

DIMENSIONES DE LA EXPERIENCIA IDENTITARIA Y TERRITORIALIZACIÓN RELIGIOSA: ANÁLISIS DEL JUDAÍSMO ORTODOXO EN LA ARGENTINA

Damián Setton

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Universidad de Buenos Aires, Argentina*

Resumen: El artículo se propone analizar la experiencia identitaria de actores sociales que forman parte de la comunidad judeo-ortodoxa Jabad Lubavitch de la Argentina, construyendo una tipología de dimensiones de la experiencia identitaria que distingue entre lo institucional, lo comunitario-cultural y lo espiritual. Dicha tipología permite, a su vez, analizar la construcción del territorio religioso y las relaciones entre el núcleo duro y las periferias. Se observa cómo el proceso de construcción identitaria supone la nuclearización y periferización de los actores en función de estas tres dimensiones. Finalmente, se analizan los procesos de localización y universalización de los referentes identitarios en las estrategias de construcción de la identidad.

Palabras clave: Judaísmo, Identidad, Territorio, Ortodoxia.

Abstract: The paper is devoted to the analysis of identity experiences among social actors that belong to the Argentinean section of the Jewish-orthodox movement Habad Lubavitch. In order to reach this objective, the author has constructed a typology of identity experiences dimensions: institutional, communitarian-cultural and spiritual. This typology makes it possible to analyze the making of the religious territory and the relationships between nucleus and peripheries. The paper analyzes how identity-making processes are based in centralization and peripherization strategies related with this dimensions. Finally, localization and universalization processes in the identity-making strategies are analyzed.

Keywords: Judaism, Identity, Territory, Orthodoxy.

Introducción.

El objetivo del presente trabajo es analizar el proceso de construcción identitaria en el interior del movimiento *Jabad Lubavitch* de la Argentina,

indagando en cómo los actores sociales se definen a sí mismos y construyen el espacio de los mutuos reconocimientos y confirmaciones identitarias. Nos proponemos mostrar que, para los propios actores sociales, no existen criterios unívocos de pertenencia, sino que ellos mismos se definen, y definen a otros miembros del movimiento, en función de un conjunto de dimensiones identitarias.

Las preguntas que enmarcaron la investigación refieren al modo en que se construyen las fronteras identitarias, a la reproducción de marcadores identitarios, a los sentidos construidos en torno a los mismos, a los criterios de inclusión y exclusión. Estas preguntas surgen a raíz de una investigación sobre el movimiento *Jabad Lubavitch* donde se observó, a través de los datos recogidos, que la pertenencia no podía definirse en términos acabados, sino que dependía de diferentes dimensiones, las cuales, a su vez, permitían a los actores sociales orientarse en el interior de un entramado simbólico.

El trabajo de campo se realizó a lo largo de seis años, recurriéndose a las técnicas de observación participante en diferentes instancias de socialización, específicamente en las clases de religión y en los *farbrenguen*¹, así como en conversaciones informales y entrevista en profundidad. El mismo se realizó, mayormente, en el interior de una de las sedes del movimiento judío ortodoxo *Jabad Lubavitch*. Este movimiento, cuyos inicios en la Argentina pueden datarse en la segunda mitad de la década del cincuenta², se define como jasídico³ y, por lo tanto, es parte de la constelación de movimientos e instituciones ortodoxas⁴. Sus miembros, al menos los que habitan el núcleo duro, pueden distinguirse por su fachada (Goffman, 1997) específica. Los hombres visten mayormente de saco negro y camisa blanca, llevan sombrero y se dejan la barba crecida, sin recortársela. Veremos la importancia de estas marcas identitarias en el transcurso del artículo. Las mujeres, por su parte, cumplen con los requisitos de las leyes de “recato”, vistiendo polleras y blusas de manga larga y llevando, aquellas que ya han contraído matrimonio, el cabello cubierto con una peluca.

Jabad Lubavitch es una de las instituciones judías ortodoxas que han sido protagonistas del denominado, tanto por los actores sociales como desde el ámbito académico, proceso de *teshuvá*, o retorno a las fuentes. Numerosos judíos han adoptado el estilo de vida ortodoxo tras haberse conectado con dicho movimiento. Se trata, en definitiva, de la expresión, en el interior del campo judaico, de procesos de revitalización religiosa observados en otros universos religiosos. En efecto, las últimas décadas del siglo XX han sido testigos de transformaciones en el paisaje religioso tanto

a nivel local como global. Mientras que en el mundo islámico las relaciones entre modernidad y religión han sido redefinidas con la puesta en cuestión del modelo político e identitario nacionalista y panarabista (Roy, 1992; Kepel, 2001), conduciendo también a una redefinición de la presencia del islam en Europa (Roy, 2004), en América latina asistimos a la crisis del monopolio católico (Forni, 1993; Mallimaci, 1993) y al crecimiento de las iglesias y movimientos neo-pentecostales (Wynarczyk, 2009; Algranti, 2010) como rasgo principal y más visible de transformaciones que implican también a grupos umbanda, new age, budistas, musulmanes y, como veremos, judíos. Las transformaciones en el espacio social de lo religioso conllevaron agudos debates que han tenido como eje el concepto mismo de secularización (Wilson, 1979; Bell, 1977; Berger, 2001; Pierucci, 1997/1998), poniéndose en tela de juicio la hipótesis de la privatización de lo religioso como elemento constitutivo de dicho concepto (Casanova, 1994). En el caso del judaísmo, el caso israelí muestra cómo las corrientes ortodoxas han ido ocupando un lugar preponderante en las estrategias de construcción de la identidad tanto religiosa como nacional (Aviad, 1983; Aran, 1991; Don-Yehida, 1994; Lehman y Siebzeher, 2006). Fuera del “Estado judío”, donde el elemento propiamente político se desdibuja, al menos en lo que concierne a la formación de partidos, y el diálogo con los referentes identitarios nacionales, en la medida en que estos no se construyen sobre la base de la simbología judía, adquiere otras características, los movimientos ortodoxos se han posicionado en el interior de un mercado judaico donde compiten con otras opciones identitarias. Más que haber alcanzado una posición hegemónica, se proyectan en el interior de un espacio donde, al igual que ocurre con otros universos religiosos, la crisis de las pertenencias institucionales abre el espacio para las reapropiaciones individuales de los referentes identitarios.

Si bien la expresión argentina del proceso puede remontarse a la década del '40 (Benchimol, 2007, Brauner, 2009, Beer, sin fecha), los años ochenta serán testigos de una mayor visibilización de los ortodoxos y de transformaciones en el diferencial de poder (Elías, 1998) entre estos y los sectores laicos y religioso liberales. Como explicaciones del fenómeno se han señalado la crisis del sionismo en tanto referente identitario central (Brauner, 2002), los efectos de la dictadura militar, iniciada en 1976, en el fortalecimiento de los marcos comunitarios religiosos (Elkin, 1986) y la recuperación, en la década del sesenta, del espacio sinagogal desde el Movimiento Conservador liderado por Marshall Meyer (Fainstein, 2006).

La revitalización de la ortodoxia judía implicó la construcción de nuevas identidades⁵. Numerosos judíos comenzaron a verse a sí mismos recurriendo a los marcos de sentido ofrecidos desde las instancias institucionales religioso-ortodoxas. Los términos a los que recurrieron fueron varios, en el caso específico de *Jabad*, términos como *josid*⁶ o *lubavitcher* suelen ser empleados en el proceso de definición de sí. Pero... ¿qué significan, para los actores sociales, estos términos? Veremos cómo los mismos están atravesados por sentidos diversos que remiten a diferentes dimensiones identitarias. La articulación de estas dimensiones es parte del proceso de construcción del sí mismo en el interior de *Jabad Lubavitch*.

El trabajo analiza el proceso de construcción identitaria a partir de tres dimensiones: institucional, comunitario-cultural y espiritual. A la vez, indaga en el modo en que la tensión entre componentes identitarios universales y particulares, o mejor dicho universalizados y particularizados, habilita una pluralidad de modos de habitar el espacio *jabadiano*.

Las dimensiones de la experiencia identitaria.

¿Qué significa, para los actores, pertenecer a *Jabad*, ser un *lubavitcher*, ser un *josid*? El relato de los actores permitirá construir una tipología basada en un conjunto de dimensiones identitarias. Las mismas son construcciones del investigador a partir de los datos recogidos en el trabajo de campo. No son categorías nativas, sino construcciones realizadas a partir de dichas categorías.

Estas dimensiones nos permiten ver cómo la identidad no es una característica estable de los actores. La pregunta por ser o no ser *lubavitcher* no es respondida, por parte de los actores sociales, por la afirmativa o la negativa en tanto opciones excluyentes. En sus relatos, los actores exteriorizan determinados conceptos que aquí nos han permitido construir el sistema de dimensiones. Estos conceptos emergen, también, en las interacciones entre ellos. Las situaciones de interacción son espacios de construcción de la definición de sí y de puesta en escena de los diversos conceptos y referentes que le permitirán al actor construir su experiencia identitaria.

Hemos construido un sistema que distingue tres dimensiones: la institucional, la comunitario-cultural y la espiritual.

La dimensión institucional da cuenta de criterios fuertes de pertenencia, de fronteras claras entre el adentro y el afuera. Bajo esta dimensión,

pertenecen a *Jabad* todos aquellos que trabajen en la institución en puestos de emisarios o rabinos. Tienen una relación con la institución que implica el cobro de un sueldo o la autorización, por parte de la autoridad central, para administrar un *Beit Jabad*⁷. Implica que se definen a sí mismos como empleados de *Jabad* o emisarios. Obviamente, este criterio no se aplica a todos los empleados, sino a los que reproducen los marcadores identitarios (dimensión comunitario-cultural) que hacen al *lubavitcher*. Se incluye en esta categoría a aquellos que viven en la *ieshiva*⁸.

La dimensión comunitario-cultural refiere a los marcadores identitarios que el sujeto debe reproducir para ser considerado como parte del movimiento. El régimen de corporalidad, con la puesta en escena de una fachada corporal, se constituye un uno de los ejes principales de definición de esta dimensión, no solamente para la mirada del investigador, sino para la de los propios actores. En el discurso de estos últimos, las referencias a las marcas corporales como el sombrero, la capota, la barba, la peluca, son recurrentes. En este sentido, se puede pertenecer bajo la dimensión comunitario-cultural sin hacerlo bajo la institucional. No todos los *lubavitchers* son empleados de *Jabad*. No obstante, todos se consideran emisarios, ya que esta categoría no se restringe a la dimensión institucional, sino que atraviesa la dimensión espiritual (Setton, 2011).

La definición de sí bajo la dimensión espiritual se realiza en un relato que pone en escena un conjunto de conceptos vinculados a la permanente autoperfección del individuo, la ascesis y la anulación a lo sagrado. Aquí, los criterios de pertenencia se tornan más difusos. En efecto, no es la institución la que cuenta con los mecanismos como para definir quién pertenece y quién no bajo esta dimensión. A la vez, las marcas reproducidas bajo el criterio comunitario-cultural no necesariamente son consideradas, por los actores, como criterios de definición identitaria bajo la dimensión espiritual. Analizaremos esta dimensión en detalle.

La dimensión espiritual de la experiencia identitaria

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 capote 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 capote, que yo tenga que ver con eso, que me sienta eso como para tenerlo. (Entrevista realizada en 2008).

Este relato resume una serie de temas constitutivos de la dimensión espiritual. En primer lugar, la identidad como ideal, como horizonte hacia el cual el sujeto debe dirigirse. Por otro lado, cuando el actor define la identidad bajo la dimensión espiritual, los límites de la comunidad se estrechan. En su perspectiva, el espacio que comparte con sus semejantes, el del rezo y el estudio, no sería la comunidad de *lubavitchers* auténticos. Esta pasaría a ser definida en torno a una suerte de elite espiritual diseminada en el conjunto del cuerpo más amplio de adherentes a *Jabad*. Finalmente, el relato permite indagar en cómo, para el actor, los componentes de la dimensión comunitario-cultural, en especial aquellos que reenvían a la corporalidad, dejan de ser marcadores identitarios cuando la identidad se define desde la dimensión espiritual. Esta mención a las marcas corporales es reiterada en los relatos. Los actores hablan de las capotas y las barbas a fin de expresar la distancia entre la reproducción de la fachada corporal y la realización de una identidad religiosa plena.

Es interesante señalar que las marcas corporales, dentro de la comunidad *jadiana*, y a diferencia de otras comunidades ortodoxas o jasídicas (ver Poll, 1973), no dan cuenta de jerarquías institucionales ni espirituales. En efecto, el Director General de *Jabad* de Argentina usa la misma vestimenta que el *rebe* de Lubavitch⁹ y que los jóvenes alumnos de la *ieshivá*. Aquí estamos refiriéndonos a la parte visible del cuerpo. Pero la corporalidad también se construye en función de un régimen de alimentación, de descanso, de sexualidad, que puede hacerse visible en ciertos grados, o que directamente puede permanecer imperceptible a la vista, pero que funciona como criterio de definición del sí mismo y de otros miembros de la comunidad. Así, si el cuerpo visible del *rebe* es igual al de quienes se encuentran en posiciones inferiores dentro de la escala espiritual, los regímenes a los cuales hicimos referencia dan cuenta de un cuerpo diferente, que prácticamente no precisa descansar¹⁰ o que se alimenta sin sentir el placer por la comida. Ese cuerpo del *rebe* es, desde la perspectiva de los actores, imposible de ser replicado por sus seguidores. Es el cuerpo del *josid* en su máxima expresión.

Pero sí es posible construir el propio cuerpo en referencia al cuerpo ideal, acercarse o alejarse del mismo. Justamente, a esta corporeidad los actores remiten cuando se piensan a sí mismos y a sus semejantes bajo el marco de la dimensión espiritual.

Para alcanzar el ideal identitario, los actores señalan que es imprescindible sumergirse en el estudio de los textos escritos por los maestros jasídicos de la dinastía *jabadiana*. De este modo, se hace posible vivir con *jasidut*, es decir, alcanzar el estado ascético de apagamiento del Yo para anularse a la divinidad y al *rebe*. Desde esta perspectiva, un judío podría vivir como un ortodoxo, cumpliendo los preceptos religiosos, pero sin por ello ser un auténtico *jasid*. En términos de la filosofía jasídica, sus acciones serían la expresión de una conexión con el nivel divino de *Helokim*. Un nivel más profundo de conexión es el que implica la dimensión de *Avaié*, en la cual los preceptos religiosos son realizados en función de la anulación del Yo.

Este modo de concebir la acción religiosa construye un espacio imaginario en el que el *lubavitcher* se coloca a sí mismo y a los otros. De este modo, construye una frontera entre la comunidad *jabadiana* y el resto del campo de la ortodoxia. El ortodoxo que no estudia el jasidismo podría cumplir los preceptos en función del Yo antes que como resultado de su anulación. El que estudia jasidismo no necesariamente alcanzaría la anulación, pero al menos sería consciente de sus limitaciones. El campo de la ortodoxia en la Argentina es complejo y se estructura sobre una serie de representaciones que ciertos sectores tienen de los otros. De este modo, *Jabad* es visto por algunos grupos ortodoxos como un sector ajeno al judaísmo¹¹. Por su parte, los *lubavitchers* recurren al discurso centrado en la ética del ascetismo y en la anulación a fin de construir las clasificaciones que les permitirán percibirse a sí mismos y a los demás ortodoxos.

A la vez, la dimensión espiritual se basa en una retórica que habilita la clasificación de las acciones religiosas, clasificando a su vez a quienes las llevan a cabo. Estas clasificaciones construyen un determinado territorio, una geografía *jabadiana* que distingue entre un núcleo duro y un conjunto de espacios periféricos. Desde la dimensión espiritual, el núcleo duro estaría habitado por aquellos que se trabajan a sí mismos para alcanzar la anulación. Pero más que pensar en términos de estar en el núcleo duro o en la periferia, la experiencia identitaria es posible de ser analizada teniendo en cuenta las estrategias de nuclearización y periferización. Entre las primeras, dentro del marco de la dimensión espiritual, observamos la puesta en escena de discursos tendientes a construir el sentido de las acciones religiosas. Cuan-

do, en el transcurso de un curso, uno de los participantes le preguntó a un rabino cómo se podía alcanzar el estado de anulación y conexión con *Avaié*, respondió: “estudiando los *mabamarim* [textos jasídicos], emocionándose en los *farbrenguen* y viajando a la tumba del *rebe* para pedirle eso en vez de dinero y amor” (trabajo de campo, 2008).

Peregrinar a la tumba del *rebe* constituye un ritual para los *lubavitchers*. A la vez, el *rebe* es una figura cuyo alcance supera los límites de la comunidad *jabadiana* o del núcleo duro, constituyéndose en un referente para otros judíos y a la vez, en una figura que adquiere las propiedades de un *tzadik*¹² al cual se le dirigen peticiones. En este sentido, el discurso que se emite desde el núcleo duro construye un estilo de relacionamiento con el *rebe* que se diferencia de aquel que, desde el mismo discurso, es atribuido a las periferias. Así, pedirle al *rebe* dinero y amor sería, en la visión de los sujetos nucleares, una actitud propia de la periferia. El *josid*, en tanto sujeto elevado espiritualmente, se debería relacionar con el *rebe* desde otro lugar. Lo que pretendemos afirmar aquí es que la estrategia de nuclearización no supone, necesariamente, el hecho de pedirle al *rebe* una mayor conexión con lo divino, sino la enunciación, en un contexto de interacción, de esta máxima. Esta enunciación es la que contribuye a la constitución de una geografía imaginaria que diferencia el núcleo duro de la periferia.

Cuando el *lubavitcher* recurre a la retórica de la dimensión emocional a fin de clasificar el espacio *jabadiano*, contribuye a actualizar una determinada imagen de la comunidad. Dicha imagen se basa en la existencia de figuras carismáticas que han alcanzado mayores niveles de anulación. Si bien sólo los *rebeim* podrían alcanzar los niveles máximos, otras figuras, con las cuales los *lubavitchers* establecen relaciones cotidianas cara a cara, se caracterizan por alcanzar niveles de ascesis mayores a los del grueso de la comunidad. De ellos se afirma que evitan los placeres vinculados a la alimentación, o que se entregan a la causa de difusión del judaísmo con una energía y sacrificio mayor que otros. Estas pocas figuras replicarían, en mayor medida que el resto, los atributos del *josid*, tal como estos son imaginados en el interior de la comunidad.

El proceso de construcción de la figura del *josid* apela al recuerdo de la comunidad ideal supuestamente encarnada en la Rusia del siglo XIX. Los *lubavitchers* tienden a percibir dicha comunidad como propia de una edad de oro, donde los *lubavitchers* eran auténticos *jasidim*. Esto lleva a un *lubavitcher* a afirmar que, en la actualidad, nadie podía decir de sí mismo que pertenecía a *Jabad*. Esta concepción descansa en una idealización de la comunidad rusa,

varias veces exaltada durante los cursos como los verdaderos representantes del jasidismo. Los *lubavitchers* actuales serían pobres copias de un pasado glorioso. Como le decía un rabino, de manera jocosa, a un estudiante: “en la *ieshivá* de Lubavitch [en el siglo XIX] a vos no te hubieran dejado entrar ni siquiera a mirar.” (trabajo de campo, 2008).

La dimensión espiritual contiene un fuerte elemento des-comunitarizador. Por un lado, contribuye a la reafirmación de una representación de la comunidad ideal. Por el otro, habilita una retórica que pone en cuestión ciertos elementos presentes en la experiencia de los *lubavitchers*, como aquellos que remiten a la dimensión comunitario-cultural. Es evidente que el proceso de socialización del *lubavitcher* implica un fuerte componente comunitario, así como la internalización de referentes culturales como la vestimenta y las maneras de hablar. Ser un *lubavitcher*, bajo la dimensión comunitario-cultural, implica establecer relaciones sociales con otros miembros de la comunidad, enviar a los hijos a las escuelas de *Jabad*, contraer matrimonio en el interior de la comunidad. A la vez, implica reproducir los referentes identitarios, los elementos de la cultura que distinguen al grupo de otros sectores del campo judaico, que hacen de *Jabad* una comunidad con fronteras claras. Estos elementos de la socialización no son desdeñados, en absoluto, por los *lubavitchers*. Sin embargo, cuando se trata de pensarse a sí mismos en el marco de la dimensión espiritual, encontramos una retórica que contiene elementos des-comunitarizantes. De este modo, en un *farbrenguen*, un rabino interpelaba a sus estudiantes del siguiente modo:

¿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 vestirse como *bojer*.¹³ Eso no hace al cambio de la persona. (Trabajo de campo, 2008).

Lo que el rabino cuestiona es la mera reproducción de los componentes de la dimensión comunitario-institucional. De ahí que, en ciertas ocasiones, los rabinos tiendan a limitar en los estudiantes la proyección de esos referentes. Esto se debe al temor de que aparezcan, frente a ojos externos, como *lubavitchers*, cuando en realidad apenas están comenzando su proceso de *teshuvá*. Pero a la vez, los *lubavitchers* sostienen que, cuando una persona se viste de determinada manera, alcanza en su vida a ser aquello que intenta reproducir. En este sentido, vestirse como un *lubavitcher* sería parte del camino para convertirse en eso.

Vemos así una permanente tensión entre los elementos comunitarizantes y la retórica des-comunitarizante, entre la dimensión comunitario-institucional y la espiritual. Estar en *Jabad* supone pensarse a sí mismo a partir de los referentes y las retóricas contenidas en estas dimensiones, sin alcanzar una definición acabada. Estar en *Jabad*, como quizás en la mayoría de los grupos sociales, significa repensarse a sí mismo permanentemente. No hay un modo de ser *lubavitcher*, sino una reapropiación, por parte del actor, de aquello que es contenido en los marcos de las dimensiones institucional, comunitario-cultural y espiritual. Esta reapropiación se da en los procesos de interacción que contribuyen a la construcción de los espacios de proyección de estos significados.

La tensión entre lo universal y lo particular.

La experiencia del *lubavitcher* y de quienes se relacionan con *Jabad* supone a una tensión entre referentes identitarios que, a su vez, reenvían a dimensiones universales y particularizantes de la experiencia. El mismo nombre del movimiento expresa las tensiones entre lo universal y lo particular. De acuerdo a Friedman (1991), hay en *Jabad* una dimensión que remite al particularismo local, expresada en el término Lubavitch. En efecto, Lubavitch es la ciudad rusa en la cual el movimiento se desarrolla entre el período que va del segundo al quinto *rebe*. Lubavitch da cuenta del origen ruso, lo que comporta toda una serie de referentes identitarios que serán puestos en escena por los actores sociales. Por otro lado, el término *Jabad* remite al concepto de misión, lo que supone la expansión más allá de las fronteras geográficas. No obstante, cabe señalar que los *lubavitchers* resaltan que el significado de la palabra Lubavitch es “ciudad del amor”, por lo que, de ese modo, el término reenviaría a una universalidad basada en la máxima *jabadiana* de *ahavat israel*, amar al prójimo (judío) como a uno mismo.

La experiencia identitaria de quienes se relacionan con *Jabad* puede ser analizada en términos de la tensión entre componentes universalizados y particularizados. Esto ocurre tanto a nivel de quienes integran el núcleo duro de la comunidad *jabadiana* como de los numerosos actores que, participando pero sin estar afiliados al movimiento, recorren sus espacios periféricos. Podemos observar estas situaciones a través de ejemplos tomados de nuestro trabajo de campo.

El de Luís es el caso de un hombre que no se define como *lubavitcher*, pero que forma parte del *minian*¹⁴ que se reúne a realizar la plegaria todos los días en una de las sedes del movimiento. Su identificación con *Jabad* pasa por el estudio de *Jasidut*, aquello que él mismo define como la “esencia de *Jabad*”. Para él, el jasidismo es una filosofía que engloba al ser humano más allá de la afiliación a un grupo determinado. En el caso de la Argentina, *Jabad* es el único movimiento que, definiéndose como jasídico, apunta a propagar el jasidismo hacia fuera del núcleo duro. Pero se trata del jasidismo de *Jabad*, es decir, de una rama específica del movimiento jasídico. Sin embargo, el estudiar estas obras no necesariamente supone, para muchos, la experiencia de una particularización, de una definición de sí como *lubavitcher*. Incluso hay quienes asisten a cursos de *Jasidut* en *Jabad* a la vez que construyen marcos de socialización en otras instituciones dentro del espacio social judío. El estudio de *Jasidut*, entonces, habilita instancias de interacción que definen espacios periféricos al núcleo duro.

Si la identificación con *Jabad* pasa, para Luís, por el estudio de *Jasidut*, otros diacríticos son marginalizados en la narración de su propia experiencia identitaria. Así, la vestimenta, uno de los referentes que construyen la frontera entre los miembros del núcleo duro y los periféricos, remite, en la opinión de Luís, a un anclaje local. En ese sentido, siendo que la corporeidad del *lubavitcher* vendría a reproducir la de los *jasidim* que vivían en la Rusia del siglo XIX, la túnica y el turbante serían los ropajes apropiados para alguien que, como Luís, se define a sí mismo como descendiente de judíos provenientes del Medio Oriente. El rechazo a usar la vestimenta *jabadiana* se sustenta en una definición de la misma como marca de lo local y lo territorial. Esta forma de concebir la vestimenta no es igual en los miembros del núcleo duro, para quienes la misma condensaría atributos espirituales más allá del origen geográfico.

Luís se define a sí mismo como “cien por ciento sefaradí”. En este sentido, su experiencia identitaria remite a un pasado territorializado. Ser sefaradí implicaría, en parte y en el contexto de relaciones con los *lubavitchers*, no tanto la reproducción de una corporalidad mesoriental¹⁵ sino el evitar reproducir la corporalidad *jabadiana*. Ese origen reivindicado es lo que le permite no definirse como *lubavitcher*, ya que su percepción de *Jabad* está vinculada también a un origen local. Lo que importa destacar aquí es cómo la experiencia identitaria reenvía a elementos locales, tanto en lo que concierne a la definición de sí como a la de los *lubavitchers*. Lo

local en cuanto categoría impregna su modo de ver el mundo judío. Por el contrario, la propuesta *jabadiana* se basa en estrategias de deslocalización y universalización de los referentes identitarios.

Lo local impregna, también, la experiencia identitaria de Aarón. Mis primeros contactos con él tuvieron lugar cuando le pregunté por qué, a diferencia del resto de los *lubavitchers*, se dejaba las *peot*¹⁶. Su respuesta fue que no pertenecía a *Jabad*, sino a otra corte jasídica. En el relato de su vida, tal como me fue narrado en una entrevista que hicimos posteriormente, el punto de inflexión que inaugura el proceso de *teshuvá* es el contacto con un emisario de *Jabad*. Sin embargo, aclara que ese contacto le permitió relacionarse con la filosofía jasídica “más que de *Jabad* en particular, con el jasidismo en general.” Ahora bien, en su relato se observa la persistencia de una memoria familiar que reenvía a un jasidismo polaco antes que ruso. Sus abuelos eran polacos, y sus suegros formaban parte de una corte jasídica polaca. A fin de indagar en esta experiencia identitaria, se debe relacionar la centralidad que la memoria familiar adquiere en su relato-memoria que da forma a una territorialización donde lo local (Polonia) se constituye en una referencia-, con la estructura del espacio social judeo-argentino. El jasidismo al que adhiere Aarón carece de comunidad organizada. A la vez, las únicas comunidades jasídicas institucionalizadas en la Argentina son *Satmer* y *Jabad*. La primera asume la forma de una comunidad cerrada al exterior, mientras que la segunda, por el énfasis puesto en la tarea proselitista, habilita espacios de interacción con los no *lubavitchers*. Así, Aarón encuentra en *Jabad* la estructura institucional que le permite desarrollar su vida judía, encontrar una escuela para enviar a sus hijos y construir espacios de estudio con otros ortodoxos.

Nuevamente, la vestimenta aparece como una marca que localiza, que especifica una identidad *lubavitcher* que, para Aarón, remite a Rusia antes que a Polonia:

No quiero ponerme la capota de *Jabad*. Porque para mí es una responsabilidad representar algo que yo no sé si siento que represento. Por más que me gusta, por más que *Jabad* me ha dado el marco de contención, tengo la ordenación rabínica de *Jabad*, etcétera., pero mis orígenes son polacos, y *Jabad* es ruso. [...] Nunca tuvimos nada que ver con los rusos. Nada que ver con los rusos. Ahora, ¿qué de golpe sea un *jasid* de Rusia? ¿Me voy a poner a hablar ruso? No me va. Hay gente que se identifica, que siente en su alma que es así. Bueno, bienaventurados ellos, que pueden hacerlo. Yo no puedo conseguir romper esa barrera.

A la vez, ciertas prácticas propias de los *lubavitchers* son experimentadas como marcas que localizan y particularizan:

El *farbrenghen* con la vodka es una cosa típica que un *jasid* de *lubavitch* no puede dejar de hacer. No puede no tener un *farbrenghen* con vodka. Está prohibido por la ley de *Jabad* no tener un *farbrenghen* con vodka. Y yo no tengo nada que ver ni con el *farbrenghen* ni con la vodka. Por más que sigo el mismo *Shulján Aruj* y sigo el mismo código de leyes, etcétera., no tengo nada que ver ni con el *farbrenghen* ni con la vodka.

Si para Aaron la vodka es un referente que reenvía a la dimensión de lo local, para los *lubavitchers* remite a lo universal. Para estos últimos, la vodka, utilizada en el contexto del *farbrenghen*, sería un medio para someter al instinto del mal y potenciar la sensibilidad a fin de alcanzar una conexión profunda con lo divino. Es en este sentido que la vodka remitiría a una experiencia espiritual universalizable, deslocalizada.

En cuanto a la mirada del investigador, vincular a la vodka con Rusia sería caer en el error de considerar a los diacríticos como marcas identitarias más allá de las definiciones que los actores sociales hacen de ellas. Esta no es un referente de lo local o de lo universal de por sí, sino que adquiere estas propiedades de acuerdo al modo en que es reapropiado por los actores sociales. En este sentido, un ex *lubavitcher* afirma:

La vodka tendría la función de someter al *ietzer hará* [instinto del mal], dándole algo material. Siguiendo esa lógica, propuse hacer el *farbrenghen* con marihuana. Primero me contestaron que la marihuana era mala para la salud. Ah, porque la vodka es buenísima. Después dijeron que era adictiva, como si la vodka no lo fuera. Dijeron que sería un mal ejemplo, como si el hecho de estar todos tomando vodka no lo fuera. Al final, llegué a la conclusión de que se toma vodka porque *Jabad* viene de Rusia, donde eso era común. Allá se toma vodka como acá se toma café. Si *Jabad* hubiese surgido en Medio Oriente, estaríamos fumando marihuana. El sentido de la vodka en Rusia es completamente diferente al que podemos tener acá (Entrevista realizada en 2006).

El consumo de vodka construye la vinculación de los actores con el linaje creyente, al reproducir un ritual recurriendo a los mismos componentes que habrían sido centrales en la experiencia de la comunidad original de adeptos al *jasidismo*¹⁷. Si bien dicha comunidad estaba territorializada en el pueblo ruso de Lubavitch, la desterritorialización de la comunidad,

con el cambio de foco hacia los EEUU (Gutwirth, 2004) y la expansión mundial que dan cuenta de su doble proceso de reterritorialización y des-territorialización, hacen que el consumo de vodka deje de remitir a Rusia. La comunidad *jabadiana* deja de estar anclada a ese territorio. Los *lubavitchers* no sienten nostalgia por Rusia cuando beben vodka.

Territorializaciones *jabadianas*: núcleo duro y periferias

El territorio *jabadiano* puede ser concebido como un núcleo duro en torno al cual se dibujan constelaciones periféricas, algunas más cerca del núcleo que otras. Los actores sociales se ubican en estas posiciones, sin que esto implique posiciones fijas, sino todo lo contrario. Un actor no pertenece al núcleo o a la periferia de por sí, sino que se periferiza o nucleariza en función de sus acciones y del sentido que él atribuye a las mismas y que atribuyen los demás.

En intercambios con mi colega Joaquín Algranti, intentamos construir un modelo de territorialización a partir de investigaciones comparativas sobre grupos religiosos. En su trabajo, él había diseñado un modelo de territorialización pentecostal que distinguía el núcleo duro, los cuadros medios y la periferia en función de la dimensión institucional de la experiencia identitaria. Así, el núcleo duro es entendido como

los círculos más reducidos de autoridad, en los que se concentran las decisiones sobre el manejo de los recursos, la organización y proyección de los ministerios, así como también las nuevas orientaciones o proyectos de largo plazo en los que se embarca la iglesia (Algranti, 2010, p. 110).

Por su parte, los cuadros medios serían el resultado de la acción institucional de las organizaciones religiosas. Se trata de individuos que ejercen roles de influencia sobre sus células, pero sin obtener los beneficios materiales y simbólicos propios a las instancias de mayor jerarquía. Finalmente, lo que el autor denomina como comunidad periférica es aquella

zona intermedia, flexible, incluso de indefinición, en donde es posible pertenecer y reconocerse en el “Evangelio” sin cumplir en su totalidad con las restricciones religiosas y las exigencias de un modelo de vida cristiano (Algranti, 2010, p. 119).

Si bien esta tipología recurre a referentes que podemos ubicar como propios de la dimensión comunitario-cultural, lo cierto es que la mirada del autor está posicionada en las formas institucionales de organización del espacio religioso, en el modo en que la institución fija roles, posiciones e identidades. En efecto, el papel de las instituciones en la constitución de identidades religiosas no debería ser dejado de lado, más allá del énfasis que, saludablemente, comienza a ponerse en el estudio de los judíos no afiliados (Gruman, 2002; Hupert, 2009; Fidel y Weiss, 2009; Rein, 2011).

En mi propio trabajo, había construido una tipología del espacio religioso basándome en la dimensión comunitario-cultural, sin tener en cuenta el rol de las instituciones en los intentos de cristalizar posiciones. Así, los sujetos nucleares eran aquellos que reproducían los marcadores identitarios, independientemente de si ocupaban, o no, posiciones en la institución. El trabajo en conjunto con Algranti nos permitió repensar nuestras respectivas aproximaciones al objeto de estudio, pudiendo observar cómo las territorializaciones se constituían bajo tres dimensiones: institucional, comunitario-cultural y espiritual. En este sentido, un actor puede, por ejemplo, habitar el núcleo duro desde la dimensión comunitario-cultural, y ser sujeto periférico en relación a la dimensión espiritual o institucional.

Si bien la dimensión institucional, por sus propios modos y recursos, marca posiciones fijas, las posiciones ocupadas bajo las otras dimensiones son más flexibles y dependen, a veces, del contexto de la interacción. Así, una persona que se coloca los *tefilín*¹⁸ durante la plegaria matutina, se está nuclearizando. Esa misma persona puede periferizarse en otro momento, por ejemplo, cuando expresa opiniones contrarias a las que constituyen el consenso dentro de la comunidad. Los actores nuclearizados institucionalmente tendrán mayores posibilidades de proyectar imágenes de sí que los nuclearicen desde la dimensión comunitario-cultural, ya que la misma institución les exige la reproducción de ciertos marcadores identitarios. En cuanto a la dimensión espiritual, hemos visto que su misma lógica impide a los actores definirse a sí mismos como núcleos duros dentro de esta dimensión. De hecho, el propio acto de considerarse completo en lo que respecta a la anulación frente a la divinidad, supondría una forma de periferizarse, ya que proyectaría una forma de soberbia poco compatible con la identidad del *josid*. Pero sí es posible que el reconocimiento, por parte de los demás, de determinadas actitudes, aparezca como instancia de nuclearización. Lo cierto es que la dimensión emocional es puesta en escena menos a través de

las acciones de los actores que a través de la enunciación de los requisitos identitarios que remiten a dicha dimensión (anulación del Yo, ascesis, etc.).

Conclusión

Entendiendo que la identidad, y en este caso, la identidad *lubavitcher*, no está dada sino que es una construcción permanente, hemos indagado en el universo de significados que provee a los actores sociales los referentes y las retóricas a las que recurren en el proceso de definición de sí. Los actores se definen en el marco de tres dimensiones: institucional, comunitario-cultural y espiritual. A la vez, el proceso de definición de sí supone una tensión entre concepciones que tienden a la localización de los referentes identitarios y concepciones que tienden a su universalización.

En cuanto a la construcción de la territorialidad *jabadiana*, se ha visto que los actores habitan posiciones diferenciales que pueden ser concebidas como una constelación de periferias en torno a un núcleo duro. Cuando nos referimos a las formas de habitar, estamos dando cuenta de procesos de nuclearización y periferización antes que de posiciones fijas e inmutables. La distinción núcleo-periferia se aplica a las tres dimensiones mencionadas. En este sentido, al analizar el proceso de construcción identitaria, observamos cómo los actores pueden nuclearizarse y periferizarse en referencia a los componentes que definen las dimensiones institucional, comunitario-cultural y espiritual.

Notas

¹ Reuniones jasídicas.

² Para los inicios de *Jabad Lubavitch* en la Argentina, ver Soifer, 2010

³ El jasidismo es una de las ramas de la ortodoxia judía. Se trata de un movimiento “pietista” surgido en la Europa del Este del siglo XVIII, luego desarrollado a través de múltiples ramificaciones, entre las cuales *Jabad* es una de ellas. Para los orígenes del jasidismo ver Bauer, 1994 y Baumgarten, 2006

⁴ Entendemos por ortodoxia la rama del judaísmo surgida en respuesta a la influencia de la modernidad en el seno de las comunidades judías europeas (Azria, 2003 Karady, 2000, Krieger, 2000)

⁵ Este proceso atraviesa el desarrollo de comunidades judías en diferentes lugares del mundo como Israel (Aviad, 1983), EEUU (Danzger, 1989), Brasil (Topel, 2005, Gruman, 2002) y Francia (Podslover, 1992, 2002)

⁶ El término *josid* o *jasid* refiere al adepto a una comunidad jasídica. En el caso que estamos analizando, suele ser aplicado tanto para referirse a la mera pertenencia (dimensión comunitario-cultural) como a la elevación espiritual, donde el *josid* es aquel que logra anularse frente a lo sagrado, recurriendo a la acepción original del término que designaba a “las personas cuya práctica moral y religiosa es superior a la norma” (Bauer, 1994, p. 7, nuestra traducción)

⁷ Casa de *Jabad*. Es el nombre que reciben las sedes del movimiento

⁸ Instituto de formación religiosa

⁹ El *rebe* es la máxima autoridad de una comunidad jasídica. A lo largo de la historia de *Jabad* hubieron siete *rebeim*, el último de los cuales, Menajem Mendel Schneerson, falleció en 1994 sin dejar sucesor. Para una profundización en la figura del rebe de *Jabad*, ver Ehrlich, 2004

¹⁰ La vitalidad del *rebe*, señalada en numerosos relatos de sus seguidores, puede ser visibilizada, por ejemplo en las imágenes que muestran al *rebe* de pie durante varias horas recibiendo a sus seguidores. Los *lubavitchers* suelen mencionar este ejemplo con el fin de dar cuenta de la vitalidad de su líder, la cual se expresaría físicamente pero provendría de su mayor conexión con lo sagrado

¹¹ Esta posición es sostenida por el líder de *Agudat Israel* de la Argentina, el rabino Samuel Levin. Los temas de su discurso son replicados, muchas veces, por judíos no religiosos, que suelen clasificar a *Jabad* como una secta alejada del judaísmo. Uno de los temas centrales de este discurso es la identificación, por parte de los *lubavitchers*, del *rebe* Menajem Mendel Schneerson con el Mesías. Si bien el discurso público de *Jabad* de la Argentina no ha enfatizado en esta identificación, las disputas en torno a la naturaleza mesiánica del *rebe* han dividido a la comunidad *jabadiana* en los Estados Unidos y han sido tomadas por los detractores israelíes y norteamericanos de *Jabad*. Ver Gutwirth, 2004, Kravel-Tovi y Bilu, 2008

¹² Justo. Calificación que reciben individuos excepcionales a quienes se les atribuyen mayores niveles de conexión con lo sagrado.

¹³ El término *bojer* es utilizado, aquí, para referirse a los estudiantes de la *ieshiná*

¹⁴ Quórum de diez personas necesario para la realización de la plegaria de manera colectiva

¹⁵ No existen grupos en la Argentina que reproduzcan dicha corporeidad, ya que los judíos descendientes de las comunidades del Medio Oriente adoptan la vestimenta occidental, y en algunos casos, componentes de la vestimenta ashkenazí. En este sentido, la mención al turbante le permite a Luís marcar una frontera respecto al cuerpo *jabadiano*, pero no una corporeidad a ser reproducida

¹⁶ Cabellos enrollados detrás de las orejas. Es una costumbre en algunas comunidades jasídicas

¹⁷ Sobre la constitución del linaje creyente a través del acto de memoria ver Hervieu-Léger, 2005.

¹⁸ Los *tefilín* son cajas de cuero que se atan, mediante una cinta también de cuero, en el brazo y la cabeza durante la plegaria matutina. En su interior contienen pasajes bíblicos. Su colocación es un precepto religioso y uno de los temas centrales sobre los cuales se basa el proselitismo *jabadiano*.

Referências bibliográficas

- ALGRANTI, Joaquín. *Política y religión en los márgenes*: Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina. Buenos Aires: Ciccus, 2010.
- ARAN, Gideon. Jewish zionist fundamentalism: The bloc of the faithful in Israel (Gush Emunim), In: MARTY, Martin; APPLEBY, S. (Ed.). *The fundamentalism project Vol 1*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991, p. 265-344.
- AVIAD, Janet. *Return to judaism*: Religious renewal in Israel. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983.
- AZRIA, Régine. *Le judaïsme*. Paris: La découverte, 2003.
- BAUER, Julien. *Les juifs hassidiques*. Paris: PUF, 1994.
- BAUMGARTEN, Jean. *La naissance du bassidisme*: Mystique, rituel et société (XVIIIe – XIX siècle). Paris: Albin Michel, 2006.
- BEER, Moishe Dovid. *Don Isidro Masek*: Un hombre, una historia. Buenos Aires: Ieshivá Jafetz Jaim, SIN FECHA.
- BELL, Daniel. The return of the sacred? The argument on the future of religion. *British journal of sociology*, London, v. 28, n. 4, p. 419-449, dec. 1977.
- BENCHIMOL, Isaac. *Contra viento y marea*: Una aproximación a la obra del «Ribbi» Zeev Grimberg, Z'L. Segunda edición. Buenos Aires: sin editorial, 2007.
- BERGER, Peter. La désécularisation du monde. In: BERGER, Peter (dir.). *Le réenchantement du monde*. Paris: Bayard, 2001, p. 13-36.
- BRAUNER, Susana. Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa. In: AAVV. *La religión en tiempos de crisis*. Buenos Aires: CEIL-PIETTE, 2002. p. 95-103.
- BRAUNER, Susana. *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político*: Los judíos de origen sirio. Buenos Aires: Lumiere, 2009.
- CASANOVA, José. Religiones públicas en el mundo moderno. Madrid: PPC, 1994.
- DANZGER, Herbert. *Returning to tradition*: The contemporary revival of Orthodox Judaism. New Haven & London: Yale University Press, 1989.
- DON-YEHIYA, Eliezer. The Book and the sword: The nationalist yeshivot and political radicalism in Israel. In: MARTY, Martin; APPLEBY, S. (Ed.). *The fundamentalism project Vol 4*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1994. p. 264-302.
- EHRLICH, Avrum. *The Messiah of Brooklyn*: Understanding Lubavitch Hasidism past and present. Jersey City, New Jersey: KTAV Publishing House, 2004.
- ELÍAS, Norbert. Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados. In: ELÍAS, Norbert. *La civilización de los padres y otros ensayos*. Santa Fe de Bogota: Norma, 1998. p. 81-138.
- ELKIN, Judith. The argentine jewish community in changing times. *Jewish Social Studies*, Indiana, v. 48, n. 2, p. 175-182, spring 1986.

- FAINSTEN, D. *Secularización, profecía y liberación: la desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual*. 2006. Tesis (doctorado) - Universidad Nacional Autónoma de México, México DF, 2006.
- FIDEL, Cynthia; WEISS, T. Marcos para jóvenes judíos en edad universitaria: objetos de consumo y oferta cultural; modelos identitarios. In: CHIROM, Daniel [et al] *Nuevas voces para una nueva tribu*. Buenos Aires: Mila, 2009. p. 68-90.
- FRIEDMAN, Menachem. Habad as messianic fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission. In: MARTY, Martin; APPLEBY, S. (Ed.). *The fundamentalism project*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991. p.328-357.
- FORNI, Floreal. Nuevos movimientos religiosos en Argentina. In: FRIGERIO, Alejandro (Comp.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993, p. 7-23.
- GOFFMAN, Erving. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- GRUMAN, M. *Sociabilidade e alianca entre jovens judeus no Rio de Janeiro*. 2002. Tesis (Maestría) - Universidad Federal de Río de Janeiro, 2002.
- GUTWIRTH, Jaques. *La renaissance du bassidisme*. Paris: Odile Jacob, 2004.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder, 2005.
- HUPERT, Pablo. Jóvenes fuera del judímetro. In: CHIROM, Daniel [et al] *Nuevas voces para una nueva tribu*. Buenos Aires: Mila, 2009. p. 55-59.
- KARADY, Víctor. *Los judíos en la modernidad europea*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2000.
- KEPEL, Gilles. *La Yihad: Expansión y declive del islamismo*. Segunda edición. Barcelona: Península, 2001.
- KRAVEL-TOVI, Michal; BILU, Y. The work of the present: Constructing messianic temporality in the wake of failed prophecy among Chabad Hasidim. *American Ethnologist*, New York, v. 35, n. 1, p. 64-80, 2008.
- KRIEGL, Maurice. Orthodoxie (Ultra-). In: BERNAVIE, Elie; FRIEDLANDER, S. *Les juifs et le XXeme siècle. Dictionnaire critique*. Paris: Calman-Levy, 2000. p. 153-165.
- LEHMANN, David; SIEBZEHNER, B. *Remaking israeli judaism: The challenge of Shas*. London: Hurst Company, 2006.
- MALLIMACI, Fortunato. Catolicismo integra, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos, In: FRIGERIO, Alejandro (Comp.) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (II)*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1993. p. 24-48.
- MARTY, Martin; APPLEBY, S. (Ed.). *The fundamentalism project*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1991.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Soltando amarras: secularización y destradicionalización. *Sociedad y religión*, Buenos Aires, n. 16/17, p. 9-32, 1997/1998.

- PODSELYER, Lourence. La tradition réinventée: les hassidim de loubavitch en France. *Revue des études juives*, Louvain, n. 3-4, p.441-450, juillet-décembre1992.
- PODSELYER, Lourence. La techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne. *Annales Histoire, Sciences sociales*, Paris, año 57, n. 2, p.275-296, mars-avril 2002.
- POLL, Solomon. *The basidic community of Williamsburg: A study in the sociology of religion*. Tercera edición. New York: Schocken Books, 1973.
- REIN, Raanan. *¿Judíos-argentinos o argentinos-judíos?: Identidad, etnicidad y diáspora*. Buenos Aires: Lumiere, 2011.
- ROY, Olivier. *L'échec de l'Islam politique*. Paris: Seuil, 1992.
- ROY, Olivier. *L'Islam mondialisé*. Paris: Seuil, 2004.
- SETTON, Damián. *Revitalización de la ortodoxia judía y experiencias identitarias: Jabad Lubavitch en la Argentina*. Saarbrücken, Editorial Académica Española, 2011.
- SOIFER, Alejandro. *Los lubavitch en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana, 2010.
- TOPEL, Marta. *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.
- WILSON, Bryan. The return of the sacred. *Journal for the scientific study of religion*, Indiana, v. 18 n. 3, p. 268-280, 1979.
- WYNARCZYK, Hilario. *Ciudadanos de dos mundos: El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. Buenos Aires: UNSAM, 2009.