia material. En él, usuarios y habitantes profundizan en la búsqueda de nuevas posibilidades de la realidad espacial. Lefebvre (2013) plantea una tensión entre ellos: hay un *espacio concebido* que es impuesto y se encuentra en tensión con el *espacio percibido* y *vivido*. El *espacio concebido* pretende reducir lo vivido a lo visible, lo legible. Los usos posibles del espacio ya están definidos y los cuerpos solo deben adaptarse a las formas preestablecidas bloqueando la posibilidad de plantear un orden espacial alternativo o introducir modificaciones al ya existente.

Las/os actores en conferencias y entrevistas manifiestan que no es lo mismo ser judío masortí en Buenos Aires (la Capital) que en otras partes de Argentina o en América Latina. Resaltan que en esa ciudad hay una variedad de “comunidades” masortíes y una mayor población que contrasta con lo que sucede en las provincias argentinas o en otras ciudades latinoamericanas donde solo hay una o dos organizaciones y poca feligrésía. Sus representaciones están mediadas por las redes de sociabilidad y por los *equipamientos* (las sinagogas y las sinagogas escuelas). Mientras que especialistas religiosos y dirigentes de estas zonas expresan lo difícil que es sostener sus “comunidades” por haber quedado aisladas en la Ciudad de Buenos Aires, los miembros de las organizaciones masortíes piensan cómo ser competitivas con otras ofertas. Esto lo marca un directivo de una “comunidad masortí” del “interior” luego de haber escuchado hablar a diferentes rabinos sobre los “nuevos” competidores del movimiento,

las ortodoxias. El interlocutor plantea que todo lo desarrollado en las exposiciones le resultaba totalmente ajeno.

Carlos: Propongo que se mire más allá de la General Paz<sup>22</sup> (...) Yo sé que los niveles institucionales de Buenos Aires no son los niveles institucionales del país en cuanto a gente, socios, *azkanim* (voluntarios)...

Rabino Gabriel: Y cantidad de instituciones también.

Carlos: Y cantidad de instituciones, por supuesto. Pero no se olviden que el Sur también existe. Lo de afuera de la General Paz también existe. (Notas de campo, Encuentro Anual Seminario, Buenos Aires, mayo 2017)

Podríamos pensar que en las representaciones de aquello/as que viven lo masortí en Buenos Aires, dicha ciudad es vista como el *espacio concebido* (Lefebvre, 2013). Para ellos/as, lo que sucede allí es la norma y atraviesa a todas las “comunidades” de la región latinoamericana cuando lo *percibido* y *vivido* (Lefebvre, 2013) en Buenos Aires es particular y poco tiene que ver con otras localidades. Estas diferencias en los modos de ver, hacer y sentir la ciudad (Segura, 2015) las evidencia una dirigente que participa en la Federación de Comunidades del Judaísmo Conservador (FEDECC) explicando que la misma busca fortalecer a aquellas “comunidades” del “interior” que están en una situación de vulnerabilidad por falta de feligresía y de recursos económicos. El rabino Pablo plantea lo mismo: lo que sucede en la Ciudad de Buenos Aires es algo particular que no se traslada a otras ciudades. Esto puede verse en su reflexión. Nota que allí ser masortí es algo que está garantizado, por lo tanto las discusiones dentro de sus “comunidades” no están relacionadas con preservar la existencia del movimiento como sucede en otras ciudades de Argentina o de América Latina. Están asociadas con cuestiones que consideran triviales e irrelevantes —¿cuáles “comunidades” convocan a más feligreses? ¿cómo ser una oferta competitiva? los liderazgos rabínicos—. A la vez, identifica al barrio de Belgrano como un centro imaginario de relevancia dentro del mismo. Las ciudades y barrios nombrados por el rabino son los *espacios vividos* (Lefebvre, 2013) pues en ellos se condensan imaginarios y símbolos dentro de una existencia material y la búsqueda de nuevas posibilidades. Espera que en otras ciudades esté garantizada la existencia del movimiento masortí y que en Buenos Aires los debates sobre los sentidos de pertenencia se profundicen.

Lo que uno descubre, lo viví en Santa Fe, lo viví en Rosario, lo vivo en la Ciudad xxx<sup>23</sup>, cuando uno está en la única comunidad masortí de un lugar uno descubre que todas las discusiones que tenemos acá en Buenos Aires son de cabotaje, son idiotas, son tontas,

22. La avenida General Paz es una autopista de 24,3 km de extensión de la Ciudad de Buenos Aires que limita con la Provincia de Buenos Aires.

23. Se trata de una ciudad latinoamericana a la que no nombro para no revelar la identidad del expositor.

no tienen ningún sentido. Ni siquiera son de Belgrano por decir lo más “omblicocéntrico” que podríamos decir. La verdadera discusión es por qué alguien quisiera ser como nosotros, porque alguien quisiera ser masortí. (Rabino Pablo, Encuentro Anual Seminario, Buenos Aires, mayo 2017)

El especialista religioso no solo señaló que existe diferencias entre ciudades sino que al interior de la Ciudad de Buenos Aires existen jerarquizaciones territoriales, centros simbólicos y por lo tanto distintos tipos de sociabilidad. Belgrano es identificado como un centro o núcleo de lo masortí donde las redes de sociabilidad están garantizadas y no se pone en discusión otras problemáticas como las que plantea el interlocutor.

Jóvenes y adultos/as dan cuenta de esas particularidades. Existen representaciones sobre sus “comunidades” en relación con el territorio. Aquellas que son “de barrio”, que “quedan lejos de todo”, no solo de otras organizaciones judías que están dentro y fuera del movimiento sino también del mundo de los negocios o de las zonas gastronómicas de moda. Esto puede verse en lo planteado por una joven que participa como educadora no formal quien percibe que su “comunidad” está alejada geográfica y simbólicamente. Ella explica que, junto con otros Departamentos de Juventud, armaron una actividad intercomunitaria masiva. Haber convocado a otros/as jóvenes en su “comunidad” fue todo un acontecimiento porque es algo que no suele darse. Al mismo tiempo, la interlocutora identifica los “centros” o “puntos medios” en Villa Crespo o Belgrano.

Entrevistadora: ¿Y cómo ves las instituciones judías conservadoras hoy? ¿Cómo es la comunicación entre ellas, el vínculo?

Magali: Bien. Me parece que está bueno. No sé cómo será entre los seminaristas, rabinos, lo que sea. Entre la juventud está buena. Compartimos muchas cosas, muchos momentos, es divertido, sí sí, está bueno. Sí, antes te da fiaca ir, porque tu comunidad te queda a 10 cuadras pero si se va a hacer algo en conjunto no va a ser en nuestro barrio.

Entrevistadora: Va a ser en otros lugares, no va a ser en el barrio xxx.

Magali: Centros, tipo lugares... puntos medios. Villa Crespo o Belgrano. La otra vez vinieron a la comunidad de nuestro barrio a una cena y cuando dijeron [de hacerlo] acá lo pensaron mucho, pero después te das cuenta que no es lejos, lo que pasa que citar 200 *janijim* (educandos) en nuestro barrio es un garrón. (Entrevista a educadora no formal, 25 años, septiembre de 2016)

Así mismo, una directiva de una “comunidad” que no está ubicada en los centros masortíes plantea que con el objetivo de convocar a jóvenes que abandonaron los Departamentos de Juventud para que sigan participando de algún modo, planifican propuestas por fuera de la organización porque reconoce que no quieren venir hasta la misma por quedar lejos.

Amalia: Tratamos de buscar cosas, de ofrecerles cosas que no sean por ahí directamente en Comunidad Guimel, sino en armar en una cervecería, en un lugar de magia...

Entrevistadora: Por fuera de la comunidad.

Amalia: Por fuera de la comunidad.

Entrevistadora: ¿Por qué no adentro de la comunidad?

Amalia: Porque no quieren venir hasta Comunidad Guimel.

Nosotros quedamos en la loma del... (Directiva, 42 años, octubre de 2018)

En ambos casos puede notarse que para las informantes la ubicación de sus “comunidades” se presenta como una desventaja. En el primer caso, resultó una excepción haber ejecutado una actividad de carácter movimentista, pues lo esperable es que se realice en los “centros”. En el segundo, la “comunidad” busca trasladarse físicamente a algún lugar que ofrezca prácticas de consumo afines a la juventud que alguna vez participó en ella y así garantizar la sociabilidad.

En los diferentes relatos las/os actores establecen jerarquizaciones simbólicas respecto de las “comunidades”: aquellas que son más grandes (en las que participa una gran cantidad de miembros y poseen más recursos económicos) y están ubicadas en barrios más estratégicos —ya sea por la cantidad de feligreses que viven allí o por el status social que dicho territorio posee— que contrastan con aquellas que son más pequeñas y están ubicadas en barrios más periféricos.

Esto puede verse en la entrevista que el Diario Clarín (30 de agosto de 2019) le hizo a la cantante litúrgica Karen Nisnik donde también evidencia cuestiones de género. Ella cuenta que en el pasado —no aclaró exacto cuándo, pero Karen se inició como cantante a los 16 años y al momento de la entrevista tenía 45 años— resultaba difícil que se contrataran cantantes mujeres en sinagogas de gran masividad ubicadas en el territorio porteño. En este sentido, la Ciudad de Buenos Aires se vuelve a poner como centro. Nisnik aclaraba que por lo general podían ejercer como tales en sinagogas pequeñas del Conurbano Bonaerense. Nuevamente, puede verse los modos en que las/os actores representan el espacio. El Conurbano Bonaerense es vivido como un territorio periférico donde las mujeres cantantes no atentan contra las relaciones de significantes de poder. Según el relato de la protagonista, esto cambia cuando se inserta en una “comunidad” que es vivida como céntrica por convocar feligresía, contar con recursos económicos y estar ubicada en un barrio de status social, donde hasta el momento los cantantes litúrgicos eran varones. Esta situación resulta ser un punto de inflexión en su carrera.

La primera vez que accedí a ser la cantante litúrgica de un templo de mayor concurrencia en el barrio de Palermo que reunía más de tres mil personas para las altas fiestas, fue en la Comunidad Bet Hilel, y eso marcó una bisagra en mi carrera ya que pude darme a

conocer a mayor cantidad de gente y empezaron las giras y lo viajes al exterior llevando mi música. (Diario Clarín, 30 de agosto, 2019)

Esto se contrapone con la descripción que la rabina Graciela hace de Comunidad Beit Israel, organización que ella lidera. La define como una “comunidad de barrio” por ser pequeña ubicada en el barrio de la Paternal. Participan feligreses que han tenido una trayectoria allí. La especialista religiosa plantea que hay pocos judíos en la zona porque muchos migraron a otros barrios, pero continúan yendo por la afinidad y el sentido de pertenencia que tienen con la organización.

Nuestra comunidad es una comunidad de barrio. Casi todo se hace a pulmón y con donaciones de gente que quiere a la comunidad y que está comprometida con la misma. Se acercan familias a hacer su *Bar/Bat mitzvá*<sup>24</sup> o una *Jupá* (casamiento) porque les gusta la ceremonia y la calidez de la misma, porque tienen historia con la comunidad, por amigos que les cuentan lo que hacemos y cómo lo hacemos. Nuestra Comunidad es como una familia. (Itón Gadol, 2019, 7 de octubre)

El testimonio evidencia el comportamiento de la feligresía masortí que por más que ya no esté en el barrio, puede movilizarse para participar en momentos sagrados y rituales de pasaje. Si bien la rabina entiende que por ser “una comunidad de barrio” los esfuerzos para recaudar recursos son mayores, también reconoce que allí se dan vínculos de sociabilidad estrechos y se pone en valor los sentimientos de pertenencia.

Estas distinciones respecto de las “comunidades” y su ubicación territorial, las marca un directivo de Noam. El corredor norte de la Ciudad y del Gran Buenos Aires<sup>25</sup> son las zonas más privilegiadas por la cantidad de organizaciones y la movilidad residencial de población judía y el barrio de Villa Crespo lo es por cuestiones históricas. Son los centros simbólicos del movimiento masortí porque en ellos se establecen diferentes redes de sociabilidad garantizada por la cantidad de organizaciones. En la primera parte del relato el interlocutor explica cómo el territorio, los procesos históricos de conformación de las organizaciones y la movilidad residencial inciden en cómo se vive lo masortí. Hay “comunidades” que por estar en los “centros” son más populares y propician que actores que aún no participan del movimiento, pero que tienen pares que si lo hacen, comiencen a asistir en ellas.

24. Ceremonia que celebra las mujeres a partir de los 12 años y los varones a partir de los 13 años en la que se festeja que han alcanzado la adultez y están listas/os para comenzar a cumplir los preceptos religiosos.

25. Dicho corredor incluye a los barrios de Retiro, Recoleta, Palermo y Belgrano de la Ciudad de Buenos Aires y ocho partidos del Conurbano Bonaerense: General San Martín, Malvinas Argentinas, San Fernando, San Isidro, San Miguel, Tigre, Tres de Febrero y Vicente López. Las/os actores cuando hablan del “corredor norte” se refieren a Palermo, Belgrano, Tigre, San Miguel, Vicente López.

Entrevistadora: Y...Por ejemplo vos decías eso de al tener la escuela, es más fácil, al tener al público ahí, en frente, pero cuando hay “comunidades” que no tienen escuela, ¿cómo hacen para comunicar?

Andrés: El lugar geográfico. Por ejemplo, “la Comunidad de Murillo”<sup>26</sup>, de “*Dor Jadash*” no tiene escuela y está en una zona privilegiada de lo que es la ciudad y la comunidad judía, ahí, es muy grande entonces ellos tienen un templo muy conocido, entonces ir al templo ahí es muy factible y llegar a la familia para que traigan a sus chicos. Una vez que los chicos pasan a ser adolescentes ya eligen solos venir y traen a un amigo del secundario, a un amigo del club, un amigo de acá, se va como llenando un poco los espacios. (Entrevista a directivo de Noam Argentina, 28 años, octubre de 2016)

Luego, el directivo diferencia entre aquellas “comunidades” que geográficamente quedaron alejadas del *circuito* masortí y otras que fueron creciendo que logran garantizar particularmente el desarrollo de sus Departamentos de Juventud.

Andrés: Los que no tienen ni un templo conocido ni los ayuda la ubicación geográfica tienen poca participación o les es complicado el reclutamiento, como pasa con comunidades como Jerusalén, Beit Israel, o Tfilat Shalom [...] Tfilat Shalom queda en Mataderos. Tenía una escuela, se cerró. Quedó activo el templo con juventud pero la gente fue migrando de esa zona por temas geográficos. Las comunidades de Belgrano, Zona Norte, Palermo van creciendo cada vez más y las que están un poco más aisladas, o no aisladas sino en otras zonas de la ciudad como *Beit Israel* que queda en Paternal como que la comunidad judía era muy activa en esa zona y ahora no lo es tanto. Por ejemplo, hay una comunidad en [el partido de] Morón que es sio<sup>27</sup> que tiene entre 60 y 80 *janijim* pero no puede subir de ese número porque la comunidad judía de la zona ya no vive ahí. Además es la última que queda en la Zona Oeste. Entonces la gente de Morón, de Ramos, de Hurlingham, San Miguel tienen ese punto de referencia pero es muy lejos, es muy amplia toda esa zona [...] Comunidades como *Lamroth ha Kol* que cada vez crecen más ahí en Florida, Vicente López es por una migración geográfica. Comunidades como *Bet El*, *Bet Hilel*, como Juventud Judaica como *Ami Jai*, es muy complicado que desaparezca o que su juventud reduzca su número. (Entrevista a directivo de Noam Argentina, 28 años, octubre de 2016)

Ante esta situación especialistas religiosos y directivos/as de “comunidades” ubicadas en zonas periféricas propusieron estrategias. Para

26. Varias “comunidades” masortíes o no son referenciadas por las/os actores/as por la calle o el barrio en donde están ubicadas.

27. Sociedad Israelita del Oeste.

aquellas festividades con poca convocatoria, decidieron hacer celebraciones intercomunitarias. Entienden que cada “comunidad” por separada no logra tener un cupo mínimo de feligreses por el lugar en el que están ubicadas. “Desde hace muchos años, casi nueve. Hay, somos ocho comunidades, varían, siete, ocho comunidades, el año pasado nueve, hacemos un “*Shavuot* intercomunitario” en la zona “no Belgrano” (*risas*). En Caballito, Paternal, Flores, Mataderos (Comentario de directivo en el Encuentro Anual Seminario, Buenos Aires, mayo de 2017).

El testimonio por medio de una negación afirma la centralidad de Belgrano en las sociabilidades masortíes y la búsqueda incansable de los especialistas para descentralizar esas experiencias. Las/os actores producen simbólica y materialmente el espacio. Identifican barrios que conforman los núcleos del movimiento y periferias, es decir, algunas “comunidades” que están alejadas espacial y simbólicamente y en otros casos, si bien desde lo geográfico están cerca de esos centros, no lo están en términos simbólicos.

### Conclusiones

Este trabajo buscó mostrar cómo a partir de una población religiosa en particular que en principio no se caracterizaría por dejar marcas territoriales en el espacio urbano (pueden ser marcas ‘fijas’ por ejemplo, publicidades, graffitis, carteles, edificios, símbolos religiosos en el espacio público o también ‘móviles’ a través del turismo, peregrinaciones o misiones) puede ser analizada desde los estudios urbanos a partir del concepto de *experiencia urbana*. Para ello, se mostró los modos en que los *agentes* usan y se apropian de sus “comunidades”, los *circuitos* que trazan y las representaciones sobre vivir lo masortí en el espacio urbano.

La feligresía masortí tiene una relación cotidiana con su “comunidad” una o varias veces a la semana. El acceso a medios de transporte más el hecho que el movimiento permite su uso en días sagrados hace que pueda trasladarse hacia la sinagoga. Es decir, que puede suceder que las/os actores la elijan por su cercanía como no. Muchos/as entrevistados/as no viven en el mismo barrio donde queda la organización e igualmente participan. No hay una cristalización del espacio masortí en la ciudad porque la feligresía lleva un estilo secular. Puede verse que la “comunidad” se traslada para eventos puntuales como campamentos, rituales, actos de conmemoración, pero en lo cotidiano prima lo fijo. Así perciben su experiencia material (Lefebvre, 2013). Es por ello que en el ingreso a la “comunidad” las/os actores sienten que se conectan con lo religioso y se ponen en juego lógicas que no necesariamente reproducen cuando salen. Tanto jóvenes como adultos/as reconocen *trayectos* o *circuitos* para vivir lo masortí en particular y lo judío en general. La “comunidad”, la escuela, el Seminario Rabínico Latinoamericano, el club, otras “comunidades” masortíes fueron los nodos o *equipamientos* nombrados que los componen. Algunos/as participan de organizaciones judías ortodoxas que no entran en conflicto con la participación en el movimiento, pero tampoco son consideradas parte del *circuito* masortí. Lo que sí se observa es una concentración organizacional

que incide en las representaciones que las/os actores tienen sobre los modos en que se vive lo masortí. Las zonas privilegiadas para vivirlo son Belgrano-Palermo y Villa Crespo. Este imaginario tiene un anclaje histórico en los procesos fundacionales de las organizaciones y en la migración y concentración poblacional judía. En términos de Lefebvre (2013) se pone en juego el *espacio vivido*, es decir, el espacio de la imaginación y lo simbólico dentro de una existencia material.

En los centros masortíes se disputan las agendas de discusión, la legitimidad en el acceso a determinados cargos (como sucedió con la cantante litúrgica), las ofertas juveniles convocantes, etc. No obstante, las/os actores buscan descentralizar lo masortí en celebraciones de menor convocatoria para garantizar el encuentro. Reconocen centros y periferias. Establecen jerarquizaciones sobre sus “comunidades” llamándolas “los centros” o “puntos medios”, “las alejadas”, “las de barrio”.

Esto particular que se da en la Ciudad de Buenos Aires no se replica en otras ciudades de Argentina ni en otras de América Latina, nuevamente porque la población judía y la cantidad de organizaciones son menores. Según los/as interlocutores/as allí lo que se pone en juego es la supervivencia de lo masortí mientras que en la Ciudad de Buenos Aires eso ya está dado y lo que se pone en discusión es su competitividad dentro del campo judaico. Es decir, cómo ser una opción elegida dentro de una diversidad de ofertas. Por eso, para las/os actores porteños muchas veces Buenos Aires es pensada como un *espacio concebido* (Lefebvre, 2013) que tensiona con las representaciones de las/os actores que no viven en la Ciudad quienes plantean la necesidad de focalizar en sus problemáticas y profundizan en la búsqueda de nuevas posibilidades.

## Referencias

- 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. [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0188-70172009000200006&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172009000200006&lng=es&tlng=es)
- Bell, L. D. (2002). *The Jews and Perón: communal politics and national identity in peronist Argentina, 1946-1955* (tesis de Doctorado). Department of History, The Ohio State University, United States. [https://etd.ohiolink.edu/acprod/odb\\_etd/ws/send\\_file/send?accession=osu148646380360077&disposition=attachment](https://etd.ohiolink.edu/acprod/odb_etd/ws/send_file/send?accession=osu148646380360077&disposition=attachment)
- Bianchi, S. (2004). *Historia de las Religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Sudamericana.
- Brauner, S. (2009). *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político (los judíos de origen sirio)*. Lumiere.
- DellaPergola, S. (2011). ¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina. En J. Bokser Liwerant, H. Avni, S. DellaPergola, M. Bejarano y L. Senkman (comps.) *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios* (pp. 305-340). Iberoamericana Vervuert.

- Denscombe, M. (1999). *The Good Research Guide for small-scale social research projects*. Open University Press.
- Dujovne, A. (2013). La diáspora en imprenta. Actores, tramas y espacios del libro judío en Buenos Aires, 1910-1960. *Revista del Museo de Antropología*, 6, 119-132. <http://publicaciones.ffyh.unc.edu.ar/index.php/antropologia/index>
- El Clarín. (2019, 30 de agosto). Karen Nisnik: “Soy mujer, soy judía, soy argentina y me encanta cantar”. *Diario Clarín*. <https://www.clarin.com/espectaculos/musica/karen-nisnik-mujer-judia-argentina-encanta-cantar-o-qRPUyp2Q.html>
- Elkin, J. L. (1986). The Argentine Jewish Community in Changing Times. *Jewish Social Studies*, 48, 175-182.
- Fainstein, 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). Doctorado en Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Feierstein, R. (2006). *Historia de los judíos argentinos*. Galerna.
- Harvey, D. (1998). *La condición de la posmodernidad Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu editores.
- Hervieu-Léger, D. (2002). Space and Religion: New Approaches to Religious Spatiality in Modernity. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(1), 99-105. DOI: <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00365>
- Iton Gadol. (2019, 7 de octubre). Crece la comunidad Beit Israel con actividades para todos los sectores. *Iton Gadol*. <https://itongadol.com/act-comunitaria/crece-la-comunidad-beit-israel-con-actividades-para-todos-los-sectores>
- Kornbluth Nachtygal, S. (2012). *Judaísmo y espacio cotidiano: El caso de los judíos ashkenazím en Santiago de Chile* (tesis de Pregrado). Pregrado en Antropología Social, Universidad de Chile, Santiago. <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/116461/TESIS.pdf?sequence=1>
- Lacarrière, M. (2007). *Una antropología de las ciudades y la ciudad de los antropólogos. Nueva Antropología*, 20(67), 13-39. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=159/15906702>
- Lefebvre, H. (2013). *La producción del espacio*. Capitán Swing.
- Lewin, B. (1971). *Cómo fue la inmigración judía a Argentina*. Plusultra.
- Magnani, J. G. C. (2002). De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 17(49), 11-29. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69092002000200002>
- Martínez Ruiz, A. E. (2010). *Haciendo comunidad, haciendo ciudad: los judíos y la conformación del espacio urbano de Bogotá* (tesis de Maestría) Maestría en Historia y Teoría del Arte, la Arquitectura y la Ciudad, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/55164>
- Masorti Olamí.org. (s.f). List of Masorti Olami Communities. *Masortiolami.org*. <https://masortiolami.org/wp-content/uploads/2013/08/List-of-Masorti-Olami-Communities-for-RA-Newsletter-August-2017-1.pdf> <http://masortiolami.org/location/buenos-aires/>

- Mendizábal, N. (2007). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En: I. Vasilachis de Gialdino (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa* (pp. 23-64). Gedisa.
- Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y de Culto. (s.f.) Registro Nacional de Cultos. *Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y de Culto*. <https://www.cancilleria.gob.ar/es/ministerio-de-relaciones-exteriores-comercio-internacional-y-culto/secretaria-de-culto/registro>
- Mirelman, V. (1990). *Jewish Buenos Aires, 1890-1939: In search of an identity*. Wayne State University Press.
- Sautu, R. (1999). *El método biográfico: la reconstrucción de la sociedad a partir del testimonio de los actores*. 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 de Doctorado). Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Schutz, A. (1974). *El problema de la realidad social*. Amorrortu.
- Segura, R. (2015). *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana*. UNSAM Edita.
- Senkman, L. (2007). Ser judío en Argentina. Las transformaciones de la identidad nacional. En P. Mendes-Flohr, Y. Assis y L. Senkman (Comps.), *Buenos Aires: Identidades judías, modernidad y globalización* (pp.403-454). Lilmod.
- Setton, D. (2012). Identidades religiosas, étnicas y nacionales. Pluralismo y ortodoxia en el campo judaico argentino. *Latin American Research Review*, 47, 95-115. <https://www.jstor.org/stable/41811576>
- Valles, M. (1999). *Reflexión metodológica y práctica profesional*. Síntesis.
- Weil, A. (1988). *Orígenes del movimiento judío conservador en la Argentina*. Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Yalonetzky Mankevich, R. (2016). “Nosotros” y “los otros”: *peruanos judíos en la ciudad de Lima (1944-2014)* (tesis de Doctorado). Doctorado en Sociología, Pontificia Universidad Católica del Perú. <http://tesis.pucp.edu.pe/repositorio/handle/123456789/7250>.