

## EL CUERPO COMO VECTOR DE SIGNIFICADOS EN EL JUDAÍSMO. UN ANÁLISIS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE ORTODOXOS Y SECULARES EN JABAD LUBAVITCH

Damián Setton\*

**Summary:** the aim of this paper is to analyze the interactions process between secular and orthodox Jewish of the Jabad Lubavitch movement in Buenos Aires, considering the subject's body as a vector of meaning. The interaction processes involve the negotiation of the meanings related to the bodies, as well as the constant struggle to legitimize their position/perspective. In this process, the believers built opposite discourses, using elements that belong to the outside of the orthodox world. On the other side, secular groups confirm their condition through actions that tend to re-signify the object's significance.

*Key words:* Judaism, body, interactions.

### Introducción

El presente trabajo analiza los procesos de interacción entre religiosos y seculares propios del período de la posmodernidad judía, caracterizado por el debilitamiento de las dicotomías fuertes que marcaron la existencia judía desde el período de la emancipación (Sorj, 1997). Nos centraremos en el análisis de la dinámica de la relación al interior del templo de Jabad Lubavitch ubicado en la calle Agüero, tomando al cuerpo como vector de significados.

A partir de la década del setenta se han observado cambios en el campo judaico, donde las corrientes ortodoxas han emergido como opciones identitarias válidas para una parte de los judíos socializados en ambientes seculares. Gilles Kepel (1995) se ha referido al proceso de rejudaización, paralelo a fenómenos similares en el cristianismo y el Islam, bajo la polémica noción de *revancha de Dios*<sup>1</sup>. En el caso argentino, Susana Brauner (2002) ha constatado el debilitamiento de las corrientes sionistas paralelo a la emergencia de opciones

religiosas como Agudath Israel o Jabad Lubavitch. Susana Bianchi (2004) ha destacado estos cambios utilizando el concepto de *mutación religiosa*, el cual indica el paso de una estructura a otra a manera de subversión de los sistemas. Si la década del sesenta, sostiene la autora, se caracterizó por el reconocimiento, por parte de los líderes comunitarios, del alejamiento de las prácticas rituales, así como del aumento de la hostilidad hacia la religión manifestada al interior de grupos *ashkenazies*<sup>2</sup>, el final de los setenta permiten observar la aparición de los movimientos de “retorno” (en términos nativos, *teschuvá*).

Si las corrientes ortodoxas existen desde el proceso de emancipación de los judíos, a lo que hoy se asiste es a una nueva forma de aparición de las mismas en el campo judaico. Ya no se trata de comunidades que intentan protegerse de un exterior secular cerrando sus puertas y reproduciendo su forma de vida en barrios cerrados, como son los casos de los *haredim* estudiados por Samuel Heilman (1992) o los *jasidim* sobre los cuales ha

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

trabajado Salomon Poll (1973). Por el contrario, se trata de movimientos proselitistas que se aventuran fuera de sus comunidades para conquistar las almas de los judíos no religiosos. Proselitismo que ha causado rechazo en varios sectores de la judeidad, para quienes la noción de misión debería ser ajena al mundo judío. No obstante, los lubavitch no dejan de remitirse al momento fundador<sup>3</sup> del jasidismo para revestir sus acciones de significado positivo. Cuando el Baal Shem Tov ascendió a los cielos se encontró con el Mesías, al cual interrogó sobre el momento de su venida a la tierra. El redentor respondió: “ocurrirá cuando tus manantiales sean diseminados por toda la tierra”. De este modo, la apropiación del relato mítico le permite a los lubavitch asumirse como los verdaderos herederos de las enseñanzas del fundador, diferenciándose de los *jasidim* que habitan en barrios cerrados, rechazando el contacto con el resto de la judeidad, a la que abandonan a su suerte. En la medida en que, desde el campo judaico, se estigmatiza a Jabad apelando a la supuesta incompatibilidad del judaísmo con cualquier actividad de tipo proselitista, los lubavitch puede recurrir al relato de la fundación para responder a las acusaciones y ubicar esos mismos actos, que contradicen el criterio de distinción positiva, en un marco de sentido que valore al movimiento.

La estrategia proselitista se desarrolla de varias maneras, desde la presencia en las calles o la visita a negocios llevando los *tefilin*<sup>4</sup> para ser colocados a las personas, la construcción de templos y casas de estudio, denominadas *Batei Jabad*<sup>5</sup>, algunas de las cuales son viejos templos que careciendo de recursos económicos han pasado a ser administrados por el movimiento, el

encendido de candelabros en las plazas durante la festividad de *Januca*, la visita a pueblos en busca de judíos, etc. En este caso, nos concentraremos en la parte educativa de esta estrategia, consistente en crear cursos de educación judía no formal para jóvenes que han terminado su educación secundaria.

Cuando un importante empresario se comunicó con el rabino jefe de Jabad Lubavitch de Argentina, Tzvi Grumblat, para informarle que deseaba realizar una donación, al instante el líder religioso pensó en la educación. Corría el año 2001, la crisis económica estaba a punto de provocar la salida de estudiantes de las escuelas de la comunidad, lo que crearía una población judía sin conocimientos sobre sus “orígenes”. Se formó así el programa Morashá (Legado), el cual luego se extendió a personas consideradas en edad universitaria.

El programa Morashá Universitarios, adoptado por instituciones como Jabad Lubavitch, Hilel y Sucath David, reúne a jóvenes cuyas edades van desde los 18 a los 27 años, aproximadamente. En mi caso, me he centrado en los cursos realizados en la sede central, al cual asistían hombres y mujeres de clase media, la mayoría estudiantes de terciario o universitario en carreras tan diversas como Publicidad, Abogacía, Medicina, Letras, Psicología, Economía. Ninguno de ellos tenía la intención de volverse ortodoxo, y como me aseguró el rabino que dirigía los cursos, eran contados con los dedos de la mano quienes habían decidido volcarse a una vida basada en los preceptos de la religión. No puede sostenerse que estos jóvenes asistieran a los cursos en busca de una transformación de su identidad. Podemos suponer que el incentivo económico de 150 pesos mensuales recibido

por presenciar las clases determinara su presencia en la institución. De hecho, la gran mayoría asegura que se interesó por el programa a causa del beneficio económico que obtendrían. Si bien el estipendio no puede ser dejado de lado a la hora de explicar el fenómeno, tampoco podemos reducir el funcionamiento de los cursos a un interés meramente material en sus participantes. De hecho, el estipendio cubre no solamente una necesidad material sino también simbólica, ya que les permite a los seculares reproducir su diferencia con los religiosos.

La dinámica de la relación puede entenderse como la puesta en escena de significados que acercan y alejan, simbólicamente, a los religiosos y los seculares. Se trata de una dinámica de la identificación y la diferencia que, a la vez que construye un nosotros extenso, el de los miembros del pueblo judío entre los cuales no existirían distinciones, delimita contornos en los cuales se reproduce el particularismo de los *lubavitch* por contraposición a los modos de ser de los seculares. En el transcurso de las interacciones, los seculares intentan imponer una definición de la situación en la que se marcan las diferencias entre ellos y los miembros del movimiento religioso. El conocimiento que los seculares tienen de la institución en la que toman clases los conduce a elaborar estrategias de diferenciación desarrolladas al interior de los márgenes de la disidencia legítima, configurados y constantemente actualizados, en la misma interacción, es decir, tanto por los seculares como por los religiosos. Si los seculares parecen decir una y otra vez “nosotros no somos religiosos”, los religiosos juegan entre los límites de la diferenciación y la identificación, poniendo en escena una

imagen de sí mismos que resulta en ciertos momentos rechazada por los seculares, pero respetada en otros. La interacción supone entonces una constante negociación de la dotación de símbolos habilitada a formar parte de los intercambios.

### **El cuerpo en los procesos de interacción**

En comparación con otros fenómenos sociales, el cuerpo no ha llegado a ser, hasta épocas recientes, objeto de estudio de las ciencias sociales. La sociología clásica no demostró el mismo interés en las cuestiones corporales que en la religión y el conocimiento (Basto de Albuquerque, 2001). No obstante, cabe resaltar la obra pionera de Marcel Mauss, la cual introduce una serie de problemáticas que han guiado las posteriores reflexiones sobre la corporeidad. Podemos suponer, siguiendo a Basto de Albuquerque, que la razón de esta marginación del cuerpo en la sociología clásica se encuentra en la concepción occidental que confunde la dimensión corporal con la natural en la conformación de un dualismo que coloca al cuerpo en contraposición con la mente, y que condujo a relegar los estudios sobre el cuerpo a las ciencias naturales. Los movimientos de los años sesenta (feminismo, movimientos por la igualdad racial, contracultura) generaron el escenario propicio para el surgimiento de nuevas representaciones sobre el cuerpo, lo que le permitió convertirse en objeto de estudio.

De acuerdo a Erving Goffman (1997), el cuerpo es considerado como una dotación de signos, y se lo analiza en el marco de las interacciones entre las personas, interacciones en las cuales los individuos y

los grupos buscan presentarse a sí mismos ante los demás, ofreciendo información que ayuda a definir la situación, y donde cada actor intenta controlar la imagen que da al otro. El autor define a la fachada como *“la parte de la actuación del individuo que funciona regularmente de un modo general y prefijado, a fin de definir la situación con respecto a aquellos que observan dicha actuación”* (Goffman, 1997: 33-34). Por su parte, Le Breton sostiene que *“la gestualidad comprende lo que los actores hacen con sus cuerpos cuando se encuentran entre sí: rituales de saludos o de despedidas (signos con la mano, movimientos de la cabeza, estrechamiento de las manos, abrazos, besos en la mejilla o en la boca, gestos, etc.), maneras de afirmar o de negar, movimientos del rostro y del cuerpo que acompañan la emisión del habla, dirección de la mirada, variación de la distancia que separa a los actores, maneras de tocarse o de evitar el contacto, etc.”* (Le Breton, 2002: 46-47).

Consideramos que tanto la fachada como la gestualidad pueden ser analizadas en el conjunto de las relaciones de las que forman parte, de ahí que no se trate solamente del análisis de los gestos, posturas, presentaciones del cuerpo, etc., sino del modo en que los actores perciben y dan sentido a los gestos, posturas, presentaciones del cuerpo de aquellos con quienes interactúan, descifrando esos signos a partir de modos de ver el mundo tributarios de la diversidad y conflicto del campo judaico.

Cuando el actor religioso da sentido al cuerpo del secular, y cuando el secular hace lo mismo con el cuerpo del religioso, están revelando, en el juego de la actualización de discursos sobre el terreno de la interacción, modos diferentes de concebir el judaísmo,

diferentes sistemas de representaciones, cada uno con sus propias concepciones acerca de lo que significa ser judío. Esta multiplicidad de significados en torno a lo judaico permite la reproducción y mantenimiento de la relación entre los actores.

Dentro de las comunidades, los cuerpos son vectores de significados dominados por cada uno de sus miembros. En el mundo jasídico estudiado por Poll, la apariencia se vincula a un sistema de estratificación social estructurado sobre la base de la frecuencia e intensidad de la observancia religiosa. Mientras la frecuencia se corresponde con el número de *performances* religiosas en el curso del día, la intensidad hace referencia a las manifestaciones emocionales, muchas de las cuales incluyen agitaciones del cuerpo durante las plegarias, realizaciones de gestos, exteriorizaciones de alegría o tristeza. *“La reputación social en la comunidad se encuentra en proporción directa a la intensidad de la performance”* (Poll; 1973:60).

La comunidad del *ghetto* controla la exteriorización de la religiosidad de sus miembros, imponiendo sus propios modos de presentación del cuerpo. Poll distingue seis grupos estratificados, asignando a cada uno determinadas fachadas, donde cada posición superior utiliza los signos de la imagen de la posición continua inferior, a la vez que incorpora nuevos signos, hasta llegar a la cúspide de la pirámide, donde se encuentran los *rebes*<sup>6</sup>, únicos en estar legitimados para vestir la totalidad del repertorio jasídico.

En la medida en que el grupo religioso se relacione con el mundo secular, las fachadas serán colocadas bajo la visión del otro, que les adjudicará su propio sentido. De este modo, los religiosos deberán elaborar una

serie de contradiscursos a través de los cuales legitimar sus cuerpos, que ya no parecen ser dados por sentado, sino que son denunciados como residuos arcaicos de un pasado ya superado. No obstante estos contradiscursos, como veremos, se construyen apelando a un repertorio de significados vinculados al mundo secular.

### **El cuerpo religioso en una red de significados.**

Son conocidas las características del cuerpo religioso en los miembros del grupo Jabad Lubavitch: largas barbas, capote negro, *kipá* (gorra), hilachas asomando debajo de las ropas, peluca en el caso de las mujeres casadas, polleras hasta los tobillos y blusas de manga larga para mantener el recato. Los significados religiosos atribuidos a la vestimenta son variados, desde la consideración del cabello de la mujer como fuente de tentación a la prohibición de afeitar ciertas zonas del rostro. Por supuesto, en el mundo religioso, tal como ha observado Heilman, las variantes son muchas, lo que nos impide referirnos a un único modelo de corporeidad. El hecho de que la peluca pueda cubrir una cabeza rapada o un cabello corto, o que se entablen debates en torno a si es legítimo utilizar pelucas que resulten más atractivas que el cabello normal, muestra que detrás de lo que aparenta ser homogéneo, hay una compleja red de significados y una variedad de actores que se disputan los sentidos legítimos. El tipo de peluca, los cabellos enrollados detrás de las orejas o el material con el cual se confeccionan los sombreros demarcan comunidades de pertenencia al interior del vasto mundo

ortodoxo.

Lo que nos interesa mostrar es cómo el cuerpo se inserta en un sistema de significados donde debe disputar su legitimidad. Las interacciones entre religiosos y seculares, habilitadas desde la propia institución religiosa en función de su estrategia proselitista, provocan en los primeros la necesidad de explicar el por qué de sus cuerpos, por qué visten como visten, por qué evitan hasta el extremo (del absurdo, para los seculares) el contacto físico con personas del sexo opuesto. Se trata de la puesta en funcionamiento de una dinámica de discursos y contradiscursos, donde estos últimos se construyen apelando a legitimidades exteriores al mundo religioso.

Al hacer circular los contradiscursos, los religiosos ponen en escena determinadas figuras, o motivos, que siendo exteriores al mundo ortodoxo se insertan en él como elementos legitimadores entre los cuales nos detendremos en dos de ellos: el joven rebelde y el guerrero.

### **El joven rebelde**

Parte de la presentación del sí mismo que realizan los militantes ante su auditorio comprende el relato de su conversión, del pasaje del estado secular, en el cual se encontraría el auditorio, al religioso. Este relato incluye, entre otros, al cuerpo como uno de sus principales elementos.

De acuerdo al relato que los rabinos hacen de su propio proceso de conversión, la judaización del cuerpo aparece no como acto de sumisión a una autoridad, sino como enmarcada en el acto de presentación de la persona. El rabino J. aseguraba a su auditorio

que a él siempre le había gustado “mostrarse diferente”, por eso había comenzado a usar la *kipá*. El uso de la gorra aparece en el relato como un acto de rebeldía, se inserta en la estrategia de la persona de mostrarse como contestatario a las normas establecidas. El motivo del *joven rebelde* viene a enmarcar el acto de judaización del cuerpo y a configurar su sentido.

Vemos cómo los individuos le dan un sentido al uso de la *kipá* independiente de la explicación religiosa que justifica dicho uso por el imperativo de recordar la constante presencia divina, superior al ser humano. De acuerdo a la visión expresada en textos religiosos, la obligación de cubrirse la cabeza es un precepto divino que, como todos los preceptos divinos, deben ser cumplidos con sumisión, como un ‘yugo’, que por ser de un carácter tal no precisan, en esencia, una explicación racional, sino tan sólo el reconocimiento de que se trata de un mandato divino (Mindel, 1990: 19). En el relato que los sujetos hacen de su trayectoria, la *kipá* no refiere a la relación entre el hombre y Dios, sino a la del individuo con el entorno, y lo que prima no es la sumisión, el reconocimiento a una superioridad, sino la rebeldía y la centralidad del individuo que decide más allá de la superioridad de las normas sociales.

“Yo entré con el pelo largo y salí como estoy ahora”. Así relata J. su proceso de conversión a los jóvenes seculares invitados a compartir la cena del *shabat* en su casa. En el relato de conversión, el cuerpo señala, a través de su apariencia, un antes y un después. Los sujetos elaboran relatos de conversión a partir de las transformaciones percibidas por ellos mismos sobre sus propios cuerpos, lo que demuestra que, en los modos

de clasificación de los religiosos, hay un cuerpo secular, (el que tenían antes), y uno religioso (el que tienen ahora). El cuerpo es el objeto de clasificaciones dicotómicas, donde el arito y el pelo largo constituyen los motivos del cuerpo secular, correspondiente a un mundo secular. El cuerpo religioso corresponde a una configuración específica de espacios que distingue entre aquellos que son legítimamente frecuentables y los que no. Entre ambos polos, el relato crea situaciones de intersección: “fui a ver a *Divididos con los tzitziot (hilachas), pero guardados en la ropa*”.

El discurso que legitima el cuerpo religioso se sitúa en un universo discursivo que apela, aunque no la mencione explícitamente, a la noción de contracultura. La sociedad es retratada como un orden que automatiza los comportamientos de las personas. De este modo, los religiosos invierten la dirección de los estigmas. Si se les acusa de obedecer ciegamente los mandatos divinos, o de ser víctimas de una tradición que los lleva a sufrir los embates del sol bajo sus largos capotes negros, ellos responden que los seculares obedecen ciegamente los mandatos de una sociedad donde el mercado uniformiza los gustos y los comportamientos. Las personas siguen a la moda y actúan irracionalmente, al punto tal de comprar un pantalón roto a precio mayor que uno sano, sólo porque está de moda el primero.

Los religiosos tienden a limitar el contacto físico con personas del sexo opuesto. De ahí que, entre varones y mujeres, no se saluden con un beso ni con un apretón de manos, actitud extendida a la relación entre religiosos y seculares. Si para los seculares esta actitud parece expresar cierto rechazo hacia el otro,

los religiosos sostienen que un beso no tiene, hoy día, ningún significado: “antes de hacerme religioso saludaba con un beso a personas que ni siquiera conocía”, aseguraba un rabino. De este modo, es la sociedad la que debiera rever sus modalidades de interacción entre las personas. La sociedad se convierte en un sistema de relaciones donde los gestos de afecto se extienden hasta perder su sentido.

Más allá de la legitimación religiosa, los *lubavitch* explican sus comportamientos en relación a una sociedad a la cual adjudican una serie de características negativas. Si vestir siempre los mismos ropajes tradicionales, evitar el contacto al saludarse con personas de otro sexo, “obligar” a las mujeres al recato, son atributos cuestionados por los seculares, ellos responden que la sociedad obliga a las personas a vestir a la moda, priva de significado al saludo, convierte al cuerpo femenino en un producto para ser expuesto. De este modo, los seculares son confrontados a un contradiscurso que retoma los postulados contraculturales de diversos movimientos como, por ejemplo, el feminismo. Por supuesto, el discurso religioso está compuesto de múltiples referencias, entre las cuales no faltan las propiamente religiosas. No obstante, me he concentrado en una dimensión del discurso, la que devuelve a los seculares los estigmas atribuidos al mundo religioso.

### **El guerrero**

Para los militantes, la fachada corporal es legitimada como un modo mediante el cual el individuo exterioriza su condición judía. El motivo de la exteriorización adquiere su

sentido en la medida en que los individuos comparten una concepción de la historia del pueblo judío, historia marcada por persecuciones y matanzas. Es en el marco de este conocimiento compartido que es posible establecer la idea del orgullo judío, orgullo de mostrarse como judío en un medio concreta o potencialmente hostil como es, para los *lubavitch* y otras corrientes religiosas, toda exterioridad. Mostrarse como judío “en la calle” es un imperativo ético, que surge de la reivindicación de la historia de un pueblo perseguido. Ya no es un acto religioso, que se realiza porque Dios lo quiere, ni un acto que encuentra su legitimidad en la tradición –“nos vestimos así porque así se vestían los *jasidim* en Europa del Este”-. El discurso lo ha trastocado en un acto de otra naturaleza, ha colocado la fachada corporal en el terreno del universal judaico, creando la distinción entre el cuerpo secular, que se oculta, que es cobarde, y el cuerpo religioso, orgulloso y combativo.

Decir que ha ingresado en el universal judaico significa que la fachada se legitima apelando a una historia que es la del judaísmo como pueblo, no como comunidad religiosa. Es el discurso el que encuentra, en el *judío perseguido*, el motivo por el cual la fachada religiosa se vuelve acto político, expresión de un orgullo judío que no todos los judíos tendrían. Es la ubicación de la fachada en el universal judaico lo que permite la interpelación de los religiosos a los seculares, de manera que es el secular el que debe preguntarse por su propio cuerpo, preguntarse por qué teme exteriorizar su judaísmo.

El proceso de legitimación de la fachada apela al motivo del *guerrero*, constituido por

oposición al judío sumiso, víctima de sus verdugos, cuyas principales expresiones serían los judíos de las aldeas europeas impotentes ante el antisemitismo zarista y las víctimas de la matanza hitleriana. Enfrentado a la imagen del oprimido, el sionismo ha sido un discurso de transformación del judío. Cuando Teodoro Herzl (1976) profetizaba el retorno de los macabeos, estaba llamando a la transformación del judío sumiso en combatiente, apelando, en el repertorio de representaciones disponibles, al macabeo como imagen de la resistencia.

El motivo del guerrero es puesto en escena ante el cuestionamiento de algunos seculares respecto a la exteriorización del ser judío como imperativo ético: *“si vienen setenta y dos nazis, yo no voy a decir ‘hey, soy judío’”*. Para los lubavitch, la respuesta al peligro es, efectivamente, el sostenerse siempre como judío, nunca titubear a la hora de explicitar, ante los otros, la pertenencia al judaísmo. El cuerpo ideal exterioriza su judaísmo y no titubea en batirse si es preciso. Es un cuerpo que golpea y no teme recibir golpes. Es un cuerpo dispuesto a sacrificar su existencia por el pueblo de Israel.

Debemos tener en cuenta que el cuerpo religioso ha sido, desde el sionismo, estigmatizado como el de los *“escuálidos alumnos de yeshivot”* (Biale, 1979). Esta representación ha ido cambiando con el tiempo. La guerra de octubre de 1973 en Medio Oriente ha mostrado a los soldados con *tzitziot* en el campo de batalla (Kepel, 1995). El estudiante de *yeshivá* ha buscado redefinirse a sí mismo, y se ha convertido en guerrero. De ahí que la serie de motivos estructurantes del discurso muestren circulaciones entre lo religioso y lo secular: el guerrero como opuesto al religioso, pero

que se constituye a imagen de los macabeos, luego, el religioso que integra en la representación de sí mismo al guerrero y se distingue de los religiosos de generaciones anteriores. El contexto de esta amalgama es el conflicto árabe-israelí en Medio Oriente, pero sus efectos alcanzan a la diáspora, donde el juego identitario nunca deja de mirar al Medio Oriente<sup>7</sup>, y donde el espacio de la guerra abierta es sustituido por la calle gentil, antisemita por naturaleza.

En el relato de conversión se expresa cómo la relación hostil con el Otro puede ser modificada por el religioso mediante la exteriorización de su judaísmo. El rabino J. contó, en una ocasión, cómo le habían dejado de insultar por su condición judía, y habían comenzado a respetarlo, cuando se colocó la *kipá* y se dejó crecer la barba. Esta reacción del mundo no judío se explica a través del concepto de pueblo elegido. En la medida en que el judío es el pueblo elegido, el mundo exterior, que reconoce, sin ser consciente de ello, la elección realizada por el Creador, le reclama que se comporte como tal. La imagen del Otro como aquel que *“quiere que el judío se comporte como judío”* es recurrente en el discurso de Jabad, y permite darle un sentido a los acontecimientos de la vida cotidiana así como a los histórico-políticos. De acuerdo a Manis Fridman, rabino norteamericano, *“el mundo amó a Israel cuando se sucedieron los acontecimientos de Entebbe, porque Israel se había comportado, en esa ocasión, como el pueblo elegido.”* Actualmente, cuando el Estado sionista devuelve territorios de *Eretz Israel*<sup>8</sup>, el mundo reacciona con odio, ya que los judíos no revelan su verdadera naturaleza.<sup>9</sup> Esa representación del Otro es parte del conflicto con las tendencias que *Jabad* incluye en el “asimilacionismo”, es



decir, todas aquellas que intentan algún tipo de “adaptación” al entorno gentil y que aparecen, desde la ortodoxia, como desviacionistas. Comportarse como judío, es decir, exteriorizar en el ropaje religioso el orgullo de ser judío, es visto como la respuesta adecuada al antisemitismo potencial del Otro. Pero ese Otro se construye en el proceso de conflicto al interior del campo judaico.

### **La significación de los objetos desde la acción de los seculares**

Hemos visto que el significado de los objetos religiosos no es unívoco, y que los relatos de los individuos construyen sentidos que no necesariamente coinciden con los transmitidos a través de las fuentes sagradas o los comentarios de los sabios. Si la *kipá* puede significar sumisión a Dios y continuidad con una tradición, también exterioriza la rebeldía juvenil, siendo un elemento de una contracultura crítica de la sociedad de consumo.

De la dotación de signos que constituyen el cuerpo religioso, la *kipá* era el único elemento cuyo uso se les exigía a los seculares varones. En el hall de entrada, un recipiente contenía varias *kipot*<sup>10</sup> que podían ser tomadas al entrar y dejadas al salir. La obligatoriedad de su uso se desprendía de la concepción jabadiana de lo institucional judaico, donde se distinguía entre instituciones judías y *de judíos*. Estas últimas comprendían las instituciones que, llamándose judías, no funcionaban de acuerdo a los principios religiosos, manteniendo sus actividades normales los días sábados, no ofreciendo educación

religiosa, no exigiendo el modo religioso de vestir a quienes asistían, etc. Cuando alguien se negaba a usar la *kipá*, los rabinos le recordaban que se encontraba en una institución judía, actualizando la mencionada división de los espacios del campo judaico.

La *kipa*, que unificaba a las personas en tanto judías, tenía a la vez los atributos de un elemento diferenciador. Las gorras dispuestas para el uso de quienes no tenían la suya propia eran de confección simple, color uniforme, blanco o negro, sin adornos ni decoraciones. Formaba parte del conjunto de signos que constituían al secular en tanto persona diferenciada de los religiosos. El usar una gorra de la institución era, para los seculares, un signo de diferenciación, tal como pude observar en un encuentro con un informante que, cuando le pregunté qué estaba haciendo ahí, me mostró la gorra y me dijo: “*soy tan ateo como vos, la gorra es la que me dieron acá*”. Dejando la gorra en el momento de retirarse de la institución, los seculares reproducían una división del espacio donde se demarcaban las fronteras entre el mundo religioso y el secular. Para ellos, el espacio religioso estaba claramente diferenciado del secular, y el dejar la *kipá* en el recipiente era parte del ritual que demarcaba las fronteras entre ambos mundos. A diferencia del ortodoxo, que lleva su mundo con él a todas partes, el secular administraba de otro modo su relación con los objetos judaicos. Una vez en la calle, el mínimo atributo de religiosidad era eliminado del cuerpo. En cierta ocasión, escuché una conversación entre dos jóvenes, en la que uno de ellos comentó que, al finalizar la clase de la semana anterior, había salido a la calle con la *kipá* y había caminado con ella varias cuadras sin percatarse. Cuando se dio cuenta,

se la quitó inmediatamente. El otro le respondió que la próxima vez caminará más cuadradas con ella, para así, en un futuro cercano, poder llegar a usarla todo el tiempo. Esta respuesta parodiaba<sup>11</sup> las concepciones de los *lubavitch* expresadas en sus relatos de conversión, los cuales suponían un sujeto que recorrería un camino ascendente en lo respectivo al aumento de componentes religiosos en su modo de vida.

Para los pocos casos de quienes participaban en el programa Morashá y se identificaban como religiosos, el disponer de un *kipá* propia le significaba distinguirse del resto de sus compañeros. “*Esto no es jarta*<sup>12</sup>, *la compré en Israel*”, me dijo uno de los participantes del programa, mientras me mostraba una gorra con bordados alusivos a la simbología religiosa. En su necesidad de presentarse como diferente a los demás seculares, podía recurrir a dicho objeto, mostrando cómo el mismo formaba parte del sistema de relaciones en los que los objetos eran manipulados en función de la presentación de la persona.

De acuerdo a la filosofía de los *lubavitch*, toda acción debe ser realizada independientemente de la voluntad o los sentimientos del creyente. El alma divina que todo judío lleva dentro de sí desea que la persona se vuelque hacia el cumplimiento de los preceptos, pero la sociedad, o el instinto del mal, pueden llevar a la persona a actuar de manera diferente. En la medida en que comience a comportarse de acuerdo a los preceptos ordenados por Dios, se despertará el gusto por la vida religiosa. Los rabinos comparan la acción religiosa con el escuchar música. Si una persona escucha varias veces una canción en la radio, y si el estilo musical combina con su personalidad, la canción

terminará por gustarle. Lo mismo pasa con la acción religiosa. La repetición constante de los actos termina por modificar los gustos y los sentimientos.

De acuerdo al relato mítico, cuando Dios les ofreció las tablas de la ley en el monte Sinaí, los judíos respondieron: “haremos y escucharemos”. Para la ortodoxia, esta frase significa que los judíos deben, en primer lugar, actuar, y sólo después escuchar las explicaciones relativas al por qué de los preceptos. De acuerdo a una historia contada por los *lubavitch*, una persona había visitado a un sabio, explicándole que deseaba iniciarse en el cumplimiento del precepto de *tefilin*, pero que, antes que nada, necesitaba una explicación convincente referida al mismo. El sabio le respondió que debía salir de viaje inmediatamente, pero le sugirió que comenzara a colocarse los *tefilin*. La explicación le sería dada a su regreso. El hombre actuó de esa manera. Un mes después, el sabio le comunicó que había regresado, y que ahora podía darle la ansiada explicación. El hombre dijo: “*yo no sé lo que me va a decir, pero sé que nunca va a lograr que deje de ponerme los tefilin*”.

Del lado de los seculares, observamos un proceso de individuación de la legitimidad, donde los actos son gobernados por el sentimiento que surge de lo profundo de la persona. Ellos sostienen que ninguna acción es válida si el propio individuo no se siente inclinado a su realización, desconfiando de las recetas de los religiosos relativas a la interiorización mediante la repetición.

### **El problema de la legitimación**

La estrategia de Jabad no puede

comprenderse más que incorporando al movimiento en un campo judaico en el cual disputa su legitimidad. El campo judaico interpela a Jabad, llevándolo a elaborar una serie de contradiscursos a través de los cuales acepta los presupuestos de la sociedad moderna.

El motivo del joven rebelde es un elemento de la modernidad. Para construir su propia identidad, el joven debe salir del marco familiar y unirse en una comunidad de pertenencia elegida por él. El modo de romper con el marco en el cual se ha socializado ya no se produce dentro de determinados movimientos característicos de la contracultura, sino renovando su relación con una tradición y un linaje creyente que se pierde en el comienzo de los tiempos. Pero la identidad se vuelve el objeto de una búsqueda personal que lo lleva a apartarse de su marco de pertenencia para encontrarse con sus pares. Se trata de una búsqueda que tiene al individuo como protagonista principal.

El guerrero es una imagen de la modernidad judía, construida en el rescate de figuras míticas. Ante la realidad de los judíos humillados por sus verdugos, el sionismo recupera la imagen de los macabeos en su objetivo de crear al nuevo judío. Ese nuevo judío es el guerrero que, lejos de la pasividad y la espera de la redención, toma el destino en sus manos y se embarca en la lucha contra sus enemigos. Si el judío tradicional, el del *ghetto* y el idish es la imagen contra la cual se construye el guerrero, el militante religioso, que se legitima pretendiendo ser el verdadero heredero de la tradición, que aprende a hablar el idish, que se mantiene al interior de una comunidad de pares, legitima su existencia

religiosa como ejemplo de un orgullo judío que los seculares, al ocultar su judeidad de la vista de los otros, no tendrían. Ante la percepción de un exterior por naturaleza hostil, la exteriorización del judaísmo a través del cuerpo se convierte en una respuesta a la sociedad potencialmente antisemita.

Por otro lado, el cuerpo secular es una fuente de legitimación para los *lubavitch*. La presencia de los mismos en sus instituciones les permite mostrarse como abiertos a las diferencias, por oposición a una modalidad “fanática y fundamentalista” de ser religioso de la cual los *lubavitch* pretenden distanciarse. A la vez, el hecho de que los jóvenes no adopten modos de ser religiosos legitima a Jabad al refutar las acusaciones de lavado de cerebro. La idea de que los religiosos lavan la cabeza de las personas, especialmente de los jóvenes, queda refutada cuando los seculares, al finalizar un viaje de estudios de tres días, regresan a sus hogares sin exteriorizar cambios fundamentales. “*Sus padres les van a decir que volvieron iguales*” -exclama un rabino en el discurso de despedida. “*¿Dónde están la barba y la pollera?*” En efecto, el mensaje, destinado a los jóvenes que habían pasado un fin de semana con los *lubavitch*, está dirigido a su vez al resto del campo judaico, y parece remarcar cierto carácter un tanto inofensivo de los *lubavitch*, mostrando que no son peligrosos. Al fin y al cabo, los jóvenes regresan igual que como salieron, no han adoptado la ortodoxia. Paradójicamente, lo que podría interpretarse como una debilidad del proyecto jabadiano de rejudaización se trastoca en motivo de legitimación.

Pero se espera que los jóvenes sí hayan sufrido cambios. Aunque no adopten la religión, es importante que hayan

desarrollado la conciencia de la importancia de perpetuar la existencia del pueblo judío contrayendo matrimonio con una persona de su misma religión. La lucha contra el matrimonio mixto, visto como la principal causa de asimilación, es el propósito declarado de *Jabad*. El problema de los matrimonios mixtos abarca a la totalidad del campo, y en ese sentido la transformación que *Jabad* pueda provocar en las personas no se sale de los marcos legítimos establecidos por la propia dinámica del campo judaico.

### Conclusión

Hemos visto como, en su estrategia proselitista, *Jabad Lubavitch* entabla relación con judíos seculares que no tienen la intención de asumir la ortodoxia. En el proceso de interacción se ponen en circulación una serie de representaciones que se actualizan en los discursos y contradiscursos de los actores. El repertorio de símbolos disponibles es conformado por elementos propios de la modernidad, como la juventud de la contracultura o el guerrero en tanto figura de la modernidad judía. De ahí que el discurso religioso legitima una forma de corporeidad en función de elementos propios de la modernidad, si bien otras referencias a la tradición y a la normatividad religiosa no dejan de estar presentes. Pero en su relación con los seculares, los *lubavitch* utilizan, resignificándolos, símbolos del mundo secular.

Los elementos de la corporeidad religiosa son, a la vez, apropiados por los seculares en el desarrollo de sus propias estrategias de

diferenciación, lo que muestra que la utilización de ciertos objetos, en el caso analizado aquí, la *kipá*, no puede reducirse a la significación emanada de los textos sagrados, sino a lo que los individuos hacen con dichos elementos. Cómo son utilizados, en qué tipo de relatos son mencionados, cómo se dejan de utilizar, son elementos a tener en cuenta a la hora de mostrar las implicancias del cuerpo en los procesos de interacción al interior de las instituciones religiosas.

### Notas

1. Para una discusión sobre la teoría de Kepel, ver Burgat (1996).
2. Se refiere a los judíos provenientes de Europa, que se diferencian de los *sefaradíes*, cuyo origen se remonta a España y, tras la expulsión en 1492, a las regiones del Imperio Otomano.
3. Para una sociología de la religión desde la óptica de la memoria ver Hervieu-Léger (2004, 2005).
4. Filactelias de cuero que se colocan en el brazo y la cabeza. En su interior contienen pasajes de la *Torá*.
5. Casas de *Jabad*.
6. Acrónimo de Rosh Bnei Israel (Cabeza del Pueblo de Israel). Es el título que reciben los líderes jasídicos.
7. Los movimientos sionistas conforman un imaginario del cuerpo ideal vinculado a la producción de futuros *olim*

- [inmigrantes]. Más allá de realizada o no la inmigración a Israel, la representación del cuerpo del sionista integra el repertorio de representaciones del cuerpo judío en la diáspora.
8. El concepto refiere a la Tierra de Israel, la tierra prometida, cuyos límites son más vastos que los del actual Estado sionista.
  9. Conferencia del rabino Manis Fridman, Observación de campo, 2005.
  10. Plural de *kipá*.
  11. La parodia, en efecto, era una de las estrategias de diferenciación que los seculares utilizaban para reafirmar su condición de no religiosos.
  12. Término utilizado por los *sefaradíes* que puede interpretarse como “mentira”.
- Bibliografía**
- Basto de Albuquerque, L.  
2001 As invenções do corpo: modernidade e contramodernidade. *Motriz* N°1 Vol. 7
- Biale, D.  
1979 Gush Emunim y el rabino Kook. *Rumbos*, 1.
- Bianchi, S.  
2004 *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Brauner, S.  
2002 Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa. En *La religión en tiempos de crisis, actas de las II jornadas de Ciencias Sociales y Religión*, Ceil- Piette, CONICET.
- Burgat, F.  
1996 *El islamismo cara a cara*. Madrid: Bellaterra.
- Goffman, E.  
1997 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heilman, S.  
1992 *Defensores de la fe*. Buenos Aires: Planeta.
- Herlz, T.  
1976 *El estado judío*. Jerusalem: La semana publishing.
- Hervieu- Léger, D.  
2004 *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México DF: Ed. del helénico.  
2005 *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Kepel, G.  
1995 *La revancha de Dios*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik.
- Le Breton, D.  
2002 *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Mauss, M.  
1993 Les techniques du corps. En

*Sociologie et anthropologie*. M. Mauss. Paris : Quadrige/PUF

Mindel, N.

1990 El significado de la kipá. *Jabad Magazine*, 1 (6).

Poll, S.

1973 *The hasidic community of Williamsburg*. New York: Schocken Books.

Sorj, B.

1997 “Normalizando” o povo Judeo: A experiência da *Jewish Colonization Association* no Brasil. En *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo*, B. Sorj (Org.). Rio de Janeiro: Imago.

años en la comunidad Jabad Lubavitch. Los datos han sido extraídos mediante las técnicas de observación participante, entrevistas en profundidad y análisis de textos.

## Resumen

Este trabajo analiza los procesos de interacción entre judíos seculares y religiosos al interior de la institución Jabad Lubavitch de Buenos Aires, tomando el cuerpo como un vector de significados. Los procesos de interacción implican la negociación constante de los significados atribuidos a los cuerpos y la lucha por su legitimación. En este proceso, los religiosos construyen contradiscursos utilizando elementos provenientes del exterior del mundo ortodoxo. Por su parte, los seculares resignifican, a través de sus acciones, los sentidos atribuidos a los objetos en un proceso de reafirmación de su condición secular.

El trabajo es parte de una investigación que el autor viene desarrollando hace dos