

IDENTIDADES RELIGIOSAS, ÉTNICAS Y NACIONALES: Pluralismo y ortodoxia en el campo judaico argentino

Author(s): Damián Setton

Source: *Latin American Research Review*, Vol. 47, SPECIAL ISSUE (2012), pp. 95-115

Published by: The Latin American Studies Association

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41811576>

Accessed: 21-11-2017 18:12 UTC

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <http://about.jstor.org/terms>



JSTOR

The Latin American Studies Association is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Latin American Research Review*

IDENTIDADES RELIGIOSAS, ÉTNICAS Y NACIONALES

Pluralismo y ortodoxia en el campo judaico argentino

Damián Setton

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen: El artículo analiza la diversidad del campo judaico en Argentina a través de dos proyectos identitarios: la ortodoxia jabadiana y el Proyecto YOK. Dicho análisis permitirá observar las diferencias en lo que concierne a la definición de la identidad en cada uno de los proyectos identitarios y las relaciones entre identidad judía e identidad nacional. A partir del estudio sobre el campo judaico, pretendemos analizar problemáticas sociales vinculadas a la revitalización de lo religioso y a las tensiones entre identidades étnicas, religiosas y nacionales en la era de la globalización.

El presente artículo se propone analizar la dinámica entre referentes identitarios étnicos, religiosos y nacionales en el campo judaico de Argentina a partir del análisis comparativo entre un proyecto identitario construido sobre bases religioso-ortodoxas y otro autodefinido como laico y humanista. Nuestros objetos de observación serán la sección argentina del movimiento Jabad Lubavitch y el proyecto YOK. De ahí que nuestras hipótesis no conciernen a la ortodoxia como un todo, sino exclusivamente a su vertiente jabadiana.

El artículo pretende aportar al estudio de las formas en que los actores sociales definen la relación entre los componentes judío y argentino de su identidad, observando diferentes modalidades de integración entre ambos y dando cuenta de diversas formas de ser argentino-judío. Respondiendo la perspectiva sugerida por Lesser y Rein (2006) en su crítica a los estudios judíos, nos posicionamos en un espacio que rechaza la perspectiva historiográfica que acostumbra presentar el dilema identitario en términos de asimilación o separación respecto al mundo no judío. Pensar ambos límites —asimilación y separación— de esta polaridad como tipos ideales nos permite analizar la continuidad entre los mismos realizada tanto a través de las prácticas de los actores sociales como de los discursos puestos en escena por el conjunto de activistas que apuntan a la construcción del sentido sobre lo que significa ser judío en Argentina.

El estudio sobre el proyecto identitario jabadiano es relevante en la medida en que la revitalización de la ortodoxia desde los años setenta ha redefinido el mercado de referentes identitarios disponibles. A la vez, nos permite analizar el modo de gestión del referente identitario nacional en el seno de un movimiento transnacional. Entendiendo que los proyectos identitarios se construyen en el interior de un campo relacional, la comparación con otras formas de gestionar lo judío y lo argentino nos permitirá una mejor comprensión de la síntesis jabadiana de dichos referentes. Así, al analizar la Hagadá de Pesaj editada por YOK, pretendemos

Latin American Research Review, Vol. 47, Special Issue. © 2012 by the Latin American Studies Association.

dar cuenta de una concepción de la relación entre identidad nacional e identidad judía que recorre diferentes sectores del campo judaico y que se distancia de la propuesta jabadiana. Finalmente, apuntamos a que nuestro análisis comparativo nos permitirá construir modelos teóricos de relaciones entre referentes identitarios nacionales y étnico-religiosos, los cuales serán expuestos en las conclusiones, y que podrían ser utilizados en estudios sobre colectivos sociales no judíos.

El artículo es parte de un estudio sobre la revitalización de la ortodoxia religiosa en Argentina (Setton 2010) al cual se le ha dedicado seis años al trabajo de campo en la institución Jabad Lubavitch. Por su parte, la fuente utilizada para indagar en la propuesta de YOK es un texto del cual se desprende la visión oficial del movimiento. Esta diferencia debe ser señalada, ya que las entrevistas en profundidad realizadas a los miembros de *Jabad* nos permiten indagar en el sistema de representaciones de los entrevistados, ofreciéndonos una mayor diversidad de perspectivas en comparación con la que ofrece un texto institucional. Pero por otro lado, el hecho de que YOK produzca un texto en el cual se plasma una visión de la relación entre judaísmo y argentinidad da cuenta de la importancia que el movimiento le asigna a esta problemática. En el caso de Jabad carecemos, hasta donde sabemos, de un texto que responda a los mismos objetivos, por lo que el problema de estudio debe ser encarado a partir de una metodología que combine la técnica de entrevista en profundidad con la de observación participante, donde los casos son seleccionados a partir de un muestreo intencional. Los datos obtenidos permiten reconstruir un núcleo duro de representaciones a través de las cuales los actores sociales administran las diferentes dimensiones identitarias. Para los fines de este artículo, hemos seleccionado los casos más ilustrativos de un conjunto de alrededor de cincuenta entrevistados.

LAICIDAD, ARGENTINIDAD Y RELIGIÓN

Una historia de la laicidad en Argentina puede dividirse en tres períodos. El primero, que corresponde al proyecto de formación de una nación sobre la base de la negación de las especificidades étnicas y religiosas en el espacio público (Segato 2007), es el de una laicidad con hegemonía liberal que se expresa en tanto confrontación entre las elites políticas y la jerarquía católica (Giménez Béliveau 2008a). El segundo período, que se inicia con el golpe de Estado de 1930, es el de la laicidad con hegemonía católica antiliberal que busca vincular la identidad católica con la argentinidad (Mallimaci 2008), y donde el antisemitismo será parte del entramado discursivo proyectado desde el Estado (Lvovich 2003). El fin de la última dictadura militar (1976–1983) inicia un tercer período, que analizaremos más adelante.

El proceso migratorio masivo de judíos a Argentina, que conlleva la pluralización de este colectivo a través de líneas étnicas, nacionales e ideológicas, se inicia bajo el primer período. Si bien los particularismos y regionalismos de origen tienen peso en la fisonomía que adquiere el campo judaico, la argentinidad constituirá una marca en la reconfiguración de la identidad judía en un contexto que otorga a los judíos los derechos ciudadanos y los inserta en el entramado institucional argentinizante (Servicio Militar Obligatorio y escuela pública) (sobre

la construcción de una matriz liberal que integra las referencias judías con las nacionales, ver Senkman 2007). Diversos proyectos identitarios dentro del campo judaico fueron dando forma a una identidad que se construyó en torno a múltiples referencias, donde lo argentino se interpenetraba con identificaciones transnacionales que variaban de acuerdo al sector específico del colectivo judío. No obstante, cabe resaltar aquí la postura de la sección judía del Partido Comunista Argentino, la cual, durante la década de 1920, rechazó la marca nacional como componente identitario en beneficio del componente clasista (Svarch 2005).

El segundo período coloca a los judíos en una situación compleja debido a la pretendida amalgama entre catolicismo y argentinidad, a la vez que coincide con la segunda guerra mundial, el holocausto perpetrado por parte del régimen nazi y la creación del Estado de Israel. Es el contexto de institucionalización de la comunidad judía a través de sus asociaciones centrales como la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), la cual pasa de ser una sociedad de entierros a asumirse, en 1949, como Kehilá (comunidad), como “traducción local, territorial, de la idea de la unidad del pueblo judío” (Lerner, citado en Senkman 2007, 431). La construcción de escuelas integrales permite analizar la matriz comunitaria en el interior de la cual se gestan “contradictoriamente, marcadores tanto de identificación con el judaísmo etno-nacional como de identificación con el liberalismo judeo-argentino” (Senkman 2007, 433). A la vez, en 1935 se crea la Delegación de Asociaciones Israelita Argentina (DAIA), brazo político de la comunidad judía, cuyas intervenciones ante casos de antisemitismo tendían a enfatizar el carácter foráneo del mismo así como la pertenencia de los judíos a la patria (Rein 2001). Por otro lado, se observa cómo las transformaciones del comunismo judío conducen a la creación del ICUF y a una revalorización de la argentinidad como marca identitaria (Svarch 2005).

LA DIMENSIÓN RELIGIOSA DE LA IDENTIDAD JUDÍA

El caso de Argentina da cuenta de un proceso de debilitamiento y posterior revitalización del judaísmo ortodoxo, proceso que se ha visto afectado por el contexto propiamente nacional así como por transformaciones a escala global. El período de laicidad liberal coincide con la influencia decreciente de la sinagoga en la vida judía institucionalizada (Mirelman 1988). La dimensión religiosa se desarrolló en las colonias agrícolas del interior del país, pero éstas fueron perdiendo relevancia a medida que se acentuaba el proceso de movilidad social ascendente y urbanización de la población migrante. Pero si bien el período que va de 1914 a 1939 marca el declinar de esta experiencia de colonización, con la segunda guerra mundial y la llegada de inmigrantes portadores de tendencias ligadas a la neo ortodoxia alemana, comienza a percibirse un renacer de la vida religiosa judía (Rosenberg y Rubinstein-Novik 1969).

Durante el período de laicidad católica, las instituciones centrales del campo judaico aparecen dominadas por la rivalidad entre corrientes seculares. Hasta los años cincuenta, fueron los sionistas y quienes se autodenominaban como progresistas los que compitieron por el poder simbólico de definir aquello que se considera el judaísmo legítimo. La combinación de factores externos —persecución

a los judíos en el bloque soviético, devenir del conflicto en el Medio Oriente—, como internos —política de persecución a los comunistas por parte del gobierno de Juan Perón (1945–1955)—, desembocan en el fortalecimiento del sionismo (sobre este proceso, ver Schenkolevsky-Kroll 2001; Bell 2003). No obstante, mientras el sionismo se iba estructurando en tanto corriente hegemónica dentro del campo judaico (Elkin 1986), un proceso de ortodoxización iba recorriendo otros sectores del colectivo judío.

LA REVITALIZACIÓN DE LAS CORRIENTES ORTODOXAS

La ortodoxia religiosa judía es un campo heterogéneo donde convergen diversas corrientes. En sus orígenes, situados en la Europa de los siglos XVIII y XIX, se organizó a través de una serie de pilares vinculados a una posición contracultural respecto a una serie de fuerzas históricas —secularización, industrialización, urbanización, movilidad, desarrollo del estado-nación y políticas de emancipación de las poblaciones judías— que desembocaron en la puesta en cuestión del mundo tradicional y de sus sistemas de autoridad (sobre el proceso de modernización de las poblaciones judías europeas, ver Karady 2000; sobre el origen de la ortodoxia, ver Kriegel 2000). Por otro lado, respondía a las transformaciones que, en sintonía con los cambios sociales mencionados, recorrían el judaísmo en su contexto europeo conduciendo al desarrollo de lo que se denominó como modernidad judía (Azria 2003). Las posturas de los sectores ortodoxos respecto a la modernidad pueden dividirse en dos: la oposición pasiva que resalta las bondades del mundo tradicional y la oposición activa que enfatiza en los males de dicha modernidad (Heilman y Friedman 1991). Esta última tendencia, identificada con el término fundamentalismo, se radicalizará como consecuencia de dos hechos centrales en la historia del judaísmo contemporáneo: el holocausto y la creación del Estado de Israel (sobre las consecuencias de estos fenómenos en el judaísmo ortodoxo, ver Heilman y Friedman 1991; para el caso específico del jasidismo, ver Gutwirth 2004; respecto a la institucionalización política de la ortodoxia desde el período anterior a la creación del Estado hasta fines del siglo XX, ver Bauer 1998).

Jabad Lubavitch es, de las ramas del jasidismo,¹ aquella que ha recibido la definición de intelectual. Fundada por Shneur Zalman de Liadi, se desarrollará en la ciudad rusa de Lubavitch hasta que, tras una serie de movimientos, se instalará definitivamente en los Estados Unidos a mediados del siglo XX. Desde allí, el *rebe* Menajem Mendel Schneerson (1902–1994) pone en funcionamiento un sistema de emisarios con el objetivo de llevar el mensaje jabadiano a los diferentes puntos del planeta, haciendo de Jabad una institución central del proceso de revitalización de la ortodoxia (sobre el liderazgo de Schneerson, ver Ehrlich 2004). Este proceso se expresa en varias dimensiones. Por un lado, en el hecho de que judíos socializados por fuera de la ortodoxia inician, en un momento de sus vidas, un trayecto que los conduce hacia la reproducción de un estilo de vida basado en el cum-

1. El jasidismo es un movimiento pietista surgido en la Podolia del siglo XVIII, portador de un mensaje que cuestionaba la autoridad tradicional rabínica basada en la erudición talmúdica. Sobre el origen del jasidismo, ver Bauer (1994) y Baumgarten (2006).

plimiento de los preceptos religiosos de acuerdo a la interpretación que de ellos proponen los sectores ortodoxos. La segunda dimensión concierne a la presencia de referentes movilizados por el discurso de los sectores ortodoxos entre judíos que no se definen a ellos mismos como ortodoxos.

El caso de Jabad Lubavitch es emblemático en la medida en que se trata del movimiento que mayor exposición ha alcanzado en el espacio público. Su estrategia basada en la colocación de afiches en la vía pública, edición de folletos y publicaciones gráficas, uso del *e-mail*, campañas de colocación de *tefilín* (filacterias que se colocan en el brazo y la cabeza durante la plegaria matutina) a los transeúntes identificados como judíos, circulación de los *mitzvotank* (una camioneta utilizada por los *lubavitchers* con el fin de recorrer las calles incentivando a los judíos al cumplimiento de los preceptos) y realización de eventos multitudinarios como el encendido de las velas de Janucá (fiesta de las luminarias) que se llevan a cabo en este país desde 1985, sumado a una modalidad de implantación en el territorio basada en la construcción de sedes (Batei Jabad, o casas de Jabad) en diferentes puntos del país, ha hecho de Jabad la institución ortodoxa que ha desarrollado en mayor medida las técnicas de proselitismo (*shlijut*). Otras instituciones ortodoxas no han tenido el mismo nivel de exposición pública. En este sentido, la incidencia de Jabad en el campo judaico argentino no debería medirse solamente por la cantidad de miembros estables que ha alcanzado, que en Argentina no parecen superar las trescientas familias,² sino también en su influencia entre quienes no pertenecen a la institución.

La historia de la revitalización ortodoxa en Argentina se remonta a la década del cuarenta, cuando entre los judíos *ashkenazim* comienza a gestarse lo que desembocaría en la creación de la sección argentina de la Agudat Israel (Unión de Israel) y entre los *sefaradim* se forma, dentro del paraguas de Agudat Israel, Shuba Israel (Retorna Israel) (Brauner 2009).³ En 1955 llega a Argentina el rabino Dvober Baumgarten, emisario de Jabad Lubavitch, y en 1957 el rabino Ekshtein, de la comunidad jasídica de Satmer. Previamente, en 1953, el rabino alepino Itzjak Scheebar es contratado por la institución Congregación Sefaradí Yesod Hadath. Bajo su liderazgo, la comunidad de origen alepino experimenta un proceso de ortodoxización y re-etnicización sin poner en cuestión la identificación con la argentinidad (Brauner 2002, 2009). No obstante, esta modalidad de ortodoxización será percibida como demasiado suave por parte de los sectores vinculados a Shuba o Jabad.

De acuerdo al relato de un *lubavitcher*,⁴ la relación establecida con Baumgarten contribuyó al surgimiento de una generación que, proviniendo del seno de la or-

2. De acuerdo a estimaciones de los propios *lubavitchers*, ya que se carecen de datos estadísticos precisos. Libertela (2004) sostiene que la cantidad de *lubavitchers* supera esa cifra, aunque no de manera significativa.

3. La división de la judeidad entre *ashkenazim* y *sefaradim* remonta a la división de Europa en dos espacios geopolíticos distintos (Azria 2003). Actualmente, se reconocen como *ashkenazim* aquellos judíos descendientes de inmigrantes europeos, y como *sefaradim* a los descendientes de inmigrantes provenientes del mundo árabe y los Balcanes. Una historia narrada desde los propios actores sociales puede consultarse en Beer (s.f.) y Benchimol (2007).

4. Trabajo de campo, 2008.

toxia, fue orientándose hacia una mayor rigidez en lo referente al cumplimiento de los preceptos. El contacto con estas figuras fue modificando la percepción que los actores sociales tenían de sí mismos en tanto ortodoxos, de manera que prácticas que eran consideradas compatibles con un estilo de vida basado en las *mitzvot* (preceptos), pasaron a ser percibidas como ajenas a las mismas.

El crecimiento de la ortodoxia concierne a instituciones que construyen su imagen de sí en relación al imperativo proselitista, como es el caso de Jabad. Otras instituciones, como Ajdut Israel y Agudat Israel verán crecer sus filas, pero sin que esto sea consecuencia de una estrategia proselitista de gran alcance basada en la alta exposición en el espacio público. Una de las características de este proceso es la gran cantidad de “servicios” ofrecidos a judíos no ortodoxos, desde colonias de vacaciones hasta cursos y conferencias que combinan temáticas religiosas y seculares (como el programa Morashá Universitarios y, en el caso de Jabad, también el Instituto Superior de Estudios Judíos) pasando por restaurantes colocados estratégicamente en la cercanía de escuelas no ortodoxas (el restaurante Haieka, administrado por emisarios de Jabad Lubavitch, se encuentra a pocas cuadras de la escuela ORT). Esta diversidad comporta rivalidades. El líder de la Agudat Israel de Argentina retrata a Jabad casi como si se tratara de una desviación del judaísmo. Refiriéndose a la polémica en torno a la naturaleza mesiánica del último rebe de Jabad, afirma: “Lo peor que hay en la religión es hacer equivocarse a la gente. [. . .] Esta gente es como otra religión, no es la religión nuestra”.⁵

Por otro lado, las estrategias de la Agudat difieren de las de Jabad. Mientras Jabad apunta a expandir sus sedes a lo largo del territorio nacional, partiendo de la filosofía de que el centro debe expandirse hacia la periferia, la filosofía de la Agudat es la opuesta, es decir, los judíos deben acercarse al centro de la institución.

Quienes comienzan a vincularse con la ortodoxia encuentran modalidades diferentes que se traducen en las opciones institucionales habilitadas. Teniendo en cuenta el rol central de la educación de los niños en este proceso, cabe observar las diferentes opciones educativas que permean el espacio ortodoxo. La escuela Toratenu, incorporada a la enseñanza oficial, responde a Yesod Hadath. Es considerada como más moderada, de ahí que atraiga a una población ortodoxa que no se identifica con tendencias como la de Jabad, Shuba o Agudat Israel. Los alumnos de Toratenu son instruidos en el marco de un judaísmo ortodoxo que se define a sí mismo, y es definido, dentro del espacio social ortodoxo, como más moderado y en una relación más estrecha con el conjunto de los imaginarios nacionales.

A fin de comprender el proceso de revitalización ortodoxa, es necesario remitirse a las transformaciones en las escalas global y nacional que han tenido lugar en las últimas décadas del siglo XX. El proceso de revitalización de lo religioso, a escala global, atraviesa diferentes sistemas de creencias. En el caso latinoamericano, el neopentecostalismo ha minado el monopolio católico rediseñando la estructura del campo religioso (Algranti 2010). En el caso del judaísmo, el proceso se ha expresado en diferentes contextos nacionales. Evidentemente, el caso israelí da cuenta de una serie de particularidades que no se reproducen en otros contextos (Aviad 1983). En los Estados Unidos el movimiento de retorno a lo religioso surge

5. Entrevista realizada en 2010.

como parte de una contracultura que se opone a lo que los actores sociales denominaban las religiones del *establishment* (Danzger 1989). Esta dimensión contracultural es la que Topel (2005) afirma no encontrar en el caso brasileño. A la vez, el ejemplo francés es particular debido a la inmigración de judíos provenientes del norte de África (Podselver y Weill 1996).

En Argentina, este proceso coincide con el tercer momento en la historia de la laicidad, caracterizado por la ampliación de derechos ciudadanos (Mallimaci 2006), la redefinición del papel político de la Iglesia Católica (Giménez Béliveau 2008a), el reconocimiento del pluralismo como constitutivo de la nación (Schenkolevsky-Kroll 2001) y la visibilización de sectores no católicos, en especial neopentecostales, en el espacio público y en el campo político (Carbonelli 2009; Mosqueira 2010). No obstante, si bien se ha anulado el artículo constitucional que requiere del Presidente la profesión de fe católica, el artículo 2° de sostenimiento por parte del Estado del culto católico continúa vigente, generando situaciones jurídicas desiguales. El sistema escolar en algunas provincias (Salta, Tucumán, Catamarca) garantiza la presencia católica en el marco de la educación oficial.⁶ A la vez, el espacio público está impregnado de simbología católica, como puede verse en dependencias oficiales, estaciones de subterráneo y hospitales. Estos ejemplos muestran cómo la laicidad es un horizonte al cual las sociedades se dirigen de manera compleja, con avances y retrocesos (Blancarte 2008). No obstante, los debates que se van levantando en torno a estos temas dan forma a un contexto propicio para la expresión de particularismos étnicos, religiosos, sexuales, etc., como muestran los debates en torno al Registro de Cultos o a la ley de Matrimonio Igualitario. Sin embargo, estudios acerca de poblaciones migrantes (Grimson 1999) muestran la presencia de estereotipos estigmatizantes en la población argentina, los cuales también se evidenciaban en el contexto de creciente participación de los judíos en el espacio político a partir de 1983 (Weiss 1988). Así, más que exagerar los alcances del reconocimiento de la multiculturalidad y el pluralismo, resulta interesante observar cómo el espacio público comienza a poblarse de marcas identitarias que remiten a particularismos étnicos y religiosos, procesos que se dan en un contexto de disputa en torno al significado de lo nacional.

Diversas hipótesis se han aventurado con la finalidad de dar cuenta de la revitalización religiosa. Analizando el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos en el occidente, Hervieu-Léger (2004) analiza la crisis de un modelo de socialización religiosa basado en la transmisión a escala institucional, lo que conduce a la profusión de comunitarismos. Esto mismo se observa en el caso del catolicismo argentino (Giménez Béliveau 2008). En el caso israelí, se ha analizado el efecto de la Guerra de los Seis Días (1967) y de Yom Kipur (1973) sobre las reconfiguraciones de la relación entre religión y política y entre religión y sociedad (Aviad 1983).⁷ Aquí, el retorno al judaísmo se produce bajo dos matrices, una que

6. Agradezco al Dr. Juan Esquivel por estos datos.

7. Gideon Aran (1986) pone en cuestión el énfasis otorgado por los investigadores a los efectos de estas guerras, enfocando su análisis en cómo las raíces de este proceso de remontan a los primeros años de existencia del Estado de Israel. En relación a los efectos de las transformaciones de la sociedad israelí sobre el caso argentino, si bien el crecimiento de las *leshivot* (escuelas de formación religiosa) en dicho país da forma a un espacio de formación de líderes ortodoxos, los adeptos a Jabad también se forman

cuestiona los mitos fundadores del estado-nación y otra que los redefine.⁸ Por su parte, el caso francés muestra cómo la salida de la religión del espacio privado va de la mano del debilitamiento del modelo de integración entre lo judío y lo nacional, paralelo al debilitamiento del modelo centralizador (consistorial). La identificación de los judíos con Francia se encuentra matizada a la vez que se reivindica una memoria singular y se recuperan tradiciones locales en un contexto multicultural (Podselver 1998).

Para analizar el caso argentino debemos tener en cuenta ciertas particularidades. El golpe de Estado de 1976 inicia un proceso de transformación estructural de la sociedad que se consolidará en la década del noventa (Thwaites Rey 2003; Sidicaro 2005), bajo el gobierno de Carlos Menem (1989–1999), con la aplicación de políticas cuyos resultados se observarán tanto a nivel estructural como de los imaginarios sociales y de las subjetividades, modificando las relaciones de poder en la sociedad y afectando los anclajes simbólicos que permitían a los sujetos pensarse a sí mismos dentro de determinadas trayectorias posibles (Feijoo 2003). A la vez, la década del setenta marca el inicio de un período de quiebre de certezas, vinculado con la crisis de instituciones que habían dado sentido a los argentinos: el estado de bienestar, las Fuerzas Armadas —en 1994 se elimina el Servicio Militar Obligatorio—, la Iglesia Católica, los sindicatos y los partidos políticos (Mallimaci 2001).

La crisis estructural impactó profundamente en una población judía que, en su mayor parte, integraba las capas medias de la sociedad. El aumento de la pobreza en dicha población condujo al debilitamiento de los marcos institucionales al provocar procesos de desafiliación (Miller 2004). No obstante, sería un error construir una asociación directa entre pobreza y retorno a lo religioso. Gran parte de quienes se vuelcan a la ortodoxia forman parte de los sectores medios urbanos de la sociedad, con nivel de instrucción que alcanza la escuela secundaria completa. Pero sí es cierto que la acción social aporta una cuota de legitimación en un contexto en el que estas acciones son altamente valoradas por la población.⁹

En lo referente al crecimiento de la ortodoxia, se han ensayado otras explicaciones que vinculan este proceso con los años de la dictadura militar (Elkin 1986). El ingreso de jóvenes judíos en las agrupaciones de izquierda fue interpretado por algunos de sus padres como el resultado de la carencia de educación judía. Se asumía que los marcos judíos ofrecían una educación que alejaba a los jóvenes de la guerrilla y de la posibilidad de convertirse en desaparecidos.¹⁰ Otro tipo de hi-

en los Estados Unidos, país en el cual se encuentran lugares sagrados para los lubavitchers, como la tumba de Schneerson. Así, se observa cómo Jabad da forma a una territorialidad sagrada expandida más allá de Israel.

8. Sobre este último caso, existe una amplia bibliografía sobre el movimiento Gush Emunim, entre las que podemos destacar a Ravitzky (1993). Por su parte, el trabajo de Saine (2006) constituye un estado de la cuestión sobre el tema.

9. Datos estadísticos señalan que el 75 por ciento de la población de Argentina aprueba el hecho de que el Estado financie la acción social de las instituciones religiosas (Mallimaci, Esquivel y Béliveau 2009).

10. El papel de la dictadura en la reconfiguración del campo judaico es señalado por Weiss (1988), aunque el autor hace referencia al crecimiento del Movimiento Conservador y de los clubes deportivos devenidos en centros comunitarios antes que a las instituciones ortodoxas.

pótesis se centra en factores internos al campo judaico. En este sentido, Fainstein (2006) señala que las raíces de la revitalización de la ortodoxia deben buscarse en el proyecto del Movimiento Conservador liderado por Marshall Meyer, que había recuperado el judaísmo sinagoga como espacio de construcción de la juventud judía (sobre el Movimiento Conservador en Argentina, ver Weil 1988; sobre la figura de su fundador, el rabino Marshall Meyer, ver Rosemberg 2010; Fainstein 2006).

Otra hipótesis relacionada a factores internos es la que asocia la revitalización de la ortodoxia con la crisis del sionismo (Brauner 2002). La misma sería el efecto, según Weiss, de la acción represiva durante los años de la última dictadura, pero también del recambio generacional. No obstante, la crisis del sionismo va más allá del marco argentino, habiendo sido señalada en los estudios sobre revitalización religiosa en Francia (Podsolver 1998). En relación a este tema, cabe señalar que, mientras el Estado de Israel se mantiene como foco de identificación por parte de los judíos argentinos (Jmelnizky y Erdei 2005) el sionismo, en tanto ideología, ya no parece configurar las bases de una construcción identitaria. Lo cierto es que la identificación con Israel, hecha patente en el marco del conflicto en Medio Oriente, se observa incluso entre sectores de la ortodoxia como Jabad Lubavitch, lo que da cuenta de la distancia entre esta forma de israelismo y el sionismo. En efecto, Jabad no se define a sí misma como sionista, ya que considera al sionismo como una de las ideologías de la modernidad que socavaron las bases del judaísmo tradicional (sobre las posturas del sexto rebe de Jabad acerca del sionismo puede consultarse la obra de Ravitzky 1993). No obstante, sus discursos referidos a Israel y a la situación en Medio Oriente muestran la afinidad entre el discurso jabadiano y el de las corrientes de derecha del sionismo. En este sentido, las transformaciones político-religiosas que se institucionalizan en Israel en 1977, año de quiebre de la hegemonía política del sionismo laborista, pero que manifiestan transformaciones identitarias previas, permite construir un universo de referentes e imaginarios que, colocados en la esfera política israelí, impactan en la esfera judeo-religiosa en Argentina. En este sentido, la *jabadnidad* se define no sólo desde lo religioso, sino desde afinidades políticas vinculadas al campo político israelí.

LA IDENTIDAD NACIONAL EN EL PROYECTO JABADIANO

En este artículo entendemos a la argentinidad como un conjunto de significados proyectados a través del ejercicio de formas de poder cultural, lo que no evita la emergencia de contranarrativas (sobre esta forma de entender las identidades nacionales, ver Hall 2006). Cuando hablamos de referencia nacional, nos referimos a un conjunto de temas, motivos e imágenes que son reconocidas como propiamente argentinas por parte de los actores sociales y que se imponen como tales a través de procesos históricos. Por otro lado, los proyectos identitarios se articulan a través de discursos y prácticas que, más que definir un estado inmutable de la identidad, funcionan como vectores que tienden hacia diferentes dimensiones de identidad. Así, habrá prácticas que tiendan a reforzar una identificación con la pertenencia a un grupo religioso transnacional, y otras que enfatizan en la pertenencia a un colectivo nacional. El lubavitcher proyecta definiciones de sí en diferentes contextos, a veces enfatizando una dimensión, a veces enfatizando otra.

Por ejemplo, en la edición número 44 de *Jabad Magazine* hay una carta destinada a Dios en plegaria por las víctimas del atentado a la AMIA. La carta comienza con "Nosotros, los niños judíos de Argentina, estamos muy tristes y desconsolados", resultando significativo el hecho de que dice "de la Argentina" antes que "niños judíos argentinos". Como hipótesis, sostendremos que el modo en que aparece la referencia nacional en el relato jabadiano muestra que la referencia religiosa es la que se constituye como identidad central. Esto no significa que los lubavitchers no participen de las vicisitudes de la sociedad en la que viven, o no realicen prácticas definidas como marcas de la argentinidad. Pero, como muestra Feldman (2003), el involucramiento en los asuntos nacionales del país no significa una integración a través de los mitos y las filosofías políticas nacionales hegemónicas. El involucramiento en el campo de la política puede ir de la mano de la puesta en escena de estrategias de particularización.

Jabad Lubavitch es un movimiento transnacional. La sección argentina se encuentra dirigida por un director general, el rabino Tzvi Grunblatt, y funciona de manera relativamente independiente respecto a la sede central. Los lubavitchers argentinos se identifican con una escala de pertenencia transnacional, es decir, se asumen como parte de un movimiento que supera las fronteras del estado-nación. Muchas de sus prácticas tienden a enfatizar este componente de la territorialidad jabadiana, como en el caso de los matrimonios. Un lubavitcher buscará casarse con otro lubavitcher, aunque sean de nacionalidades diferentes, privilegiando la pertenencia común al movimiento antes que a la nación (Harari 2002). Es común ver a lubavitchers argentinos contraer matrimonio con israelíes y norteamericanos, así como con otros sudamericanos, en especial brasileños. La primacía de los israelíes y norteamericanos en los matrimonios entre lubavitchers de diferente nacionalidad se debe a que estos países concentran la mayor cantidad de adeptos al movimiento. En el caso de Brasil, hay una comunidad de Jabad importante, mientras que en otros países latinoamericanos el movimiento concentra menor cantidad de miembros, en parte porque las comunidades judías son de menor tamaño. Esto no impide que, incluso en el marco de esta comunidad transnacional, sus miembros sean portadores de imaginarios que les permiten construir una realidad donde las diferencias nacionales cuentan. Esto se constata en el siguiente relato. Refiriéndose a su posible futura esposa, el informante explica: "preferiría que sea argentina, porque así como hay muchas diferencias en las distintas líneas religiosas, también hay muchas diferencias culturales de acuerdo al lugar de cada uno. Los latinos somos más cálidos, por ahí los de otros lugares son menos cálidos. Varía, no sé. El israelí es más agresivo, más rígido, más duro, y en las chicas también se ve eso. No sé si pasa con las chicas religiosas, pero se ve eso. En principio te diría latinas, de Argentina, Brasil, lo que fuera".¹¹ Como podemos ver, la forma de representarse el mundo en el caso de este entrevistado es tributaria de un conjunto de imaginarios, como el de la calidez latina contrapuesto a la frialdad israelí, que refuerzan las diferencias nacionales a la vez que el sujeto se reconoce inmerso en un ambiente cultural definido por la pertenencia nacional. Sin embargo, la pertenencia nacional del futuro cónyuge sigue siendo negociable,

11. Entrevista realizada en 2009.

mientras que la religiosa no lo es. El entrevistado estaría dispuesto a contraer matrimonio con una persona de otro país, pero no de otra comunidad ortodoxa dentro del judaísmo.

Aquí no pretendemos afirmar que casarse con un no argentino sea un signo de debilitamiento respecto a la identidad nacional. Lo que significa es que, en la medida en que el matrimonio con alguien de otro país implica que, uno de ellos, o los dos, deberá residir fuera de su país natal, la identidad religiosa no se construye dentro de los límites del estado-nación. Se da forma a una territorialidad religiosa, en este caso, jabadiana, que no se superpone a la territorialidad determinada por los límites del estado-nación. A la vez, los referentes jabadianos no remiten a una territorialidad estado-nacional, sino que se trata de referentes que, como la imagen del rebe, se transnacionalizan (Shandler 2009).¹² Evidentemente, el lubavitcher socializado en Argentina experimenta algunas de sus prácticas como propiamente argentinas. Pero se trata de prácticas periféricas a lo religioso, como el asado y el fútbol. Prácticas periféricas al conjunto de referentes que delimitan la identidad que el sujeto reconoce como central. La dimensión judía de la identidad no parece ser experimentada en relación a la dimensión nacional. Los referentes nacionales no se transforman en insumos para experimentar la condición judía. Esta misma territorialidad se expresa en el uso de los nombres, los cuales remiten a una memoria particular jabadiana. En efecto, muchos de los nombres escogidos por los padres para sus hijos son los de los líderes históricos del movimiento. Estos son nombres hebreos, evitándose los nombres en español, lo que expresa el movimiento contrario al de integración nacional propio del contexto de emancipación europea en el siglo XIX (Karady 2000).

Las trayectorias de muchos lubavitchers dan cuenta de la construcción de una identidad más allá de los límites estatales. En algunos casos, los recorridos llevan a los actores por diversos contextos nacionales, y muchas familias terminan estando constituidas por miembros de diferentes nacionalidades. Al preguntar a un rabino que ha vivido en Venezuela, Estados Unidos, Paraguay y Argentina cómo se definía, su respuesta es simple: como judío.¹³ No obstante, cuando se indaga en los imaginarios que permean sus forma de ver el mundo, se observa que sus representaciones se forjan en la interacción con imaginarios que no provienen de una especie de burbuja judeo-ortodoxa. Frases como “el latinoamericano trabaja para vivir, el estadounidense vive para trabajar”, o la crítica a la corrupción que atraviesa la sociedad argentina, no son pensamientos internalizados en un supuesto gueto jabadiano, sino que muestran cómo el actor social ve el mundo tanto con categorías religiosas como en función del sentido común que recorre la sociedad en la que vive. Cuando le pregunté, a otro rabino, por quién iba a votar en las elecciones nacionales que estaban por llevarse a cabo, su respuesta fue que éstas poco cambiarían la situación del país, ya que al fin y al cabo el único partido que podía gobernar era el Peronismo. Afirmó que había que votar a favor de la

12. Es interesante comparar esta transnacionalización con otros casos, como el de la Virgen, la cual sí se localiza al devenir patrona de diferentes naciones. Así, los cultos a la Virgen actualizan la identificación con referentes nacionales (Grimson 1999).

13. Entrevista realizada en 2008.

oposición para que los proyectos del oficialismo no pasaran fácilmente por el Congreso, pero que la oposición no podría gobernar, ya sea porque el Peronismo no se lo permitiría o por la falta de experiencia de algunos importantes candidatos. Es decir, el mundo político era percibido con categorías internalizadas en la interacción con los imaginarios que permean a sectores de la sociedad general, más allá de la pertenencia al campo judaico.

Ciertas prácticas institucionales tienden a actualizar una definición de la situación en la que Jabad se proyecta como parte de un colectivo nacional que comienza a pensarse —aún de manera contradictoria y limitada— bajo la categoría del multiculturalismo, reemplazando el paradigma del crisol de razas o el de la simbiosis entre argentinidad y catolicismo. El acto público de encendido de las velas de Janucá puede ser interpretado como un ritual de integración al colectivo nacional en la medida en que al mismo son invitadas personalidades de la política vernácula. No obstante, esta integración se produce desde las relaciones establecidas con la política, pero no desde lo cultural. No hay marcas culturales identificables con la argentinidad en las ceremonias jabadianas. Por ejemplo, el particularismo jabadiano es enfatizado en el consumo casi cotidiano de vodka puro, consumo asociado a prácticas religiosas como el *farbrenghen*, práctica que remite a los orígenes rusos de Jabad y que recurre a una bebida que, a diferencia de la cerveza, poco tiene que ver con los hábitos de la mayor parte de los argentinos.

Si bien la dimensión nacional no es anulada en la experiencia identitaria del lubavitcher, al comparar al movimiento Jabad con otras instancias del campo judaico, podemos observar que dicha dimensión es relegada en beneficio de la dimensión ortodoxa o jabadiana. Este relegamiento podemos observarlo en los comentarios que muchos hacen respecto a los contenidos educativos de la escuela administrada por el movimiento religioso. Entre quienes se vuelcan hacia la ortodoxia jabadiana, la educación de los hijos es concebida más como un modo de comunitarización antes que de inserción en el universo de referentes nacional. En una conversación, una pareja de lubavitchers hablaba sobre la escuela de Jabad a la que enviaban a sus hijos. Cuando le pregunté si en las fechas patrias tenían clases, respondió que sí, y que los alumnos no tenían conocimiento acerca de lo que significaba el 25 de mayo. La discusión que se entabló entre los presentes, que salvo la pareja anfitriona, no eran lubavitchers, concernía a si era importante o no conocer la historia del país en el que se estaba viviendo. “¿De qué le sirve a un judío saber sobre el 25 de mayo?”, preguntó el lubavitcher. Esta desvinculación de la memoria nacional contrasta con el curso de *bar mitzvá* humanista que propone la institución sionista Tzavta, el cual contiene un módulo donde la actividad pedagógica consiste en un recorrido por lugares emblemáticos de la historia judía y argentina que culmina en la sede de la ex Escuela de Mecánica de la Armada, en la cual funcionaba un campo de concentración durante la última dictadura militar, y que con el gobierno de Néstor Kirchner (2003–2007) se transformó en el Museo de la Memoria.

Si la educación pública había sido el instrumento de homogeneización nacional, el caso de los lubavitchers expresa la salida de este imaginario integracionista en beneficio de la afirmación de un particularismo religioso que se siente amenazado por los imaginarios que conforman la identidad nacional. Esta puesta en

cuestión de la integración a través de la memoria y los imaginarios es paralela a la integración de los judíos en la economía y la política. De ahí la importancia, en el análisis, de identificar espacios de integración, diferenciando los espacios económico y cultural, entendiendo lo cultural en tanto conjunto de significados que remiten a espacios de pertenencia y a memorias compartidas.

Si en la elección de la escuela podemos observar la plasmación de una estrategia de particularización religiosa que implica un distanciamiento de la identificación nacional, al menos en lo que concierne a cómo dicha dimensión se actualiza en el ejercicio de una memoria de las gestas patrióticas, algunos relatos exteriorizan formas de subordinación del referente nacional.

No me siento argentino, me daría lo mismo ser brasilero o peruano. En mi vida práctica no tiene una influencia significativa el hecho de ser argentino, es decir, para las cuestiones que yo considero importantes en mi vida, ser argentino no me influye. Para mí, lo importante en mi vida es servir a Dios, en todos los aspectos. Tanto en las *mitzvot* [preceptos], en los preceptos entre el hombre y Hashem [Dios] o entre compañeros. Entre el hombre y Hashem no creo que la argentinidad influya en que yo pueda ponerme mejor los tefilín [. . .] Y entre el hombre y su compañero, quizás el ser argentino me lleva a ser más abierto, más *canchero*, más mezclado entre la gente, y eso me puede ayudar [en la actividad proselitista], pero no es que lo hago porque soy argentino, lo hago porque soy judío y me aprovecho de mi mentalidad, de mi temperamento argentino, para hacerlo mejor.¹⁴

Más que una amalgama identitaria, lo que aquí se observa es el hecho de que la identidad religiosa, al constituirse como central, desplaza otras identificaciones posibles. Por un lado, lo judío se define en base a sus componentes religiosos (preceptos, relación con Dios). La identidad judía adquiere los contornos de una identidad religiosa. Lo argentino aparece como un recurso que puede ser utilizado en la relación con otros en el marco de un objetivo proselitista. Si los argentinos son más desinhibidos en su relación con los demás, de lo que se trata es de utilizar esa particularidad en el fortalecimiento del judaísmo.

Otro caso relevado en la investigación refiere a un migrante que ha venido desde Uruguay para instalarse en Argentina. Si bien no se trata específicamente de un argentino, su caso ilumina aspectos de la presencia de la identidad nacional en el proyecto jabadiano. Aquí, el país de origen resulta un espacio significativo que ha sido abandonado con dificultad. Tal como relata nuestro informante, fue la decisión de comenzar a vivir como un judío ortodoxo lo que lo condujo a cambiar de contexto. En efecto, es Buenos Aires, antes que Montevideo, la ciudad que le ofrece un marco en el interior del cual poder educar a su hijo en los valores y estilos de vida ortodoxos. Es en Buenos Aires donde encuentra judaísmo, no en Montevideo. Y sin embargo, no puede dejar de añorar su ciudad natal: “a mí me cuesta muchísimo, muchísimo, muchísimo, la adaptación a esta sociedad. Yo soy una persona sumamente nostálgica, por personalidad[;] soy una persona que le gusta mucho la tranquilidad, le gusta mucho las calles tranquilas, le gusta mucho el mar, me gusta todo lo que acá no hay”. Si bien la uruguayidad es sentida como componente identitario, al preguntársele por la relación entre identidad nacional y judía responde:

14. Entrevista realizada en 2008.

Pesa más la segunda. Me pesa mucho más. Lo otro es más nostálgico, pero no es esencial. La pertenencia al pueblo, la pertenencia a los intereses comunes del pueblo, del pueblo judío, del estudio de la Torá, de lo que nos une, es mucho más fuerte que mis nostalgias. Mis nostalgias son sentimientos. Mis nostalgias son sentimientos, son querer de la vida: "qué lindo, me hubiera gustado quedarme ahí, me encanta la calle, me encanta donde yo vivía, me encantan los parques, me encanta caminar por el mar". Pero Torá hay acá, y no hay allá. No es negociable.

YOK: HACIA LA LEGITIMACIÓN DE LA IDENTIDAD JUDEO-ARGENTINA

A diferencia de Jabad Lubavitch, YOK no es una comunidad ni una institución, sino un proyecto identitario articulado en torno al discurso de una serie de figuras que cuestionan lo que definen como la pretensión institucional de definir de manera acabada la identidad judía. Por el contrario, YOK apunta a legitimar la noción de que cada judío construye su propio judaísmo a su manera (para una ampliación acerca del proyecto YOK, ver Sztajnaszrajber 2009). Así, se insertan en imaginarios que recorren el campo religioso argentino y latinoamericano, el cual asiste a procesos de desinstitucionalización y subjetivación de lo religioso. El proyecto YOK surge por iniciativa del American Jewish Joint Distribution Committee tras constatar, mediante datos estadísticos (Jmelniczky y Erdei 2005), que el 61 por ciento de la población judía de Argentina se encontraba por fuera de los marcos institucionales judíos. Así, contrata a un equipo de activistas comunitarios e intelectuales cuya tarea es la de generar espacios no institucionales para dicha población. En este sentido, YOK carece de membresía, por lo que su importancia no puede medirse en función del número de adeptos, sino del impacto de sus actividades, las cuales tiene en común la apropiación del espacio público. Entre dichas actividades se encuentra la organización del Pesaj Urbano, en el marco del cual se redactó una Hagadá que da cuenta del proyecto yokista.

Originalmente, la Hagadá de Pesaj es un relato que construye la memoria religiosa del hecho fundador de la salida de Egipto, reafirmando el linaje judaico (sobre la construcción de la identidad religiosa a través del acto de memoria y reconstrucción del linaje, ver Hervieu-Léger 2005). Por su parte, la Hagadá editada por YOK y redactada por el intelectual Gerardo Mazur y el ex lubavitcher y actual rabino de Fundación Judaica (red de instituciones dirigida por el rabino Sergio Bergman), Damián Karo,¹⁵ permite estructurar otros relatos de memoria que insertan al sujeto en el espacio identitario nacional, a la vez que esta inserción se da desde un determinado posicionamiento político que reivindica a las víctimas de un poder ejercido con la finalidad de sostener el terror, la injusticia y la desigualdad social. De este modo, la Hagadá de YOK define espacios de pertenencia al incorporar al lector en el linaje judío y el linaje argentino, a la vez que construye el sentido de lo que significan estos linajes.

El año de edición de la Hagadá, el 2010, era especial, ya que se celebraban los doscientos años de la gesta de mayo, siendo tiempo de festejo y reafirmación de

15. Puede consultarse una breve biografía de Karo, centrada en su salida de Jabad Lubavitch, en Soifer (2010).

determinados imaginarios como el de pueblo argentino o nación. Adhiriendo al conjunto de significaciones relativas al 2010, la tapa de la Hagadá llevaba la leyenda: "Edición Especial Bicentenario". Se trata de concebir, como se indica luego, "una Hagadá que nos represente como humanos, como judíos, como argentinos", insertándose en el ámbito del judaísmo humanista.

La posibilidad de pensar una identidad judeo-argentina pasa por el esfuerzo de los actores sociales de estructurar un discurso que ponga en escena un conjunto de referentes identitarios. El proyecto YOK reafirma la legitimidad de integración del judío al espacio identitario nacional. Lo hace recurriendo a un conjunto de referentes que, en el año de edición de la Hagadá, constituían el discurso oficial, puesto en escena desde el Estado, de lo que significaba adherir a esta comunidad imaginada. En efecto, con los gobiernos de Néstor Kirchner y de la actual Presidenta Cristina Fernández, el Estado "se hace cargo de poner en escena las representaciones de los acontecimientos de la década del setenta, y explicita tomas de posición" (Giménez Béliveau 2008b, 103). Al igual que en otros sectores de la sociedad, YOK moviliza un proyecto identitario que recurre a determinado imaginario acerca de los años setenta, imaginario que integra una matriz de comprensión de la realidad que articula los temas de la injusticia, la resistencia y la utopía.

La Hagadá de YOK muestra un permanente entrelazamiento de lo judío con lo no judío, paralelo a una reafirmación de la particularidad judía. Estas dos dimensiones conforman el proyecto identitario plasmado en la Hagadá. Así, el folleto comienza con la letra de "Imagine", de John Lennon, traducida, de acuerdo a la acentuación porteña, como "Imaginá" (en vez de "Imagina"), continúa con "Para la Libertad" de Miguel Hernández y llega hasta "Inconsciente Colectivo" de Charly García, uno de los íconos del rock argentino, y "Todavía Cantamos" de Víctor Heredia, una de las principales figuras del folklore en Argentina. Esta poesía expresa los temas de la matriz de significado yókista, con la utopía que destila la música de Lennon, la resistencia del "Todavía Cantamos" y la memoria de la dictadura en "Inconsciente Colectivo". Se refleja así el espacio cultural en el que se mueven los actores que producen la Hagadá. El mundo no judío les ofrece un universo de referentes que les permite reafirmar una experiencia identitaria donde lo judío y lo no judío se entrelazan sin que lo primero pierda entidad, donde ser judío supone insertarse en escalas territoriales globales, regionales y nacionales a partir de determinado acto de memoria que implica un posicionamiento ideológico y político.¹⁶

Estos posicionamientos se reflejarán a través del proceso de secularización de temas religiosos. Aquí entendemos que una de las dimensiones de la secularización es la reapropiación de elementos que, tomados del contexto religioso, son resignificados de manera tal que la referencia religiosa desaparezca. De este modo, la temática del uso del vino en el ritual judío será la ocasión de reflejar posicionamientos políticos y memorias reconstruidas. El texto comienza con citas extraídas de los libros sagrados para luego remitirse a una serie de poesías alusivas al vino. Así, se conjugan los nombres de Yehuda Halevi, Omar Khayyam y Pa-

16. El uso de referentes no judíos en el caso de Jabad responde a una configuración diferente de significados y objetivos.

blo Neruda. Estos nombres permiten poner en escena posicionamientos políticos. Se menciona que “Yehuda Halevi y Omar Khayyam estaban cerca, vecinos en el Medio Oriente. Juntemos sus alabanzas al vino para un ¡Lejaim! Por la paz entre los pueblos” (Karo y Mazur 2010, 39). Finalmente, Pablo Neruda es retratado con breves palabras: “Premio Nobel de Literatura 1971. Su obra da cuenta del amor y de su enfrentamiento con la dictadura” (Karo y Mazur 2010, 39). La mención a las dictaduras latinoamericanas, recurrente a lo largo de la Hagadá, reafirma una estrategia de posicionamiento en el campo de los derechos humanos y de la construcción de la memoria propia de la producción discursiva dentro de este campo.

El tema de las plagas, central en el relato tradicional, es retomado al ser extraído del contexto religioso para ser insertado en un entramado discursivo que remite a problemáticas sociales y políticas, así como a una construcción de la memoria. Aquí, las plagas no son las que Dios habría utilizado para castigar a los egipcios, sino “la dictadura, la discriminación, el hambre, la pobreza, el creciente inconcebible daño a la naturaleza” (Karo y Mazur 2010, 36). Entre estas plagas, la que se resalta es la ausencia de educación. Nuevamente, el tono de denuncia social que adquiere el texto remite a la memoria de la dictadura militar iniciada en 1976, recordándose la noche de los lápices. Esta memoria de la tragedia se vincula a la resistencia contra las plagas sociales, tal como expresa la cita de Víctor Heredia y la mención a los alumnos del Colegio Nacional de Buenos Aires que colocaron una placa en la entrada del colegio que rezaba “Vano intento el de la noche. Los lápices siguen escribiendo”.

El texto “Seder compartido” dentro de la Hagadá de YOK da cuenta de la construcción de la doble filiación, complementaria, en la que los actores se reconocen. Por un lado, la filiación judía representada en la fotografía del Moisés de Leonardo da Vinci que acompaña el texto. Por el otro, la filiación argentina representada en los retratos y citas de Manuel Belgrano y Mariano Moreno. Lo que amalgama ambos linajes sería la sed de libertad y justicia que ambos representan. La denuncia de la injusticia, realizar reclamos sociales, sería un modo de actualizar el legado de los próceres nacionales y sus valores humanistas que también serían parte del mensaje mosaico.

La matriz de injusticia, que estructura el relato yokista, se convierte en clave de comprensión de la realidad y actualización de las identidades, donde ser judío y ser argentino, o judío-argentino o argentino-judío, implica posicionarse del lado de la lucha contra los poderes de turno. Esta matriz, incluso, habilita una comprensión del conflicto en Medio Oriente donde se denuncia el sufrimiento de los palestinos.¹⁷ La matriz de injusticia actualiza la imagen de un mundo donde el ejercicio del poder conduce al hambre, a la explotación de bolivianos en talleres textiles clandestinos, a la profanación antisemita de cementerios, a las manifestaciones políticas por el conflicto en Medio Oriente que reivindican el terrorismo islámico, a la desesperanza de los jóvenes para quienes la vida propia y la de los demás deja de tener valor.

17. La página 15 reproduce una fotografía artística del *checkpoint* de Ramallah, donde una mujer palestina camina frente al gigantesco muro y por encima de ella se yergue la sombra de una niña que se deja elevar por unos globos, expresando así la utopía de liberación.

La Hagadá, a su vez, moviliza una serie de significados vinculados a la definición de la identidad judía, significados que se insertan en relatos míticos. En el texto titulado "Desiertos" retoma una serie de hitos de la historia del Estado de Israel: creación del Keren Kayemet (Fondo Nacional Judío, organización fundada en 1901 en el marco del proyecto sionista), de la Histadrut (central sindical israelí), de la Universidad Hebrea de Jerusalén, de la Orquesta Filarmónica de Israel y del *kibutz* (granja colectiva donde se expresaba una utopía socialista). Estas creaciones, se afirma, "se daban en el desierto" (Karo y Mazur 2010, 19). Se retoma, de este modo, uno de los mitos centrales del relato sionista de la creación del Estado de Israel, el del trabajo pionero que conquista el desierto y lo hace florecer. Así, mientras que la matriz de injusticia permite construir representaciones en torno al conflicto en Medio Oriente al denunciar el sufrimiento de los palestinos, la memoria sionista pasa a integrar el universo simbólico yokista, lo que da cuenta del carácter heterogéneo de este proyecto, heterogeneidad que se manifiesta en sus propias producciones discursivas.

La Hagadá culmina con una alusión a la ortodoxia. El texto lleva el título "Elogio de la pregunta", marcando así sus distancias con una ortodoxia que se legitimaría a sí misma mostrándose como la fuente de las respuestas. En efecto, los conversos al estilo de vida ortodoxo se definen a sí mismos como aquellos que han vuelto en *teshuvá*, lo que significa volver a vivir bajo la sumisión divina pero además regresar a la respuesta. La búsqueda de la pregunta abre una ventana a la diversidad, elemento constitutivo del etos yokista. Nuevamente, se trata de rechazar aquello que se concibe como un dogma sagrado e indiscutible para proponer una aproximación al judaísmo propia de un sujeto que construye su identidad por fuera de relaciones de autoridad religiosa.

El judío que propone YOK construye el judaísmo a su manera. No obstante, la Hagadá permite demarcar fronteras y memorias legítimas. El judío que propone YOK se reconoce en un espacio político determinado, se inserta dentro de un campo de conflicto por la identidad y la memoria nacional, se posiciona frente al conflicto en Medio Oriente y al sionismo desde posiciones políticas determinadas, definiendo sus criterios de inclusión y exclusión. Esta propuesta identitaria, no obstante, se va plasmando en prácticas y textos, redefiniéndose permanentemente en función de las visiones que se imponen en el interior de quienes integran el *staff* que organiza las actividades.

CONCLUSIÓN

Al preguntarnos por las estrategias de integración —distanciamiento respecto al colectivo nacional, cabe preguntarnos: ¿a qué nación? Aquí encontramos que se trata de una nación en el seno de la cual se proyecta un discurso que acentúa su diversidad, como podemos observar en el desfile de celebración del bicentenario, donde el conjunto de las comunidades nacionales que, se afirma, constituyen el tejido nacional, se expresaron a través de sus marcas particularizantes (vestimenta, música, comida). Evidentemente, se trata de un proyecto de nación que se proyecta en el seno de un entramado de disputas en torno al significado de la argentinidad, donde la Iglesia Católica no ha renunciado completamente a pen-

sarse como basamento de la identidad nacional (Mallimaci 2008) y donde posturas estigmatizantes respecto a ciertas poblaciones migrantes permean el discurso de algunos actores de la política.

En este contexto, diversos sectores del campo judaico construyen su lugar en el colectivo nacional, proponiendo diferentes formas de relación entre judaísmo y nación. En el proyecto identitario jabadiano, la particularización del referente judaico, devenido jabadiano, es paralela a la expresión de una identidad nacional de superficie. Se trata de una identidad nacional que se construye en torno de memorias individuales y nostalgias, donde aquello que es reconocido como marca de lo nacional deviene una particularidad a ser instrumentalizada en beneficio del desarrollo de la identidad lubavitcher. No se trata de una salida del referente nacional, sino un modo particular de participar en él. Los referentes nacionales son periferizados en el relato identitario.

El proyecto YOK define modos de ser judío y argentino que se anclan en una determinada construcción de la memoria, donde ser judío y argentino supone insertarse en el linaje de quienes han luchado contra las injusticias ejercidas desde el poder. Se trata de una memoria profunda que responde a un proyecto de nación determinado, actualmente movilizada desde un Estado que ha hecho de los derechos humanos una bandera o una pretendida fuente de legitimación.

Las relaciones entre referentes religiosos, étnicos y nacionales pueden pensarse en función de estas dos formas de interpenetración, una basada en una identidad nacional de superficie construida sobre memorias individuales y en modos de instrumentalización donde lo nacional es experimentado en función de una identidad religiosa transnacional erigida como central. La otra, basada en una memoria nacional profunda donde la identidad se proyecta como amalgama entre lo nacional y lo judío. La movilización de la memoria colectiva en el interior de los proyectos identitarios se encuentra en la base de la articulación entre referentes étnicos, religiosos y nacionales. Así, la memoria jabadiana tal como es actualizada en Argentina, no remite a referentes nacionales, mientras que la memoria que propone YOK se ancla en una específica narrativa nacional, de manera que su definición de la identidad judeo-argentina supone posicionamientos en la lucha política por proyectar narrativas nacionales hegemónicas.

REFERENCIAS

- Algranti, Joaquín
2010 *Política y religión en los márgenes*. Buenos Aires: Ciccus.
- Aran, Gideon
1986 "From Religious Zionism to Zionism Religion: The Roots of Gush Emunim". *Studies in Contemporary Jewry* 2:116-143.
- Aviad, Janet
1983 *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*. Chicago: University of Chicago Press.
- Azria, Régine
2003 *Le judaïsme*. París: La Découverte.
- Bauer, Julien
1994 *Les juifs hassidiques*. París: PUF.
1998 *Les partis religieux en Israël*. París: PUF.

- Baumgarten, Jean
2006 *La naissance du hassidisme*. París: Albin Michel.
- Beer, Moishe Dovid
s.f. *Don Isidro Masel: Un hombre, una historia*. Buenos Aires: Ieshivá Jafetz Jaim.
- Bell, Lawrence
2003 "Bitter Conquest: Zionist against Progressive Jews and the Making of Post-War Jewish Politics in Argentina". *Jewish History* 17:285–308.
- Benchimol, Isaac
2007 *Contra viento y marea*. Buenos Aires: Sin editorial.
- Blancarte, Roberto
2008 "El porqué de un Estado laico". En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, editado por Roberto Blancarte, 29–46. México, DF: El Colegio de México.
- Brauner, Susana
2002 "Los judíos en Buenos Aires: Entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa". En *La religión en tiempos de crisis*, 95–103. Buenos Aires: Centro de Estudios en Investigaciones Laborales.
2009 *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político: Los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere.
- Carbonelli, Marcos
2009 "Desde el barrio: Perspectivas acerca de la actividad política de pastores evangélicos en el conurbano bonaerense". *Ciencias Sociales y Religión* 11:107–129.
- Danzger, Herbert
1989 *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Ehrlich, Avrum
2004 *The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism Past and Present*. Jersey City, NJ: KTAV Publishing House.
- Elkin, Judith
1986 "The Argentine Jewish Community in Changing Times". *Jewish Social Studies* 48 (2): 175–182.
- Fainstein, Daniel
2006 "Secularización, profecía y liberación: La desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo: Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual". Tesis de doctorado en ciencias políticas y sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México, DF.
- Feijoo, María del Carmen
2003 *Nuevo país, nueva pobreza*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Feldman, Jan
2003 *Lubavitchers as Citizens: A Paradox of Liberal Democracy*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Giménez Béliveau, Verónica
2008a "Jerarquías eclesiásticas, nación y espacio público en Argentina". En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, editado por Roberto Blancarte, 219–238. México, DF: El Colegio de México.
2008b "Identidad, memoria y emoción: Representaciones de los setenta en comunidades católicas en la Argentina contemporánea". En *Modernidad, religión y memoria*, editado por Fortunato Mallimaci, 103–118. Buenos Aires: Colihue.
- Grimson, Alejandro
1999 *Relatos de la diferencia y la igualdad: Los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gutwirth, Jaques
2004 *La renaissance du hassidisme*. París: Odile Jacob.
- Hall, Stuart
2006 *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- Harari, Vanesa
2002 "Tiempo y espacio en la comunidad religiosa de JaBaD Lubavitch". Tesis de grado en antropología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

- Heilman, Samuel, y Menajem Friedman
 1991 "Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim". En *The Fundamentalism Project*, editado por Martin E. Marty y R. Scott Appleby, 1:197-264. Chicago: University of Chicago Press.
- Hervieu-Léger, Danièle
 2004 *El peregrino y el convertido*. México, DF: Del Helénico.
 2005 *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Jmelnizky, Adrián, y Ezequiel Erdei
 2005 *La población judía de Buenos Aires: Estudio sociodemográfico*. Buenos Aires: Asociación Mutual Israelita Argentina.
- Karady, Víctor
 2000 *Los judíos en la modernidad europea*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Karo, Damián, y Gerardo Mazur
 2010 *Hagadá: Un pueblo en busca de la libertad*. Buenos Aires.
- Kriegel, Maurice
 2000 "Orthodoxie (Ultra-)". En *Les juifs et le XXe siècle: Dictionnaire critique*, editado por Elie Barnavi y Saul Friedländer, 153-165. París: Calmann-Lévy.
- Lesser, Jeffrey, y Raanan Rein
 2006 "Challenging Particularity: Jews as a Lens on Latin American Ethnicity". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1 (2): 249-263.
- Libertela, Malena
 2004 "La conversión al judaísmo ortodoxo en una institución de la ciudad de Buenos Aires: El caso de Jabad Lubavitch". Tesis de licenciatura en sociología, Universidad del Salvador, Buenos Aires.
- Lvovich, Daniel
 2003 *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones B Argentina.
- Mallimaci, Fortunato
 2001 "Prólogo". En *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires: El caso de Quilmes*, editado por Juan Esquivel, Fabián García, María Hadida y Víctor Houdin, 13-31. Quilmes, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes.
 2006 "Religión, política y laicidad en la Argentina del siglo XXI". En *Laicidad en América Latina y Europa*, editado por Nestor Da Costa, 71-80. Montevideo: Centro Latinoamericano de Economía Humana.
 2008 "Nacionalismo católico y cultura laica en Argentina". En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, editado por Roberto Blancarte, 239-262. México, DF: El Colegio de México.
- Mallimaci, Fortunato, Juan Esquivel y Verónica Giménez Béliveau
 2009 "Creencias religiosas y estructura social en Argentina en el siglo XXI". *Boletín de la BCN* 124:75-100.
- Miller, Carina
 2004 "Protecting the Argentine Jewish Community and Jewish Identity in Times of Crisis". *Florida Journal of International Law* 16:677-695.
- Mirelman, Víctor
 1988 *En búsqueda de una identidad: Los inmigrantes judíos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Milá.
- Mosqueira, Mariela
 2010 "La política requiere de leones, no de ovejas: Participación política en jóvenes cristiano-evangélicos". *Revue Interdisciplinaire des Travaux sur les Amériques* 4. <http://www.revue-rita.com/dossier-thema-61/la-politica-requiere-de-leones-no-de-ovejas.html>.
- Podselver, Lourence
 1998 "L'attrait du particularisme: Le mouvement de retour des juifs à la religion au sein de la société française". En *Religion et identité*, editado por Gabriel Audisio, 269-278. Marseille, Francia: Université de Provence.
- Podselver, Lourence, y Denise Weill
 1996 "La nouvelle orthodoxie et la transmission familiale". *Pardes* 22:149-165.
- Ravitzky, Aviezer
 1993 *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press.

- Rein, Raanan
2001 *Argentina, Israel y los judíos*. Buenos Aires: Lumiere.
- Rosemberg, Diego
2010 *Marshall Meyer, el rabino que le vio la cara al diablo*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Rosenberg, Shalom, y Daniel Rubinstein-Novick
1969 "Instituciones y tendencias de la vida religiosa judía en la Argentina". *Anales de la Comunidad Israelita de Buenos Aires (1963-1968)*, 111-154.
- Saine, Isabelle
2006 *Le mouvement Goush Émounim et la colonisation de la Cisjordanie*. París: L'Harmattan.
- Schenkolevsky-Kroll, Silvia
2001 "Continuidad y cambio en las corrientes políticas del judaísmo del centro y este de Europa en su transición a América Latina: El caso de Argentina, siglo XX". En *Comunidades de ascendencia centro-oriental europea en América Latina al advenimiento del siglo XXI*, editado por Mariusz Malinowsky y Wladyslaw Miodunka, 61-71. Varsovia: Centro de Estudios Latinoamericanos Universidad de Varsovia.
- Segato, Rita Laura
2007 *La nación y sus otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de política de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Senkman, Leonardo
2007 "Ser judío en Argentina: Las transformaciones de la identidad nacional". En *Identidades judías, modernidad y globalización*, editado por Paul Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman, 403-454. Buenos Aires: Lilmod y Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Setton, Damián
2010 "Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción: El caso de Jabad Lubavitch de Argentina". Tesis de doctorado en ciencias sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Shandler, Jeffrey
2009 *Jews, God and Videotape: Religion and Media in America*. Nueva York: New York University Press.
- Sidicaro, Ricardo
2005 *Los tres peronismos: Estado y poder económico 1946-55/1973-76/1989-99*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Soifer, Alejandro
2010 *Los lubavitch en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Svarch, Ariel
2005 "El comunista sobre el tejado: Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires, 1920-1950)". Tesis en historia, Universidad Torcuato Di Tella, Buenos Aires.
- Sztajnaszrajber, Darío
2009 *Posjudaísmo 2*. Buenos Aires: Prometeo.
- Thwaites Rey, Mabel
2003 *La (des)ilusión privatista: El experimento neoliberal en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Topel, Marta
2005 *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica en cena*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Weil, Adolfo
1988 *Orígenes del judaísmo conservador en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones del Seminario Rabínico Latinoamericano.
- Weiss, Adam
1988 "The Decline and Rise of Jewish Life in Argentina, 1970-1987." Tesis para obtener el título de *bachelor of arts*, Princeton University, Princeton, NJ.