
P

OSICIONES PERIFÉRICAS EN LA REVITALIZACIÓN DEL JUDAÍSMO ORTODOXO EN BUENOS AIRES

Damián Setton

Introducción

Durante las últimas décadas del siglo XX, la sociología de la religión ha sido atravesada por una serie de debates concernientes a las formas modernas de construcción de la identidad religiosa, conduciendo a una teorización acerca del concepto de conversión y a un análisis relativo a los Nuevos Movimientos Religiosos (Frigerio 1993; Prandi 2000; Soneira 2005). En el marco de la sociología de la religión, la individualización de lo religioso y los desarrollos de los comunitarismos se han analizado en el marco de teorías que postulan la desinstitucionalización como factor explicativo de tendencias aparentemente opuestas (Hervieu-Léger 2004). Estas teorías dan cuenta de la crisis de la autoridad religiosa y de sus estrategias de recomposición. La porosidad de las fronteras dentro del campo religioso (Bourdieu 1987) se vincula a lo que Oro (1996) denomina “privatización de lo sagrado”, es decir, la autogestión de la construcción de las religiosidades, pero también a una renovada presencia de lo religioso en la esfera pública de la sociedad civil (Casanova 1994) lo que, a su vez, conduce a debates en torno a la vigencia del principio de laicidad (Blancarte 2008). Surge así la discusión en torno a la desecularización del mundo (Berger 2001), a un supuesto “retorno de lo sagrado” (Bell 1977) o revancha de Dios

(Kepel 1995), conceptos criticados por autores como Wilson (1979) y Pierucci (1997/1998).

En el campo de los estudios judíos, la renovada presencia en el campo judaico de movimientos que responden a las corrientes ortodoxas ha llamado la atención tanto de los científicos sociales como de los propios actores sociales. La revitalización de la ortodoxia parece ser un fenómeno que, desde los años setenta, se ha venido desarrollando en diferentes contextos nacionales, como muestran las investigaciones realizadas en Israel (Aviad 1983), Estados Unidos (Danzger 1989), Canadá (Shaffir 1974), Francia (Podselver 2002), Brasil (Gruman 2002; Topel 2005) y Argentina. En este último caso, el movimiento ortodoxo jasídico *Jabad Lubavitch* ha sido el principal foco de atención de diversos autores que se han concentrado, recurriendo en mayor o menor medida a los conceptos y herramientas metodológicas de las ciencias sociales, en estudiar los procesos de conversión e ingreso a la comunidad religiosa (Libertela 2004), las relaciones entre ortodoxos y no afiliados (Setton 2009) y las estrategias de presencia del movimiento en el espacio público (Fidel y Weiss 2009; Soifer 2010).

En términos generales, las investigaciones sobre revitalización religiosa en el judaísmo se han centrado en el estudio de las conversiones. Tal ha sido el caso de Aviad, Danzger, Libertela, Podselver y Topel. Entendemos por conversión, en este contexto, el proceso por el cual judíos socializados en ambientes no ortodoxos abrazan un estilo de vida basado en el cumplimiento de los preceptos divinos tal como son interpretados por la ortodoxia. Si bien el concepto de conversión religiosa ha sido cuestionado dentro de las ciencias sociales (Prandi 2000), autores como Topel han señalado la pertinencia del mismo en lo que refiere a los estudios judaicos. En este sentido, las investigaciones mencionadas dan cuenta de la construcción de marcos comunitarios o, siguiendo a Berger (1971), estructuras de plausibilidad en el interior de las cuales se reafirman las nuevas identidades adoptadas. La dimensión institucional del fenómeno es reconocida como central a la hora de dar cuenta de este proceso. Como sostiene Aviad al hacer referencia a las *ieshivot* (centros de estudios religiosos): “sin esta institución, el retorno de los judíos al judaísmo en la actualidad sería esporádico, individual, y sociológicamente mucho menos significativo de lo que es” (1983:x, traducción nuestra). Así, son el conjunto de instituciones y marcos comunitarios, así como el conjunto de actores institucionalizados, los que se convierten en el foco de las investigaciones.

Mientras la dimensión institucional del fenómeno es resaltada en los trabajos mencionados, otros autores se han concentrado en analizar la presencia de la ortodoxia en actores sociales no ortodoxos y no afiliados a las instituciones, como es el caso de Gruman (2002) en Brasil y Fidel y Weiss (2009) y el Setton (2009) en Argentina. Partiendo del hecho de que, de acuerdo a datos estadísticos, el 60% de la población judía de Buenos Aires no se encuentra afiliada a los

marcos institucionales (Jmelnizky y Erdei 2005), y teniendo en cuenta las transformaciones del papel de la comunidad en la construcción de la identificación de los actores sociales con el judaísmo (Azria 2003), se ha señalado la necesidad de pensar enfoques analíticos que incorporen a aquellos que Hupert (2009) denomina “judíos sueltos”. Como señalan Lesser y Raanan (2006), el enfoque institucional deja de lado a la mayor parte de los latinoamericanos-judíos que no se encuentran afiliados a los marcos étnicos locales, y sobre los cuales poco se ha estudiado. Las investigaciones basadas exclusivamente en los afiliados a las organizaciones judías como sinagogas, clubes o movimientos juveniles distorsionarían, de este modo, el concepto varias veces empleado de comunidad judía. Se trata de un interés en analizar cómo, quienes se relacionan con las instituciones sin asumir una pertenencia estable a las mismas, construyen su imagen de sí en referencia al judaísmo. Estas investigaciones apuntan a comprender las formas de ejercicio de la autoridad en el judaísmo de fines de siglo XX y comienzos del XXI, analizando la dinámica entre autoridad institucional y autogestión identitaria, entre comunitarización e individualización religiosa. El presente trabajo se enmarca en esta línea de investigación. Toma los relatos de individuos que construyen sus formas de identificación con el judaísmo en interacción con instituciones, espacios comunitarios y líderes religiosos, pero que no asumen una pertenencia estable a dichas instituciones o comunidades. El interés radica en analizar cómo los procesos de identificación con la ortodoxia religiosa pueden darse bajo esta dinámica, ya que, como se señaló más arriba, se ha tendido a relacionar a la ortodoxia con el ejercicio eficaz de una autoridad religiosa y con los procesos de comunitarización. Evidentemente, no se trata de reemplazar una perspectiva por otra, sino de complementarlas.

Nuestro universo de estudio comprende una amplia gama de actores. Consideramos que se trata de actores no afiliados, a los cuales también denominados como periféricos a fin de distinguirlos de quienes ocupan los espacios de los núcleos comunitarios. Podemos ubicar a los periféricos en un espacio de relaciones respecto a la ortodoxia, observando cómo algunos reproducen marcadores identitarios más próximos a los núcleos comunitarios que otros. En esta espacialidad centro – periferia, los actores están en movimiento sin ocupar posiciones necesariamente fijas. Dicho movimiento no sigue una trayectoria unívoca como, por ejemplo, la que conduce desde los diferentes niveles de la periferia hacia el centro. Más bien, observamos estrategias de periferización y de nuclearización, es decir, estrategias que posicionan a los actores en las diferentes dimensiones del espacio. La fijación de estas posiciones es un proceso que implica una dinámica de mutuos reconocimientos entre los individuos y las instituciones.

La posición periférica es aquella desde la cual el actor social establece relaciones con las instancias institucionales sin asumir una pertenencia o

membresía. Analizaremos, a través de relatos recogidos mediante entrevistas en profundidad, cómo estos procesos de periferización dan cuenta de los cambios, experimentados por los propios actores, en las relaciones establecidas con las instituciones y los espacios comunitarios que conforman el campo judaico.

Nuestro objetivo es proponer un estudio de la revitalización de la ortodoxia que no esté centrado en la dimensión institucional y los procesos de conversión e ingreso a marcos comunitarios, sino en la experiencia de actores no afiliados o periféricos que establecen relaciones complejas con las instancias institucionales. Se trata de observar diferentes modalidades que se encuentran en la base de la producción de posiciones periféricas.

Procesos de des-comunitarización

Si para muchos el proceso de conversión religiosa supone el ingreso en una comunidad dentro de la cual se reproducen marcadores identitarios fuertes que determinan criterios estrictos de membresía, para otros, el establecer relaciones con la ortodoxia, sin llegar a la conversión, da cuenta de un proceso de des-comunitarización. El crecimiento de la ortodoxia no se expresa solamente en la cantidad de judíos que deciden abrazar estilos de vida basados en los preceptos religiosos y que se integran a los marcos comunitarios. Se expresa también en el hecho de que, para muchos judíos no ortodoxos, las instituciones ortodoxas son espacios dentro de los cuales pueden participar sin asumir una pertenencia estable. Para los no afiliados, el discurso de los ortodoxos provee un conjunto de referentes que pueden ser reapropiados y resignificados en un proceso de construcción de la autoidentificación de sí mismo como judío. Esta actividad pondría en cuestión las bases del ejercicio de la autoridad religiosa reclamada desde determinados discursos religiosos, como veremos más adelante. Por su parte, el actor social experimenta este proceso como la construcción del “judaísmo a mi manera”, donde la autoridad rabínica queda diluida. A la vez, el establecimiento de relaciones de interacción con los ortodoxos se realiza en el marco de una experiencia de des-comunitarización, donde la comunidad deja de ser vista, por parte del propio actor social, como un conjunto de establecimientos definidos bajo ideologías excluyentes, como un campo estructurado bajo un conjunto de fronteras internas fuertes, para devenir espacio de circulación con fronteras que se tornan difusas y porosas.

Analizaremos el caso de Alfredo, un joven que fue entrevistado mientras asistía a cursos organizados por la institución *Jabad Lubavitch*. El mismo permite observar la experiencia de quienes habitan el espacio de lo judío sin ver en él a un conjunto de ideologías ancladas en proyectos identitarios, sino un espacio plural donde los significados circulan sin ser aglutinados bajo la producción discursiva de sectores revestidos de autoridad institucional. Su relato es el de

la salida de un universo ideológico pero no para integrar otro, sino para incorporar referentes que lo llevan a construir un mapa simbólico más complejo. Durante su adolescencia, formaba parte del movimiento sionista Betar, ubicado en la derecha del espectro político, dentro del cual tuvo sus primeros contactos con conceptos religiosos como *casher* y *shabat*. Transitó el colegio secundario en una escuela judía, donde el estudio de la *Torá* se manifestaba en su carácter secular: “Se estudiaba más la *Torá*, o el *Talmud*, o la *Mishná* como el sentido a la vida, o sentido comunitario, no de Dios” (Entrevista realizada en 2005). Hizo carrera en el movimiento sionista como *madrij* (coordinador de grupos), activó en el Consejo Juvenil Sionista y viajó a Israel. En su relato, el viaje aparece como parte de un momento bisagra donde cobra relevancia, por sobre las síntesis discursivas internalizadas, la experiencia directa con una realidad que lo desilusiona y le hace rever sus posturas sionistas:

El viaje a Israel me sirvió mucho porque en Betar siempre cantaban en contra del *kibutz* [granja colectiva], que el *kibutz* es malo, y cuando yo estuve en el *kibutz* me di cuenta que un chico que nace en un *kibutz* por ahí no vive en un departamento lujoso, por ahí no puede ir al cine, no tiene un auto último modelo, pero tiene todo lo que yo no tuve cuando era chico, un campo para correr, un campo de fútbol, una pileta en el verano, una escuela, un seguro médico gratuito, chicos para jugar, comida no le falta [...] También, por ejemplo, toda la vida me educaron dentro de Betar con odio hacia los árabes, odio hacia los palestinos. Y sentarme a charlar con un palestino, sentarme a hablar con un árabe sobre política y entender más la situación en la que viven, y dormir en una aldea palestina, o sea, tener el contacto, vale mucho más de lo que te puedan educar, porque te das cuenta que a lo mejor hay un mensaje, digamos que sos producto de una máquina, como en la película *The Wall*.

A la vez, la lectura de obras de Karl Marx y el Che Guevara lo llevan a relativizar los conceptos incorporados en Betar. Pero eso no deriva en la adopción de otro marco ideológico:

[...] tampoco me siento parte de lo que es la izquierda judía, el comunismo judío dentro de movimiento sionista, porque tienen tan aferradas las ideas socialistas, comunistas, que se olvidan de todos los otros sentidos de las cosas, de la parte sionista y comunitaria. No soy religioso pero tampoco soy de todo a la *chacota*. Me gusta agarrar la religión en el sentido humano, para una vida mejor, y no para Dios.

Como podemos ver, hay aquí una salida del universo de referentes que proveía la institución, del mundo simbólico de Betar. Esta salida es relatada como un proceso de descubrimiento que se produce por fuera de los marcos institucionales, donde la experiencia de un sujeto desanclado de la comunidad es relatada como condición de acceso a otros referentes e imaginarios que redefinen las formas de identificación con lo judío. En este sentido, Alfredo no abandona su relación con la “comunidad judía”, sino que la redefine. Aquí es donde construye el sentido de su participación en los cursos de religión organizados por *Jabad Lubavitch*, institución que otorgaba un estipendio económico a fin de incentivar la presencia de los participantes de los cursos. De este modo, la situación de estar estudiando con ortodoxos, con los cuales no se sentía identificado ideológicamente, podía ser definida, por el actor, como una especie de trabajo. La posibilidad de darle sentido a su participación bajo el concepto de trabajo habilitaba las interacciones con los ortodoxos en el marco de la institución. La comunidad judía podía, así, ser percibida como un espacio de inserción laboral antes que como un campo de construcción de la identidad. No obstante, si bien la comunidad no era experimentada en tanto espacio de reproducción de identidades ofrecidas institucionalmente, la misma proveía, a través de sus agentes institucionalizados, un conjunto de significados que eran apropiados en el proceso de identificación con lo judío y de dotación de sentido a la relación con la ortodoxia.

Cinco años después de realizada esta entrevista volví a comunicarme con Alfredo. En esa ocasión me comentó que había decidido contraer matrimonio y que la ceremonia se realizaría dentro de un templo de *Jabad Lubavitch*. Pero no se trataría de una ceremonia estrictamente ortodoxa, ya que había negociado con el rabino ciertos cambios que respondían a sus propios intereses. Al contarme esta experiencia, proyectaba una imagen de sí donde se mostraba como un actor que reproducía su identificación con el judaísmo a partir del contacto con actores institucionales pero en un permanente proceso de negociación de los significados. Como podemos observar, la experiencia de Alfredo reconoce una autoridad institucional que será la encargada de legitimar el matrimonio a través de la firma de un documento (*Ketubá*), pero a la vez, en la negociación sobre la forma de la ceremonia, esa misma autoridad es puesta en cuestión a la vez que el actor social actualiza su posición periférica (proceso de perifización, pero no de completa salida del espacio institucionalizado).

Podemos profundizar esta temática a través del relato de Víctor, un joven que participaba en los mismos cursos de Alfredo y, a la vez, trabajaba como secretario de un rabino. Su vida había transcurrido, mayormente, dentro de los espacios institucionales del campo judaico: escuela judía, movimiento conservador, *tnuá* sionista socialista-laica. En su relato se observa cómo lo judío supone, para él, un conjunto de problemáticas, entre ellas la “asimilación”, frente a la cual

se propone luchar. A la vez, se diferencia de los ortodoxos en el sentido de concebir el judaísmo como una pluralidad: “La tolerancia del pluralismo de que cada judío es distinto y por ahí yo agarro esto y hay gente que, como en *Jabad*, que es más religiosa, y gente que no deja de ser judía tal vez por eso” (Entrevista realizada en 2005). Es así cómo, para Víctor, el espacio laboral se funde en el espacio de la construcción de la identidad judía, de un aspecto central del sí mismo. Esta interpenetración genera tensiones. Trabajar en *Jabad* implica un aporte a la difusión de una concepción del judaísmo con la que no está de acuerdo:

Hay formas de pensar que chocan mucho con lo que yo pienso. Hay cosas que sé que chocan y me ponen a plantear, como que hay que quemar libros que tengan la palabra de Dios que no sean libros judíos [...] Eso es nazismo. Realmente es nazismo. Hay un choque, me choca mucho por un lado eso de “amarás a tu prójimo como a ti mismo” y por otro lado tienen cosas así que... conmigo tranquilo, porque yo soy judío, ¿pero hasta cuánto quiero publicitar algo que esté tan en contra de los no judíos? Hay como una ambigüedad.

Sin embargo, el judaísmo de Víctor se encontraba diluido en múltiples componentes: las comidas típicas, el dolor del holocausto nazi, la emoción al escuchar hablar o cantar en idish, un orgullo de ser judío que “no se puede explicar”. La ausencia de una ideología, administrada por una autoridad religiosa o laica, que aglutine esa multiplicidad, suprime las trayectorias institucionales y las certezas en lo que respecta a la proyección de su futuro:

Hay cosas que te pueden enseñar pero uno lo elige, no es algo que tenga una definición, no es algo de diccionario, el judaísmo. Y en cada etapa de uno va a cambiar. Su definición de judaísmo, también. Así como yo te dije que al principio fui criado con que Dios no existe, y ahora voy cambiando, y el día de mañana por ahí voy a cambiar de vuelta. Cuando llegué acá [a la Argentina] estuve en el Movimiento Conservador, de ahí pasé a la *tmuá* socialista atea, ahora estoy trabajando en *Jabad*, que es religioso, que dentro de todo respeta al Estado de Israel. Por ahí el día de mañana voy a un movimiento ortodoxo que ni siquiera creen en el Estado de Israel. O sea, es muy pluralista, creo que no existe una definición de judaísmo.

La vivencia del pluralismo inserta el componente religioso en la experiencia de Víctor:

No como *casher*, *tefilín* me pongo..., hay un dicho que dice que las brujas no existen pero que las hay, las hay. Entonces, en momentos de necesidad, como cuando operaron a mi novia, me los puse. No pierdo nada en ponérmelo. Como dije antes, yo no creo. Pero... ¿y si existe? Yo no soy dueño de la verdad, yo no digo si existe o no existe [...] Soy no creyente, sí, no creo pero no niego que pueda existir. Es algo confuso. Yo no creo, pero tampoco soy dueño de la verdad. Es mi opinión. Hoy por hoy, para mí, no existe. Por ahí el día de mañana empiezo a ver cosas, milagros, por así decirlo, que me hagan creer. Por ahí cuando nazca mi hijo voy a decir *guau*, Dios existe, mirá cómo se crea un hijo de la nada.

De este modo, prácticas propias de la ortodoxia religiosa son incorporadas a la vez que el universo judío se torna una nebulosa de significados desanclados de un eje institucional que les provea de una síntesis “coherente”. La relación de Víctor con la ortodoxia se enmarca en la experiencia de la pluralidad, de la falta de certezas respecto al futuro y a las verdades, de la interpenetración de lo laboral y el espacio de reproducción de la identidad judía, pero donde ese judaísmo que podría llegar a difundir gracias a sus dotes profesionales no es, en todos sus aspectos, el judaísmo “pluralista” en el que cree.

En este sentido, la experiencia del judaísmo que pueden tener muchos actores sociales no está desanclada de la realidad del marco social en el que ellos transitan su cotidianeidad. Los años noventa significaron la implementación de políticas que tendieron hacia una desregulación del mercado laboral y un aumento del índice de desocupación (Beccaria 2002). Así, la comunidad apareció como un espacio de compensación, que ofrecía oportunidades que en el mercado laboral eran difíciles de encontrar. La condición definida como judía podía ser percibida por los propios actores como una suerte de insumo curricular. Pero a la vez, estas salidas laborales se daban en espacios que eran percibidos como portadores de proyectos identitarios anclados en concepciones religioso-ortodoxas acerca de lo judío, lo que habilitaba la tensión entre los imaginarios de los actores sociales que se veían integrados al mundo laboral en el interior de estas comunidades religiosas y los discursos que estas mismas comunidades movilizaban

En este sentido, se daba un proceso de integración al espacio comunitario judío a través de trabajar en círculos religiosos como *Jabad Lubavitch*. Pero esa integración no tenía, en el caso de los actores periféricos, su correlato ideológico. La tensión se producía desde el momento en que los periféricos se asumían como actores insertos en el espacio de lucha por la definición de lo judío, por lo que los discursos *jabadianos* no les resultaban indiferentes. Es decir, en la medida en que el capital judaico no era detentado por un sector, sino que la definición de lo judío era una apuesta en la que participaban actores no institucionalizados,

los cuales creían en su propia legitimidad para construir definiciones, se generaban las tensiones en la experiencia de los no afiliados que trabajaban en el interior de comunidades ortodoxas que abrían sus puertas al establecimiento de relaciones con los no ortodoxos. Tanto la actividad propiamente laboral como la participación en los cursos de religión se reproducían bajo la estructura de una diseminación del capital judaico, es decir, de la capacidad de poner en escena definiciones legítimas.

Individualización y autoridad religiosa

Cuando indagamos sobre la revitalización de la ortodoxia, observamos los significados que, para muchos judíos, adquieren las figuras tradicionales de autoridad, en este caso, los rabinos. Partiendo del hecho de que la ortodoxia ha legitimado a la autoridad en base a la apelación a un carisma de función (Weber 1998), a un conocimiento de la legislación, podríamos sospechar que la revitalización de la ortodoxia va asociada a esta dimensión de ejercicio de autoridad. En efecto, de acuerdo al discurso de los sectores ortodoxos, los rabinos serían los depositarios de un capital judaico monopolizado. Así es como un libro destinado al público judío da cuenta de las funciones rabínicas:

También podría preguntarse por qué el hombre común no puede interpretar la ley de la Torá en lugar de que lo hagan los Rabinos y los Sabios. La respuesta es que sólo los Rabinos, merced a su intenso estudio de la Torá, han logrado un conocimiento profundo de las complejidades de la ley. De manera análoga, un graduado de la Universidad de Derecho está en mejores condiciones que el lego para juzgar los casos ante los tribunales (Gevirtz 1984:116).

En estas pretensiones pueden observarse las estrategias de construcción de un campo religioso cuyo funcionamiento se basa, como sostiene Bourdieu (1971), en la distribución desigual del capital religioso y en la conformación de un espacio de laicos desprovisto de dicho capital. Pero Bourdieu sostiene que el campo se reproduce a través del reconocimiento, por parte de los laicos, de la legitimidad de dicha desposesión. Es esta naturalización de la monopolización lo que aparece conflictivo en los relatos analizados aquí, donde la vinculación con las instancias de autoridad religiosa dan cuenta de una dinámica compleja entre el reconocimiento de la posición de autoridad y la individualización de lo religioso.

Lo que se observa, al analizar las trayectorias de quienes se relacionan con las instituciones ortodoxas sin estar afiliados, es la importancia que adquiere la personalidad del rabino más allá de su función legitimada en el pasaje por

instancias de formación religiosa. Observamos este proceso en el relato de una joven llamada Romina, quien frecuenta varias instituciones ortodoxas, pero no se siente identificada con ninguna de ellas, sino que busca conectarse con los rabinos en tanto personas individuales y en función de la movilización de las emociones. De este modo, la figura del referente religioso queda desanclada de su pertenencia institucional, deja de ser el representante de una comunidad o de una corriente determinada para pasar a ser considerado como un sujeto en sí mismo más allá de la pertenencia comunitaria o institucional. Entre las instituciones frecuentadas por Romina hay un *Beit Jabad* con el cual se vincula a través de la relación personal que ha establecido con el *sheliaj* (emisario), al cual define como coherente, humilde y de corazón abierto. El relato de Romina enfatiza en la dimensión emocional antes que en aquella basada en la posesión del monopolio de un saber cuya función sería guiar las acciones de los creyentes. La bondad, más que el saber, aparece como una cualidad que impacta en la posibilidad que el rabino tiene de articular un discurso que provoque estados emocionales en el receptor. Respecto a uno de ellos afirma: “te hablan y tienen algo, te iluminan, es como mágico”. De otro sostiene que “tiene una luz extra. Es la bondad. Vas a la casa y después de escucharlo salís llorando. ¡Te hace pensar tanto!!” (entrevista realizada en 2009).

Al observar el modo en el que Romina habla de los rabinos, es el concepto de carisma personal (Weber 1998) el que nos viene a la mente. En efecto, Romina atribuye a dichos rabinos un carisma personal basado en la posesión de atributos extraordinarios, que diferencian al sujeto carismático del hombre común. Los rabinos “tienen algo” que es difícil de definir, que “es como mágico”. La bondad los provee de “una luz extra” que los diferencia del resto de los mortales.

El relato de Romina respecto a los rabinos está permeado por lo que podemos denominar imágenes de lo emocional. No obstante, a diferencia de la dimensión emocional en el pentecostalismo, no es el cuerpo el que aparece como la mediación entre el sujeto y el líder carismático. Si bien el cuerpo aparece implicado, como se observa en la referencia al llanto, es la palabra del rabino, transmitida en el contexto de un curso o de una conversación, lo que despierta estados emocionales. Así, la puesta en escena (Goffman 1997) del carisma recurre a elementos diferentes a la del pentecostalismo. A la vez, el carisma no es aquí la base de construcción de una comunidad. No es en torno al carisma del líder religioso que se forma una comunidad de adeptos, sino que este carisma se convierte en un objeto a ser consumido por parte de un sujeto desanclado de la institución o la comunidad a la que pertenece el rabino. Finalmente, el relato de Romina no hace referencia a la capacidad de manipulación de lo sagrado por parte del líder religioso. El rabino no aparece como el intermediario entre la persona y el Espíritu Santo, como es el caso del pastor pentecostal. Este tipo de carisma, en la narrativa judía, estaría vinculado a la figura del *tzadik* o del *rebe* jasídico.

El relato de Romina puede ser contrastado con el de un joven que asiste a una escuela religiosa en un templo ortodoxo. Al preguntársele qué es para él un rabino, responde acudiendo a imágenes de lo racional, es decir, aquellas vinculadas a la posesión de un saber transmitido a través de instancias de socialización en el marco de espacios comunitarios.

Un rabino es una autoridad que sabe más, y como sabe más, hay que respetarlo [...] ¿Nosotros para qué estamos acá? Para hacer lo que Dios dice. ¿Quién sabe más que un rabino, y cómo llevarte? Él sabe más porque él estudió más que nosotros (Entrevista realizada en 2002).

Este relato es el de un joven que se asume a sí mismo como ortodoxo. Esta autodefinición de sí en estos términos es más compleja, o quizás confusa, en el caso de Romina. Ella se mantiene dentro del marco de la ortodoxia pero administrando su relación con los referentes religiosos. La vivencia del *shabat* está permeada por negociaciones con el espacio de lo no religioso, lo que conduce a la afirmación de un estilo particular de cumplimiento de los preceptos donde se entremezcla lo permitido con lo prohibido. Romina se junta con sus amigas a celebrar el *shabat*, hacen el *kidush* y comen *jalá*, pero luego ven la televisión, violando así lo que los ortodoxos consideran como prohibición del encendido del fuego. No obstante, tiene registro de qué es lo que la religión permite o prohíbe, lo que la lleva a clasificar su forma de hacer *shabat* en función de los criterios impuestos por el discurso ortodoxo. Ella no dice que su *shabat* está bien hecho, que es legítimo ver la televisión en ese día. Afirma que no está bien, pero aun así legitima su acción en base a la necesidad de tener un entorno social, de “vivir en este mundo”. No puede permitir que las leyes religiosas la aparten del mundo en el que quiere vivir. Si cumpliera el *shabat* completamente no podría salir con su novio, no ortodoxo, un viernes a la noche. Aun así se las arregla para diferenciar ese día de los días profanos, usando un solo celular, denominado “de emergencia”, que contiene los números telefónicos de su novio y su familia.

Al no reconocer, en los diferentes rabinos que frecuenta, una autoridad determinante, su modo de cumplir los preceptos está sometido a diferentes negociaciones entre los criterios religiosos de validación de la acción, las necesidades de sus amigos y su pareja y su propia percepción de lo que significa vivir en el mundo. Así, dice cumplir *casher* “a mitad de camino”. Su preocupación sigue siendo la relación con el mundo: “si querés salir a conocer gente no podés hacer *casher* completo”. En su lenguaje se reflejan las nociones extraídas del *corpus* de referencias religiosas. ¿Qué sería un *casher* completo? Pareciera ser el que se realiza de acuerdo a las normas impuestas por la religión. Por lo tanto,

el actor afirma su individualidad pero evaluando su modo de vivir de acuerdo a un sistema de clasificaciones impuesto desde afuera. Se es autónomo en relación a un judaísmo respecto al cual, no obstante, los ortodoxos serían los mayores exponentes, los garantes de un sistema de creencias y prácticas objetivo, anterior a cada uno de nosotros. Por consiguiente, al afirmar su individualidad, sostiene ese sistema basado en textos autorizados. Su propósito no es discutir qué significa el *casher*, sino administrar su propio modo de vida concibiéndose como más alejada o más cerca de un ideal que es impuesto desde el discurso religioso. “Soy medio *trucha*”, afirma a fin de definirse a sí misma. Así, el sujeto se posiciona en relación a referentes que provienen de los universos discursivos puestos en circulación por las instancias institucionales ortodoxas, y al hacer esto, reconoce la legitimidad de las mismas.

Al igual que en el caso de Romina, el criterio de subjetivación que gobierna la conexión que Karina tiene con los preceptos religiosos no conduce a un judaísmo Conservador o Reformista, sino que se enmarca en el reconocimiento de la legitimidad de las corrientes ortodoxas.

Yo se que las cosas no las hago bien, yo creo en el judaísmo, creo en la Torá, creo en todo. Yo se que las cosas, según corresponde, no las hago bien. [...] Pero también el conservador, que entre en esa cosa de “bueno, síganme a mí que hago las cosas mal, pero vengan, háganlas conmigo que tiene onda”. Por eso no me gusta ir [a la sinagoga del Movimiento Conservador]. Yo no hago las cosas bien, pero no le pido a la gente que me siga a mí. Y yo estoy más cerca, en mi forma de vivir, de un conservador que de un ortodoxo. Pero respeto más al ortodoxo porque es el que hace las cosas bien como para venir a decirme... como guía me parece que es más lógico que siga a un ortodoxo que hace las cosas bien a pesar de... es medio contradictorio, en realidad. Pero es lo que me pasa (Entrevista realizada en 2009).

En estos relatos podemos observar cómo el criterio de subjetivación, que se encuentra en la base de la autogestión identitaria, se realiza paralelamente a la inmersión del actor en un universo de referentes que legitima la posición de la ortodoxia en tanto depositaria de una verdad. Esto muestra que los individuos no conducen su vida cotidiana en base a criterios supuestamente “coherentes”, donde el reconocimiento de una autoridad necesariamente iría de la mano de su influencia en la vida cotidiana. Reconocer la autoridad del ortodoxo no conduce a la inmersión en una comunidad ortodoxa ni a vivir de acuerdo al cumplimiento de los preceptos tal como los ortodoxos los interpretan.

Al decir esto podríamos estar recurriendo a una suerte de idealización del

judío ortodoxo, dando a entender que éste no percibe una disociación entre la creencia y la acción. Esto es falso. En efecto, esta disociación es percibida. Pero la particularidad del ortodoxo es que en su relato define una trayectoria a futuro construida sobre la superación de dichas disociaciones, donde el estudio de los textos sagrados, guiados por una autoridad religiosa, le permitirá ir superando etapas y ascendiendo en lo que refiere a su vida como judío ortodoxo (Setton 2005). Por el contrario, en el caso de los no afiliados, se observa que no necesariamente se manifiesta esta trayectoria a futuro en los relatos.

Si bien esta disociación puede ser experimentada como confusa por parte de los propios actores sociales, se observa cómo estos recurren a determinadas imágenes de la ortodoxia a fin de construir el sentido de la distancia entre la percepción del ortodoxo como depositario de una verdad y la propia vida cotidiana. Se trata de imágenes que construyen un ortodoxo extremista y alienado del mundo, la imagen de una forma de vida que los actores rechazan.

Una vez escuché una conversación entre una futura pareja [de ortodoxos] acerca de si, en el caso de que el hijo tuviera fiebre, se podía violar el *shabat* [para llamar al médico]. La mujer decía que sí y el varón decía que no. No quiero eso en mi vida, estar discutiendo si se puede violar el *shabat* por un tema de salud. Le tengo miedo a esos extremos. La religión me gusta, me llena, me llama, pero no quiero perder la razón y dejar que mi hijo se muera por no violar el *shabat* (Romina).

Karina se siente identificada con la ortodoxia pero critica el estilo de vida de los ortodoxos, el cual no desea reproducir en su propia vida. Estas críticas se sostienen en el concepto de guetoización. Los ortodoxos estarían recluidos en sus espacios de pertenencia, sin contacto con el exterior, lo que implicaría una limitación a su desarrollo como seres humanos: “Yo no entiendo que vivan sin ir al cine y sin ir al teatro. Que la única música que puedan escuchar es... no te digo que escuchen a Los Redonditos de Ricota, pero al menos un Chopin, un poco de jazz. Lo único que escuchan es jasídico” (Entrevista realizada en 2009).

Luego agrega:

Que no terminen el secundario como corresponde, ese tipo de cosas a mí me chocan, porque mas allá de lo que tenés que tener de cultura judaica, necesitás otras cosas para entender también la cuestión judaica y no repetir como un loro.

Como podemos observar, el ortodoxo genera atracción y fascinación, pero también rechazo. A la vez que depositario de una verdad, lo acecha el peligro

aquello que nuestros entrevistados conciben como manifestaciones del “extremismo”. Se trataría de estilos de vida que distancian al ortodoxo del conjunto de significados que, los mismos entrevistados, conciben como propio de un “mundo normal”. Esa normalidad estaría determinada por consumos culturales y actitudes en torno a la salud de los hijos respecto a las cuales el corrimiento significaría, a ojos de nuestros entrevistados, apartarse de ese estado de normalidad, es decir, de mundo de significados compartidos.

La individualización de lo judío y el problema de los lazos comunitarios

La noción de “judaísmo a mi manera”, o la de “creer a mi manera”, a la que la sociología recurre a fin de dar cuenta de las formas de construcción de la identidad religiosa en la modernidad y que es enarbolada como proyecto identitario por el judaísmo autodenominado humanista y pluralista, puede aplicarse a quienes construyen su identidad en función de referencias e instituciones provenientes del espacio de la ortodoxia. Vincular la noción de “judaísmo a mi manera” con un judaísmo liberal, contraponiéndolo a la ortodoxia, reduce a esta última a su dimensión comunitaria y a sus sujetos nucleares, ignorando el amplio abanico de actores que desconfían tanto del judaísmo conservador, de sus líderes e instituciones, como de la vinculación meramente cultural con lo judío, y que observan en la ortodoxia un espacio que les provee de referencias a las que recurren para construir su autoidentificación como judíos.

En este proceso, el actor se inserta en una serie de estructuras de interacción, donde a las relaciones con sujetos institucionalizados se suman las interacciones, fuera de los marcos institucionales, con otros no afiliados. Se forman así grupos de individuos que realizan una búsqueda compartida pero manteniendo los derechos a la autonomía. Es el caso de Karina y sus amigas, quienes comparten la condición de no afiliados, participan en cenas *sabáticas* que Karina organiza en su casa y toman cursos con determinados referentes comunitarios sin que ello implique adherir a las instituciones. El grupo de amigas le permitirá a cada una satisfacer sus búsquedas personales, sin reclamarse mutuamente una relación determinada con lo sagrado: “tenemos una percepción de *shabat* algunas más ortodoxa y otras menos, pero en todas algo hay”. Ese algo es individual, es propio de cada una de ellas. Agruparse con el fin de encontrar un maestro para tomar clases no anula la condición esencial de ese agrupamiento, que es mantener la autonomía religiosa de cada integrante. Esta autonomía es reconocida por Karina como parte de su modo de vincularse a lo judío: “yo soy mi propia rabina”, asegura.

Al hablar sobre cómo se realiza el “judaísmo a mi manera” dentro de marcos religiosos, Karina reconoce las dificultades que esto entraña

Lo que pasa es que es re difícil, porque no sos aceptado en ningún lado, en cierta medida. Tal vez los conservadores te aceptarían más. En el religioso no sos aceptado. Yo tengo mis primos ortodoxos que piensan que estoy perdida. Sólo porque tengo veintinueve años y no estoy casada, ya perdí todas las opciones buenas, ya me lo han dicho, “se te fueron los mejores”. [...] Para ellos soy una hereje, son ultra ortodoxos de la *Agudath Israel* [...] Entonces es difícil encontrar el judaísmo a tu manera en la parte ortodoxa, a nivel comunitario. A nivel de que cada uno haga... yo creo que sí, que yo tengo un judaísmo ¿ortodoxo moderno? ¿semi-ortodoxo? ¿conserva-ortodoxo? Si, puede ser. Pero es lo que te decía antes, no encuentro alguien que acompañe esa forma mía de judaísmo. Un poco ahora en las clases de [su nuevo maestro], pero no se por cuánto tiempo, porque va a llegar un momento en que va a decir “no está generando cambios a nivel de ser más ortodoxa”. No se si se manejan de esa manera o no. Según él, no. Entonces es como que digo “yo soy judía a mi manera, tengo mi propia línea que no soy ninguna de las líneas que todos conocen”. Acá somos muchos los que tenemos esa línea. Pero creo que nunca encontraríamos un rabino que quiera hacer una sinagoga de nuestra línea.

La tensión entre individualización y comunitarización se observa en este relato, dando cuenta de cómo, al enfatizar en la primera, se pierden las posibilidades de encontrarse en la segunda. Ser judío a mi manera comporta un estado de soledad paralelo a la imposibilidad de encontrar una definición anclada en el lenguaje comunitario, ya que no se define dentro de ninguna de las corrientes oficiales. La plasmación de una comunidad supondría que el “a mi manera” se convierta en la manera del *nosotros*, como critica un ex ortodoxo:

Hay determinada ropa, hay determinada comida, determinada música, determinada literatura. “Porque nosotros somos...” Estamos nosotros y los otros. Todos los formatos quisieron tener atada a la gente con ese “nosotros y ellos”. Me parece que ahí es donde fracasa el ser humano, en algún momento tenemos que solucionar eso (Rubén, entrevista realizada en 2006).

El “a nuestra manera”, es decir, la manera del *nosotros* que se impone al “a mi manera” en la construcción de la comunidad, supone la figura de la autoridad que decide cuál es la manera del *nosotros*: “Pasa a ser nuestra manera, pero en realidad no es nuestra manera, es la manera del que es el líder”, afirma Karina. La figura del líder no parece tener cabida en esta construcción individual

de la creencia. Para el sujeto periférico, el ortodoxo es un referente, quizás es quien vive el judaísmo de una manera “auténtica”, pero no es un líder. O, en todo caso, se trata de un “liderazgo” que es apropiado de acuerdo a la voluntad de cada uno, pero que no supone una adhesión a una determinada comunidad en tanto espacio central de pertenencia.

Ortodoxos en los márgenes

Más allá de los proyectos identitarios movilizados por diversos actores sociales, para muchos judíos la autogestión de la identidad no implica reproducir la dicotomía ortodoxia- pluralismo, sino que la misma ortodoxia se incorpora en esta dinámica identitaria, proveyendo de referentes que son administrados por los actores sociales fuera de los marcos comunitarios y de las instancias de autoridad religiosa. Estos marcos identitarios no dejan de ser relevantes en el análisis. En efecto, los no afiliados establecen relaciones con instancias institucionalizadas del mundo ortodoxo. Asisten a cursos, circulan por diversas sinagogas, algunos envían a sus hijos a escuelas religiosas. Pero no por ello se definen como parte de una comunidad que impone determinados criterios de membresía que deberían ser reproducidos por aquellos que integran el núcleo comunitario.

Hemos analizado casos que expresan un tipo de orientación de los actores respecto al judaísmo donde el sujeto se autodefine como no ortodoxo. A continuación, analizaremos otro tipo de orientación, experimentada por quienes se definen como parte de la ortodoxia o, que sin definirse como ortodoxos, se encuentran en una posición más cercana a lo religioso que los casos vistos hasta ahora.

Miriam se define como una mujer ortodoxa. Reproduce el denominador común de la corporeidad religiosa: lleva pollera, cubre su cabeza con una peluca y evita el contacto físico al saludarse con un hombre. Como buen ortodoxo, cumple con las leyes de *kashrut* y de *shabat*.

Su conversión a la ortodoxia se produjo en el interior de *Jabad Lubavitch*, cuando fue introducida en la filosofía jasídica. Relata el encuentro con dicha filosofía como parte de un proceso de búsqueda que venía desde hacía años:

En muy poco tiempo me alineé a la línea ortodoxa porque de muy chica venía pensándolo. Sin conocer la línea ortodoxa buscaba algo que me llenara. Yo sentía que la sociedad en la que me movía era totalmente vacía y vana. Las reuniones y todo, no me llenaban. [...] De pronto me encuentro con *Jabad* y bueno, hay un objetivo, hay un montón de cosas que condicen, que tienen relación con la espiritualidad. Entonces me identifico con eso, me identifico con todo lo que es las líneas de las *mitzvot* [preceptos religiosos], lo que

es el alma, todas esas cosas que tienen que ver con algo que yo estaba buscando (Entrevista realizada en 2010).

La comunidad se convierte en la estructura de plausibilidad en el interior de la cual reproduce los marcadores identitarios adoptados en su proceso de conversión. Pero con el tiempo, se irá desilusionando. Los problemas económicos se acentúan y la comunidad parece no dar respuestas:

Cuanto más tiempo tarde la resistencia tuya [a integrarte a la comunidad], más vas a recibir. Ahora, cuando vos dijiste “soy parte”, fuiste. Ahora arreglate sólo [...] Cuando nosotros nos casamos no nos ayudaron a conseguir un techo, el trabajo en sí mismo que hizo [su esposo] nunca fue bien remunerado, pasábamos mucho hambre, yo me acuerdo que mis hijos se han acostado con hambre [...] Y nadie hizo nada.

Sin abandonar la ortodoxia, toma distancias del marco propiamente *jabadiano* y se vincula a otra institución ortodoxa. Ese cambio no supone modificar el lugar de pertenencia, sino el concepto mismo de pertenecer:

La mayoría de las personas necesitan pertenecer a un lugar, yo no [...] a todos nos gusta tener amigos. Pero tener amigos no significa pertenecer. Podés tener un amigo de acá, de allá, de todos lados. Es más, cuanto más amigos tengas de distintos lugares, más te enriquecés. Yo me di cuenta que comprar el paquete entero no me sirve. Y para pertenecer, tener que comprar un paquete, no va más. No me sirve, no me cuadra.

Por “comprar el paquete” se entiende adherir y reproducir un corpus de referentes, de imaginarios, de creencias y prácticas, que construyen las fronteras entre el adentro y el afuera de un grupo humano, en este caso, la comunidad de los adeptos a *Jabad Lubavitch*. El “paquete” es lo que particulariza, lo que coloca a los sujetos en el interior de los núcleos comunitarios, lo que genera distinciones en el interior mismo del mundo ortodoxo.

Lo que se observa aquí es un proceso de des-comunitarización, que abre hacia una pluralización del espacio de reproducción de la identidad, pero manteniendo el eje centrado en la ortodoxia. No obstante, esa ortodoxia comienza a dialogar con el mundo exterior:

Volviendo al tema de pertenencia, no me siento identificada con un lugar que concuerde con mi filosofía, porque yo soy un poco

de acá un poco de allá. Me gusta un poco de lo que es el mundo de afuera no ortodoxo, pero sin dejar la línea ortodoxa [...] En mi casa, vos vas a ver en la biblioteca todo tipo de libros, libros infantiles universales, libros de todo tipo. Y vas a ver libros de *Torá*, libros ortodoxos, libros que tengan que ver con la historia de personajes de la Biblia, con cuentos que tengan que ver con la ideología o con la vida ortodoxa. También vas a ver *El principito* y vas a ver otras cosas, y van a haber enciclopedias, y me encanta el estudio, y me encantaría hacer la facultad.

Ahora bien, ¿qué papel ocupa la autoridad religiosa en esta situación? Como Miriam sabe, de acuerdo a la ortodoxia todo judío debe tener un guía, un rabino a quien consultar y de quien seguir sus consejos. En su caso, reconoce no tener a nadie que ocupe ese lugar. Esa falta se vincula al hecho de no pertenecer a una comunidad específica:

Por ahí puedo llegar a consultar ciertas cosas, depende qué tema, a quién. No tengo a alguien a quien sigo siempre y pregunto siempre. Por ahí estudio ciertas cosas, pero no como es una autoridad a quien yo... y eso tiene que ver con esto que yo te decía, si vos me preguntás a qué lugar pertenezco, no sé qué te diría.

La comunidad a la que asiste, en el interior de la cual envía a sus hijos a la escuela y realiza las plegarias, no es concebida como un espacio de pertenencia fuerte como lo fue, en su momento, *Jabad Lubavitch*. La comunidad actual es un espacio de establecimiento de relaciones, de interacciones con otros judíos, pero en el interior del cual ella puede seleccionar aquellos componentes con los cuales se siente más identificada y dejar de lado otros.

Esa falta de autoridad basada en un carisma de función es, en parte, compensada por una práctica común entre los *lubavitchers*. Ante determinadas cuestiones, tienden a buscar respuestas en el *rebe* Menajem Mendel Schneerson. La manera de obtener respuestas del líder fallecido en 1994 es a través de sus libros. El procedimiento consiste en colocar un papel con una pregunta dentro de un libro de cartas del *rebe*. El papel se coloca al azar entre las páginas. La página en la que fue colocado contiene una carta que el *rebe* escribió en vida. La misma debería contener la respuesta buscada. Esta práctica, vinculada a la creencia en una autoridad carismática, es mantenida por Miriam, a pesar de su alejamiento de *Jabad* en tanto institución. Así, creencias y prácticas propias de los *lubavitchers* son mantenidas por fuera del espacio de socialización *jabadiano*, desancladas del corpus de creencias, del “paquete”, para devenir referentes administrados por un sujeto desafiado.

Así como Miriam traslada al *rebe* carismático desde el espacio comunitario *jabadiano* hacia el de un campo formado por múltiples espacios de interacción, Pinjas, quien nació en el seno de la comunidad de *lubavitchers*, se ha desvinculado parcialmente para experimentar un campo judaico caracterizado por la movilidad en el interior de un espacio ortodoxo más amplio. Cuando le pregunto si continúa vinculado a *Jabad*, contesta con otra pregunta:

¿Qué es Jabad? Jabad significa jojmá, biná y daat, intelecto, entendimiento y conocimiento. Y Lubavitch, luba es amor, por eso se llama Jabad Lubavitch, porque canalizás el judaísmo por la cabeza hacia el corazón. La cabeza tiene que controlar el corazón. Por eso se llama Jabad, así que todos los seres humanos estamos vinculados. Si vos te referís al movimiento, yo no tengo problemas con nadie. Voy a cualquier Beit ha Kneset [Sinagoga] judío, yo no hago diferencia de qué kehilá [comunidad] es, mientras sea iehudí [judío] y se rece ya está. No hago discriminación (Entrevista realizada en 2008).

Para Pinjas el mundo judío es el espacio de circulación de individuos que no se sienten limitados por las fronteras institucionales, si bien esta movilidad se restringe a aquello que entra en los marcos de la ortodoxia. Esta experiencia de circulación es correlativa a una definición universal que retoma el concepto de *Jabad* en tanto reflejo de la naturaleza humana y a la vez universaliza el componente particular expresado en la mención a *Lubavitch*. *Lubavitch* deja de ser la marca de aquello que Friedman (1991) identifica como dimensión particularista, por oposición al universalismo contenido en el término *Jabad*. Aquí, *Lubavitch* deviene la expresión del amor que completa la dimensión racional sugerida en el término *Jabad*.

Para Pinjas, el significado de *Jabad Lubavitch* es redefinido al pasarlo por el prisma de la universalización. Aunque sus prácticas sean las de un judío ortodoxo que asiste a diferentes comunidades, no puede desprenderse de *Jabad* por el simple hecho de que su concepción descansa en una interpretación universalista antes que particularista. Estos elementos universalistas se encuentran en los textos fundadores. Lo importante aquí es que hayan sido rescatados a la hora de responder a una pregunta sobre su relación con la comunidad. El proceso de descomunitarización implica una redefinición de aquellos significados que se identifican con identidades comunitarias fuertes. Dejan de ser la marca de las identidades comunitarias para devenir referentes relacionados a las cualidades de todo ser humano. Y si bien las opiniones de Pinjas pueden ser reproducidas por quienes pertenecen al núcleo duro de la comunidad *jabadiana*, en su caso son revestidas de un sentido que se vincula a estrategias de

construcción de una definición de sí mismo que enfatiza en la descomunitarización como base de la autoidentificación en tanto judío ortodoxo, diferenciándose de una postura que podría tender a ver en la comunidad *jabadiana* la reproducción, en pequeña escala, de un estado ideal de la humanidad.

Conclusiones

Así como, para algunos, el establecimiento de relaciones con la ortodoxia judía implica el ingreso a una comunidad religiosa, y por consiguiente, implica una experiencia del espacio de lo judío en términos de comunitarización, para otros estas relaciones se construyen sobre una experiencia de descomunitarización. Si las relaciones con la ortodoxia son posibles, es porque el actor social sale de la lógica de la reproducción de la identidad judía bajo el marco comunitario o institucional para ingresar en la lógica de la autogestión identitaria que supone establecer relaciones con diferentes instancias comunitarias e institucionales. El espacio de lo judío es experimentado, por estos actores, en términos de descentralización, es decir, de la ausencia de un centro que irradie los referentes hegemónicos que se encuentran en la base de la autoidentificación como judío.

Como hemos podido observar, esta lógica se observa tanto en quienes se autodefinen como no ortodoxo como en quienes adhieren a la línea ortodoxa al punto de reproducir las marcas identitarias de una fachada corporal (Goffman 1997) que identifica al actor como ortodoxo ante la mirada externa. De ahí la importancia de tomar en consideración los procesos de descomunitarización en los estudios sobre revitalización de la ortodoxia. Pero no se trata de reemplazar el estudio de los actores afiliados por el de los no afiliados, sino de analizar los procesos de interacción que se realizan en el encuentro entre ambos, así como de indagar en el continuum comunitarización-descomunitarización que permea la experiencia identitaria de una parte de la población judía.

El actor periférico se convierte en objeto de estudio sociológico en la medida en que sea concebido en relación a un núcleo institucional o comunitario frente al cual realiza movimiento de aproximación y distanciamiento. La periferización es la experiencia de esa distancia, actualizada a través de determinadas acciones y formas de concebirse a sí mismo.

Referências Bibliográficas

- AVIAD, Janet. (1983), *Return to judaism. Religious renewal in Israel*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- AZRIA, Régine. (2003), *Le judaïsme*. Paris: La découverte, 2^a ed.
- BECCARIA, Luis. (2002), "Reformas estructurales y mercado de trabajo". In: M. Baima de Borri,

- S. Cesilini y J. C. Neffa (Comp.). *Globalización, empleo y generación de ingresos*. Buenos Aires: Banco Mundial.
- BELL, Daniel. (1977), "The return of the sacred? The argument on the future of religion". *British journal of sociology*, 28 (4): 419-449.
- BERGER, Peter. (1971), *El dosel sagrado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____. (2001), "La désécularisation du monde". In: P. Berger (dir.). *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard.
- BLANCARTE, Roberto. (2008), "El porqué de un Estado laico". In: R. Blancarte (Coord.). *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México DF: El Colegio de México.
- BOURDIEU, Pierre. (1971), "Genèse et structure du champ religieux". *Revue française de Sociologie*, vol. XII: 295-334.
- _____. (1987), "La dissolution du religieux". *Choses dites*. Paris: Ed. De Minuit
- CASANOVA, José. (1994), *Religiones públicas en el mundo moderno*. Madrid: PPC.
- DANZGER, Herbert. (1989), *Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism*. New Haven/Londres: Yale University Press.
- FIDEL, Cynthia e WEISS, Tamara. (2009), "Marcos para jóvenes judíos en edad universitaria: objetos de consumo y oferta cultural; modelos identitarios". AAVV, *Nuevas voces para una nueva tribu*. Buenos Aires: Mila.
- FRIEDMAN, Menachem. (1991), "Habad as messianic fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission". In: M. Marty e R. Scott Appleby (Ed.). *The fundamentalism project*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- FRIGERIO, Alejandro. (1993), "Perspectivas actuales sobre conversión, deconversión y lavado de cerebro". In: A. Frigerio (Comp.). *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*. Buenos Aires: CEAL.
- GEVIRTZ, Eliezer. (1984), *Guía sobre el enfoque de la Torá. Preguntas y respuestas sobre judaísmo*. Buenos Aires: IAL.
- GOFFMAN, Erving. (1997), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GRUMAN, Marcelo. (2002), *Sociabilidade e alianca entre jovens judeus no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Sociologia e Antropologia, PPGSA/UFRJ.
- HERVIEU-LÉGER, Daniëlle. (2004), *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México DF: Ed. del Helénico.
- HUPERT, Pablo. (2009), "Jóvenes fuera del judímetro". AAVV, *Nuevas voces para una nueva tribu*. Buenos Aires: Mila.
- JMELNIZKY, Adrián e ERDEI, Ezequiel. (2005), *La población judía de Buenos Aires. Estudio sociodemográfico*. Buenos Aires: AMIA.
- KEPEL, Gilles. (1995), *La revanche de Dios*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 2ª ed.
- LESSER, Jeffrey e RAANAN, Rein. (2006), "Challenging particularity. Jews as a lens on Latin American ethnicity". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, n°2: 249-263.
- LIBERTELA, Malena. (2004), *La conversión al judaísmo ortodoxo en una institución de la Ciudad de Buenos Aires. El caso de Jabad Lubavitch*. Buenos Aires: Tesis de Licenciatura en Sociología, Universidad del Salvador.
- ORO, Ari Pedro. (1996), "Considerações sobre a modernidade religiosa". *Sociedad y religión*, n°14/15: 61-70.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. (1997/1998), "Soltando amarras: secularización y destradicionalización". *Sociedad y religión*, n°16/17: 9-32.
- PODSELYER, Loureance. (2002), "La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne". *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n°2: 275-296.
- PRANDI, Reginaldo. (2000), "Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião". *Tempo e Presença*, n°310: 34-44.
- SETTON, Damián. (2005), "Experiencia identitaria y reproducción de la autoridad en el judaísmo

- ortodoxo". *Sociedad y Religión*, 17 (24/25): 7-17.
- _____. (2009), "Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico en Jabad Lubavitch". *Informe de investigación*, 21: 1-118.
- SHAFFIR, William. (1974), *Life in a religious community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*. Toronto: Holt, Rinehart e Winston.
- SOIFER, Alejandro. (2010), *Los Lubavitch en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- SONEIRA, Jorge. (2005), *Sociología de los nuevos movimientos religiosos en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Universidad del Salvador.
- TOPEL, Marta. (2005), *Jerusalem e São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- WEBER, Max. (1998), *Economía y sociedad*. México DF: Fondo de Cultura Económica, 3ª ed.
- WILSON, Bryan. (1979), "The return of the sacred". *Journal for the scientific study of religion*, n°18 (3): 268-280.

Recebido em maio de 2011
Aprovado em junho de 2012

Damián Setton (damiansetton@yahoo.com)
Doutor em Ciências Sociais pela Universidade de Buenos Aires. Sociólogo da Universidade de Buenos Aires, pesquisador do CONICET e membro do Núcleo de Estudos Judeus do IDES.

Resumo:

Posiciones periféricas en la revitalización del judaísmo ortodoxo en Buenos Aires

El trabajo analiza las diferentes formas en que actores sociales autodefinidos como judíos se relacionan con las instituciones del campo judaico. Enmarcado en el debate acerca de la revitalización de la ortodoxia, se propone como objetivo dar cuenta de cómo los actores sociales experimentan el espacio de lo judío. De este modo, toma en cuenta a una franja de individuos que se relacionan con la ortodoxia desde posiciones periféricas a las instituciones. Analizando las trayectorias de los actores, se observa que el proceso de revitalización de la ortodoxia puede ser analizado en términos de experiencias de descomunitarización.

Palabra-clave: Judaismo, Ortodoxia, Argentina.

Abstract:

Peripheral positions in the revitalization of Orthodox Judaism in Buenos Aires

The paper analyzes the different ways by which relationships between social actors that define themselves as Jews, and institutions of the Jewish Field, take shape. Taking part in the discussion about Orthodoxy revival, its objective is to explain how social actors relate to the Jewish space. In doing so, analyze a group of individuals that relate to Orthodoxy from the institutional periphery. Taking into account the path of the social actors, we can observe that the process of Orthodoxy revival can be analyzed with regard to decomunitarization experiences.

Keywords: Judaism, Orthodoxy, Argentina.