

IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2011.

Núcleo y periferia en las territorializaciones judaicas.

Damián Setton.

Cita:

Damián Setton (2011). *Núcleo y periferia en las territorializaciones judaicas*. IX Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-034/839>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Núcleo y periferia en las territorializaciones judaicas.

Damián Setton

CEIL PIETTE, CONICET. Universidad de Buenos Aires.

Abstract:

La ponencia analiza el proceso de revitalización de la ortodoxia religiosa en la Argentina a partir del análisis de las relaciones entre judíos ortodoxos activistas del movimiento Jabad Lubavitch y judíos que se relacionan con dicho movimiento sin adscribir al modelo identitario propuesto por el mismo. El objetivo es proponer un análisis del proceso de revitalización de la ortodoxia que, más que tomar como eje de estudio la formación de comunidades religiosas (estructuras de plausibilidad) y los procesos de conversión, analice el espacio que se construye en la interacción entre activistas y aquellos que participan sin pertenecer.

La ponencia se basa en una tesis doctoral realizada a través de una perspectiva interpretativista, recurriendo a las técnicas de observación participante y entrevistas en profundidad.

Introducción.

Un enfoque posible en el análisis de la revitalización de la ortodoxia religiosa judía es aquel que coloca la mirada en los procesos de conversión. Dichos procesos, que en términos nativos son denominados como *Jazará Bitshuvá* [regreso en *teshuvá*], conciernen a judíos socializados por fuera del campo ortodoxo que, en un momento de sus trayectorias, adoptan una forma de vida basada en el cumplimiento de los preceptos religiosos tal como son interpretados por las corrientes ortodoxas¹. Se trata, por consiguiente, de conversiones internas, que no suponen un cambio de religión sino una transformación subjetiva en el interior del universo judaico. Si bien este enfoque ha demostrado ser sumamente fructífero, en la presente ponencia propondremos uno que tome en cuenta a la figura del no afiliado, o lo que denominaremos como sujeto periférico.

De este modo, el presente trabajo apunta a indagar en las relaciones entre militantes ortodoxos (sujetos nucleares) y sujetos periféricos. El mismo se basa en una serie de investigaciones que fueron plasmadas en dos tesis y en diversos trabajos ya publicados, los cuales se citan a fin de que el lector, en caso de estar interesado, pueda profundizar en algunos temas aquí presentados.

La revitalización de la ortodoxia y el sujeto nuclear.

Aquellos judíos que, como dicen los ortodoxos, “volvieron en *teshuvá*”, suelen integrarse a los núcleos de los espacios sociales de reproducción de la nueva identidad. Al reproducir lo que Hervieu-Léger denomina como la figura del convertido, dan cuenta tanto del proceso de individuación de la creencia como de la construcción comunitaria de la identidad judía. Individuación en tanto la adopción de pautas de vida basadas en cierta interpretación de los preceptos rompe con el modelo de transmisión generacional del judaísmo, lo que da cuenta del « contexto de una pérdida general de las identidades transmitidas de una generación a otra » (Hervieu-Léger, 2004: 135). Este proceso que, a modo de ejemplo, se observa en las disputas familiares relativas a la preparación de los alimentos (Topel, 2003), responde a una tendencia que recorre una sociedad argentina donde el 71% de sus habitantes declara que los hijos deberían elegir la religión que desean antes que seguir la de los padres (Mallimaci, Esquivel, Béliveau, 2009). Sin embargo, esta tendencia a la autogestión religiosa por fuera de los sentidos transmitidos en el seno de la estructura de plausibilidad familiar, va de la mano de tensiones que se producen cuando aquellos mismos padres que defendieron la libre determinación religiosa de sus hijos, sienten que estos han sido víctimas de un lavado de cerebro que los condujo a integrarse a determinadas

¹ Entendemos por ortodoxia el movimiento surgido en el siglo XIX en reacción a las transformaciones estructurales e identitarias dentro del mundo judío europeo (Kriegel, 2000, Karady, 2000)

comunidades².

En relación a la construcción comunitaria de la identidad, la conversión contiene una dimensión utópica que se expresa en el ingreso “en una comunidad ideal oponible a la sociedad circundante” (Hervieu-Léger, 2004: 148). El convertido reproduce ciertos aspectos del modelo del practicante tal como es definido por Hervieu-Léger: práctica fija, obligatoria y normada por la institución, comunitaria y repetida. Lo que debe tenerse en cuenta es que, si bien el modelo de practicante y de retornado suponen una interpenetración entre la práctica, la creencia y la pertenencia a la comunidad, dicha pertenencia es, en el caso del convertido, el producto de una toma de decisiones enmarcada en un contexto de crisis de las transmisiones institucionales y generacionales del creer. No obstante, la misma comunidad que se desarrolla bajo el signo de estos aspectos de la modernidad religiosa es la misma que intenta estabilizar las formas de transmisión, restituir la autoridad y hegemonizar los sentidos atribuidos a los referentes identitarios. Esta última tarea resulta problemática. De hecho, la institución termina por poner en circulación referentes cuyos significados son reapropiados, desde las periferias, más allá de su control.

Muchos de estos “retornados” asumen una identidad religiosa construida en función de un fuerte sentido de militancia. Así, el núcleo se torna el espacio de reproducción de la identidad del militante, la estructura de plausibilidad (Berger, 1971) en el interior de la cual los actores sociales confirman, en la interrelación establecida, la veracidad de un sistema de creencias, la evidencia de realidad de un modelo de identidad. En este sentido, numerosos estudios sobre revitalización de la ortodoxia religiosa han tomado al sujeto nuclear como objeto de estudio (Shaffir, 1974, Podselver, 2002, Topel, 2005, Aviad, 1983, Danzger, 1989).

En la Argentina, el proceso social de *teshuvá* fue protagonizado por jóvenes que asumieron la tarea de “hacer retornar a las fuentes” a aquellos judíos que, desde el punto de vista de los ortodoxos, se estaban asimilando a la sociedad no judía. Hacemos referencia al proceso social para distinguirlo de la acepción religiosa del término *teshuvá*, es decir, de la experiencia individual de aceptación del yugo divino. La *teshuvá* como fenómeno social concierne a la existencia de instituciones o movimientos que asumen una acción proselitista y misionera. Concierne, a la vez, a la construcción de un tipo de sujeto que exterioriza, en su acción proselitista, un determinado proyecto identitario. En este sentido, lo que caracteriza a la *teshuvá* como proceso social es la existencia de un actor social portador de un proyecto identitario que apunta a la transformación de un determinado estado de la realidad.

La década del '40 fue testigo de transformaciones en el interior del campo judaico que, de acuerdo a bibliografía de actores sociales comprometidos en el proyecto identitario, darían cuenta del inicio del proceso de *teshuvá* con la creación de la sección argentina de *Agudat Israel* (Unión de Israel) en 1946 (Beer, sin fecha). Si bien dicho movimiento es de origen ashkenazí, jóvenes sefaradíes irán conformando un grupo en torno a la figura de Zeev Grinberg, lo que daría origen a la *Agudat Israel Hasefaradit* (*Agudat Israel* sefaradí), luego rebautizada como *Shuba Israel* (Retorna Israel). La década del cincuenta marca la diversificación de este proceso a través de la llegada a la Argentina de figuras como Dov Ver Baumgarten, emisario del *rebe* de *Lubavitch*, y del rabino Ekshtein, de la comunidad jasídica de *Satmer*. Baumgarten se vinculó a un grupo de jóvenes que formaban el grupo *Ezrah*, el cual se reunían en las instalaciones de *Agudat Israel*, aunque no se considerasen miembros oficiales de dicha institución. Estos jóvenes se integrarán oficialmente a *Jabad* una vez que Baumgarten termine distanciándose de *Agudat Israel* y de su *ieshivá*, *Jafetz Jaim*. Como podemos ver, los inicios de *Jabad Lubavitch* en este país son protagonizados por jóvenes provenientes de familias ortodoxas, quienes al vincularse con Baumgarten experimentan un proceso de re-ortodoxización. En efecto, en la visión de estos pioneros, la ortodoxia en la Argentina no era suficientemente celosa del cumplimiento de los preceptos, siendo necesaria la presencia de figuras como Baumgarten y otros para corregir ciertas desviaciones (Setton, 2010).

Mencionamos el caso de *Jabad Lubavitch* porque consideramos que da cuenta de esta amalgama de militantismo religioso y procesos de conversión que define el proceso social de *teshuvá*. Dentro del

² A lo largo de mi investigación he podido observar este tipo de fenómenos, pero también el fenómeno opuesto donde los padres terminan siguiendo a sus hijos en el proceso de conversión

territorio argentino, *Jabad* es el movimiento judío que mayor visibilidad ha alcanzado en lo que concierne a estrategias proselitistas, a la vez que ha construido un modelo identitario de sujeto basado en su dimensión misionera. Si bien no es el único movimiento destinado al objetivo de expandir el universo del judaísmo ortodoxo, es aquel sobre el cual nos concentraremos en el presente trabajo. La acción misionera del adepto a *Jabad Lubavitch* es conceptualizada por el propio actor social bajo el término hebreo *mitzvoim* (campañas), siendo presentada bajo diferentes lenguajes y niveles de legitimación. Así, de acuerdo a Friedman (1991), la acción proselitista es definida en dos niveles, por un lado, como una lucha contra la “asimilación”, y por el otro, como una forma de adelantar la llegada del Mesías.

Hasta el momento nos hemos concentrado en el activista religioso, es decir, en el sujeto nuclear cuya identidad central es construida en referencia a elementos religiosos. Decimos que se trata de un sujeto nuclear porque su identidad se reactualiza y reconfirma permanentemente en el interior de un sistema de relaciones sociales, interacciones e instituciones que definen los contornos de una comunidad específica, en este caso, la comunidad *Jabad Lubavitch*. En este sentido, el sujeto nuclear realiza sus plegarias en la sinagoga de *Jabad* (o en alguna sede del movimiento, los denominados *Batei Jabad*) envía a sus hijos a estudiar a la escuela de *Jabad* y luego a su *Ieshivá*, contrae matrimonio con otros miembros de la comunidad *jabadiana*, se alimenta de acuerdo a prescripciones que emanan no sólo del corpus de leyes alimenticias judaicas, sino de las especificidades *jabadianas* que atraviesan dichas leyes, construye una corporeidad de acuerdo a las exigencias de *Jabad*, etc. En este sentido, habita el núcleo de la comunidad. Evidentemente, las características que mencionamos dan cuenta de un modelo que no necesariamente será reproducido en todos los casos. En su libro, Alejandro Soifer (2010) relata su encuentro con un rabino de *Jabad* que envía a sus hijos a escuelas donde se enseña el programa oficial. Aquí hay un corrimiento respecto a una pauta, a un modelo identitario que debería ser reproducido, pero a la vez hay una conciencia de dicho corrimiento y un proceso de racionalización del mismo que le permite al sujeto seguir identificándose con el mundo *jabadiano*. En efecto, desde un punto de vista institucional, la elección de una escuela de enseñanza oficial supone un movimiento periferizador. No obstante, el proceso de racionalización que lleva al rabino a definir el mundo *jabadiano* no como la portación de un uniforme sino como “una forma de vivir [que] permite la individualidad” (Soifer, 2010: 286) muestra cómo dicho universo puede ser reinterpretado bajo una dimensión que va más allá del marco institucional. De este modo, cuando hablamos de periferización o nuclearización debemos tomar en cuenta las diversas dimensiones en el interior de las cuales estos procesos son experimentados. Si podemos hacer referencia a una dimensión institucional, podemos también referirnos a otras dimensiones, como la cultural y la espiritual, las cuales también definen modos de habitar el mundo religioso (Setton, 2010). Lo que muestra el ejemplo citado por Soifer es que los propios sujetos nucleares realizan acciones periferizadoras. Pero a la vez, la necesidad de racionalizarlas frente a las críticas que pueden provenir de otros sujetos nucleares, confirma la vigencia del núcleo duro como espacio de construcción de un deber ser.

La acción proselitista protagonizada por los sujetos nucleares conduce a la construcción de espacios periféricos en el interior de los cuales se reproducen interacciones entre dichos militantes y otros judíos con variables grados de relación con la ortodoxia. Estos últimos son denominados, en este trabajo, como periféricos.

Núcleo y periferia. Hacia un modelo de territorialización religiosa.

Por sujeto periférico entendemos aquellos individuos que participan en las instituciones religiosas pero sin asumir plena pertenencia. Pueden estar interesados en asistir a cursos de religión, a conferencias, a actividades organizadas para jóvenes o adultos, incluso a la plegaria diaria, pero no se definen a sí mismos como miembros de dicha comunidad. Las transformaciones en el mundo ortodoxo basadas en la construcción de un sujeto militante han conducido a una reconfiguración del espacio de referentes simbólicos disponibles, modificando los flujos a través de los cuales los individuos circulaban en el interior del campo judaico. La presencia de judíos no religiosos en las

instituciones ortodoxas es un fenómeno relativamente reciente, correlativo a la producción de un discurso acerca de la forma de pertenecer a las instituciones que, como sostienen Fidel y Weiss (2009), responde a una lógica de consumo que quince años atrás hubiera resultado extraña. El fenómeno de relacionamiento de judíos ortodoxos y no afiliados es paralelo a un proceso de reconfiguración de las lógicas de socialización en el mundo judío que van más allá del caso argentino. Como sostiene Azria (2003), las instituciones judías parecen carecer del poder aglutinador que detentaron durante el siglo XX, y los referentes identitarios que dan forma a lo judío se desarrollan por fuera del control de dichas instituciones. De ahí que ciertos investigadores comiencen a cuestionar la centralidad del enfoque institucional en la investigación sociológica e histórica (Lesser y Rein, 2006, Hupert, 2009). Dentro mismo del campo judaico, comienzan a aflorar proyectos identitarios vinculados a una redefinición de las relaciones entre los judíos y las instituciones, como el proyecto YOK, originado tras una investigación que había mostrado que el 60% de la población judía de Buenos Aires no se relacionaba con las instituciones judías³. Estos procesos de desafiliación son propios de una modernidad religiosa donde la privatización de lo religioso expresa el hecho de que cada individuo construye religiones a medida por fuera del control de las instituciones (Oro, 1996).

Nuestro interés en proponer una forma de análisis de la territorialización religiosa en función de los conceptos de núcleo duro y periferia se basa en la constatación de que la revitalización de la ortodoxia judía no se basa solamente en la conformación de comunidades de creyentes, sino también en la proyección de un conjunto de referentes identitarios por fuera de dichos núcleos. Esta proyección puede incidir en las estrategias identitarias de sujetos que no participan en las actividades institucionales. Pero a la vez, dicha proyección de significados, enmarcada en la acción proselitista, da forma a constelaciones periféricas en el interior de las cuales ortodoxos y no ortodoxos interactúan redefiniendo y negociando los significados movilizados. El concepto de sujeto periférico posee, a nuestro entender, mayores potencialidades heurísticas que el de no afiliado. La distinción entre afiliado y no afiliado ofrece un panorama binario donde el adentro y el afuera aparecen claramente discernidos y donde el hecho de estar adentro supondría una forma de habitar la institución basada en cierto compromiso asumido, o al menos en una identificación con la misma. Por el contrario, al hablar de periferias, esta dicotomía se esfuma en beneficio de una concepción más compleja del espacio religioso y sus formas de habitarlo. No se trata de distinguir entre el adentro y el afuera, sino de analizar las diferentes formas de habitar las instituciones, de construir, como objetos de estudio, los espacios de interacción entre sujetos nucleares y periféricos, observando cómo se negocian los significados atribuidos a los referentes identitarios, indagando en las estrategias de definición de la situación (Goffman, 1997).

Si por no afiliado entendemos a los individuos que no asisten a ninguna institución, entonces este concepto se distingue claramente del de sujetos periféricos. Pero si por no afiliado entendemos a aquellos que, sin asumir una pertenencia a la institución o comunidad, o sin construir una identidad en función de un modelo comunitario, asisten a instituciones, entonces el concepto se confunde con el de sujetos periféricos. Estas posiciones periféricas son propias de un conjunto de instituciones, ya que en la mayoría de las instituciones religiosas, políticas, artísticas, etc., habrá individuos que habitan el núcleo duro, que militan, que definen como identidad central aquella que es configurada desde el núcleo, reproduciendo una serie de marcadores identitarios.⁴ A la vez, habrá otros que pudiendo sentirse identificados, se posicionan en los márgenes. En este sentido, la existencia de sujetos periféricos en las instituciones ortodoxas no es un fenómeno necesariamente novedoso. Judíos que van a la sinagoga dos veces por año, o ante ocasiones especiales, existen desde el período de estructuración del campo judaico argentino. Lo que sí parece marcar, hoy día, una característica de ciertas instituciones, es la producción de espacios destinados a los sujetos periféricos. En este sentido, podemos afirmar que una de las dimensiones de la revitalización de la ortodoxia es la institucionalización del sujeto periférico.

3 Dicha investigación fue publicada en Jmelnizky y Erdei, 2005

4 De ahí la importancia de los estudios comparativos que permiten indagar en cómo las relaciones núcleo- periferia se expresan en diferentes universos religiosos (Setton y Algranti, 2009)

La posición de exterioridad también resulta problemática. Por ejemplo, alguien que no asiste personalmente a la institución, pero consulta la página web del movimiento, o compra libros editados por su editorial, ¿debería ser considerado como un periférico o alguien externo? Si se le pregunta si ha asistido a alguna institución judía en el último año, responderá que no. Pero no por eso permanece ajeno a la misma. Incluso puede sentirse más identificado con una institución a la que nunca asiste, pero cuya página web consulta, que otras personas que asisten pero, por el modo de habitar la periferia, proyectan una imagen de distanciamiento (veremos este caso más adelante). La posición periférica no significa, de por sí, un mayor compromiso con la institución que lo que supone la exterioridad.

Un proyecto identitario se constituye en función de referentes que son apropiados por los actores sociales. La lógica de apropiación es diferente en el núcleo y en la periferia. En la periferia, un referente identitario puede adquirir un sentido diferente al que adquiere en el núcleo. Existe una mayor capacidad de “juego” por parte del actor. Éste puede reapropiarse los referentes por fuera de las configuraciones de sentido instaladas desde el discurso de los líderes y activistas comunitarios. Por su parte, la lógica de reproducción del núcleo exige la realización de determinadas puestas en escena por parte del actor, imponiendo el uso de determinados marcadores identitarios. Esto, cabe señalar, no necesariamente anula la diversidad en la reapropiación de los referentes dentro del núcleo. No obstante, esta reapropiación se realiza en un intercambio entre estrategias individuales de puesta en escena y exigencias provenientes de una instancia de autoridad institucional con capacidad de confirmar, o no, al actor social como sujeto nuclear. En efecto, el margen de maniobra, en relación a los referentes identitarios, del sujeto nuclear, es menor al del periférico. Esto lo ilustra la siguiente apreciación, respecto a la militancia religiosa, señalada por un lubavitcher: “Si yo soy gerente de Coca Cola, y tengo un gerente debajo mío, que está tomando Pepsi en una reunión pública con gerentes de otras empresas, tengo que llamarlo al orden [...] No me parece mal que la dirección de *Jabad*, si encuentra a un rabino haciendo cosas que van en contra de la religión [...] haga algo al respecto. Obviamente que la institución tiene que decir “nosotros vendemos una fe, vos no podés vender una fe de la que mostrás que no crees, no me servís como vendedor”. (Rubén, entrevista realizada en 2006).

Jabad Lubavitch: la comunidad y el centro de difusión. Los espacios de interacción entre el sujeto nuclear y el periférico.

El jasidismo, movimiento pietista surgido en la Europa del Este del siglo XVIII, se desarrolló a través de un proceso de fragmentación en cortes lideradas por sus respectivos *rebeim*⁵. Una de ellas recibe el nombre de *Jabad*, término que designa los tres atributos divinos intelectuales (*Jojmá*, *Biná* y *Daat*). El término Lubavitch es adjudicado a causa del nombre de la ciudad en la que se desarrolló a partir del sucesor de Shneur Zalman de Liadi, el padre fundador, hasta el inicio de las peregrinaciones que culminarán con la instalación definitiva en Brookling, Nueva York (Gutwirth, 2004). Desde allí, Menajem Mendel Schneerson (1902-1994), último *rebe*⁶ de *Jabad*, organizará un sistema de emisarios destinados a expandir el mensaje *jabadiano* hacia el resto del planeta. En 1955 arriba a la Argentina Dov Ber Baumgarten, emisario del *rebe*, quien reúne a un conjunto de jóvenes provenientes de familias religiosas, que experimentaron un procesos de re-ortodoxización bajo el lenguaje *jabadiano*. A la muerte de Baumgarten le sucede el rabino Tzvi Grunblatt, actual Director General de *Jabad Lubavitch* de la Argentina. Bajo su liderazgo, el movimiento experimenta un crecimiento notable, expandiendo sus sedes (*Batei Jabad*) tanto en el interior del país como en la ciudad de Buenos Aires.

Jabad Lubavitch posee dos dimensiones, lo que da cuenta de la institucionalización de la posición periférica. Por un lado, se trata de una comunidad religiosa. Por el otro, como señala un cartel colocado en la entrada de la sede central en Buenos Aires, se define a sí mismo como un Centro de Difusión del Judaísmo. En tanto comunidad, tiene la característica de haber sido constituida

5 Sobre este proceso ver Bauer, 1994, Baumgarten, 2006

6 Líder jasídico

recientemente a través de procesos de “retorno”. La mayor parte de los lubavitchers argentinos son *baalei teshuvá*, retornados, conversos. A diferencia de otras comunidades religiosas judías, no se ha formado a través de migraciones, como las provenientes de Europa o del mundo árabe, sino que su origen se encuentra en la acción proselitista de Baumgarten. A diferencia de otros países, no hay en la Argentina *lubavitchers* provenientes de la comunidad originaria de Rusia llegados como resultado de migraciones.

En tanto centro de difusión se estructura en torno a los *Batei Jabad* (Casas de *Jabad*). El *Beit Jabad* no es una sinagoga destinada a los miembros de la comunidad. Como explica un *sheliach* [emisario] de *Jabad*, al referirse a la construcción de los *Batei Jabad*: “La idea era justamente poder llegar también a estos *iehudim* [judíos] que quizás por ahora todavía no tienen o no sienten la necesidad de ir a un templo, de ir a rezar, o no se sienten todavía identificados con la ortodoxia, para decirlo de alguna manera, y sí vendría a estudiar, a preguntar y a conocer el estudio de la *Torá*, aunque por supuesto, el objetivo de esto es con el tiempo seguir creciendo y no solamente quedarse con el estudio, sino llevar el estudio en la práctica, llevarlo en la acción” (Menajem, entrevista realizada en 2008). Como puede verse, se trata de constituir espacios destinados a la reproducción de las constelaciones periféricas que se van formando en torno al núcleo comunitario. Aquí se observa una diferencia en relación a otras comunidades ortodoxas. Como se mencionó más arriba, fueron procesos migratorios los que dieron forma a las comunidades religiosas judías de la Argentina, las cuales se agruparon en torno a instituciones y sinagogas. Es decir, las comunidades antecedieron a las instituciones. En el caso que estamos analizando aquí, el *Beit Jabad* no es el resultado de la existencia de una comunidad previa, sino que se construye con el objetivo de dar forma a un grupo humano que se agrupe en torno suyo.

En el marco de nuestra investigación pudimos observar diferentes niveles de periferia. Quizás el más alejado al núcleo esté constituido por los cursos denominados *Morashá Universitarios*, destinados a jóvenes judíos no ortodoxos (para un análisis más amplio de la dinámica de estos cursos, ver Setton. 2009). A la vez, dentro del *Beit Jabad* se ofrecen espacios de reproducción de la autoidentificación de sí como judío que, a diferencia del mencionado programa *Morashá Universitarios*, implican una reapropiación de los referentes judaicos que posicionan a los actores en una mayor cercanía respecto al núcleo. Por ejemplo, los *Batei Jabad* congregan individuos que realizan las plegarias, se colocan los *tefilín*⁷ o asisten a la sinagoga durante el *shabat*⁸. En los días de semana, el *Beit Jabad* ubicado en la calle Agüero congregaba militantes y periféricos en el mismo espacio de la plegaria. Culminada esta, los segundos se reunían a tomar un desayuno junto con un rabino. La plegaria y el posterior desayuno ponían en escena, como se dijo, un conjunto de referentes judaicos que no formaban parte de la propuesta de *Morashá Universitarios*, o lo formaban de manera marginal. En efecto, los alumnos de este programa no asistían a las plegarias y sólo ocasionalmente algún rabino le proponía colocarse los *tefilín*, mientras que en la plegaria-desayuno cada uno se colocaba sus propios *tefilín*, salvo excepciones. Sin embargo, no debemos caer en la simplicidad de sostener que estas performances definían a los actores sociales como más o menos periféricos. En efecto, al realizar ciertos rituales, los actores se nuclearizaban o periferizaban en mayor nivel. Los conceptos de núcleo y periferia tienen mayores potenciales heurísticos cuando se los considera como procesos antes que como posiciones estancas. Por ejemplo, uno de los asistentes a los desayunos tuvo, en varias ocasiones, discusiones por sus posiciones respecto al conflicto árabe- israelí, que diferían de las del rabino y de los demás integrantes. Estas discusiones constituían el escenario de una proyección de sí como sujeto periférico. Por el contrario, muchos alumnos de *Morashá Universitarios* exteriorizaban, en relación a la situación en el Medio Oriente, posiciones políticas acordes a la de los *lubavitchers*. Así, podemos ver cómo la nuclearización y la periferización deben ser entendidas en relación a situaciones de interacción en las que se ponen en escena referentes identitarios. Un mismo actor social puede aproximarse al núcleo más que otros, en relación a ciertos referentes, y periferizarse en relación a otros. En relación al referente plegaria y *tefilín*, nuestro héroe de los desayunos se

7 Filactelias que los hombres se colocan en el brazo y la cabeza durante la plegaria matutina

8 Día sagrado que corresponde al sábado

nuclearizaba en un grado mayor que los jóvenes de *Morashá Universitarios*. En relación al referente “Israel”, su performance lo periferizaba.

Estas dos situaciones de interacción, los cursos *Morashá Universitarios* y las plegarias- desayunos, eran propuestas institucionales llevadas a cabo en el interior de los edificios de la institución. Otra propuesta que a veces se realizaba en dichos espacios eran los *fabrengues*. El *fabrenguen* es, originalmente, una reunión jasídica estructurada en torno a tres elementos: alcohol (*mashke*), cantos jasídicos (*nigunim*) y palabras de *Torá*. Para los sujetos nucleares constituyen instancias de socialización en su formación identitaria. Muchas veces se llevan a cabo en el interior de la *ieshivá* (instituto de estudios religiosos), congregando solamente a sujetos nucleares. Lo que ha hecho *Jabad Lubavitch* es llevar el *fabrenguen* hacia fuera de los espacios nucleares, ofreciéndolos al público en general. Obviamente, se trata de *fabrengues* destinados a poner en escena una determinada imagen del movimiento hacia el exterior, por lo que la regulación de los referentes intervinientes es diferente a la de los *fabrengues* exclusivos de los actores nucleares (Setton, 2010). Otra situación de interacción tenía lugar en los hogares de los militantes. Es común que estos inviten a judíos no ortodoxos a compartir la cena de *shabat* en sus casas. Estas cenas permiten poner en escena determinadas propiedades del sujeto nuclear, más vinculadas a una imagen de familia armónica, que para muchos periféricos resulta atractiva y ha conducido a interesarse por la adopción del estilo de vida ortodoxo, incluso más allá del espacio propiamente *jabadiano*. La particularidad de *Jabad Lubavitch* es la de haber multiplicado los espacios de interacción entre nucleares y periféricos, no sólo por la construcción de *Batei Jabad* sino por la profusión de proyectos como la apertura del restaurante Aieka, a pocos metros de la escuela ORT I y destinado a sus alumnos, o la administración de la escuela Wolfsohn. Los actos durante la festividad de *Jánuca*, donde candelabros gigantes son encendidos en plazas, son formas de reapropiación del espacio público⁹ mediante las cuales los militantes ponen en circulación discursos e imágenes de sí, como aquellas que, a través de la proyección de videos que muestran el encendido de los candelabros en otras partes del mundo, exteriorizan una imagen de movimiento vital y pujante. En dichos eventos, los militantes bailan enérgicamente, proyectando una determinada definición del estilo de vida ortodoxo donde la alegría aparece como tema central.

La periferia como espacio de diferenciación. El caso de Morashá Universitarios.

El caso de los cursos *Morashá Universitarios* permite observar cómo la periferia puede constituirse en el espacio de proyección de una imagen de sí en el marco de una estrategia de diferenciación del sujeto periférico respecto a los ortodoxos (Setton, 2007). Esta estrategia implica el recurso a insumos de diferenciación. Entendemos por insumo de diferenciación todo referente identitario (objeto, símbolo, modo de hablar y moverse, lenguajes y expresiones, temas y motivos, imágenes) que en un determinado contexto de interacción aportan a la estrategia identitaria de un actor que aspira a proyectar sus diferencias respecto a otro actor.

Los jóvenes que asistían al programa de estudios recibían un estipendio económico que la institución otorgaba a modo de incentivo. Más allá de las discusiones que implicó el recurrir a una estrategia cuestionada desde ciertos sectores del campo judaico, es interesante analizar cómo era cobrado por parte de los jóvenes, cómo estos se relacionaban con el mismo a fin de utilizarlo como insumo de diferenciación. Por un lado, cuando la institución paga el estipendio, está proyectando una definición de la situación según la cual los jóvenes son clasificados desde la diferencia, independientemente de a qué lenguaje se recurra para dar sentido a esta diferencia¹⁰. Por el lado de los jóvenes, se observa que estos visibilizan la situación de ser beneficiarios del dinero ofrecido, sea en conversaciones informales o en acciones que translucen una protesta ante el retraso en el pago.

9 Apropiación pero no control, ya que estamos lejos de una judaización de dichos espacios por parte de los ortodoxos, sino que incluso el acto puede ser reapropiado por el público más allá de la voluntad de los organizadores. Esto se observa cuando un grupo de mujeres visiblemente no ortodoxas se ponen a bailar ante las miradas de los hombres, yendo así en contra de lo que la ortodoxia define como recato

10 El estipendio fue legitimado desde diferentes lenguajes, tanto desde el pragmatismo como desde cierta visión de la historia e incluso desde un lenguaje místico

Para los jóvenes, asumirse como beneficiarios de una paga no era algo que debía ser ocultado, sino que se constituía en un criterio de distinción. Cuando la misma se atrasaba, la reclamaban, entendiendo que estaban en todo su derecho de hacerlo. Durante un tiempo pudo verse, en la cartelera del aula que anunciaba las diversas actividades, un papel con la consigna “¡Paganos ya!”. En cierta ocasión, durante una actividad de integración, conocí a un joven que asistía a los cursos en otra sede del movimiento. Habiendo intercambiado pocas palabras, señaló que si no fuese por el dinero, no estaría ahí: “Hoy día, el tiempo es oro”, aclaró. La pregunta que me hice era por qué se presentaba de este modo ante un desconocido ¿Acaso suponía que yo, en tanto no ortodoxo (mi vestimenta me delataba como tal), estaría en su misma situación, que compartiría sus apreciaciones? ¿Intentaba decirme que, a pesar de estar ahí en esos momentos, él no era religioso como los *lubavitchers* y que tampoco aspiraba a serlo? ¿Pensó que confesar su interés por el estipendio era el mejor modo de mostrarse diferente a nuestros anfitriones? Mostrarse como un beneficiario del dinero era una buena carta de presentación ante otros jóvenes, mientras que la exteriorización de una vinculación desinteresada con la religión podía provocar una mala imagen.

Como podemos ver a través de este ejemplo, una serie de factores contribuyen a la conformación de la periferia. Por un lado, una determinada acción institucional: el pago de un estipendio a quienes participan en los cursos. Por el otro, la constitución del estipendio en insumo de diferenciación por parte de los beneficiarios. Vemos cómo la situación del pago del estipendio, situación que va más allá del momento en el que se paga, sino que incluye conversaciones, entre los jóvenes, respecto al tema así como protestas ante el atraso en el pago, habilita estrategias de periferización.

Si los cursos *Morashá Universitarios* constituían un nivel de periferia alejado del núcleo, lo era por el hecho de que la misma propuesta institucional habilitaba la puesta en escena de insumos de diferenciación y porque la definición de situaciones en tanto religiosas suponía mayores esfuerzos institucionales que en otros espacios. Es sabido que para los ortodoxos las actividades vinculadas a la plegaria y al estudio implican la división por género. No se reza ni estudia entre varones y mujeres, sino que estos son separados desde la escuela primaria. Así, para que un espacio sea clasificado como judío, desde la perspectiva ortodoxa, debe estar constituido en función de divisiones entre los géneros y de un régimen de visibilidad basado en el pudor¹¹. Los desayunos que pude observar eran actividades exclusivamente masculinas, las cuales llevaban implícita esta definición del espacio sin que fuera cuestionada por los participantes. No era el caso de los cursos *Morashá Universitarios*. Estos comenzaron mezclando varones y mujeres en el mismo aula. Sólo con posterioridad la institución pretendió “judaizar” el espacio a través de la separación de los géneros, lo que trajo como consecuencia el rechazo de los participantes.

La performance y la formación del espacio.

La periferia es el escenario sobre el cual los actores sociales despliegan una performance que pone en escena una serie de referentes que contribuyen a legitimar determinados modelos identitarios. El sujeto ortodoxo construye su legitimidad en el interior de un campo judaico donde forma parte de una minoría. Sobre ellos pesan las visiones de quienes los ven como atrasados, fuera de la modernidad, pasivos y sumisos a los dictados de Dios, o en el caso de los retornados, como víctimas de un lavado de cerebro. En las interacciones que se realizan en el espacio periférico, los ortodoxos proyectan definiciones de sí que tienden a su legitimación. El cuerpo de los actores aparece como un vector desde el cual se proyectan referentes identitarios cuyos sentidos no son definidos desde una sola instancia de producción de significaciones, como ser la institución religiosa, sino que el sentido se va construyendo en la misma interacción (Setton, 2007). Ella es el escenario de la puesta en escena de definiciones que se superponen.

El cuerpo del ortodoxo está atravesado por una serie de significados que responden a diferentes lenguajes o matrices discursivas. Es un cuerpo que se constituye en el cumplimiento de los preceptos religiosos relacionados con el recato (*tzniut*), concepto que remite tanto a la vestimenta

¹¹ Por ejemplo, la quinta de *Jabad* tiene una pileta de natación a la que hombres y mujeres acceden en diferentes horarios

como a la administración de los gestos. Por el lado de las mujeres, se les exige cubrir el cabello (si son casadas), cubrir sus piernas con polleras (el uso del pantalón está prohibido) y sus brazos con blusas de manga larga. Como señala una informante: “El *tzniut* no es sólo en la forma de vestir sino también en tu postura, la manera de agacharte, tu forma de caminar, como hablas, como sonreís, como te dirigís a las personas. En síntesis, sería manejarte en la vida social con recato y moderación, siendo educada para hablar, con buenos modales, sin gritar, siendo delicada. A una mujer que pueda lograr esto, en *Tora* se la llama una mujer *tzanuaj*.”

En el caso de los hombres, la corriente *Jabad* impone una serie de marcas corporales como el uso de la barba lo más larga posible, la vestimenta formal preferentemente de color negro, el sombrero y la capota. Si parte de esta corporeidad se asienta en el cumplimiento de los preceptos, el uso del sombrero no remite a una *mitzvá*, sino a una *jumbrá*, que significa el embellecimiento de la *mitzvá*. No obstante, el mismo reenvía a una determinada posición dentro del mundo religioso, ya que los estudiantes de las *ieshivot*, que dedican su tiempo completo al estudio de la *Torá*, tienen la obligación de usarlo. En el caso de *Jabad Lubavitch*, los miembros nucleares tienen la obligación de llevar el sombrero y la capota a fin de reproducir la corporeidad del *josid*¹². Se trata de un cuerpo que reenvía a una corriente determinada dentro del jasidismo. La corporeidad *jabadiana* difiere de las de otras corrientes del mundo ortodoxo y jasídico. Cada corriente jasídica, de hecho, impone sus propias formas de corporeidad. De este modo, el cuerpo está atravesado por referentes que dan cuenta de pertenencias comunitarias en el interior del mundo judío. Dichas pertenencias se anclan, además, en la tradición. Usar barba supone la afirmación de la pertenencia a un linaje creyente (Hervieu-Léger, 2005), coloca al sujeto en un espacio comunitario, lo diferencia de los judíos laicos y de aquellos ortodoxos que, como los sefaradíes, restringen el uso de la barba a las figuras de autoridad.

Si bien el cuerpo del *lubavitcher* está atravesado por imperativos que se desprenden de una matriz legal- religiosa (*halájica*), así como de una tradición (“nos vestimos así porque de esta forma se vestían nuestros antepasados”), los *lubavitchers* recurren a otras marcas que construyen una corporeidad tendiente a la legitimación del sujeto ortodoxo frente a quienes no lo son. Así, Ezequiel, un *sheliaj* de *Jabad* afirma: “Conozco mucho de música y hablo con pibes jóvenes de música, hablo de cosas de la calle, uso palabras lunfardas, o palabras del léxico de gente de la calle, de drogonés así que la gente ni se espera que yo las conozca. La gente se asombra mucho de ver un religioso que hable así. Conozco los códigos mundanos, los uso para desacartonarme con la gente, para divertir, al principio. Como un rompe hielo. Y también para desmitificar la imagen del religioso. A veces la gente tiene la imagen de un religioso como muy acartonado, como muy armado, como muy creído, muy apartado, muy autosuperado”. (Entrevista realizada en 2008). La forma de hablar a la que recurre Ezequiel, que en un contexto de interacción podría proyectar determinados significados, en el espacio periférico proyecta significados particulares que sólo adquieren sentido en el interior de la trama de relaciones sociales que contribuyen a la reproducción de dicha periferia. En efecto, cuando Ezequiel utiliza un léxico que él mismo define como “de drogonés”, está recurriendo a una corporeidad identificada, por él y quizás por los demás, como ajena al mundo religioso, con el objetivo de redefinir el conjunto de representaciones que refieren a ese mismo mundo religioso. Así, Ezequiel proyecta una imagen que pretende refutar la idea de que los ortodoxos viven en espacios impermeables al resto de la sociedad. Es como si dijera “no se dejen engañar por mi vestimenta, tenemos mucho en común”. Y en la construcción de ese personaje, parece recurrir a formas de hablar ajenas al mundo religioso. Sin embargo, en la representación que Ezequiel se hace de su propia performance, es el jasidismo de sus orígenes el que aparece encarnado: “Yo trato de forjar una imagen popular de los religiosos, como escuchamos hablar del Baal Shem Tov [el fundador del jasidismo], que iba con la gente, y sus alumnos eran gente sensible a la gente simple.”

La investigación en los cursos *Morashá Universitarios* permitió observar esta estrategia basada en la refutación de estereotipos mediante el recurso a referentes legitimadores. El motivo del joven rebelde integraba, en tanto referente legitimador, el contradiscurso de los ortodoxos. En el relato

12 Adepto al jasidismo

que los militantes *jabadianos* hacían, en el marco de la interacción con los participantes de los cursos, sobre su propio proceso de “retorno”, señalaban el proceso de reproducción de una corporeidad religiosa no en términos que remitían a referentes religioso. Cuando uno de los rabinos explicó por qué había comenzado a usar la *kipá*, sostuvo que a él siempre le había gustado “mostrarse diferente”. De este modo, el uso de la gorra adquiriría un significado vinculado a la rebeldía frente a las normas sociales establecidas, antes que como la expresión de la sumisión a Dios o a los dictados de la comunidad. El discurso que legitima el cuerpo religioso se sitúa en un universo discursivo que apela, aunque no lo mencione explícitamente, a la noción de contracultura. La sociedad es retratada como un orden que automatiza los comportamientos de las personas. De este modo, los religiosos invierten la dirección de los estigmas. Si se los acusa de obedecer ciegamente los mandatos divinos, o de ser víctimas de una tradición que los lleva a actuar “irracionalmente” (como cuando sufren los embates del sol del verano sobre sus capotas negras), ellos responden que los no ortodoxos obedecen ciegamente los mandatos de una sociedad donde el mercado uniformiza los gustos y los comportamientos. En este sentido, son los no ortodoxos quienes actúan irracionalmente. Claramente, el discurso religioso contiene una dimensión de oposición a lo que se define como consumismo, al menos un consumismo irracional que se distingue de un consumismo “en aras del cielo” (*leshem shamaim*). En el interior de la configuración de significados *jabadianos*, es posible la emergencia de formas de ser religioso que apelan a motivos propios de una nebulosa contracultural, donde las prácticas sociales son definidas como irracionales reproduciendo lo que Ortiz define como un conflicto entre universales (el mercado y la religión) propio de la era de la globalización.

La legitimación del cuerpo ortodoxo se realiza en la apelación a referentes que remiten a la historia del pueblo judío. Para el ortodoxo, la vestimenta le permitiría exteriorizar su condición judía ante los ojos de los demás, y en este sentido, daría cuenta de su “orgullo judío”. El motivo del orgullo forma parte de matrices discursivas judaicas no religiosas. Ha sido central en el sionismo, movimiento que no sólo se proponía la creación de un Estado nacional, sino reconstruir la identidad judía en un contexto de persecuciones. Así, el ortodoxo sería aquel que muestra su condición judía, que no tiene vergüenza por ello y no teme posibles actos de violencia en su contra. Por el contrario, el cuerpo secular ocultaría la condición judía, y en este sentido, sería la expresión no sólo de la asimilación, sino del temor a mostrar la verdadera identidad. La utilización del motivo del orgullo permite redireccionar los estigmas de modo tal que el no ortodoxo pasa a ser considerado, por el ortodoxo, como portador de un cuerpo que se torna ilegítimo no por contradecir las leyes religiosas, sino por no adecuarse a un deber ser que emerge de un discurso histórico configurado en torno a los pares persecución- orgullo (resistencia).

Palabras finales.

Las transformaciones en el interior del campo judaico vinculadas a la revitalización de la ortodoxia religiosa conllevan la necesidad de abordar el objeto de estudio desde diferentes perspectivas. Así como los estudios sobre conversión se concentran en la configuración de comunidades de creyentes, el hecho de que el fenómeno atravesase las experiencias identitarias de numerosos individuos implica la necesidad de construir una matriz que permita analizar cómo los referentes movilizados desde las instancias ortodoxas del campo son incorporados a las experiencias identitarias de los no ortodoxos. Así, el espacio de la ortodoxia religiosa es comprendido como una constelación de periferias que rodean un núcleo duro. La experiencia identitaria de los actores sociales puede ser comprendida en función de este modelo espacial a partir de los conceptos de periferización y nuclearización. En este sentido, si bien las posiciones de los actores pueden ser fijadas a través de las instituciones, estos van proyectando imágenes de sí en contextos de interacción, y en estas proyecciones actualizan posicionamientos que nunca son completamente estancos. La multiplicidad de referentes disponibles habilita experiencias y estrategias complejas de periferización y nuclearización, ya que un mismo actor puede proyectarse hacia el núcleo en relación a cierto referente y hacia la periferia en relación a otro. Evidentemente, estas posiciones son relacionales. Se es periférico en relación a

un espacio percibido como núcleo, y viceversa. A la vez, las dimensiones sobre las que se construyen estas posiciones son variadas. De este modo, un actor puede ser nuclear porque reproduce una corporeidad religiosa, pero periférico en relación al espacio que ocupa en el entramado institucional. Estas dimensiones han sido expuestas en trabajos anteriores (Setton, 2010), pero demandan mayores análisis que serán explicitados en futuras presentaciones.

Bibliografía.

Aviad, J. (1983) *Return to judaism. Religious renewal in Israel*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Azria, R. (2003) *Le judaïsme*. Paris: La découverte.

Beer, M. (sin fecha) *Don Isidro Masel. Un hombre, una historia*. Buenos Aires: Ieshivá Jafetz Jaim.

Berger, P. (1971) *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu.

Bauer, J. (1994) *Les juifs hassidiques*. París: PUF.

Baumgarten, J. (2006) *La naissance du hassidisme*. París: Albin Michel.

Danzger, H. (1989) *Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism*. New Haven & London: Yale University Press.

Fidel, C., Weiss T. (2009) Marcos para jóvenes judíos en edad universitaria: objetos de consumo y oferta cultural; modelos identitarios. En AAVV *Nuevas voces para una nueva tribu* (pp. 68-90). Buenos Aires: Mila.

Friedman, M. (1991) Habad as messianic fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission. En Marty, M. y Scott Appleby, R. (Eds.), *The fundamentalism project* (pp. 328-357). Chicago and London: The University of Chicago Press.

Goffman, E. (1997) *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.

Gutwirth, J. (2004) *La renaissance du hassidisme*. Paris: Odile Jacob.

Hervieu-Léger, D. (2004) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México DF: del helénico.

Hervieu-Léger, D. (2005) *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.

Hupert, P. (2009) Jóvenes fuera del judíometro. En AAVV *Nuevas voces para una nueva tribu* (pp. 55-59). Buenos Aires: Mila.

Jmelnizky, A. y Erdei, E. (2005) *La población judía de Buenos Aires. Estudio sociodemográfico*. Buenos Aires: AMIA.

Kriegel, M. (2000) Orthodoxie (Ultra-). En Bernavie, E. y Friedlander, S. *Les juifs et le Xxeme siècle. Dictionnaire critique*. (pp. 153-165). Paris: Calman-Levy.

- Karady, V. (2000) *Los judíos en la modernidad europea*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lesser, Jeffrey y Rein, Raanan. (2006). Challenging particularity. Jews as a lens on Latin American ethnicity. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*. 1(2), 249-263.
- Mallimaci, Fortunato, Esquivel, Juan Cruz y Giménez Béliveau, Verónica. (2009). Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI. *Boletín de la BCN*. 124, 75-100.
- Oro, Ari Pedro. (1996) Considerações sobre a modernidade religiosa. *Sociedad y religión*. 14/15. 61-70.
- Podselver, Lourence. (2002) La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne. *Annales Histoire, Sciences sociales*. 2, 275-296.
- Shaffir, W. (1974) *Life in a religious community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*. Toronto: Holt, Rinehart and Winston.
- Setton, Damián. (2007). El cuerpo como vector de significados en el judaísmo- Un análisis sobre las relaciones entre ortodoxos y seculares en Jabad Lubavitch. *Mitológicas*. 23, 33-46.
- Setton, Damián (2009) Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico en Jabad Lubavitch. *Informe de investigación*. 21, 1-118.
- Setton, Damián y Algranti, Joaquín (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*. 38, 77-94.
- Setton, D. (2010) *Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción. El caso de Jabad Lubavitch de Argentina*. Tesis de Doctorado no publicada. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Sociales, Argentina.
- Soifer, A. (2010) *Los lubavitch en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Topel, Marta. (2003). As leis dietéticas judaicas: un prato cheio para a antropologia. *Horizontes antropológicos*. 19, 203-222.
- Topel, M. (2005) *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks.