
LA COMUNIDAD Y EL CENTRO DE DIFUSIÓN: LAS DOS CARAS DEL JUDAÍSMO ORTODOXO. EL CASO DE JABAD LUBAVITCH EN ARGENTINA

Damián Setton*

Summary: This paper analyze the revival of Jewish orthodoxy in its double dimension: the community and the center of diffusion of Judaism. The first is linked to the religious conversion process (returning to the sources). The second one refers to the "proselytism" campaigns. The term Josid ties both dimension in the same identitary project. Analyzing the ceremony of farbrenguen (Hasidic meeting), and the meanings around the construction of the religious commandments legitimation, the paper focuses on the articulations between symbolic referents, taking up again the concept of compartmentalization and the question about the relationship between modernity and religion.

Key words: Judaism, religious revival, Hassidism, community, proselytism

Introducción

Al ingresar al edificio de la sede central del movimiento Jabad Lubavitch en Buenos Aires podemos ver una placa que, informándonos sobre el carácter del lugar donde estamos parados, dice "Centro de difusión del judaísmo". Caminando unos pasos y levantando la cabeza observamos un enorme retrato de un hombre de larga barba y sombrero negro. Se trata de uno de los rostros judíos cuya imagen más ha circulado a lo largo del planeta en los últimos años, el de Menajem Mendel Schneerson (1902 - 1994), rebe¹ de la comunidad Jabad Lubavitch. Los rebeim² son los pilares de las comunidades que hunden sus raíces en el jasidismo, movimiento pietista surgido en las regiones de Podolia y Volinia (Ucrania) en el siglo XVIII, y expandido por Europa del este hasta que el genocidio nazi y el régimen estalinista hubieran redefinido el mapa del judaísmo mundial, provocando la relocalización de las comunidades sobrevivientes en

países como Estados Unidos, Canadá, Francia e Israel, donde las mismas experimentaron un sorpresivo desarrollo (Gutwirth, 2004). En el mismo hall de entrada se reúnen jóvenes vestidos de acuerdo a la moda secular, con el objetivo de tomar las clases de religión que corresponden al programa ISEJ (Instituto Superior de Estudios Judaicos). Ninguno de ellos es religioso. Lo que los motiva es el viaje a Nueva York que realizarán luego de soportar algunos meses de estudio con rabinos ortodoxos. A pocos metros, en una de las salas que circundan el hall, se sientan en torno a una mesa varias personas que comentan las últimas novedades sobre política nacional y sobre la situación en Medio Oriente. Acaban de finalizar la plegaria y se están preparando para escuchar a un rabino disertar sobre las leyes correspondientes a alguna festividad judía. Son hombres que rondan los cuarenta años, profesionales y comerciantes, algunos de los cuales han comenzado a interesarse por la ortodoxia judía hace algunos pocos años. La

*CEIL-PIETTE - CONICET (Argentina). E-mail: eldasest@yahoo.com.ar

figura del rabino contrasta por su saco negro, su sombrero y su larga barba que se ha dejado crecer sin preocuparse por la prolijidad, poniendo en escena una corporeidad que negocia sus significados entre la Europa del siglo XIX y la Argentina del siglo XXI. Corporeidad similar a la de los jóvenes que suben y bajan las escaleras frenéticamente, como si en cada segundo se pusieran en juego asuntos de suma trascendencia como la redención mesiánica. Después de todo, el mismo hombre que en su imagen garantiza la continuidad de la comunidad³, es el mismo que en vida instaló en sus discípulos el deber de aprovechar cada segundo de existencia para difundir el judaísmo entre otros judíos desconectados de los círculos ortodoxos. Estos jóvenes comparten su tiempo en las campañas de difusión y los estudios en la yeshivá, la escuela religiosa. La definición que la comunidad construye sobre ellos no es sólo de la judíos religiosos, sino la de emisarios del rebe. El proceso de socialización del lubavitcher comprende la preparación necesaria como para constituirse en el exponente de la doble cara del judaísmo jabadiano, la de comunidad religiosa y centro de difusión del judaísmo.

Varios estudios sobre la revitalización del judaísmo ortodoxo han enfatizado la dimensión comunitaria. Forman parte de una sociología de los nuevos movimientos religiosos concentrada en los procesos de conversión e inserción en la comunidad (Aviad, 1983; Danzger, 1989; Podselver, 1992; Topel, 2005). Otros trabajos han tomado en cuenta la dimensión de centro de difusión, analizando las relaciones entre lubavitchers y jóvenes no religiosos (Gruman, 2002; Setton, 2009) y las estrategias publicitarias de las instituciones

religiosas (Fidel y Weiss, 2009). Este trabajo se concentra en la articulación entre ambas dimensiones, asumiendo la flexibilidad de los límites entre ellas. Es sobre esta articulación que puede entenderse el espacio de circulación de significados dentro del cual se desarrolla el proceso de revitalización de la ortodoxia. La ortodoxia judía no es solamente una de las corrientes que se han desarrollado en la modernidad enfatizando la conexión íntima entre el judaísmo y la legislación rabínica que gobierna cada área de la existencia humana⁴, sino el espacio de producción y circulación de significados entre los cuales podemos rastrear articulaciones, tensiones y negociaciones. La comunidad y el centro de difusión son las dos dimensiones en las que el proceso debe ser estudiado, aquellas que dan cuerpo a un complejo entramado de significados y referencias, y sobre las cuales se reafirman pertenencias e identidades.

La comunidad

Al referirnos a la comunidad se hace necesario remitirse al surgimiento del jasidismo, movimiento pietista que se inicia en la Europa del este en el siglo XVIII. El mismo enfatizaba, a través del mensaje de Israel ben Eliezer (1700-1760), la conexión con Dios a través de la mística y la alegría, así como en la revalorización del judío simple, criticando el hermetismo de una elite concentrada en su actividad erudita. El contexto de surgimiento de este movimiento es el de la crisis propia al advenimiento de la modernidad en las comunidades judías. A fines del siglo XVIII, las comunidades de Europa del este, donde se concentraba la

mayor cantidad de judíos del mundo, viven un período de crisis y reestructuración que tendrá un impacto considerable en la difusión del jasidismo. Se trata de una combinación de factores internos y externos, que antes de implicar relaciones de causa y efecto, se ajustan mutuamente. Las comunidades judías fueron afectadas por las masacres y pogromos de 1648, la rebelión de Cosacos en 1702, las revueltas de los Haidamaks entre 1730 y 1768, las acusaciones de asesinato ritual hacia los judíos entre 1740 y 1760, las guerras entre Suecia, Polonia y Rusia en 1706, la partición de Polonia en 1772, 1792 y 1795, que llevaron a que el jasidismo se escindiera bajo la dominación de los imperios ruso y austro-húngaro. De acuerdo a Baumgarten (2006), si bien no sería adecuado establecer una relación directa entre esta situación y la emergencia del jasidismo, no sería menos cierto que los males de esos tiempos y la sensación constante de incertidumbre ante un medio exterior hostil, tuvieron una relación indirecta con el deseo de liberación espiritual de las masas judías que encontraron en el jasidismo una fuente de esperanza.

El jasidismo no representa una ruptura con el universo tradicional judío, sino una reconfiguración desde el interior, una redistribución de los elementos que la componen conduciendo a algunos de ellos a un lugar central, como ser la noción de *Devekut*, la unión con lo divino. Más que una revolución, representa la continuidad del mundo ortodoxo frente a la modernidad. Pero si la doctrina no es nueva, sí lo es la forma de organización social que se instaura y que conduce a la popularización de la cábala.

La vida religiosa en el interior de la estructura tradicional de la comunidad judía se encontraba centralizada en la sinagoga y la

casa de estudio, existiendo a su vez las cofradías y los oratorios privados que, desde la periferia de las sinagogas, mantenían con ellas relaciones armoniosas. Estas confraternidades existían desde los inicios del judaísmo, agrupando a individuos caracterizados por su intransigencia religiosa y que, separándose de un mundo que consideraban sumido en el pecado, llevaban una vida austera basada en la práctica de los rituales, en especial los de penitencia y arrepentimiento, y de técnicas místicas que tenían como propósito la elevación a mundos superiores y la conducción del pueblo de Israel hacia la redención. El término *jasid*⁵ se remonta a esas confraternidades, siendo utilizado por los adeptos a la comunidad de Qumran, los *jasidim ashkenazies* de la Edad Media y los *cabalistas de Safed*. Las comunidades jasídicas se estructuran bajo una relación de continuidad con esos espacios externos a la autoridad rabínica, atrayendo, esta vez, no sólo a *cabalistas*, sino también a judíos iletrados, lo que las diferencia de las fraternidades anteriores concebidas sobre la diferencia entre el *jasid* y la masa del pueblo. Esos espacios permiten el desarrollo de otros modos de plegaria, vinculados al éxtasis corporal, a la vez que fragilizan la autoridad rabínica privándola de los ingresos económicos aportados por los fieles ahora atraídos por el jasidismo. Esta situación no dejará de ser denunciada por los detractores del movimiento, quienes ven en lo que denominan como una nueva secta, una forma de debilitar a la comunidad.

Dovber, el Maguid (Predicador) de Mezrich, discípulo del fundador del jasidismo, es quien encabeza hasta su muerte, la corte desde la cual envía emisarios a distintos puntos de Europa oriental para

difundir las ideas de su maestro. En este sentido, su aporte fue haber instaurado un polo de reunión en un lugar único, diferenciándose de la vida errante de Israel ben Eliezer. La corte de Mezrich estaba constituida de modo vertical. En la cúspide se encontraba el rebe, alrededor del cual se formaba un núcleo de íntimos que funcionaba como una fraternidad. Ellos constituían una autoridad intermedia entre el líder y la masa de fieles a quienes guiaban. Enviados como emisarios, contribuyen a propagar el jasidismo, constituyendo agrupamientos que se van diferenciando en función de la personalidad del fundador y del modo particular que tiene de interpretar la doctrina y haciendo del jasidismo una nebulosa compleja que poco tiene que ver con un movimiento unificado.

Tras la muerte de Dovber, sus discípulos fundaron sus propias comunidades, lo que permitió la expansión del jasidismo a través de un movimiento de diversificación, donde cada corte respondía a modalidades específicas fundadas en las interpretaciones realizadas por los líderes, los rebeim. Estos eran personajes carismáticos y grandes organizadores que concentraban a una masa de seguidores que se definían como miembros de dichas corrientes dentro del universo jasídico. La relación con el rebe fue el símbolo que marcó la existencia de los jasidim, quienes creían en sus poderes extraordinarios y en su conexión privilegiada con Dios (Heilman, 1994).

El desarrollo del jasidismo da cuenta de los modos modernos de vinculación con el judaísmo. Las cortes conformaban una red de espacios donde el individuo podía circular, ir de una hacia otra, eligiendo el maestro más próximo a las características de su búsqueda

espiritual. Pero a la vez, la vinculación con la corte jasídica, en una época donde el movimiento aún no había alcanzado suficiente legitimidad y donde el costo de la disidencia era mucho más alto que en nuestros tiempos, implicaba la estigmatización y el rechazo del convertido, así como la ruptura con su medio familiar. Dos tipos de trayectoria pueden mencionarse, tal como hace Baumgarten. Por un lado, la de aquel que se acerca a la corte, manteniendo sus propias opiniones y la abandona cuando cree no sentirse representado por ella. Por el otro, la del converso que, tras un tiempo de peregrinaje, se inserta y permanece en la corte habiendo roto con su medio social anterior.

El jasidismo de Jabad, fundado por Shneur Zalman de Liadi (1745-1813), se caracteriza por una aproximación que enfatiza en lo racional antes que en lo emocional. El nombre Jabad es un acrónimo de las palabras hebreas Jojma (Sabiduría), Biná (Entendimiento) y Daat (Comprensión), de acuerdo a la Cábala, las tres emanaciones divinas racionales. Su postura se basa en la certeza de que el jasid debe esforzarse en comprender cada aspecto del judaísmo, aunque asumiendo la imposibilidad de una comprensión completa. Ese espacio residual del misterio es el que corresponde a la fe (emuná).

El segundo rebe de Jabad se instala en la ciudad rusa de Lubavitch, donde el movimiento se desarrolla hasta mediados del siglo XX cuando, ante la presión de las autoridades soviéticas, el rebe Iosef Itzjak Schneerson abandona el país para dirigirse a los Estados Unidos, donde más tarde se uniría su yerno, Menajem Mendel Schneerson. Este último asumiría el cargo de rebe luego de que su suegro falleciera en 1950. Fue con Menajem Mendel que la

dimensión "proselitista" jabadiana asumió dimensiones hasta entonces desconocidas, en base a una perspectiva que reconocía en los avances tecnológicos y el desarrollo de las comunicaciones medios legítimos para la difusión del mensaje religioso (Ehrlich, 2004). La dimensión proselitista de la comunidad, presente desde el primer momento, se desarrolla en función del avance de la tecnología y en un contexto de revitalización de lo religioso que no solamente afecta la fisonomía del judaísmo (Danzger, 1989). Los lubavitchers son, de este modo, socializados no sólo para ser miembros de la comunidad, sino para constituirse en militantes. Si las comunidades jasídicas del período post holocausto se han caracterizado por una forma de relacionarse con el mundo exterior basada en estrategias de distanciamiento respecto a los judíos no religiosos, Jabad Lubavitch asume el imperativo de transformación del mundo, lo que hace de cada lubavitcher un militante, o en los términos que la comunidad asume en su proceso de autodefinición, un soldado del rebe. Esto nos conduce a considerar el concepto de shlijut.

El shlijut en la construcción de la identidad lubavitcher

El término hebreo shlijut se traduce como misión, pero en el caso de Jabad, asume connotaciones específicas relacionadas con la construcción del ideal de sí. El sheliach, el emisario, no se define como un hombre que hace proselitismo, ya que este término es asociado por los lubavitchers con la actividad de misioneros cristianos, cuyo objetivo es la transformación de la identidad de los otros.

Por el contrario, el lubavitcher concibe que su actividad, a la que define con el término *mivtzoim* (campañas), se diferencia del proselitismo en tanto su propósito, más que la transformación del otro, es permitir que éste descubra una identidad de la que estaba alienado. La acción del *josid* consiste en la difusión de un judaísmo centrado en el cumplimiento de preceptos religiosos como la colocación de *tefilín*⁶ y *mezuzot*⁷, el respeto del *shabat*⁸ y la dieta *kosher*⁹. La base de la cosmovisión del lubavitcher es que cada judío desea realizar esos preceptos, pero la influencia del instinto del mal y de la sociedad exterior provoca el desconocimiento de esas inclinaciones subyacentes a su alma divina. Por lo tanto, la misión no consiste en provocar un nuevo nacimiento, una transformación de la persona, sino un descubrimiento de la esencia a través de un retorno a un sistema de prácticas que habrían estructurado la vida de sus antepasados.

Tal como me explicaba un lubavitcher, el máximo ideal espiritual al que podía llegar un *sheliach* era internarse en un espacio alejado de los centros comunitarios, donde poder revitalizar la vida judía. Se trata de construir un *Beit Jabad*¹⁰ en algún lugar poblado por judíos no religiosos, donde el *sheliach* experimentará una vida de sacrificios en función de la expresión de aquello que concibe como un deber: amor incondicional hacia el prójimo. Ese ideal de sí resume el concepto de *josid*¹¹, el cual pasa de designar a un miembro de la comunidad jasídica para dar cuenta de un estado supremo de espiritualidad. Como señala Bauer (1994), el concepto de *jasid* ha cambiado de sentido a lo largo de la historia. Originariamente designaba a la persona cuya devoción y práctica religiosa era superior a la norma. Pero

con el surgimiento del jasidismo, pasará a ser utilizado para referirse a los adeptos a este movimiento. Por consiguiente, el término pasa de referir a individuos excepcionales para pasar a dar cuenta de aquellos que forman parte de una comunidad determinada. Actualmente, el término es utilizado por los actores en ambas acepciones. De un lado, refiere al miembro de la comunidad, pero a la vez, pretende dar cuenta de un estado de espiritualidad que se alcanza a través de un trabajo sobre sí mismo, más allá de la pertenencia a la comunidad. Este estado espiritual es el de bitul, anulación al rebe y a la divinidad. Salir del espacio de la comunidad organizada para fundar un Beit Jabad en un lugar alejado de las comodidades y la estructura que permite reproducir una existencia religiosa es considerado una expresión de la anulación. Justamente, fue con Menajem Mendel que ese ideal identitario se tradujo en un movimiento misionero que llevó a los lubavitchers a insertarse en diferentes lugares del mundo, marcados por el objetivo de construir comunidades judías allí donde se presumía sólo había judíos sin comunidad.

En Argentina, los primeros Batei Jabad¹² se abrieron en el interior del país, siguiendo las directivas del rebe. De acuerdo a las palabras de un sheliáj: "Era una cuestión de ideal. El rebe propugnó mucho el tema de ir al interior. En principio, ir al interior era sentirse más realizado. Más lejos, mejor." Los shlujim, en ese entonces, eran jóvenes que provenían de ambientes religiosos, pero que se habían reunido en torno de Dovber Baumgarten, emisario del rebe, formando así una comunidad que se fundaba en una interpretación de los preceptos más rigorista que la de las familias donde habían crecido.

La expansión del movimiento en los años posteriores alcanzó a sectores socializados en ambientes seculares, que ingresaron a la comunidad y fundaron sedes en la ciudad de Buenos Aires. El crecimiento de la comunidad amplió el campo de las iniciativas relativas a la difusión del mensaje, formando, en ese proceso, un espacio periférico de interacción entre lubavitchers y judíos no afiliados a la comunidad jabadiana, pero que participaban en ella o se sentían, en mayor o menor medida, comprometidos.

El shlijut es la forma que el lubavitcher experimenta como realización del ideal de sí. Por supuesto, la mayoría de los miembros de la comunidad no fundan Casas de Jabad, sino que permanecen viviendo en los grandes centros del judaísmo mundial, buscando compensadores que les permitan definirse a sí mismos como jasidim. Esto se logra a través de expandir el significado de la misión, de manera tal que cualquier actividad, desde colocarle los tefilín a un amigo hasta hablar palabras de Torá en una conversación informal, es interpretada y definida como la acción propia del sheliáj. Sin necesidad de internarse en la espesura de un espacio desconocido, el lubavitcher se realiza a sí mismo en su cotidianeidad "burguesa"¹³. No ahondaremos en los conflictos que supone esta operación de redefinición de los términos. Lo que podemos observar es cómo, en la definición del ideal de sí, se condensa la dimensión del centro de difusión. Es el josid quien anuda ambas dimensiones en un mismo proyecto identitario. En definitiva, el josid ideal es aquel que forma parte de la comunidad, se aleja de los espacios comunitarios organizados y se realiza a sí mismo en la acción de difundir el judaísmo en lugares donde la vida judía se torna difícil,

debido a la falta de la infraestructura requerida (escuelas judías, negocios de comida kosher, sinagogas, etc.). Por su parte, el *josid* que permanece viviendo bajo la protección de la infraestructura comunitaria, participa en actividades proselitistas dentro mismo de las grandes ciudades con amplia población de judíos.

El centro de difusión

La estructura sobre la que se sustenta la dimensión de centro de difusión es el Beit Jabad. El mismo es un espacio destinado a los judíos no ortodoxos, a quienes se les ofrece desde un lugar para la realización de la plegaria hasta cursos, seminarios conferencias y diversas actividades. En la Argentina existen 31 Casas de Jabad, 19 de las cuales se encuentran en la Ciudad de Buenos Aires, una en Morón, otra en Martínez y el resto en La Plata, Tucumán, Concordia, Bahía Blanca, Rosario, Córdoba, Salta, Bariloche, Santa Fe y Mendoza. En palabras de un *sheliaj*: "La idea era justamente poder llegar también a estos *iehudim*¹⁴ que quizás por ahora todavía no tienen o no sienten la necesidad de ir a un templo, de ir a rezar, o no se sienten todavía identificados con la ortodoxia, para decirlo de alguna manera, y sí vendrían a estudiar, a preguntar y a conocer el estudio de la Torá, aunque por supuesto, el objetivo de esto es con el tiempo seguir creciendo y no solamente quedarse con el estudio, sino llevar el estudio en la práctica, llevarlo en la acción".

Por lo tanto, el Beit Jabad no es una institución destinada a los miembros de la comunidad, sino a los periféricos. Esto no

significa que los espacios aparezcan claramente diferenciados. El edificio de la sede central es el mismo que el del Beit Jabad de la calle Agüero y dispone de una sinagoga propiamente dicha, es decir, un espacio arquitectónicamente construido para funcionar como tal. Los viernes por la noche asisten a la plegaria desde *lubavitchers* hasta periféricos, lo cual ha causado algunos inconvenientes respecto a la definición del espacio. Un rabino explicaba lo difícil que le resultaba planificar la clase anterior a la plegaria, debido a que entre quienes lo escuchaban había tanto *lubavitchers* como no afiliados, con niveles de conocimiento desiguales y diferentes intereses. Mejor sería, afirmaba, que cada uno tuviera su propio espacio y que los más ortodoxos tuviesen sus propias clases donde les hablasen en su propio idioma. En definitiva, la pregunta ¿dónde estamos? se intentaba responder distinguiendo dos dimensiones de Jabad Lubavitch: la comunidad y el centro de difusión, cada uno habitado por diferentes clases de sujeto. Al pensar en la organización del espacio, daban cuenta del objetivo de mantener ambas dimensiones físicamente separadas. Estas estrategias de diferenciación recorren la realización del proyecto jabadiano, impregnan las acciones de los *lubavitchers* y la puesta en circulación de los significados.

A diferencia de Beit Jabad central, otros *Batei Jabad* no tienen el problema de la mezcla de *lubavitchers* y no afiliados. En estos, el único *lubavitcher* es el rabino o *sheliaj*, lo que muestra cómo el Beit Jabad no se construye a causa de un crecimiento de la comunidad, sino con el objetivo de crear un espacio nuevo de interacción con los no afiliados, que muchas veces comienza en la propia casa del rabino. Pasa un tiempo hasta

que éste logra construir un Beit Jabad en otro lugar, lo que consigue a través de donaciones. Una vez construido, comienza la difícil tarea de llenarlo de fieles. El sheliach intenta diversas estrategias bajo la convicción de que en una época signada por el flagelo de la asimilación, cualquier método es valioso, siempre y cuando “no vaya en contra de la Torá.” Así, un rabino me explicaba que es legítimo utilizar todos los medios de comunicación al alcance de la mano para difundir el judaísmo, o darles dinero a los jóvenes para que asistieran a los cursos de religión, pero no usar instrumentos musicales en shabat, como hace el movimiento conservador.

Como centro de difusión, Jabad ha buscado tener una fuerte presencia en el espacio público, por ejemplo, a través del encendido de los candelabros de la festividad de Jánuka en diversas plazas y de la circulación del Mitzvá Tank, una camioneta que recorre las calles de la ciudad con el objetivo de colocar tefilín y entregar folletos. Es en la dimensión de Centro de difusión y en la aceptación y construcción de los niveles periféricos implicados en la misma, donde Jabad Lubavitch proyecta su imagen de vitalidad, de movimiento en permanente crecimiento.

La dimensión del centro de difusión conlleva la constitución, por parte de los lubavitchers, de un equipo de actuación comprometido con la proyección de una definición de la situación hacia el auditorio (Goffman, 1997). Esta relación equipo-auditorio se manifiesta claramente en la dimensión de difusión a través de numerosas instancias de interacción, sea a través de cursos de religión, conferencias, de los programas de educación no formal, de las

invitaciones a las casas de los rabinos para compartir una cena sabática, de la realización de plegarias en el Beit Jabad, pero también fuera de las relaciones cara a cara, sea mediante folletos, revistas o programas de radio y televisión.

Hemos visto cómo la comunidad y el centro de difusión son las dos dimensiones que asume el proceso de revitalización de la ortodoxia. La comunidad define a sus miembros con el término *josid* que, si bien se utiliza para designar a los miembros de la comunidad, es utilizado sobre todo como expresión de un estado ideal de anulación que desemboca en la realización de la actividad misionera. Esta última asume diferentes características, lo que permite que los miembros de la comunidad puedan definirse como *jasidim* aunque no funden un Beit Jabad en un lugar distante. El centro de difusión se desprende de las estrategias de expresión del ideal. Por lo tanto, realiza la construcción identitaria del *josid* y da forma a una constelación de niveles periféricos alrededor del núcleo comunitario. A fin de construir esta periferia, los lubavitchers ponen en escena una definición de sí mismos a través de la cual proyectan una definición de la situación que ancla su significado en la distinción entre las dos dimensiones mencionadas. El proyecto identitario encuentra su realización en el centro de difusión, pero a la vez comporta estrategias de diferenciación que reafirman el núcleo comunitario como una realidad diferente.

A modo de analizar la articulación entre las dos dimensiones, recurriremos a datos extraídos del trabajo etnográfico. Por un lado, a la observación de la ceremonia de *farbrenguen* realizada tanto bajo la dimensión comunitaria y la de centro de difusión por el

otro, en la construcción de un discurso de legitimación de los preceptos religiosos el análisis se proyecta sobre los significados que son movilizados por la lógica de cada una de las dos dimensiones, analizando sus articulaciones y el papel que juegan en la construcción del sujeto religioso.

El farbrenguen

Los trabajos sobre los procesos de construcción de la identidad en el judaísmo ortodoxo han hecho especial hincapié en la función del estudio. En efecto, el estudio tiene un papel central en la construcción del sujeto religioso, a diferencia de otras religiosidades, donde este papel estaría siendo jugado por los componentes emocionales del culto. Los lubavitchers, así como otras comunidades judías ortodoxas, ponen especial énfasis en el hecho de estudiar los textos sagrados, asistir a shiurim (clases), leer por cuenta propia o en pareja. No por nada es la yeshivá, con su régimen de estudios, uno de los principales espacios de construcción de la identidad (Aviad, 1983; Danzger, 1989).

Sin embargo, no sería correcto ignorar los componentes emocionales que intervienen en la construcción del sujeto religioso. Éstos asumen diferentes características de acuerdo a la comunidad de la que se trate. En el caso de Jabad Lubavitch, es un componente central que se manifiesta en diversas instancias, como en el tipo de relación establecida con el rebe (Setton, 2008). El farbrenguen es una de ellas.

El farbrenguen es una reunión jasídica, generalmente realizada en momentos especiales del calendario de la comunidad,

aunque no necesariamente limitadas a estos momentos. Por ejemplo, es común que los miembros de la comunidad organicen farbrenguen para celebrar sus cumpleaños, o que en la yeshivá los estudiantes decidan, espontáneamente, llevarlos a cabo sin un motivo especial. El mismo consiste en tres elementos: nigunim (melodías jasídicas), lejaim (ingesta de alcohol en aras del cielo) y palabras de Torá. Los nigunim son esquemas melódicos que se repiten cíclicamente. Carecen de letra, lo que, sumado a la permanente repetición, permite que el recién llegado pueda sumarse al grupo y cantar con el resto de los presentes. El lejaim merece un apartado propio, tanto por su significado como por las controversias que giran en torno al mismo. Finalmente, las palabras de Torá son pronunciadas por un rabino, que suele ser el de mayor jerarquía, formal o no, entre los presentes. Pero esas palabras no se pronuncian como si se tratara de una clase. Más que al intelecto, apuntan a provocar estados emocionales entre los oyentes. Más que sumergirse en discusiones talmúdicas, se concentran en historias (maises) de judíos piadosos que apuntan a ilustrar el significado de la anulación al rebe. En efecto, para el lubavitcher resulta difícil expresar, muchas veces, qué significa la anulación. Pero puede darse una idea del concepto escuchando las historias donde otros jasidim, más elevados espiritualmente, construían esa conexión especial con lo sagrado. El momento destinado a las palabras de Torá es la ocasión para transmitir lo que un lubavitcher debe ser, para las máximas morales, para fortalecer el sentido de misión recordando historias no muy lejanas en el tiempo. Es, además, la oportunidad que el rabino encuentra de reprender a los

estudiantes. Se supone que nadie debería enojarse por ser criticado en un farbrenguen.

El farbrenguen es un ritual considerado fundamental por todo josisid para la construcción de su identidad. Es el complemento del estudio. Si este último implica poner en funcionamiento las cualidades intelectuales, el farbrenguen apunta a lo emocional. Es el momento para percibir antes que entender. Los lejaim tienen la función de sensibilizar las capacidades emocionales a fin de que las palabras de Torá penetren en la subjetividad del individuo. Es parte integral del concepto de jasidut, que diferencia a Jabad de las otras corrientes ortodoxas en Argentina, donde las comunidades jasídicas son prácticamente inexistentes. El jasidut apunta a una transformación del sujeto llevada a cabo mediante la anulación del yo. El estudio tiene como objetivo aprender cosas, pero el farbrenguen permite internalizarlas. El camino del josisid es una alternancia permanente entre aprender e internalizar. Pero la internalización implica la anulación del yo, dejar de lado las facultades intelectuales para sensibilizar el cuerpo. Así, se pretende generar un ambiente donde la santidad se expresa en su dimensión emocional, "haciendo lejaim y cantando como si uno fuese un chico, dejándose llevar para salir de uno mismo". El alcohol y los nigunim entonados mientras el cuerpo se balancea hacia adelante y atrás, frenético y controlado a la vez, apuntan a la liberación de las restricciones.

El alcohol como componente de la experiencia religiosa

Entendido como un modo de abrirse a un

estado mayor de sensibilidad que permita aprovechar las facultades emocionales, el consumo de alcohol ha implicado algunas controversias dentro de la comunidad. He escuchado denuncias acerca de jóvenes que han sido severamente afectados. Por mi parte, nunca he presenciado algo así. No obstante, el hecho de que se transmitan esos rumores, más allá del grado de verdad que comporten, refleja las controversias que se generan en torno a esta práctica y a sus consecuencias. Yendo a buscar revistas al depósito en el edificio de la sede central de Jabad en Buenos Aires, el encargado se lamentaba de los estudiantes de yeshivá que habían ingresado violando la cerradura y habían cometido algunos destrozos: "estudian Torá para hacer el mal -afirmaba con visible bronca- incluso rompieron una foto del rebe". En otras oportunidades he escuchado acerca de comportamientos deshonorosos bajo los efectos del alcohol. Algunos miembros de la comunidad critican que los jóvenes beban en exceso, señalando que el rebe había estipulado cantidades mínimas de alcohol para los estudiantes de yeshivá. En cierta ocasión, uno de los rabinos decidió limitar la cantidad de vodka a ser consumida, estipulando una medida cada cierta cantidad de tiempo. De este modo, el que asistía al farbrenguen no lo hacía para aprovechar la ocasión de emborracharse sino porque realmente deseaba escuchar las palabras de Torá. Es decir, controlar el consumo de alcohol permitía mantener el equilibrio entre todos los componentes del farbrenguen, sin que uno anulara a los otros. Este control era parte del intento por definir la situación. Se trataba de dejar en claro que el farbrenguen no era la ocasión para emborracharse. Se buscaba colocar el hecho de beber vodka en

un marco de santidad.

Respecto a este asunto, un rabino me decía que era preferible que los chicos se emborracharan en un ambiente sagrado y de contención como era Jabad antes que en un lugar donde imperaran las transgresiones. Es decir, lo que permitía el farbrenguen era canalizar lo que se suponía una tendencia de los jóvenes al consumo de alcohol hacia lo sagrado, mientras que en otros espacios la misma tendencia terminaría conduciendo a situaciones alejadas de la santidad.

El consumo de vodka es denominado con el término lejaim. Los lubavitchers no toman vodka sino que hacen lejaim, expresión cuyo significado es "para la vida". Es una expresión utilizada en diversos ambientes dentro del judaísmo, más allá de Jabad Lubavitch, y en este sentido, forma parte del repertorio de referencias que muchos judíos llevan consigo. Al hacer lejaim, el consumo de alcohol se resignifica dentro de un marco de sacralidad. Se convierte, así, en una acción sagrada y deja de ser el mero consumo de alcohol. Para que la acción cobre sentido en el marco de sacralidad, es necesario que vaya acompañada de palabras de Torá y de cantos jasídicos.

Esa sacralidad remite a la conexión con un linaje creyente que se distingue de la filiación real. Al beber vodka, los lubavitchers reproducen una práctica propia de Europa del este, se conectan con la lejana Rusia de los jasidim, integrándose así a la comunidad a la que ellos mismos han elegido pertenecer. El consumo de vodka forma parte del mismo proceso de construcción de la identidad que, al revalorizar la pertenencia a una comunidad imaginada, impone la adopción de formas particulares de hablar y de vestir. La mayor parte de los lubavitchers en

Argentina no tienen conexiones familiares con la Rusia del siglo XIX. Muchos son sefaradim, cuyos abuelos emigraron del Medio Oriente a comienzos del siglo XX. Otros descienden de judíos polacos. La inserción a la comunidad da cuenta de un proceso de sustitución de la filiación real por la filiación elegida, situación que se observa, especialmente, en contextos nacionales donde la comunidad es integrada por inmigrantes, como en el caso de los lubavitchers franceses (Podselver, 1992). En Argentina, se trata de tercera o cuarta generación de inmigrantes, es decir, judíos nacidos en Argentina y socializados como argentinos. La ingesta de vodka construye un espacio de diferenciación respecto del referente identitario nacional, donde el consumo de alcohol se concentra más en el vino o la cerveza antes que en las bebidas blancas. No obstante, la escena incorpora elementos de la modernidad capitalista como las bebidas gaseosas o los jugos de frutas con los cuales algunos mezclan el alcohol, a fin de hacerlo más digerible.

Esta tensión entre rusificación y argentinidad de la experiencia religiosa se hace patente en el comentario de un ex lubavitcher, quien, criticando ciertas ritualizaciones, comenta que "La vodka tendría la función de someter al ietzer hará, dándole algo material. Siguiendo esa lógica, propuse hacer el farbrenguen con marihuana. Primero me contestaron que la marihuana era mala para la salud. Ah, porque la vodka es buenísima. Después dijeron que era adictiva, como si la vodka no lo fuera. Dijeron que sería un mal ejemplo, como si el hecho de estar todos tomando vodka no lo fuera. Al final, llegué a la conclusión de que se toma vodka porque

Jabad viene de Rusia, donde eso era común. Allí se toma vodka como acá se toma café. Si Jabad hubiese surgido en Medio Oriente, estaríamos fumando marihuana. El sentido de la vodka en Rusia es completamente diferente al que podemos tener acá”.

Los lubavitchers tienen la capacidad de pasar de un marco de definición de la situación a otro con relativa facilidad. En un caso que pude presenciar, uno de ellos había terminado afectado por el alcohol luego de una serie de lejam, es decir, de acciones sagradas que lo habían llevado a sacralizarse a sí mismo, es decir, no a emborracharse, como sería definida la acción dentro de determinado marco, sino a anular el yo y romper con sus limitaciones. Pero al terminar el farbrenguen, todos intentamos convencerlo de que no regresara a su casa conduciendo. En este sentido, los lubavitchers no se sumergen en un universo de misticismo que no le permite definir las situaciones de acuerdo a los parámetros convencionales. Un hombre que ha bebido demasiado es, luego del farbrenguen, un hombre que está borracho y que, por consiguiente, no debería conducir su automóvil, más allá del grado de elevación que pudiera haber alcanzado durante el farbrenguen.

El farbrenguen institucional

El farbrenguen institucional, tal como lo denominan los propios lubavitchers, supone una puesta en escena diferente que retoma los elementos propios del farbrenguen pero los coloca en el marco de la presentación de Jabad hacia el auditorio. Los mismos se conciben como actividades destinadas tanto a los miembros de la comunidad como a los

periféricos, por lo que reúnen a una mayor cantidad de personas y requieren de una mayor infraestructura, como equipos de sonido y servicio de catering. El rabino que lo dirige se para en un estrado o escenario, desde donde ofrece un discurso ayudado por un micrófono. Aquí, el discurso ocupa la centralidad del evento, mientras que los nigunim pasan a un lugar secundario. La comida es servida por un equipo de catering, mientras que en el farbrenguen comunitario, su preparación, por parte de los propios estudiantes de la yeshivá, forma parte de la misma experiencia del farbrenguen y de su construcción comunitaria.

Para el josid, el farbrenguen del centro de difusión es la ocasión de reforzar su identidad, diferenciándose de los no afiliados. En algunas ocasiones, tras el “farbrenguen oficial”, como lo suelen definir ciertos lubavitchers, una vez que el público se ha retirado, tiene lugar el comunitario. Si bien se invita a todos a participar, suelen quedar sólo los jasidim. En una ocasión, un joven de la yeshivá me dijo, cuando estaba terminando el farbrenguen oficial: “ahora viene el farbrenguen verdadero”. Las diferencias fueron marcadas. En el primero, el orador, un rabino proveniente de los Estados Unidos, había pronunciado un discurso desde un estrado, con micrófono, traducido simultáneamente al español. Al finalizar el oficial, se inició el comunitario, donde el mismo rabino tomó la palabra pero sentado en una mesa rodeado de jasidim. Se dirigió a ellos en hebreo, pero esta vez no hubo traducción. Traducir hubiera significado incorporar un elemento del farbrenguen oficial en una situación que se definía bajo otros parámetros.

Cuando el rabino terminó su discurso en

el farbrenguen oficial, el público lo aplaudió estruendosamente. Antes de comenzar el comunitario, le dije a un lubavitcher que el hecho de aplaudir lo encontraba contradictorio con algunos postulados que había aprendido en una de las clases de jasidut. En efecto, aplaudir no era una actitud jasídica, ya que un verdadero josid no busca los honores que les serían concedidos en caso de ser aplaudido. El lubavitcher respondió que "en un acto de este tipo se sigue la costumbre de aplaudir al orador, pero en el farbrenguen que va a seguir, no se lo va a aplaudir". El término "un acto de este tipo" significaba un acto del centro de difusión que no se realizaba bajo los parámetros del jasidut sino de las convenciones del mundo hacia las cuales el jasidut mismo instaba a apartarse. La forma que asumía la puesta en escena era la del orador que ofrece un discurso sin detenerse hasta finalizarlo, mientras que en el farbrenguen no hay discursos, hay palabras de Torá que se intercalan con lejaim. Y, en efecto, no se lo aplaudió. Ya no era "un acto de este tipo", ni siquiera era un acto, sino el ritual de una comunidad religiosa que minutos antes se había expresado bajo una forma que recurría a modalidades del mundo no religioso.

Las mitzvot en la comunidad y en el centro de difusión

"Imaginen ustedes un día sin la necesidad de cocinar, planchar, viajar, trabajar. Un día sin teléfonos ni radios, ni televisores que nos introduzcan la violencia y los problemas exteriores: ¡Ese día existe, ese día es el Shabat!"¹⁵ De este modo, un folleto distribuido por Jabad Lubavitch

buscaba promocionar el cumplimiento de la mitzvá de shabat, el respeto por el día sagrado que implica la prohibición de una serie de actos, como encender fuego, cargar objetos de un lugar a otro o crear cosas nuevas. Ese día es consagrado a la plegaria en la sinagoga, el estudio y la comida en familia. A todo judío le es ordenado, de acuerdo a las leyes religiosas, mantener ese día como sagrado, es decir, separado de los días profanos. De ahí que, en el día de shabat, el judío ortodoxo no trabaje, no escriba, no fume, no escuche la radio ni vea la televisión, no toque dinero, no viaje en medios de transporte. Esas acciones, que se corresponden al cumplimiento de un deber religioso que se concibe como atemporal y eterno, se resignifican en el folleto que caracteriza al shabat en función de un diagnóstico del mundo moderno. El shabat formaría parte de una terapia encaminada a mejorar la vida personal y familiar, liberando al hombre de las tensiones a las que es sometido en su vida cotidiana, o habilitando canales de comunicación con su propia familia. Un entrevistado, que no se define como lubavitcher pero que asiste a actividades organizadas por la institución, afirmaba: "El shabat es un hallazgo, es un hallazgo para cualquier persona. Yo pasé por la otra etapa, por eso sé que es así, yo pasé por lo otro. Sé lo que es un viernes no poder hablar de todo lo que me pedían. Vos querés escuchar a tus hijos, querés escuchar qué les pasa, querés escuchar qué piensan. Y no podés 'porque me falta esto, me falta lo otro, quiero esto, quiero lo otro'. Eso pasa, estamos en una sociedad de consumo. Te aclaro que no les falta nada, pero tenés un MP3 y ya hay otro que tiene otra cosa, otro tiene teléfono. Es una sociedad de consumo. Pero en un momento tenés que decir 'pará,

tenés razón, ¿pero podemos hablar?’ Bueno, eso es el shabat. Shabat es un hallazgo para la persona.”

Este tipo de discurso construye la legitimación de la ley religiosa a través de un proceso de secularización de su significado. Con la modernidad judía que se inicia en la Europa del siglo XVIII, las prácticas tradicionales son revestidas de nuevas significaciones en consonancia con los valores de la modernidad (Azria, 1991), lo que supone su secularización, es decir, un desprendimiento de su significación anclada en la esfera sagrada cuya centralidad, en el caso del judaísmo, es la divinidad. De este modo, el shabat y otras fiestas judías adquieren un significado centrado en la sociabilidad, en la formación de instancias de encuentro entre amigos y familiares. El haber perdurado, por fuera de los círculos religiosos, a lo largo del siglo XX, se debe a estas propiedades que poco tienen que ver con una referencia divina, lo que permite que incluso esa producción de la modernidad que es el judío laico se pueda sentir identificado con aquellas festividades. En nuestros días, el shabat se ofrece como solución a los problemas del hombre moderno, reconstituyendo los lazos que la sociedad de consumo destruye. Este proceso se observa, también, en las leyes dietéticas, que comienzan a ser resignificadas en función del cuidado de la salud. Así, comer casher pasa a ser sinónimo de comer sano, como expresa un folleto distribuido con el fin de incentivar al cumplimiento de estas prácticas: “El experto gastrónomo estadounidense Dr. Myles Bader escribe, ‘Si deseas un pollo sano, con buen sabor, compra kosher’. A los pollos kosher se los sumerge en agua helada durante 30 minutos, se los sala para

quitarles la sangre y se los lava luego tres veces para quitarles la sal. Como el pollo contaminado es la causa del 48% de las intoxicaciones, este proceso podría literalmente salvar vidas”.¹⁶

Así, la secularización ha modificado el sentido de las prácticas, que se legitiman sin apelar a la referencia divina. Esta producción y circulación de nuevas significaciones habilita la posibilidad de una interacción entre judíos ortodoxos, para quienes la ley religiosa se legitima en tanto ha sido entregada por Dios, y judíos no ortodoxos, que demandan legitimaciones en consonancia con las necesidades que impone la vida moderna. A fin de poder dar cuenta de este proceso, Friedman (1991) recurre al concepto de compartimentalización, por el cual entiende la puesta en escena de un mecanismo a través del cual una misma actividad es presentada bajo diferentes lenguajes y niveles de legitimación. Así, los emisarios de Jabad en los campus universitarios en Estados Unidos afirman estar representando al judaísmo histórico, alegando que sus esfuerzos proselitistas tienden a la preservación de una identidad judía entendida como nacional antes que religiosa. Pero en el nivel interno al grupo, la misma actividad se recubre de significado religioso, siendo entendida como parte de un proceso mesiánico. De este modo, el autor sostiene que “cada compartimiento demanda otro lenguaje y código de comportamiento. Sólo compartimentalizando los formatos de las diversas actividades y diferenciando entre los variados niveles de explicación y legitimación, es que Jabad puede mantener un sistema tan complejo de mutuas relaciones con el mundo judío secular” (Friedman, 1991: 347). No obstante, las

fronteras entre los diferentes compartimentos pueden ser violadas, lo cual genera dificultades en el sistema de relaciones con el mundo judío no ortodoxo.

La idea de que cumplir con el shabat conduce a que haya paz en el hogar en un tópico varias veces repetido. Pero para el josid, esta interpretación contradice el principio constitutivo de su identidad: la anulación del yo. Es decir, el hecho de buscar lo bueno que la religión tiene para ofrecer a la persona, alimenta las necesidades del yo antes que su sumisión a la divinidad. Un rabino le comentaba a un grupo de jóvenes estudiantes que en su Beit Jabad las personas le decían: "yo vengo al shabat porque me hace bien". Eso es egoísmo, sostenía el rabino, eso es pensar en sí mismos, en las propias necesidades. Otro rabino criticaba el recurso al discurso que vinculaba el cumplimiento de las mitzvot con el hecho de que la persona se sintiera mejor al hacerlas: "dicen que el shabat contribuye al shalom beit (paz en el hogar) ¿Y si cumplir con el shabat te arruinara la familia qué harías, no lo cumplirías?" Por consiguiente, para el lubavitcher, estas legitimaciones son propias de los referentes movilizados dentro de la dimensión del centro de difusión. Las mismas tendrían la función de construir legitimaciones frente a quienes aún no se encuentran en el nivel adecuado como para comprender el sentido de la anulación a la divinidad.

Dentro mismo de la dimensión del centro de difusión se pretende administrar los diferentes significados que construyen la legitimación de la práctica religiosa. Así, en el mismo folleto sobre el casher, se señala: "Las leyes de kashrut no fueron creadas por razones de salud física. Pero no resulta sorprendente que lo que es bueno para el

alma termine siendo bueno para el cuerpo también." El grupo religioso se encuentra en la encrucijada entre diferentes niveles de legitimación. Si resaltar los beneficios para la persona implicados en el cumplimiento de las leyes religiosas es un modo de difusión del mensaje, esa misma estrategia comporta el peligro de una salida de la referencia divina. De ahí que Jabad deba, en la circulación de significados que realiza, mantener el equilibrio entre la legitimación secular y la divina.

Podemos afirmar que el pasaje del centro de difusión a la comunidad, como parte del proceso de retorno¹⁷, es el pasaje de un modo de legitimación a otro. Devenir josid supone incorporar la legitimación religiosa de las mitzvot, que en la visión de los lubavitchers es la anulación a la divinidad, la realización de los preceptos por el amor que el judío siente hacia su creador. La conversión supone, así, "aprender" que el sentido de las mitzvot no descansa en las legitimaciones seculares, aunque ellas puedan constituir una puerta de entrada al universo de los referentes religiosos. Más bien, su cumplimiento expresaría la voluntad de construir una identidad que se ancla en la anulación en aras del cielo.

Conclusión

Si el proceso de revitalización de la ortodoxia en el mundo judío había sido estudiado desde sus dimensiones comunitaria y de centro de difusión, poco se había escrito a fin de analizar la relación entre ambas. Lo cierto es que los límites entre una y la otra no son barreras de hierro infranqueables que dividirían dos espacios claramente separados.

Muchas veces ocurre que algunos no afiliados toman clases junto a estudiantes de la yeshivá. Pero a la vez, el mismo movimiento de construcción de las identidades implica la puesta en escena de estrategias de diferenciación y delimitación de los espacios. Ocurre cuando, dentro de un farbrenguen oficial, algunos hacen sus pequeños farbrenguen comunitarios. Por lo tanto, estamos ante un permanente proceso de reconfiguración de los flujos de significados y delimitación de los espacios que hacen a la experiencia religiosa de jasidim y no afiliados. Es en la medida en que el sujeto religioso construye su identidad en interacción con los no afiliados, siendo la existencia de las constelaciones periféricas que se forman en torno al núcleo comunitario la condición de posibilidad de la realización del josid, que los estudios sobre conversión al judaísmo ortodoxo no pueden obviar la dimensión "proselitista". Pero a la vez, esta dimensión no debe ser estudiada por fuera del proceso de construcción del sujeto religioso. La noción ya planteada en el trabajo pionero de Shaffir (1974) acerca de que los resultados de la acción "proselitista" deberían considerarse en relación a sus efectos en la reafirmación de la identidad lubavitcher antes que en el reclutamiento de nuevos miembros, y el concepto de compartimentalización al que hemos hecho referencia, ofrecen las herramientas para este tipo de aproximaciones al objeto de estudio, que al fin y al cabo es parte de la pregunta por la relación entre modernidad y religión, es decir, por el significado del concepto de secularización.

Notas

1. Líder jasídico.
2. Plural de rebe.
3. Sobre los usos de la imagen del rebe, ver Shandler (2009).
4. Sobre los orígenes de la ortodoxia en tanto movimiento organizado ver Kriegel (2000).
5. Jasid o josid en singular, jasidim en plural: adherente al jasidismo.
6. Filactelias que se colocan en el brazo y la cabeza durante la plegaria matutina.
7. Rollos de pergamino con pasajes de la Torá que se colocan en las jambas de las puertas.
8. Día sagrado que se corresponde con la noche del viernes y el sábado.
9. Legislación mediante la cual se distingue entre los alimentos permitidos y los prohibidos.
10. Casa de Jabad.
11. Los lubavitchers suelen preferir el término josid a jasid, debido a que el hebreo que hablan privilegia la pronunciación ashkenazí.
12. Plural de Beit Jabad.
13. Este término es utilizado por los propios lubavitchers.

14. Judíos.
15. Folleto " Un día muy especial" .
16. Folleto " Un menú de primera" .
17. Por proceso de retorno entendemos la conversión interna que va del judaísmo no ortodoxo al ortodoxo.

Bibliografía

- Aviad, J.
1983 Return to judaism. Religious renewal in Israel. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Azria, R.
1991 Pratiques juives et modernité. Pardés, 14.
- Bauer, J.
1994 Les juifs hassidiques. París: PUF
- Baumgarten, J.
2006 La naissance du hassidisme. París: Albin Michel.
- Danzger, H.
1989 Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism. New Haven & London: Yale University Press.
- Ehrlich, A.
2004 The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism past and present. Jersey City: KTAV Publishing House.
- Fidel, C. y T. Weiss
2009 Marcos para jóvenes judíos en edad universitaria: objetos de consumo y oferta cultural; modelos identitarios. En: D. Chirom et al., Nuevas voces para una nueva tribu. Buenos Aires: Mila.
- Friedman, M.
1991 Habad as messianic fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission. En: M. Martín y R. Scott Appleby (eds.), The fundamentalism project, Vol 4. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Goffman, E.
1997 La presentación de la persona en la vida cotidiana. Buenos Aires: Amorrortu
- Gruman, M.
2002 Sociabilidade e alianca entre jovens judeus no Rio de Janeiro. Disertación Universidad Federal de Río de Janeiro.
- Gutwirth, J.
2004 La renaissance du hassidisme. París: Odile Jacob.
- Heilman, S.
1994 Defensores de la fe. Buenos Aires: Planeta.
- Kriegel, M.
2000 Orthodoxie (Ultra-). En: E. Bernavie y S. Friedlander, Les juifs et le XXeme siècle. Dictionnaire critique. París: Calman-Levy.

- Podselver, L.
1992 La tradition réinventée: les hassidim de loubavitch en France. *Revue des études juives*, 3-4.
- Setton, D.
2008 La dimensión emocional del "retorno a las fuentes" en el judaísmo ortodoxo. En: F. Mallimaci (comp.), *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue.
2009 Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. *Estudio sociológico de Jabad Lubavitch. Informe de investigación*, 21.
- Shaffir, W.
1974 *Life in a religious community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*. Toronto: Holt, Rinehart and Winston.
- Shandler, J.
2009 *Jews, God and videotape. Religion and Media in America*. New York and London: New York University Press.
- Topel, M.
2005 *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks.

judaísmo. La primera se encuentra vinculada a los procesos de conversión religiosa o retorno a las fuentes. La segunda remite a la acción "proselitista". El término *josid* anuda ambas dimensiones en un mismo proyecto identitario.

Analizando la ceremonia de *farbreguen* (reunión jasídica) y los significados movilizados alrededor de la construcción de la legitimidad de los preceptos religiosos, el trabajo pone el foco en las articulaciones que se producen entre referentes simbólicos, retomando el concepto de compartimentalización y la pregunta por la relación entre modernidad y religión.

Resumen

El trabajo analiza la doble dimensión que adquiere el proceso de revitalización de la ortodoxia religiosa en el campo judaico: la comunidad y el centro de difusión del