

Fronterizaciones jabadianas

Análisis de los modos de identificación con la lubavitchidad y las tensiones entre las dimensiones de identificación

Frontières chabadiennes. Analyse des modes d'identification des Chabad Louvabitch et des tensions entre les dimensions d'identification

Habadian boundaries. Analysis of the identification modes with the Habad Lubavitch and of the tensions between the identification dimensions

Damian Setton



Edición electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/assr/29270>
DOI: 10.4000/assr.29270
ISSN: 1777-5825

Editor

Éditions de l'EHESS

Edición impresa

Fecha de publicación: 1 marzo 2017
Paginación: 97-114
ISSN: 0335-5985

Referencia electrónica

Damian Setton, «Fronterizaciones jabadianas», *Archives de sciences sociales des religions* [En línea], 177 | 2017, Publicado el 01 marzo 2019, consultado el 06 enero 2021. URL: <http://journals.openedition.org/assr/29270> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/assr.29270>

Damian Setton

Fronterizaciones jabadianas

Análisis de los modos de identificación con la *lubavitchidad* y las tensiones entre las dimensiones de identificación

El artículo indaga en la construcción de fronteras en el interior del movimiento *Jabad Lubavitch*, analizando cómo los actores sociales actualizan su identificación con la categoría *lubavitcher* y cómo, en ese proceso, van trazando fronteras internas que distinguen diversas maneras de proyectar dicha categoría y recrear la *lubavitchidad*. Nuestra investigación muestra cómo la *lubavitchidad* es recreada a partir de tres dimensiones de identificación: dimensión de organización, dimensión comunitario-cultural y dimensión espiritual. Cada dimensión comprende modos particulares de construcción de la *lubavitchidad* que se complementan y tensionan entre sí, dando forma a un espacio de identificación¹ complejo. La *lubavitchidad* es recreada en el cruce de racionalidades organizacionales, comunitario-culturales y espirituales a través de las cuales los actores se posicionan en relación a la categoría de identificación y, a la vez, son posicionados desde la mirada externa. En este sentido, la *lubavitchidad* no puede reducirse a un conjunto de caracteres que podrían ser reproducidos en mayor o menor medida por los actores, sino que, al modo de la experiencia social tal como es analizada por F. Dubet (2010), supone una tensión entre las racionalidades propias de cada dimensión². Estas tensiones expresan la fisonomía de un espacio de identificación cuyas fronteras, tanto internas como respecto al exterior, se encuentran en movimiento.

La investigación fue realizada entre 2003 y 2009 en la sede argentina del movimiento *Jabad Lubavitch*. Se trabajó sobre la base de un paradigma constructivista mediante las técnicas de observación participante, entrevista en profundidad y análisis de contenido de folletos y artículos producidos por

1. Utilizamos el término espacio de identificación antes que espacio identitario, debido a la problemática que el concepto de identidad comporta así como a las potencialidades del concepto de identificación (R. Brubaker, F. Cooper, 2000).

2. Dubet analiza la experiencia social como una tensión entre las lógicas y racionalidades desprendidas de tres dimensiones: integración, competición y subjetivación. Resulta pertinente para nuestro estudio su consideración del trabajo del actor como administrador de las tensiones entre varias lógicas de acción y la carencia de un centro organizador de la experiencia.

el grupo. Se apuntó a indagar en el sentido que la “realidad” cobraba para los actores y en la reproducción del sentido a través de las interacciones. Como resultado, se propone contribuir a la formación de una “caja de herramientas” para la investigación en ciencias sociales que pueda ser aplicada a otros grupos y movimientos religiosos, políticos, artísticos, etc.

De Jabad Lubavitch e implantación en la Argentina

Jabad Lubavitch es una de las vertientes del jasidismo, movimiento pietista cuya emergencia marca una cisura respecto a las corrientes tradicionales del judaísmo (J. Baumgarten, 2006: 12). Los orígenes de *Jabad* se remontan a la Rusia del siglo XIX, pero una serie de procesos llevarán a sus líderes a migrar hasta instalarse definitivamente en Brooklin (J. Gutwirth, 2004). Desde la segunda mitad del siglo XX, su *Rebe*³ Menajem Mendel Schneerson llevará a cabo un programa de difusión del judaísmo, enviando emisarios a distintos puntos del planeta. Desde su perspectiva mesiánica, el mundo se aproximaba hacia la llegada del Mesías, por lo que cada precepto cumplido por un judío conllevaba un aceleramiento del proceso de redención. La militancia transformó a aquella comunidad surgida dentro del entramado jasídico en uno de los principales movimientos de revitalización del judaísmo ortodoxo, proceso éste cuyo inicio puede ubicarse a mediados de los años sesenta (J. Aviad, 1983; H. Danzger, 1989). De este modo, *Jabad* alcanzó una fuerte presencia en el espacio público y se ramificó a escala global⁴. Podemos identificar entre las características principales de *Jabad*: 1) Un encuadre dentro del marco de la ley judía y, dentro del jasidismo, en la versión que se desprende de los escritos del fundador del movimiento, Schneur Zalman de Liadi, así como de los sucesivos líderes de la dinastía *jabadiana*. 2) Una visión mesiánica positiva según la cual el mundo estaría acercándose hacia la redención (M. Friedman, 1991). Esta perspectiva produjo tensiones con otros sectores del judaísmo ortodoxo y, tras la muerte del Rebe en 1994, dentro mismo de *Jabad* (M. Kravel Tobi, Y. Bilu, 2008; S. Dein, 2001). 3) Una fuerte identificación con el *Rebe* Menajem Mendel Schneerson⁵ en tanto figura carismática, identificación vinculada también a la perspectiva

3. El término designa al líder de un grupo jasídico. El rasgo distintivo de los judíos jasídicos fue la relación mantenida con el Rebe, del cual creían “en el poder extraordinario de su contemplación espiritual individual de Dios y de su encuentro con El” (S. Heilman, 1994: 41).

4. Se han realizado diversas investigaciones sobre *Jabad Lubavith* y otros grupos que forman parte del proceso de revitalización de la ortodoxia judía en diferentes contextos nacionales. Para el caso de Canadá, ver W. Shaffir (1974), para el caso de Brasil, ver M. Topel (2005), para el caso de Francia, ver L. Podselver (2010), para el caso argentino ver S. Brauner (2009) y Sh. Jacobson (2006). El caso israelí resulta más complejo debido a las articulaciones entre judaísmo, sionismo y nación, donde se ponen en juego dimensiones religiosas, nacionales y étnicas de identificación, así como dimensiones políticas vinculadas al mesianismo sionista y a la formación de partidos y movimientos políticos (G. Aran, 1986; A. Ravitzky, 1993; E. Don-Yehiya, 1994; D. Lehmann, B. Siebzeher, 2006).

5. Sobre Menajem Mendel Schneerson ver A. Ehrlich (2004) y S. Heilman y M. Friedman (2010).

mesiánica. 4) Una actitud proselitista que conduce a la formación de emisarios y a la organización burocrática del proselitismo, lo que redundará en el establecimiento de relaciones con judíos no ortodoxos a través de la organización de eventos a ellos destinados. Entre estas actividades, destaca la invitación a cenas de *shabat* en las cuales los *lubavitchers* proyectan la *lubavitchidad* frente a un auditorio de judíos no ortodoxos (E. Berman, 2009).

En el año 1955, el emisario del *Rebe*, Dov Ber Baumgarten, arribó a la Argentina donde se vinculó con jóvenes judíos que formaban parte del mundo ortodoxo. Estos, mediante su relación con el rabino, acentuaron su perspectiva ortodoxa del judaísmo, comenzando a percibir que la religiosidad de sus padres no era lo suficientemente estricta. Este caso es una expresión de un proceso más amplio de re-ortodoxización iniciado a mediados del siglo xx, restringido a la población ortodoxa (S. Brauner, 2009). En esos momentos, el espacio social judeo- argentino se encuentra marcado por el conflicto entre las tendencias seculares del sionismo y la izquierda antisionista. A mediados de la década del 50, el sionismo impone su presencia en el espacio social judeo- argentino, desplazando a las tendencias de izquierda (S. Schenkolevsky-Kroll, 2002; L. Bell, 2003; A. Svarch, 2009) y constituyéndose en el elemento hegemónico en torno al cual se definen las identificaciones con el judaísmo (J. Elkin, 1986). Habrá que esperar hasta la década del 80 para que comience a dar muestras de una crisis de legitimidad que habilitará la proyección de otras opciones de identificación (S. Brauner, 2002). Si bien ya en los años '50 la población judía de la Argentina había dejado atrás la matriz antireligiosa propia del período comprendido entre 1914 y 1939 (Sh. Rosenberg, D. Rubinstein-Novick, 1969) a la vez que se iba constituyendo una red institucional religiosa, será en los años '80 que la ortodoxia se perfilará como movimiento proyectado hacia la ortodoxización de judíos no ortodoxos. El crecimiento de *Jabad* se expresará en la incorporación, al movimiento, de judíos que, habiendo sido socializados por fuera de la ortodoxia, comienzan a abrazar esta vertiente religiosa como forma de vida. Esto redundará en el aumento de la presencia pública de *Jabad Lubavitch*.

La multidimensionalidad de la *lubavitchidad*

Más que intentar definir al *lubavitcher* como si se tratara de un sujeto reproductor de un conjunto delimitado de características observables, la investigación coloca el foco en el espacio de identificación en el interior del cual se recrea la *lubavitchidad*. Desde esta perspectiva, la pregunta por la identidad carece de potencial heurístico. No nos preguntamos quién es *lubavitcher* y quién no, sino cómo se conforma el espacio de identificación habitado por los actores. Esta forma de encarar el objeto de estudio se desprende de los mismos datos emergentes en el proceso de investigación. Al indagar en el sentido que, para los actores, tenía el hecho de “ser *lubavitcher*”, nos encontramos con que personas que habíamos definido previamente como tales mostraban cierta ambigüedad al definirse a sí mismos.

Por momentos no me siento un *lubavitcher*. No sé, me siento re identificado con la idea y con lo poco que estudio y lo poco que sé. Pero bueno, siento que me falta mucho para ser un *lubavitcher*, para estar metido en todos los *inionim* [temas], en todos los temas como tendría que estarlo. Como ideal sí, me encantaría ser un *lubavitcher*. Hoy muy pocos viven siendo *lubavitchers*. Te vuelvo a decir, no de acuerdo a la parte exterior, porque de la parte exterior vos hacés un censo, un análisis de las personas, y hay cientos de personas que tienen sombrero, barba larga, usan capota en *shabat* [día sagrado]. Pero bueno, digo ¿qué tiene que ver todo eso con lo que son ellos? Vos me preguntás si me gustaría ser *lubavitcher*. Sí, el ideal mío es que si algún día tengo barba, sombrero y capota, que yo tenga que ver con eso, que me sienta eso como para tenerlo (entrevista realizada en 2008).

El entrevistado proyecta un conjunto de marcadores propios de la *lubavitchidad*, como la fachada corporal, a la vez que realiza una serie de prácticas que lo vinculan al movimiento *Lubavitch*, como la asistencia a los rezos, la práctica cotidiana del estudio de los textos sagrados, el envío de sus hijos a la escuela de *Jabad*, la alimentación bajo estrictas reglas de *kashrut*, la veneración por el *Rebe*. En este sentido, desde el punto de vista de sus vínculos con la comunidad y de las prácticas religiosas, podría ser definido como un miembro del núcleo duro de la comunidad de *lubavitchers*. No obstante, en el modo que tiene de definirse a sí mismo, se observa la proyección, a través de su discurso, de un criterio de identificación que va más allá de las prácticas estrictamente religiosas, los lazos comunitarios y organizacionales y la reproducción de la cultura *jabadiana*. Ese otro criterio se vincula con la percepción de que existe una manera auténtica de ser *lubavitcher* que no es posible de ser recreada a través de los criterios mencionados. En efecto, “hoy muy pocos viven siendo *lubavitchers*”, nos dice antes de distinguir entre los aspectos externos de la *lubavitchidad* y la *lubavitchidad* profunda, distante, hacia la cual el actor debe encaminarse en un trayecto largo. “¿Qué tiene que ver todo eso [la *lubavitchidad* exterior] con lo que son ellos [los *lubavitchers*]?, se pregunta y, al hacerlo, da cuenta de cómo en su modo de percibir la *lubavitchidad* hay una dimensión del ser profunda que entra en tensión con los aspectos externos.

Hemos podido observar situaciones en las que el sentido de la *lubavitchidad* se construía señalando las tensiones entre esa dimensión profunda y los aspectos exteriores. Observábamos esto en los cursos que se dictaban en la *ieshivá*⁶, en especial los de *jasidut* (jasidismo), así como en un conjunto de situaciones de interacción cotidianas y en los *farbrenguens*⁷. Conceptos de este tipo pueden observarse en la siguiente intervención de un rabino frente a un grupo de jóvenes estudiantes de la *ieshivá*:

¿Para qué está uno en la *ieshivá*? ¿Para pertenecer a un grupo de gente *cool*? ¿De qué sirve estar en el espacio de la *ieshivá* si uno no pertenece al *Rebe*, si sigue preocupado por sus necesidades y deseos? No es cuestión de estar en la *ieshivá* y

6. Espacio de estudios y formación religiosa.

7. Reunión jasídica.

vestirse como *bojer* [estudiante de religión]. Eso no hace al cambio de la persona (observación de campo, reconstrucción de memoria del autor, 2008).

El rabino marcaba la tensión entre diversas dimensiones de identificación con la *lubavitchidad*. A la idea de comunidad como pertenencia a un grupo se opone una pertenencia más profunda al *Rebe*, que reclama un estado de anulación del yo. La vestimenta, uno de los criterios básicos de expresión de la religiosidad en el judaísmo ortodoxo, se torna mera apariencia al no ir acompañada de la transformación de la persona. Pertenecer al *Rebe* significa liberarse de las propias necesidades y deseos para alcanzar un estado de ascesis que los *lubavitchers* definen con el término *itzkafia*. La conversión no pasa solamente por la inserción en la comunidad a través de la proyección de referentes culturales, sino por poder alcanzar el estado ascético en el cual la persona abandona sus deseos personales para entregarse al *Rebe*⁸ y llevar a cabo la acción proselitista que adelanta la llegada del Mesías. Así, la fachada corporal, uno de los principales marcadores de fronteras entre el interior y el exterior, no sólo queda relativizada en su función de fronterización, sino que se torna susceptible de sospecha al enfrentarse a un conjunto de criterios de identificación que emanan de una racionalidad diferente.

A este conjunto de criterios de identificación los hemos denominado “dimensión espiritual”, entendiendo lo espiritual como la conexión con aquello que desde la perspectiva del actor adquiere las características de lo sagrado. En la perspectiva que los actores tienen de la *lubavitchidad*, esta conexión se complementa y a la vez se tensiona con un conjunto de criterios de identificación que hemos distinguido en dos dimensiones: dimensión de organización y dimensión comunitario-cultural.

La dimensión de organización remite a los vínculos entre el actor y la organización *Jabad Lubavitch*. Muchos *lubavitchers* mantienen vínculos laborales con esta, son empleados en puestos de rabinos, *morim* [maestros] y *shlujim* [emisarios] oficiales. Mientras algunos cobran un sueldo, otros poseen la autorización otorgada por las instancias condensadoras de autoridad para administrar una de las sedes del movimiento. Los vínculos con la organización pueden expresarse a través del trabajo en diversos espacios, como aquellos destinados a la acción social, a la educación o al “proselitismo”. Más que dar cuenta de una descripción detallada del funcionamiento de la organización, lo que aquí nos interesa resaltar es el hecho de que para muchos *lubavitchers* su experiencia de identificación está mediada por la inserción en una trama burocrática, en un espacio jerarquizado y diferenciado en función de los cargos, de las posibilidades de ejercicio de autoridad y de toma de decisiones así como del acceso a la información. De lo que se trata es de analizar el modo en que esa inserción en el entramado organizacional se complementa y tensiona con la experiencia recreada desde lo comunitario-cultural y lo espiritual.

8. El *Rebe* falleció en 1994, sin dejar sucesor. Esta entrega el *Rebe* no debe entenderse como la entrega a un líder carismático, sino a la actividad de difusión del judaísmo.

La dimensión comunitario-cultural remite a la reproducción de un conjunto de referentes de identificación que vinculan al actor con la comunidad de creyentes. Se trata de reproducir formas de vestimenta, de corporeidad, de alimentación, de manejo del tiempo, de lenguaje, de vinculación con el *Rebe*, reconocidas en el interior de la comunidad como criterios de pertenencia. No se trata de concebir a estos elementos como partes de un bloque homogéneo e invariable. Por ejemplo, el dominio de la lengua *idish* se ha ido perdiendo en las nuevas generaciones de *lubavitchers*, del mismo modo que elementos que hoy día parecen determinantes como criterios de pertenencia, pueden no serlo en el futuro.

Por dimensión espiritual entendemos el entramado de símbolos y referentes, temas y motivos, que remiten a criterios de identificación vinculados con aquello que los actores definen como autenticidad. La autenticidad es una propiedad de la acción del actor que se realiza en la intersección de las definiciones de sí y las externas. Son los demás quienes reconocen a las acciones de un actor como ejemplares. Esa autenticidad concierne a la mayor conexión con algo superior que, variando en función del espacio de identificación, puede ser Dios, la nación, el honor, la revolución, la ética de rechazo a la comercialización o la camiseta de un equipo de fútbol, entre otros. En el interior de cada espacio de identificación se definen los tipos las figuras correspondientes a la dimensión espiritual como, por ejemplo, el asceta o el mártir. Puede ocurrir que quienes habitan un determinado espacio reconozcan a una minoría de entre ellos como encarnaciones de esas figuras ideales (los curas mártires, los militantes asesinados, los artistas que no se dejaron corromper por el “sistema”). A la vez, cada espacio define un conjunto de estrategias de escenificación y dramatización de la autenticidad. Ciertamente, no son las acciones en sí las que definen a un actor como más o menos auténtico, sino el prisma compartido por un conjunto de personas que habitan un determinado espacio de identificación en el interior del cual ciertas acciones son definidas como expresiones de autenticidad.

Conviene distinguir la dimensión espiritual del carisma. Esta última se encuentra demasiado identificada con el ejercicio de autoridad por parte de individuos excepcionales (M. Weber, 1996) o con roles específicos (E. Shils, 1965). Nuestro enfoque, por su parte, concibe el trabajo identitario como atravesado por momentos (J.-C. Kaufmann, 2004). En este sentido, cualquier actor puede experimentar su identificación con la *lubavitchidad* bajo la dimensión espiritual, sin por ello pasar a ser definido como una figura carismática. Esa experiencia puede ser fugaz, basándose en el modo en que una determinada acción es definida por el entorno en un momento determinado. Más que la construcción de un sujeto, importa aquí la construcción de un momento de la experiencia.

Para la mayoría de los miembros del grupo, los criterios que definen la dimensión espiritual se tornan inalcanzables. Constatan, en el proceso de socialización dentro del espacio *jabadiano*, que los criterios de autenticidad se encuentran más allá de sus posibilidades. Incorporan la memoria del grupo

y, con ella, el relato de una edad de oro donde, se afirma, los *lubavitchers* eran auténticos. Esa edad de oro, correspondiente a las comunidades de *lubavitchers* que vivieron en la Rusia del siglo XIX, contrasta, en la visión de los actores, con la época actual en la que los *lubavitchers* serían pálidas copias de sus antepasados. La construcción del linaje se realiza sobre la base de la creencia de que los antepasados eran seres más elevados y conectados con la divinidad y el jasidismo. Cuando un rabino le dijo a uno de sus estudiantes: “En la *ieshivá* de Lubavitch [se refiere a la *ieshivá* que se encontraba en la ciudad de Lubavitch en el siglo XIX y comienzos del XX], a vos no te hubieran dejado entrar ni a mirar”, estaba dando cuenta de la distancia espiritual entre los primeros *lubavitchers* y los de la actualidad. En este sentido, la identificación con la *lubavitchheidad* comporta el acto de memoria de la edad de oro en la que la dimensión espiritual era alcanzada por la totalidad de los fieles y de manera más profunda que en la actualidad.

Bajo la dimensión espiritual, los criterios de pertenencia se tornan difusos. Bajo la racionalidad propia a esta dimensión, los mecanismos burocráticos no pueden tornarse criterios de pertenencia. A la vez, las marcas reproducidas bajo la dimensión comunitario-cultural no necesariamente son consideradas, por los actores, como criterios de identificación bajo la dimensión espiritual. Esto significa que el trazado de las fronteras entre el interior y el exterior del espacio *jabadiano* no es el resultado del conjunto de procedimientos burocráticos o de la reproducción de marcadores de identificación que delimitan los contornos comunitarios.

El actor se identifica con la categoría *lubavitcher* posicionándose en el cruce de las racionalidades de las dimensiones de identificación. A la vez, es desde este cruce que clasifica a los demás y los sitúa más acá o más allá de las fronteras de la *lubavitchheidad*. Lo que bajo la racionalidad de una determinada dimensión puede funcionar como un criterio de pertenencia, bajo otra dimensión puede funcionar como un marcador de exterioridad. La identificación se realiza en un delicado juego de equilibrios, donde un excesivo grado de racionalidad X podría significar una excesiva falta de racionalidad Y. Por ejemplo, desde la dimensión organizacional, cierta medida de éxito económico permite al actor mantener su posicionamiento como parte de la organización. Un *lubavitcher* que administra una de las sedes del movimiento debe lograr que la misma crezca y se reproduzca. Para ello, precisa conseguir donantes que le aseguren un flujo constante de dinero. Pero si el actor escenifica su *lubavitchheidad* a través de la racionalidad organizacional, su performance puede ser leída, por otros, como la proyección de una identificación defectuosa. La construcción, por parte del actor, de una narración anclada en la dimensión organizacional, puede ser leída con desconfianza por alguien cuya escucha se configura, en mayor medida, desde la dimensión espiritual. Un ex *lubavitcher* relata una situación que nos permite indagar en las formas en que las dimensiones se articulan y tensionan. Cuenta que pudo presenciar una convención donde un rabino habría relatado el modo a través del cual había logrado obtener una importante donación económica. En vísperas de *Rosh ha shaná* [Año nuevo judío], cuando se encontraba muy

atareado y apurado, un hombre le había solicitado visitar a su madre enferma. A pesar de la falta de tiempo, cumplió con el pedido, tras lo cual el hombre le entregó un cheque de mil dólares y le prometió que continuaría donando. Nuestro informante, entonces, reflexiona:

¿Qué quiere contar el rabino cuando está contando este caso? Yo, lo que leo, a primera vista, es “ayuden a todos porque uno no sabe por dónde puede venir la ayuda [la donación económica]”. ¿Sabés lo que estaría bueno?, que venga uno y cuente que vio a un tipo que pidió que visiten a la madre, y que la madre lo vio a él y se emocionó y murió contenta porque se acordó de su infancia en Europa, y el tipo se fue y le agradeció. Eso está bueno, ¿no?, porque visitar a los enfermos es una *mitzvá* [precepto]. Pero a mí no me estás contando qué pasó judaicamente con todo esto. Me estás contando que te ganaste una luca [mil dólares] (entrevista realizada en febrero de 2006).

El relato de nuestro informante expresa el atravesamiento de los temas y motivos propios de diferentes racionalidades. El motivo del éxito económico, mediante el cual se narra cómo un rabino se conecta con una fuente de financiamiento, se distingue del de la acción religiosa desinteresada que narra cómo el actor se conecta con una fuerza superior [“no me estás contando qué pasó judaicamente”]. En la percepción del informante, la racionalidad organizacional parece haber eclipsado la racionalidad espiritual. Desde este punto de vista, el hecho mismo de narrar esta anécdota aleja, al narrador, de su identificación espiritual con la *lubavitchidad*. Que este relato sea factible en una convención de emisarios, daría cuenta, siempre desde la perspectiva de nuestro informante, de un corrimiento hacia la dimensión organizacional por parte de *Jabad* como un todo y de una pérdida de la esencia espiritual.

Del mismo modo que lo espiritual conlleva una tensión con lo organizacional, lo comunitario-cultural puede ser percibido, por los actores, como una fuente de potenciales tensiones con lo espiritual. En una conversación que pude presenciar en la *ieshivá*, un *lubavitcher* comentó que comenzaría a administrar una de las sedes del movimiento en el conurbano bonaerense, un lugar donde no había comunidad ortodoxa. Uno de sus compañeros se alegró, explicando las bondades de alejarse del centro de la comunidad. Quienes permanecían allí, afirmaba, comenzaban a “aburguesarse”, es decir, a preocuparse por problemas insignificantes como el modo de colocarse el sombrero [dimensión comunitario-cultural], olvidando la misión *jabadiana* de combatir la asimilación. En este sentido, alejarse del centro comunitario permitía al *lubavitcher* escenificar la dimensión espiritual, vinculada con el hecho de salir de misión a espacios que carecen de los elementos necesarios para reproducir un estilo de vida basado en los preceptos religiosos y donde los lazos con los restantes miembros de la comunidad se tornan más esporádicos. Ciertamente, no estamos ante un alejamiento de la comunidad, sino ante la percepción de una tensión entre la comunidad vivida bajo el modo de relaciones de interacción cara a cara y la identificación profunda con la *lubavitchidad*.

Los conceptos de nuclearización y periferización

Los conceptos de núcleo y periferia tienen una tradición en las ciencias sociales y, a la vez, son parte del lenguaje cotidiano. En las ciencias sociales, la teoría de la dependencia distinguió entre centros y periferias a los fines de dar cuenta de las relaciones de poder entre los Estados. En el lenguaje de sentido común se hace referencia al núcleo duro de una organización para designar a los miembros más comprometidos. La periferia es entonces entendida como un espacio donde podemos encontrar personas menos comprometidas en comparación a los que ocupan el núcleo, o como espacio subordinado en las teorías de la dependencia.

Tanto en la sociología de la religión como en el campo de los estudios judíos se han planteado maneras de construir el objeto de estudio donde estos conceptos, aunque no aparezcan de manera explícita, tienden a configurar la mirada del investigador. Los estudios sobre trayectorias de conversión dan cuenta del pasaje desde la periferia hacia el núcleo. Esta distinción entre núcleo y periferia integra la misma idea de trayectoria, es decir, de un movimiento nuclearizante.

Los conceptos de núcleo y periferia resultan productivos para dar cuenta de la heterogeneidad del espacio social religioso y de las organizaciones. Indagando en el funcionamiento de una organización pentecostal, el estudio de J. Algranti (2010) recurre a los conceptos de núcleo duro, cuadro medio y periferia a los fines de dar cuenta de los múltiples modos de habitar el espacio evangélico. A la vez, un estudio sobre creencias y actitudes religiosas en la Argentina reflejó la distinción entre núcleos y periferias mediante un cuestionario que medía el grado de acuerdo, en los encuestados, respecto a ciertos postulados proyectados en los discursos de los líderes religiosos (F. Mallimaci, 2013). Los encuestados que mostraban alto grado de acuerdo eran definidos como miembros del núcleo duro, mientras que quienes mostraban menos acuerdo eran colocados en las periferias. Se construía una taxonomía que permitía ubicar a cada actor de manera unívoca. Este procedimiento, creemos, resulta válido siempre y cuando no conlleve una reducción del análisis de los procesos de posicionamiento de los actores o una tendencia a considerar los núcleos y las periferias en términos del “grupismo”⁹, como si fueran entidades concretas con fronteras claras. En este sentido, la técnica de encuesta nos permite una primera clasificación de los actores como nucleares o periféricos, pero las técnicas de observación participante y entrevista en profundidad nos muestran que estos posicionamientos son multidimensionales. De este modo, la encuesta clasificaba a los actores de acuerdo a la dimensión de organización y comunitario-cultural, pero no indagaba en la dimensión espiritual y en las tensiones entre esta y aquellas otras dimensiones. Los conceptos de núcleo y periferia resultan útiles para dar cuenta de las formas de habitar el espacio de

9. Para una crítica al grupismo, ver R. Brubaker (2002).

identificación, pero como ese espacio es fragmentado, hay núcleos y periferias dependiendo de las lógicas de esos fraccionamientos.

Los estudios sobre judíos ortodoxos han tendido a dar cuenta de las distinciones entre actores nucleares y periféricos. En su investigación pionera, W. Shaffir ya daba cuenta de la complejidad de los procesos de identificación en el interior de la comunidad religiosa cuando señalaba la posibilidad de cuatro posicionamientos diferentes basados en cómo los actores se veían a sí mismos y eran vistos por los demás y en la relación que mantenían con el liderazgo carismático (1974: 73-75). Por su parte, L. Podselver (2010) dedica parte de su análisis a las experiencias identitarias de aquellos a quienes denomina “simpatizantes” de *Jabad*. Se trata de aquellos actores que participan en actividades del movimiento religioso y realizan rituales a los cuales proveen de significados diferentes a los que podría otorgar el actor nuclear, realizando tanto la experiencia de la distancia como de la fusión efímera con el grupo (2010: 75-77).

El interés por la periferia puede observarse en los estudios que colocan el énfasis en los procesos de desinstitucionalización del judaísmo. Por ejemplo, R. Rein (2011) ha señalado la necesidad de investigar acerca de los judíos no afiliados a las organizaciones comunitarias. En este caso, la categoría de no afiliado reenviaría a la dimensión de organización. El no afiliado es aquel que no posee vínculos formales con las organizaciones judías. Centrado también en el concepto de desinstitucionalización se encuentra el trabajo de P. Hupert (2009), quien indaga en las experiencias de aquellos actores a los que denomina “judíos sueltos”, mostrando cómo el judaísmo adquiere diversos sentidos por fuera de los proyectos identitarios institucionales. En este sentido, la desinstitucionalización no implicaría el debilitamiento del judaísmo como categoría de identificación, sino su pluralización y desanclaje respecto a las organizaciones. No obstante, los estudios sobre revitalización del judaísmo ortodoxo han tendido a enfocarse en aquellos actores que podríamos identificar, en primera instancia, como nucleares. Estos trabajos analizan los modos de inserción a la comunidad y las trayectorias de conversión, considerando a la *ieshivá* como uno de los principales espacios de producción de la identidad religiosa (J. Aviad, 1983; H. Danzger, 1989). Otras investigaciones se centraron específicamente en la construcción de espacios periféricos y en las relaciones entre los *lubavitchers* (considerados como actores nucleares) y aquellos que participaban en actividades organizadas por *Jabad* pero sin definirse como miembros de la comunidad (M. Gruman, 2002; C. Fidel, T. Weiss, 2009).

Estos estudios resultan sumamente valiosos para la comprensión de los procesos contemporáneos de construcción de identificaciones. Tienen en común, cabe señalar, el hecho de considerar a los núcleos y las periferias como espacios claramente distinguibles, lo que redundaría en la perfecta distinción entre actores nucleares y periféricos. Cada actor, entonces, podría ser definido como nuclear o periférico, siendo la periferia un espacio constituido sobre un conjunto de constelaciones que van desde la mayor cercanía al núcleo a la mayor lejanía.

Hemos realizado ya varios trabajos que dan cuenta de cómo se actualiza la distinción entre el núcleo y las periferias dentro de *Jabad Lubavitch*, por lo que no volveremos aquí sobre los resultados de esas investigaciones. Nuestra propuesta en el presente artículo radica en desontologizar estos conceptos a los fines de concebirllos como términos procesuales. Más que concentrarse en el núcleo y la periferia, nos interesa indagar en las prácticas de periferización y nuclearización. No se trata de identificar a cada actor como nuclear o periférico, sino en observar las prácticas y cómo, a través de estas, los actores se proyectan y son proyectados como nucleares o periféricos. El actor, así, se nucleariza y periferiza cuando sus prácticas son revestidas de sentido por él mismo y por los otros significativos. Incorporar el uso del sombrero es una práctica significativa para los actores que funciona como un vector de nuclearización desde la racionalidad propia a la dimensión comunitario-cultural. Abandonar un aspecto de la corporeidad *jabadiana* sería, por el contrario, percibido como una práctica periferizante. Cuando el actor muestra una cuota de éxito en lo que concierne a la recaudación de fondos, está construyendo legitimidad desde la racionalidad de la dimensión de organización. No obstante, como vimos, lo que funciona como vector de nuclearización desde la racionalidad organizacional puede funcionar como vector de periferización desde la racionalidad espiritual, por lo que las fronteras internas que dividen núcleos y periferias se encuentran atravesadas por la multiplicidad de racionalidades disponibles para la construcción del sentido.

Análisis de las tensiones entre las dimensiones de identificación

Caso 1

Una situación de periferización fue observada cuando dos actores, a los cuales llamaremos Federico y Daniel, mencionaron su intención de recortarse la barba. Este deseo, que suponía la dramatización de un movimiento de periferización respecto a lo comunitario-cultural, fue cuestionado por un rabino. Pero los actores lo justificaron apelando a los criterios de la dimensión espiritual. El argumento de ellos era que el dejarse crecer la barba no estaba reflejando cambios interiores, sino una importancia en la apariencia externa. Sentían que se dejaban la barba larga por conformismo respecto a ciertas reglas impuestas desde la comunidad. Afirmaban sentir temor ante el corrimiento hacia un tradicionalismo desgajado de la experiencia de una autenticidad religiosa. Más que dejarse la barba como resultado de la anulación a la divinidad, lo estarían haciendo para ser aceptados en la comunidad. La nuclearización comunitario-cultural era interpretada como periferización espiritual. La posibilidad de construir ese pensamiento radicaba en el hecho de haber estudiado jasidismo y, de este modo, haber internalizado los criterios de la dimensión espiritual.

El mismo rabino que les había impartido esos conocimientos se mostró consternado e intentó impedir el recorte de las barbas. El rabino definía a Federico y Daniel como miembros del núcleo duro cuando afirmaba: “No es

que me molesta que la gente se afeite. Me molesta que vos te afeites.” Para el rabino podía haber judíos vinculados a *Jabad* que se afeitaran, pero no todos. La disputa no concernía específicamente a la violación de un precepto religioso, sino al lugar que ocupaban Federico y Daniel en el espacio de identificación. Pero Federico y Daniel sentían que se estaban periferizando bajo la dimensión espiritual y la manera de solucionar esta tensión radicaba en la periferización desde la dimensión comunitario-cultural. Es un tema complejo que el rabino debía resolver poniendo en escena una definición de la realidad que fuera susceptible de ser internalizada, comprendida y apreciada por Federico y Daniel. Debía recurrir al lenguaje de ellos, articulando un discurso desde el *jasidut*, una de las bases de la dimensión espiritual. Con el pasar de la reunión, las palabras del rabino contribuyeron a redefinir la situación, imponiendo la idea de que la motivación de afeitarse se debía a la incomodidad que suponía, para Federico y Daniel, llevar la barba larga delante de los compañeros de trabajo.

Esto muestra que, para los actores, existe la necesidad de representarse el espacio de pertenencias como un espacio que delimita un núcleo de una periferia. El actor define a otros actores como nucleares y periféricos, ya que de otro modo, no podría relacionarse con ellos, no podría exigirles determinados comportamientos ni podría saber qué puede esperar de ellos. De ahí la necesidad de contar con determinados diacríticos nuclearizantes o periferizantes. Pero la reproducción de estos diacríticos no evita las disonancias entre la mirada interna y la externa. Los actores realizan acciones periferizantes que ponen en cuestión las clasificaciones que sobre ellos han sido realizadas. Esas acciones dan testimonio de cómo la compartimentalización entre espacios nucleares y periféricos es frágil, susceptible de ser reinterpretada por diferentes actores.

Caso 2

Rubén¹⁰ era rabino de *Jabad Lubavitch* y ocupaba un cargo en la organización. Era un actor nuclearizado bajo los criterios organizacionales y comunitario-culturales. Su empleador, otro rabino al que llamaremos Ioshúa, le exigía, de acuerdo al relato de Rubén, una tarea por la cual no cobraba el dinero adecuado.

Yo cobraba una miseria. Una miseria. Y Ioshúa me dice “¿podés venir a la radio?” [...] “¿Para qué?” [pregunto]. Me dice “para atender el teléfono”, que era si alguien llamaba, tomar el mensaje. Gratis, obviamente. Le digo “la verdad estoy en pijama, estoy en mi casa”. “Bueno, pero es una horita, te tomás un taxi y venís”. [...] Yo le dije: “mire, la verdad no cené, quiero hablar con mi señora, trabajé todo el día”. [...] A los dos, tres días, todavía me aborda, en joda [...] y me dice “eh, que no viniste”,

10. Al igual que en el resto de los testimonios, no es su carácter de veracidad o falsedad lo que nos interesa, por lo que no deberían ser leídos de ese modo. Desde nuestra perspectiva epistemológica, recurrimos a estos testimonios a los fines de comprender los sentidos a través de los cuales los actores sociales habitan el espacio de identificación.

que esto, que lo otro. Y yo le digo “rabino, ¿por qué no soluciona el problema y pone una secretaria?”. “Porque la secretaria no trabaja veinticuatro horas por día, el *sheliaj* [emisario] sí” [responde].

Esa ética del sacrificio que implica trabajar las veinticuatro horas reenvía a la dimensión espiritual. En efecto, desde dicha dimensión, el emisario se caracteriza por no descansar en pos de luchar por el judaísmo y la pronta redención mesiánica. Ioshúa le recuerda a Rubén su posición de sujeto nuclear, pero Rubén no se siente interpelado por ese mensaje, ya que pone en primer plano ciertas exigencias que reenvían a su situación de trabajador. Al ser interpelado como emisario y serle exigido un sacrificio, Rubén responde como un trabajador en conflicto con su jefe. Pone en escena una tensión entre actores nucleares y periféricos en el interior de una organización, antes que una concordancia entre actores nucleares que forman parte de la misma comunidad religiosa. La mirada nuclearizante, hacia Rubén, de Ioshúa, es entendida como una estrategia hipócrita para explotarlo aún más.

No es posible comprender esta disputa sin tener en cuenta que Rubén ocupa, en relación al otro rabino, una posición dominada en la organización. A la vez, es un actor nuclear bajo los criterios comunitarios-culturales, ya que de otro modo no podría ser un emisario empleado de *Jabad*. Si hasta aquí pareciera que Rubén ocupa posiciones fijas, la disputa muestra que no es tan así. El sacrificio que pide Ioshúa no es arbitrario. Surge de las más profundas concepciones de la filosofía jasídica y *jabadiana*. Emerge del corazón mismo de los criterios de identificación con la *lubavitchidad*. El *lubavitcher* se define a sí mismo como un sujeto sacrificado. Trabajar las veinticuatro horas es un modo de emular al *Rebe*, del cual los *lubavitchers* dicen que nunca descansó de su trabajo de difundir el judaísmo. Ese sacrificio supone la anulación de los deseos y comodidades personales en beneficio del judaísmo y, por extensión, de la humanidad. ¿Qué posición ocupa Rubén bajo este criterio de identificación? Para la mirada de Ioshúa, la negativa supone una periferización: Rubén se aleja del ideal ascético y baja su calificación espiritual. Para la mirada de Rubén, es posible que no sea así, ya que si el pedido de Ioshúa es interpretado como el de un hipócrita, es Ioshúa quien resulta periferizado. Es posible que Rubén comprenda que una acción nuclearizante bajo la dimensión espiritual suponga legitimar una posición dominada, en relación a Ioshúa, dentro de la organización.

Hemos puesto estos dos casos como ejemplos de las tensiones entre las racionalidades de cada dimensión de identificación. Si los hemos elegido, se debe a que dan cuenta de dos posibilidades relativas a los procesos de institucionalización. En efecto, en el primer caso, el rabino logra proyectar una definición de la situación en la que las racionalidades en tensión logran articularse, evitando la periferización de los actores. En el segundo caso, el emisario abandona la organización, lo que muestra el fracaso del trabajo instituyente. La frontera de la *lubavitchidad* es inestable, debido a la tensión potencial entre las tres dimensiones de identificación. El trabajo de institucionalización de la *lubavitchidad* consiste en la posibilidad de articular estas dimensiones,

evitando las derivas hacia una u otra. En este sentido, debemos identificar a los agentes de institucionalización que se perfilan en las diferentes situaciones de manifestación de la tensión. En el primer caso, el rabino resulta ser el agente encargado de evitar la deriva de una racionalidad que pondría en peligro el delicado equilibrio entre las dimensiones¹¹.

*
* *

En función de los resultados de la investigación, podemos afirmar que no hay una identidad *lubavitcher*, si por ello se entiende el trazado de fronteras claras en función de factores que conducen a la homogeneidad del sentido de la *lubavitchidad*. Más bien, hay prácticas de identificación realizadas a través de relaciones de interacción en el interior de espacios de identificación fragmentados. Hay racionalidades en tensión que son dramatizadas por los actores sociales. En este sentido, entendemos por prácticas instituyentes aquellas que apuntan a la articulación de las dimensiones de identificación y a evitar la deriva de una de ellas. Entendemos que estas prácticas pueden ser llevadas a cabo por diversos actores ellos mismos fragmentados. Pero las mismas no aseguran la homogeneidad del sentido, sino que se proyectan en el interior de ese espacio de identificación ya tensionado.

Internamente, el espacio de identificación con la categoría *lubavitcher* se encuentra diferenciado en función de las racionalidades de las dimensiones de identificación. En este sentido, se trata de un espacio con fronteras internas que pueden evidenciarse, remarcarse, mediante prácticas de nuclearización y periferización. En los modos de concebir y proyectar la *lubavitchidad*, los actores expresan las fronteras internas al distinguir diversas lógicas de identificación. Al hacer esto, dan cuenta de cómo los criterios que demarcan las fronteras respecto al exterior no son unívocos, sino que dependen de las racionalidades en tensión.

La pregunta por la frontera supone una pregunta por la construcción de grupos, las diferenciaciones entre ellos y las divisiones internas a los mismos. En este sentido, es sobre la noción de grupo – con su estructuración interna – que debemos enfocar nuestra crítica si pretendemos problematizar la frontera. Siguiendo la propuesta conceptual de R. Brubaker, centrada en la desontologización de los grupos y el enfoque en procesos y categorías de identificación, es que nos inclinamos hacia el análisis de la recreación, proyección y dramatización de categorías de identificación más que hacia la búsqueda de grupos establecidos con sus divisiones internas claramente demarcadas. El análisis, entonces, se dirige hacia las prácticas de fronterización, tomando en cuenta los significados puestos a disposición para los actores, los recursos conceptuales que permiten construir los sentidos de esas prácticas y tornarlas legibles en determinados contextos de interacción.

11. En este análisis, resulta evidente nuestra deuda con D. Hervieu-Léger (2005).

La pertenencia al núcleo precisa ser proyectada, dramatizada, puesta en escena, a través de prácticas que son interpretadas por los actores de acuerdo a los recursos significativos que estos tienen a disposición. Pero este universo de significaciones no es una totalidad coherente, sino un espacio fragmentado en diversas lógicas y racionalidades que aquí hemos conceptualizado en tres dimensiones. De ahí que una misma práctica pueda proyectar, al mismo tiempo, tanto un movimiento de nuclearización como de periferización. Este enfoque nos coloca en una sociología de la experiencia basada en nociones como fragmentación y disociación antes que homogeneidad y estabilidad, donde más que fronteras institucionalmente definidas, encontramos prácticas de fronterización que dan cuenta de experiencias multidimensionales de identificación.

Damian SETTON

Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL)

CONICET

eldaset@yahoo.com.ar

Bibliografía

- ALGRANTI Joaquín, 2010, *Política y religion en los márgenes: Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ciccus.
- ARAN Gideon, 1986, "From religious Zionism to Zionist religion: The roots of Gush Emunim", *Studies in contemporary Jewry*, 2, p. 116-143.
- AVIAD Janet, 1983, *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- BAUMGARTEN Jean, 2006, *La naissance du hassidisme*, Paris, Albin Michel, coll. « Bibliothèque Albin Michel Histoire ».
- BELL Lawrence, 2003, "Bitter conquest: Zionist against progressive Jews and the making of post-war Jewish politics in Argentine", *Jewish History*, 17, p. 285-308.
- BERMAN Elise, 2009, "Voices of outreach: The construction of identity and maintenance of social ties among Chabad-Lubavitch emissaries", *Journal for the scientific study of religion*, 48, 1, p. 69-85.
- BRAUNER Susana, 2002, "Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa", AAVV, *La religión en tiempos de crisis, actas de las II Jornadas en Ciencias Sociales y Religión*, Buenos Aires, CEIL-CONICET, p. 95-103.
- , 2009, *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*, Buenos Aires, Lumiere, coll. "Nuevas miradas a la Argentina en el siglo xx".
- BRUBAKER Rogers, 2002, "Ethnicity without groups", *Archives européennes de sociologie*, 43, 2, p. 163-189.
- , COOPER Frederick, 2000, "Beyond identity", *Theory and society*, 29, 1, p. 1-47.
- DANZGER Herbert, 1989, *Returning to tradition: The contemporary revival of Orthodox Judaism*, New Haven, Londres, Yale University Press.
- DEIN Simon, 2001, "What really happens when prophecy fails: The case of Lubavitch", *Sociology of religion*, 62, 3, p. 383-401.

- DON-YEHIYA Elizer, 1994, “The book and the sword: The nationalist yeshivot and political radicalism in Israel”, Marty M., Scott Appleby R. (eds.), *The fundamentalism project*, vol. 4, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, p. 264-302.
- DUBET Francois, 2010 [1994], *Sociología de la experiencia* [Sociologie de l’expérience], Madrid, Editorial Complutense, coll. “Debate social”.
- EHRlich Avrum, 2004, *The Messiah of Brooklyn: understanding Lubavitch hasidism past and present*, New Jersey, KTAV.
- ELKIN Judith, 1986, “The Argentine Jewish community in changing times”, *Jewish Social Studies*, 48, 2, p. 175-182.
- FIDEL Cynthia, WEISS Tamara, 2009, “Marcos para jóvenes judíos en edad universitaria: objetos de consume y oferta cultural; modelos identitarios”, AAVV, *Nuevas voces para una nueva tribu*, Buenos Aires, Mila, coll. “Ensayos”, p. 68-90.
- FRIEDMAN Menachem, 1991, “Habad as messianic fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission”, Marty M., Scott Appleby R. (eds.), *The fundamentalism project*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, p. 328-357.
- GRUMAN Marcelo, 2002, *Sociabilidade e aliança entre jovens judeus no Rio de Janeiro*, tesis de Maestría, Universidad Federal de Río de Janeiro.
- GUTWIRTH Jacques, 2004, *La renaissance du hassidisme*, Paris, Odile Jacob.
- HEILMAN Samuel, 1994 [1992], *Defensores de la fe* [Defenders of the faith], Buenos Aires, Planeta.
- , FRIEDMAN Menachem, 2010, *The Rebbe: The life and afterlife of Menachem Mendel Schneerson*, Princeton y Oxford, Princeton University Press.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, 2005 [1993], *La religion, hilo de la memoria* [La religion pour mémoire], Barcelona, Herder.
- HUPERT Pablo, 2009, “Jóvenes fuera del judímetro”, AAVV, *Nuevas voces para una nueva tribu*, Buenos Aires, Mila, coll. “Ensayos”, p. 55-58.
- KAUFMANN Jean-Claude, 2004, *L’invention de soi: une théorie de l’identité*, Paris, Armand Colin, coll. « Individu et société ».
- JACOBSON Shari, 2006, “Modernity, conservative religious movements, and the female subject: Newly ultraorthodox Sephardi women in Buenos Aires”, *American anthropologist*, 108, 2, p. 336-346.
- KRAVEL-TOVI Michal, BILU Yoram, 2008, “The work of the present: Constructing messianic temporality in the wake of failed prophecy among Chabad Hasidim”, *American Ethnologist*, 35, 1, p. 64-80.
- LEHMANN David, SIEBZEHNER Batia, 2006, *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, Londres, Hurst Company.
- MALLIMACI Fortunato (dir.), 2013, *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos.
- PODSELVER Laurence, 2010, *Retour au judaïsme? Les Loubavitch en France*, Paris, Odile Jacob.
- RAVITZKY Aviezer, 1993, *Messianism, Zionism and Jewish religious radicalism*, Chicago, University of Chicago Press.
- REIN Raanan, 2011, “Historiografía judeo-latinoamericana: desafíos y propuestas”, Kahan, E., Schenquer, L., Setton, D. Dujovne, A. (eds.), *Marginados y consagrados*:

- Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, coll. Nuevas miradas a la Argentina en el siglo xx.
- ROSENBERG Shalom, RUBINSTEIN-NOVICK Daniel, 1969, “Instituciones y tendencias de la vida religiosa judía en la Argentina”, *Anales de la comunidad israelita de Buenos Aires (1963-1968)*, Buenos Aires, AMIA, p. 111-154.
- SCHENKOLEVSKY-KROLL Silvia, 2002, “The Jewish Communist in Argentina and the Soviet Settlement of Jews on Land in the URSS”, *Jews in Russia and Eastern Europe*, 3, 49, p. 79-98.
- SHAFFIR William, 1974, *Life in a religious community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*, Toronto, Holt, Rinehart and Winston.
- SHILS Edward, 1965, “Charisma, order, and status”, *American Sociological Review*, 30, 2, p. 199-213.
- SVARCH Ariel, 2009, “Los camaradas de la Kehilá. Tensión identitaria y estrategia cambiante en el campo judío comunista, Buenos Aires, 1920-1950”, AAVV, *Nuevas voces para una nueva tribu*, Buenos Aires, Mila, coll. “Ensayos”, p. 132-140.
- TOPEL Marta, 2005, *Jerusalem y São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*, Rio de Janeiro, Topbooks.
- WEBER Max, 1996 [1922], *Economía y sociedad* [Wirtschaft und gesellschaft], México, Fondo de Cultura Económica.

Fronterizaciones jabadianas. Análisis de los modos de identificación con la lubavitchidad y las tensiones entre las dimensiones de identificación

El artículo explora el proceso de identificación con la categoría lubavitcher en actores sociales vinculados con el movimiento judeo-ortodoxo Jabad Lubavitch en Buenos Aires. Más que preguntarse por los rasgos de la identidad lubavitcher, se analiza cómo los actores habitan el espacio de identificación jabadiano. Habitar este espacio supone una experiencia de la multidimensional, articulada sobre la base de tres dimensiones de identificación, cada una con su propia racionalidad: dimensión de organización, dimensión comunitario-cultural y dimensión espiritual. Las prácticas de los actores consisten en la administración de las tensiones entre las racionalidades propias a cada dimensión. Uno de los objetivos del artículo es discutir las potencialidades de los conceptos de núcleo y periferia. Con este fin, se coloca el foco en las prácticas de los actores y en cómo estas producen movimientos nuclearizantes y periferizantes. Finalmente, se analiza la dificultad que supone demarcar fronteras claras tanto al interior de Jabad como en relación con el exterior.

Palabras clave: Judaísmo ortodoxo, Jabad Lubavitch, procesos de identificación, espacio de identificación, fronteras.

Frontières chadiennes. Analyse des modes d'identification des Chabad Louvavitch et des tensions entre les dimensions d'identification

Le processus d'identification des Loubavitch est exploré auprès d'acteurs sociaux en rapport avec le mouvement orthodoxe juif Chabad Louvavitch à Buenos Aires. On se propose ici d'analyser la façon dont les acteurs habitent l'espace d'identification chadien plus que de définir les traits d'une identité loubavitch. Habiter cet espace suppose une expérience articulée sur la base de trois approches d'identification, chacune avec une rationalité particulière: la dimension de l'organisation, la dimension communautaire-culturelle, et la dimension spirituelle. Les pratiques des acteurs se centrent sur la gestion des tensions entre les rationalités propres à chaque dimension. L'un des objectifs de l'article est de discuter les notions de centre et périphérie. Ainsi, on pointe sur les pratiques des acteurs et sur la manière qu'ils ont de produire des mouvements nucléarisants ou périphérisants. Enfin, on analyse les difficultés dans la démarcation de frontières claires soit à l'intérieur du groupe, soit entre Chabad et l'extérieur.

Mots-clés: judaïsme orthodoxe, Chabad Loubavitch, processus d'identification, espace d'identification, frontières.

Habadian boundaries. Analysis of the identification modes with the Habad Lubavitch and of the tensions between the identification dimensions

The paper explores the process by which social actors connected with the Jewish orthodox movement Habad Lubavitch of Buenos Aires identify themselves with the category of Lubavitch. Instead of asking about the characteristics of the Lubavitch identity, it is analyzed how social actors dwell the habadian space of identification. By dwelling this space the actors engage in the experience of multidimensional identification which is based on three dimensions of identification: organizational, communitarian-cultural and spiritual. The tensions that arise between the rationalities of each dimension are managed through the practices of the actors. One of the purposes of the article rests on discussing the potentialities of the concepts of nucleus and peripheries. To this aim the author focuses on the practices of the actors and the nuclearized and peripheralized movements produced by them. Finally, the difficulty in demarcating clear frontiers both inside Habad and with the external is analyzed.

Key words: orthodox Judaism, Habad Lubavitch, processes of identification, space of identification, frontiers.