

Alteridades internas en el campo judaico. La interacción entre ortodoxos y seculares.

Damián Setton*

Introducción

El trabajo analiza la construcción de fronteras y los procesos de diferenciación e identificación que delimitan un nosotros y una otredad al interior de una misma comunidad imaginada. El objeto de estudio es la relación entre judíos ortodoxos y seculares dentro de la institución Jabad Lubavitch. No obstante, el objetivo del trabajo intenta superar el campo de estudios judaicos para aportar elementos relacionados con la construcción de las alteridades internas y los procesos de imposición de los criterios diferenciadores. Concebimos al actor social como inmerso en una trama de significados que han sido forjados a lo largo de una historia de conflictos. Las representaciones de sí mismo y de los otros, construidas históricamente, son repertorios de sentido puestos a su disposición en los procesos de interacción.

Los judíos ortodoxos son aquellos que responden a una de las tres corrientes principales del judaísmo religioso. Las otras dos son la reforma y el movimiento conservador. Los siglos XVIII y XIX vieron el nacimiento y desarrollo de formas novedosas de concebir el judaísmo, que implicaron la separación de elementos antes indisolubles. En el período anterior a la modernidad, ser judío implicaba tener una religión, pertenecer a una nación y vivir en un espacio comunitario cuyas fronteras con el exterior estaban administradas por la autoridad religiosa. Con la emancipación, se debilitan las fronteras de la comunidad así como la autoridad que solía ejercer el control sobre las normas de vida y la imposición de los castigos. Las ciudades de Europa central y occidental se encuentran a la vanguardia de los movimientos de reforma que proponen un judaísmo limitado a su carácter de confesión religiosa, excluyendo las referencias nacionales. Se trataba de alcanzar la ciudadanía de los países en los cuales se habitaba, de integrar el colectivo de los estados nación que emergían. Los cambios en el ritual religioso eran el reflejo de esta voluntad: introducción del idioma vernáculo en la plegaria, anulación de las referencias a la utopía de regreso a Sión, introducción del órgano y el coro a fin de aproximar el culto judío al cristiano, es decir, de occidentalizarlo. El desarrollo de la reforma condujo a la aparición del movimiento

* CEIL-PIETTE, CONICET

conservador, que compartía la visión positiva acerca de la occidentalización de los judíos y el fin de la guetoización, pero que retuvieron ciertos marcadores identitarios como la dieta *kosher*¹, el uso del hebreo en el culto y el respeto del sábado.

A estas tendencias se opusieron los guardianes de una forma tradicional de existencia judía, que negaba la separación entre los componentes religioso, nacional y comunitario del judaísmo. Dentro de esta ortodoxia existieron, y existen actualmente, diversas tendencias cuyas relaciones no siempre han sido armoniosas. Cabe mencionar el conflicto entre el jasidismo y sus oponentes, vinculados al rabinismo tradicional, conflicto que implicaba concepciones diferentes acerca de los modos de vincularse a la divinidad, y que tocaban temas referidos a la autoridad legítima, los espacios de culto y los ingresos económicos de las comunidades. La memoria histórica del jasidismo se conforma, en parte, con del recuerdo de las persecuciones sufridas por sus padres fundadores instigadas por los *mitnagdim*².

Las relaciones entre la ortodoxia y los sectores vinculados a la reforma han sido de tensión y acusaciones mutuas. Los judíos llamados iluministas acusaban a los ortodoxos de reproducir los signos que alejaban a los judíos del resto de la sociedad, de mantener costumbres y prácticas que limitaban la integración de los judíos al mundo exterior. Por su parte, los ortodoxos consideraban que los iluministas estaban llevando a los judíos a asimilarse a la sociedad de los no judíos, y al judaísmo a su destrucción. En efecto, las conversiones de los hijos de Moses Mendelssohn, fundador del Iluminismo judío parecían dar cuenta de esta realidad. A la vez, estas tensiones se vieron reforzadas por el desarrollo interno del judaísmo. Tendencias no religiosas, como el sionismo, que definía a los judíos como miembros de una nación antes que de una comunidad religiosa, provocaron el rechazo de la mayoría de los líderes ortodoxos, que vieron en la empresa de liberación nacional de los judíos un atentado contra la imposición divina de vivir en el exilio [*galut*], bajo el yugo de las otras naciones, hasta la llegada del Mesías.

Si mencionamos estos conflictos no es por una mera pasión por la historia, sino porque sus efectos continúan presentes. Las representaciones configuradas a lo largo de la historia penetran las conciencias de los individuos, conforman visiones del mundo y establecen espacios de pertenencia. Los procesos de socialización al interior de las diversas instancias del campo judaico, espacio de lucha por la definición legítima del

¹ Refiere a la distinción entre alimentos prohibidos y permitidos.

² Literalmente “opponentes”. Se refiere a los oponentes al jasidismo, dentro del mundo ortodoxo. Sobre los conflictos entre jasidim y mitnagdim, ver Heilman (1994), Baumgarten (2006)

judaísmo, son los procesos de internalización de las figuras que conforman el amplio repertorio de las visiones del mundo dentro del judaísmo. Figuras que estigmatizan a determinados sectores, que enaltecen a otros. Figuras de héroes, cobardes y traidores, de un Otro que fascina y horroriza, pero del que no se puede dejar de pensar, porque forma parte del sí mismo. Los judíos ortodoxos y los que no lo son tienden, salvo algunos casos, a concebirse como parte de un mismo colectivo. Cuando el YOK organizó un debate entre el filósofo Tomas Abraham y el rabino ortodoxo Tzvi Grumblat, reflejó esta doble tendencia a la repulsión y atracción que se realiza dentro del judaísmo, manifestando la imposibilidad de pensar un judaísmo laico y uno religioso como entidades extrañas, cada una con sus propias preocupaciones y destinos.

Debemos ahora aclarar qué es para nosotros un secular. Por secular, entiendo un individuo que se relaciona con el judaísmo asignando a su propio interior un carácter de autoridad suprema, y que, en este sentido, se diferencia del ortodoxo, para quien la autoridad máxima es externa a sí mismo, se encarna en los rabinos, *rebes*³ y sabios, en personalidades dotadas de diferentes formas de carisma⁴. Si el ortodoxo considera que el cumplimiento de los preceptos divinos es una obligación que no depende de las ideas que cada persona pueda llegar a tener, para el secular toda acción se considera válida si emana de la creencia, el convencimiento y el sentimiento de quien actúa. Se trata de la subjetivización del criterio de autoridad.

No necesariamente un secular pertenece a corrientes no ortodoxas. Puede estar, o no, afiliado a instituciones religiosas. Lo que lo caracteriza es una relación determinada con la creencia. No obstante, en este trabajo, nos concentraremos en jóvenes judíos no afiliados, para quienes la comunidad es un espacio de circulación y consumo, cuyos sub campos no limitan otros posibles recorridos, tanto dentro del mundo judío como fuera de él.

El campo judaico argentino se forjó a través de las olas migratorias que dieron vida a una comunidad judía diversa, donde las diferencias entre las corrientes se expresaron en instituciones que respondían a unas u otras. De este modo, ortodoxos y conservadores tenían, cada uno, sus propios templos. El espacio educativo, por su parte, se dividía entre escuelas que iban desde la ortodoxia hasta el laicismo. Estas divisiones

³ Acrónimo de Rosh Bnei Israel (Cabeza del pueblo de Israel). Término utilizado para referirse a los líderes jasídicos.

⁴ La distinción weberiana entre carisma de función y carisma puede aplicarse al judaísmo y a la diferenciación entre los rabinos, en tanto detentadores de la primera forma de carisma, y los *rebes*, vinculados a la segunda.

se cruzaban con otras, ancladas en pertenencias étnicas y nacionales. Los judíos sefaradíes y los ashkenazíes⁵ tenían templos diferentes, y dentro del mundo sefaradí las comunidades de Siria se diferenciaban de las de Marruecos, mientras los sirios se dividían entre alepinos y damasquinos. Estas divisiones estuvieron marcadas por tensiones donde no solamente se ponían en juego concepciones acerca del grado y forma de cumplimiento de los preceptos, sino que reflejaban las divisiones entre las clases sociales, las generaciones, las fidelidades políticas, así como las formas de ver al Otro, a veces impregnadas de prejuicios etnocéntricos. Pero a la vez, las tendencias a la identificación no dejaron de expresarse en la formación de federaciones y asociaciones dentro de las cuales los judíos se agruparon para resolver sus propios problemas así como para generar vínculos con la sociedad y el poder político.

Paralelamente a los encuentros y desencuentros en el nivel institucional, existieron y existen judíos que se ubican en las intersecciones de los entramados institucionales e ideológicos, o que se mantienen por fuera del campo judaico hasta que determinado acontecimiento los inclina hacia una mayor identificación. Las formas de pertenencia son variadas, y no están, necesariamente, condicionadas por imposiciones institucionales o comunitarias. Incluso judíos que se identifican con la ortodoxia van administrando su grado de compromiso con las pautas de vida que los líderes religiosos intentan hacer acatar. En la actualidad, las identidades personales se reconstruyen sin considerar a la comunidad como el cuadro de referencia privilegiado (Azria, 2003). Este fenómeno se relaciona con la des-institucionalización del campo religioso (Hervieu-Léger) y con la creciente porosidad de sus fronteras (Bourdieu, 1982). Revitalización religiosa y debilitamiento de autoridades centrales son fenómenos que se conjugan en la reconfiguración del campo religioso.

La revitalización de la ortodoxia se amalgama a otros fenómenos para dar forma a una dinámica particular dentro del campo judaico. La figura de aquel que, habiendo sido socializado en un ambiente secular, ha realizado un proceso de conversión interna, volcándose hacia la ortodoxia y militando para que otros realicen el mismo camino, se ha tornado habitual dentro del campo judaico. El mismo campo que define la figura del militante muestra sus fronteras difusas, permitiendo la constitución de espacios de circulación donde otros judíos, no afiliados a ninguna institución, realizan en sus

⁵ La distinción entre sefaradíes y ashkenazíes corresponde a la judeidad occidental, y se inicia con la conquista árabe de España. Actualmente, el término sefaradí (de Sefarad: España), se utiliza para referirse a los judíos provenientes de las zonas que conformaban el Imperio Otomano, mientras que ashkenazí (de Ashkenaz: Alemania) para los europeos.

prácticas lo que Hervieu-Léger denomina como la figura del peregrino. Se trata de judíos para los cuales la participación dentro de una institución no conlleva la reproducción de los signos de la pertenencia, y para quienes asistir a las actividades organizadas por una institución ortodoxa no implica la desvalorización de otras instancias del mismo campo judaico. Portadores de representaciones configuradas en el devenir histórico, redefinen su vinculación con los ortodoxos a través de procesos permanentes de interacción.

Uno de los espacios privilegiados de interacción entre seculares y ortodoxos es el de las clases de religión enmarcadas en los proyectos de educación judía no formal. La vinculación se produce, mayormente, en el ámbito del estudio antes que en el de la plegaria, y es desde esos espacios desde los cuales pueden generarse otros tipos de vinculación. La plegaria y el cumplimiento de normas religiosas parecen demarcar un umbral difícil de traspasar. Determinados actos son colocados, dentro del sistema de clasificación de los actores sociales, como vinculados a un tipo particular de ejercicio de la identidad. Mientras que un secular puede pensarse a sí mismo como tal asistiendo a una clase de religión o a una conferencia, el hecho de cumplir con un precepto lo coloca en un espacio diferente, el de los religiosos. Las acciones de tipo “religiosas” constituirían fuertes rupturas simbólicas con la imagen de sí mismo, en especial cuando se ha sido socializado en la idea de que respetar las leyes del *casher* o del *shabat*⁶ no refleja la verdadera esencia del judaísmo. Otros marcadores de identidad, como la bandera del Estado de Israel, la memoria del Holocausto o el consumo de determinados alimentos tradicionales, han estado disponibles a la hora de la auto-definición en tanto judío.

El curso de educación judía *Morashá* Universitarios nace de una llamada telefónica del empresario Sergio Eldztain a Tzvi Grumblat, el rabino director de Jabad Lubavitch, ofreciéndole una donación. El rabino utilizó esos fondos para desarrollar un programa de educación destinado a niños que estaban por fuera de la red escolar judía. El programa consistía en clases de judaísmo y en una colonia de vacaciones. Claramente, se trataba de una oferta desde la ortodoxia hacia judíos no religiosos.

Al poco tiempo de iniciado, el programa se extendió a jóvenes de mayor edad. Nació así *Morashá* Universitarios, programa que se acoplaba a *Maianot*, otra iniciativa

⁶ Día sagrado que corresponde al sábado.

de los lubavitch que tenía lugar en la sede de Pasaje El lazo, destinada exclusivamente a la juventud.

Al realizar mi trabajo de campo, me concentré en los cursos *Morashá* Universitarios que se dictaban en la sede central del movimiento. La observación de la dinámica de las clases me permitió dar cuenta de los modos en los cuales se producían las interacciones entre seculares y militantes jabadianos, y de las imágenes que se ponían en escena en el devenir de las mismas.

Imágenes del otro.

Cuando los seculares ven a los religiosos, lo hacen con una mirada forjada por una serie de representaciones negativas. Los religiosos aparecen como sectarios, sumisos a la autoridad y fatalistas ante el destino. En cierta ocasión, yendo a buscar agua con uno de mis compañeros de los cursos, nos topamos con un aula donde jóvenes ortodoxos preparaban su desayuno. Mientras llenaba su vaso, no pudo evitar decir, con cierto desprecio: “esto es una secta”. Este comentario no solo reflejaba sus opiniones personales. Al no reprimirse delante de mí, parecía dar por sentado que yo pensaría de la misma manera, que existían una serie de representaciones respecto a los ortodoxos que, tanto él como yo, por el hecho de no ser hombres de religión, compartiríamos.

Las representaciones negativas pueden ser puestas en escena desde diferentes perspectivas. Existen dos tipos ideales polares, que dan cuenta de diferentes modos de vinculación con la religión y de diferentes maneras de representarse a los religiosos. El primer tipo es el de aquel que rechaza a los ortodoxos y a la *Torá*, mientras que el segundo acepta la *Torá*, y es la aceptación de este libro sagrado lo que lo conduce a desconfiar de quienes se dicen sus guardianes. El primer caso cree comprender a los religiosos mediante la lectura de los textos. Cuando le pregunté a mi entrevistado qué le aportaba leer la *Torá*, respondió: “Saber por qué son así, los religiosos, más o menos, por qué son tan cerrados, y algunas partes da miedo que sean así. ‘No procurarás la paz a tus enemigos’, entendés por qué discriminan a la gente, porque la Biblia muchas veces dice eso, ustedes son el pueblo elegido. Por ahí te dice, también, ‘tratá bien a los extranjeros porque fuiste extranjero en Egipto’, pero eso está como más escondido.”⁷ En el segundo caso, el entrevistado intenta mantener la sacralidad del texto, diferenciándolo de los religiosos, lo que muestra una relación más estrecha con el judaísmo que en el

⁷ Entrevista realizada en 2005 a un participante del programa *Morashá* Universitarios.

caso anterior⁸: “Empecé a notar que la *Torá* realmente, y el judaísmo, eran algo que no estaba hace muchos años por casualidad, sino porque tienen una base muy sólida, y que todas las preguntas cierran. Pero también tuve como encontronazos con el judaísmo porque yo veo que la *Torá*, si bien las cosas cierran, la gente, la misma gente religiosa que cumple la *Torá* y que predica con la *Torá*, muchas veces no cumple con todas las cosas. Pero con cosas realmente, no digo básicas, sino primordiales. Entonces eso me hace dudar un poco de la fuerza que puede llegar a tener la *Torá* en cuanto a las personas. Obviamente no dudo que tiene fuerza en la vida y en el tiempo, que perdura desde que se creó. Otros pueblos fueron variando, se distorsionaron, desaparecieron. Esto no, esto tiene una fuerza. Pero la fuerza en cuanto a la gente, eso me hace dudar.”⁹

Ante esas contradicciones, el sujeto internaliza una serie de compensadores que le permiten mantenerse en la fe: “Hay algo que me mantiene esperanzado que es que muchos me dicen, muchos pero muy pocos en proporción a la gente religiosa, que es que no les haga tanto caso a ellos, a lo que dice la gente, sino que le haga más caso a la *Torá*. Que no me pierda tanto en lo que dice la gente, si bien ellos son los que me explican y cosas así, porque la *Torá* es algo que es muy complejo y muy completo, pero las personas tienen sus falencias, por más sabias que puedan llegar a ser. Ir bajo el camino de la *Torá* y no tanto de la persona. Me lleva a confusión, muchas veces, pero bueno... eso es lo que me mantiene más fuerte en cuanto al camino de la *Torá*.”¹⁰

La presentación de los ortodoxos.

Cuando los militantes jabadianos se presentan ante los seculares, tienden a exteriorizar una imagen que refute los estereotipos negativos. Aquí, nos concentraremos en la imagen del “fanático” como constituyente del imaginario de seculares y ortodoxos, y en las formas que asumen la circulación y puesta en escena de la misma.

El motivo del fanático religioso hace referencia a la vida judía en el Estado de Israel, donde la existencia de barrios, habitados mayormente por ortodoxos, separados del resto de una sociedad que se define como laica, atestigua las tensiones entre quienes conciben su judaísmo de acuerdo a las leyes de la *Torá* y una población secular que, no obstante, se considera parte de la existencia judía. Sin detenernos en dichos conflictos, importa retener cómo la subjetividad de los seculares se ha ido configurando en la

⁸ Esta diferencia en el grado de relación con lo judío se constata en otros momentos de las entrevistas y en la observación del comportamiento de ambos entrevistados durante la observación participante.

⁹ Entrevista realizada en 2005 a un participante del programa Morashá Universitarios.

¹⁰ Idem

internalización de ciertas figuras como los Naturei Karta (Guardianes de la Ciudad) o, más recientemente, el asesino del ex Primer Ministro Itzjak Rabin.

En la representación de los seculares, la característica principal de los habitantes del barrio ortodoxo de Mea Shearim en Israel es su celo religioso y su intolerancia. Ellos son quienes, durante el *shabat*, arrojan piedras contra los medios de transporte que, de acuerdo a la visión religiosa, violan los preceptos divinos. Durante las clases de religión a las que asistí como observador, frente a la enumeración de las reglamentaciones éticas y morales que, supuestamente, definían el comportamiento correcto del judío, la imagen de los habitantes de Mea Shearim arrojando piedras era puesta en circulación, por parte de los seculares, con el objeto de mostrar las contradicciones entre el discurso y la acción de los propios ortodoxos. A la vez, esta imagen obligaba a Jabad a elaborar estrategias de distanciamiento, recalcando que ellos no eran como muchos de los ortodoxos. Recalcaban, en este sentido, que los lubavitch israelíes cumplían con el servicio militar, razón por la cual los estigmas sufridos por los demás ortodoxos en Israel no les eran aplicables a ellos.

El servicio militar es, en Israel, una institución fundamental en el proceso de socialización. En la diáspora, el ejército israelí es una imagen simbólica fuerte. La “santidad de las armas judías” constituye parte del mito fundador del Estado, mito que ha penetrado a las comunidades judías del resto del mundo, produciendo procesos de identificación entre los destinos del Estado y los del judaísmo mundial, destinos mediados por el ejército y sus triunfos en el campo de batalla. De ahí que el rechazo por parte de los ortodoxos a realizar el servicio militar constituya un motivo de estigmatización que los lubavitch intentan eludir. En este caso, los miembros de Jabad se definen a través de imágenes diferenciadoras. Imágenes de un Otro con el cual se comparte un rasgo en común, en este caso, el ser ortodoxos, pero a las que se recurre subrayando aquello que, en otros aspectos definidos como fundamentales, marca la diferencia. Instrumento de estigmatización, la figura del ortodoxo es también instrumento de diferenciación en manos de los jabadianos.

La representación del fanático se amalgama a la del ignorante. El judío ortodoxo es visto como quien se cierra en el conocimiento limitado de la religión, desechando los saberes seculares. Esta idea de ignorancia es uno de los resabios de las representaciones puestas en circulación por los judíos iluministas hace doscientos años. Bajo esta figura, se conforma la representación de los espacios, el mapa simbólico que distingue espacios de transmisión de saberes religiosos, como las escuelas talmúdicas, y profanos, como

las universidades. Cuando uno de los rabinos preguntó a su auditorio de alumnos si el estudiar en la universidad les garantizaba un futuro próspero, estos reaccionaron enojados. El religioso había intentado explicar que el destino de la persona estaba atado a las decisiones de Dios, pero el ejemplo propuesto hirió la susceptibilidad de jóvenes que encontraban en el hecho de ser estudiantes un soporte para la definición de la identidad. De ahí que el comentario fuese visto como un agravio y un mensaje subliminal que pretendía incitar al abandono de los estudios universitarios. Las reacciones tendieron a valorizar los saberes profanos, señalándosele al rabino que los anteojos que utilizaba eran objetos impensables hacía trescientos años, y que el avance del conocimiento profano había permitido su creación. Así como en otros casos los lubavitch habían sorprendido a los seculares por su apertura al saber no religioso, en este caso parecían confirmar las representaciones previas acerca de la ignorancia y fanatismo de los ortodoxos.

Entre los argumentos puestos por el rabino para cuestionar los estudios universitarios, apareció el ya clásico problema de la asimilación: en la universidad, el judío corría el riesgo de enamorarse y casarse con un no judío. Uno de los seculares respondió que prefería casarse “con la peor *goy*¹¹” y no ser como el asesino de Rabin, que había pasado su vida estudiando en una *yeshivá*¹². La imagen del asesino del Primer Ministro israelí permitía, por la negativa, reivindicar un espacio secular que había sido puesto en cuestión, actualizando las tensiones históricas entre los ortodoxos y el resto del campo judaico.

Las relaciones de Jabad con el conocimiento secular no son de mera oposición. Las estrategias de legitimación del movimiento apelan al uso y administración de ciertos saberes profanos. Una de las clases del programa *Morashá* Universitarios se denominaba “*Torá y Ciencia*”, y en ella se intentaba articular el conocimiento científico con las verdades rebeladas. A su vez, en las páginas de Jabad Magazine, pueden encontrarse varios artículos referidos a la relación entre ciencia y religión.

En “*Torá y Ciencia*” se pretendían mostrar las compatibilidades entre el conocimiento científico y el religioso, observando cómo el avance de la ciencia había terminado por demostrar la veracidad de lo que los judíos habían venido sosteniendo desde hacía 3000 años. No se trataba de combatir la ciencia, sino de incorporarla en el

¹¹ El término *goy* significa nación o pueblo, pero suele ser utilizado, de manera despectiva, para referirse a los no judíos.

¹² Escuela religiosa

sistema de legitimaciones del discurso religioso: “Mi gran pregunta es si ustedes sabían que la teoría del Big Bang era toda una confirmación del *Berechit*¹³, y la rotunda negación de aquello que la ciencia estuvo sosteniendo durante siglos [...] El mundo no es eterno, el mundo tuvo un principio. La ciencia lo llama Big Bang, nosotros lo llamamos *Bereshit*” (Biton; si fecha).

Jabad se apropia de un lenguaje científico sobre el cual pretende tener autoridad, redefiniendo así los límites y fronteras entre los campos. Los rabinos se presentan como personas con capacidad de discutir utilizando un lenguaje que proviene de la ciencia. Hablan de variables, hipótesis y métodos, pretendiendo construir legitimidad apropiándose de la legitimidad del campo científico cuya lógica aceptan y rechazan a la vez. La simbiosis de ciencia y religión transforma la figura del experto religioso, que se asume también como experto científico. El *rebe* de Lubavitch, sabio religioso y experto en ciencias, de quien se dice que realizó estudios en La Sorbona, es la figura que amalgama estos campos. De este modo, encontramos rabinos que dejan de lado el lenguaje de la fe para construir discursos desde un léxico tomado del campo científico: “No vamos a hablar desde la fe [...] Vamos a enfocar este tema de la forma más científica posible: con evidencias, datos, hipótesis” (Biton; sin fecha)

El proceso de revitalización de lo religioso, observable en diferentes contextos, ha implicado una redefinición de la relación que el campo religioso establecía con el discurso científico. Del rechazo a la ciencia, la religión ha pasado a su aceptación y utilización. Ya no se trata de confrontar religión y ciencia, sino que los actores religiosos pretenden instalar la idea de que ambas llegan, por diferentes caminos, a la misma verdad. La ciencia es, en todo caso, el camino que algunas personas toman para alcanzar lo que los textos sagrados ya sostienen¹⁴.

Al presentarse a los seculares, los rabinos exteriorizan una imagen de sí mismos a través de la cual pretenden mostrar que su vinculación al mundo religioso no los recluye en un espacio signado por el arcaísmo, y en esta estrategia recurren a una determinada imagen de sí mismos como “fanáticos de la tecnología”. La tecnología se presenta, de este modo, como un signo de la modernidad. Valorarla significa, entonces, valorar ciertos aspectos de una modernidad que, en otros sentidos, se rechaza. De este modo, uno de los rabinos podía burlarse de un oyente que confesaba no saber como modificar una página de inicio de Internet. Del mismo modo, otro lubavitcher me

¹³ Traducido como Génesis, es el nombre del primer libro del Pentateuco.

¹⁴ Sobre la relación entre ciencia y religión en diferentes contextos, ver Kepel (1991)

señalaba, al comenzar una entrevista que le realicé, cuan atrasado era, en estos días, utilizar como instrumento de grabación un simple MP3. De este modo, podían afirmar que ser tradicionalistas no significaba estar atrasados.

Esta vinculación entre religión y modernidad, en la cual los ortodoxos intentan separarse de una representación que los liga al atraso, se observa en los análisis de Samuel Heilman. El autor relata la situación de tener que llamar por teléfono a un religioso para anunciarle que no podría llegar a tiempo a la entrevista por haber tenido dificultades con su automóvil. El religioso le interroga acerca del problema del auto y le ofrece una serie de sugerencias para solucionar la cuestión: “¿Había un mensaje implícito en esas preguntas y sugerencias? ¿Querría decirme que aunque pudiera ser tradicionalista, en realidad no era ningún ignorante sobre cuestiones de la tecnología moderna? En estos temas estaba actualizado.” (Heilman, 1994: 112)

En una de las reuniones entre seculares y ortodoxos dentro de Jabad Lubavitch, el rabino inició una discusión sobre el sentido de lo artístico, cuando le preguntó a una de las participantes del programa, estudiante de Bellas Artes, qué diferenciaba una obra de arte del hecho de arrojar un balde de pintura sobre una pared. En este comentario mostraba un interés en una temática no religiosa, a la vez que se presentaba como alguien que tenía una idea, aunque fuera mínima, de las tendencias en el arte moderno. Independientemente de su grado de conocimiento sobre el arte de vanguardia, y aunque su ejemplo de la pintura en la pared pueda parecer vulgar a quienes están realmente familiarizados con la temática, lo cierto es que en sus comentarios pareciera existir la necesidad de mostrar que algo de eso conocía, que existía un canal, no configurado por contenidos religiosos, a través del cual iniciar una conversación con otra persona, ya que sus inquietudes no se reducían al mundo de la ortodoxia judía. La conversación se extendió por la participación de otros jóvenes que dieron sus opiniones y expresaron sus preferencias en materia de arte pictórico, hasta que el rabino confesó: “A mí eso del arte no me atrae, yo soy de exactas”. Efectivamente, era posible colocarse a sí mismo en un sistema de clasificaciones propio del mundo secular. No se trataba de ser solamente rabino y diferenciarse de los no religiosos, o de ser judío y diferenciarse de los gentiles. Su personalidad podía estar determinada también por su ubicación en los espacios configurados en la sociedad, definiéndose como “un fanático de la tecnología”, y mostrando que la pertenencia al campo religioso no necesariamente anulaba otras pertenencias posibles, aunque sea la religiosa la que dominara los modos de vincularse con las demás.

A través de algunos comentarios y anécdotas es posible observar cómo los lubavitch se presentan al auditorio diferenciándose de la imagen del religioso fanático. Aquí, el mostrarse comprensivo ante ciertas situaciones, que implican la resolución de problemas en el momento, construye una imagen del lubavitch como persona con cierta flexibilidad. El rabino I. contó que en cierta ocasión una mujer le había ofrecido la mano para saludarlo, y que él le había dicho que los rabinos no saludaban de ese modo¹⁵. Ante la respuesta, la mujer interpretó lo contrario de lo que el religioso pretendía decirle, y se abalanzó sobre él dándole un beso. Cuando los seculares le preguntaron cómo había reaccionado, I. contestó que había tenido que ceder: “tampoco la iba a empujar”. Esta pequeña anécdota muestra a un rabino flexible y comprensivo, que prefiere mantener el respeto hacia la otra persona antes que intentar cumplir a rajatabla con el mandato religioso. Algo similar puede verse en otra de sus anécdotas, donde relata el momento en el que llevó a los chicos de la fundación de ayuda social a una sinagoga. Les mostró el *Sefer Torá* [Libro de la *Torá*] y les dijo que podían pedirle a Dios lo que quisieran. Los chicos se arrodillaron y juntaron las palmas de las manos. Como nadie les había enseñado a rezar como judíos, reflexionó el religioso, copiaron lo que habían visto en la sociedad. No obstante, comprendiendo que en el acto había sinceridad, les dejó hacer.

Tensiones en la puesta en escena.

Durante el trabajo de campo, pude observar las tensiones que se producían entre las estrategias de exteriorización de la imagen y lo que los ortodoxos consideraban como las formas “correctas”, es decir, *halájicas*, de organización del espacio judío y las relaciones de autoridad. Aquí, las tensiones se manifestaban en lo respectivo a la informalidad que muchos seculares percibían como atributos positivos del esquema de relaciones establecido dentro de la institución. Para ellos, los rabinos no exteriorizaban autoridades fuertes, sino que eran calificados en función de la “buena onda” que tenían durante las clases. Los atributos positivos referían a la solidaridad, el compañerismo, la preocupación por el otro, es decir, aspectos de la persona que nada tenían que ver con lo religioso. Sin aceptar la ideología de los rabinos, los seculares sentían una proximidad con ellos basada en la forma de la relación. Por su parte, los propios religiosos

¹⁵ De acuerdo a la visión de los ortodoxos, hombres y mujeres no pueden saludarse teniendo contacto físico, es decir, dándose la mano o un beso, al menos que existan entre ellos relaciones de parentesco cercanas.

alimentaban esta imagen a través de posturas, movimientos del cuerpo y formas de hablar. El hecho de que entre unos y otros las diferencias de edad no fuesen grandes, contribuía a generar este clima de informalidad.

Si bien los rabinos contribuían a mantener este estado de cosas, a la vez sentían que el mismo no se correspondía con el *deber ser* de los hechos. En una conversación con el director del proyecto *Morashá*, donde le expuse algunas de las consideraciones arriba mencionadas, me comentó que a él le molestaba que lo vieran como un igual, expresando que si un profesor ingresaba a un aula y se sentaba en el suelo con los alumnos, quizás en un primer momento generase afinidad con ellos, pero a la larga, el resultado sería negativo. Por su parte, él prefería que lo vieran como a un *moré*¹⁶. La informalidad aparece, a los ojos de los rabinos, un mal con el que hay que convivir. De hecho, el haber modificado el nombre del programa por el de Instituto Superior de Estudios Judaicos, así como el tomar exámenes de nivelación, respondía a una necesidad de darle mayor “seriedad” al proyecto.

La segunda tensión correspondía a la organización del espacio. De acuerdo a los ortodoxos, la separación entre varones y mujeres es una de las condiciones principales de estructuración de un espacio en tanto que judío. Si el modelo ideal indica que hombres y mujeres deben estudiar en ambientes separados, este modelo, que contaba con el rechazo de los seculares, fue implementándose paulatinamente. Durante el primer año del programa de estudios, todos estudiaban en la misma aula, sentados alrededor de una mesa ovalada en cuya cabecera se colocaba el rabino. Fue al poco tiempo de iniciado el curso que se les comunicó la orden de dividirse, sentándose los varones de un lado de la mesa y las mujeres del otro. Esta nueva imposición modificó los sentidos asignados al espacio. El borde de la mesa, opuesto a la cabecera, que hasta entonces recibía la significación, similar a la de las aulas de una escuela, de “espacio del fondo”, comenzó a aparecer como la intersección entre el lado femenino y el masculino de la mesa, es decir, el lugar en el cual los sexos podían juntarse. Esta división del perímetro de la mesa en dos partes, una de separación entre sexos y otra de unión, expresaba la resistencia de los seculares a una imposición que consideraban absurda, pero que la comprendían, ya que conocían el punto de vista de los religiosos.

El segundo año de estudio, varones y mujeres fueron divididos por aulas. Para los seculares, esta acción expresaba una contradicción entre, por un lado, el objetivo

¹⁶ Maestro

declarado de Jabad Lubavitch de luchar contra la asimilación, y por el otro, las acciones tendientes a evitar que chicos y chicas judías pudieran interrelacionar. Actualizaba, para ellos, el carácter retrógrado de los ortodoxos. En este punto, Jabad se encuentra ante una contradicción difícil de superar, entre su intento de mostrar una imagen de sí acorde a las representaciones positivas de los seculares, y la puesta en escena de signos religiosos en la definición de la judeidad.

Conclusiones

La articulación entre el análisis histórico y los procesos de interacción ofrece una perspectiva fructífera en el estudio de los grupos y comunidades. Ya que la relación entre los individuos dentro de las mismas comunidades está impregnada de procesos de identificación y diferenciación que se van sucediendo en la interacción, es necesario conocer la génesis de las representaciones que son movilizadas en dichos procesos. De este modo, el análisis histórico e interaccional se combina con el de las rivalidades al interior de los campos, donde los diferentes agentes compiten por detentar las definiciones legítimas, es decir, por el acaparamiento del poder simbólico y el ejercicio de la violencia simbólica (Bourdieu, 1971).

Hemos observado cómo la relación entre los actores del campo judaico está mediada por procesos de identificación y diferenciación que recurren a imágenes configuradas a lo largo de la historia y reactualizadas en los procesos de interacción. La relación entre seculares y religiosos no supone, necesariamente, la atracción de las instituciones religiosas sobre los seculares, ni el inicio de procesos de conversión interna, sino la constitución de un escenario en el cual unos y otros ponen en escena sus propios personajes, presentándose ante los demás. La puesta en escena del personaje puede ser analizada mediante el enfoque dramático elaborado por Irving Goffman (1997). Desde esta perspectiva, la relevancia no recae en lo que los religiosos y los seculares piensan realmente, es decir, su identidad profunda, sino en cómo se muestran ante los otros. Este mostrarse supone la elaboración y puesta en circulación de contradiscursos tendientes a discutir las representaciones estigmatizantes que penden sobre los grupos y los individuos. Contradiscursos que se exteriorizan en el habla y en la acción, directa o indirectamente. El trabajo etnográfico, aquí, supone desentrañar, en las anécdotas y las pequeñas frases, los grandes significados que dan cuenta de los procesos de construcción de la identidad y de reelaboración de las fronteras internas.

Bibliografía

- Azria, Régine 2003 *Le judaïsme* (Paris: La découverte)
- Baumgarten, Jean 2006 *La naissance du hassidisme* (Paris: Albin Michel)
- Biton, Iosef (sin fecha) *Génesis y el Big Bang*, (conferencia) Material de lectura del programa Torá para todos
- Bourdieu, Pierre 1971 “Genese et structure du champ religieux”, en *Revue française de Sociologie* (Paris) Vol XII
- 1987 “La dissolution du religieux” en Bourdieu, Pierre *Choses dites* (Paris: Éditions de minuit)
- Goffman, Irving 1997 (1959) *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (Buenos Aires: Amorrortu)
- Heilman, Samuel 1994 (1992) *Defensores de la fe* (Buenos Aires: Planeta)
- Hervieu- Léger, Daniëlle 2004 (1999) *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento* (México DF: Ed. del helénico)
- Kepel, Gilles 1991 *La Revanche de Dieu* (Paris: Seuil)