

Aproximaciones al Código Vestimentario Judío-Ortodoxo

Lic. VICTORIA LUJÁN SÁNCHEZ

CONICET

victoria.lujan@gmail.com

Resumen

El presente trabajo pretende examinar la posible relación entre el código vestimentario masculino de los grupos judío-ortodoxos y aquel código vestimentario propio de los sectores de clase media en la Europa del siglo XIX. Se propone entonces partir de la historización del concepto ‘judaísmo ortodoxo’, con el correspondiente repaso del *Shulján Aruj* (conocido como el “manual de comportamiento” de la ortodoxia judía) intentando encontrar explicaciones a las formas del vestir adquiridas por estos grupos, complementando con las conclusiones alcanzadas en trabajos anteriores. Luego, se revisarán los códigos vestimentarios propios de la modernidad europea, haciendo alusión al proceso de asimilación del judío moderno, en función de derivar el análisis comparativo posterior.

Asumiendo la pluralidad de corrientes existentes dentro de la ortodoxia judía a nivel mundial, y en función de generar un recorte de la unidad de estudio que permita su abordaje en la extensión que corresponde a este trabajo, se restringirá el estudio a una de las comunidades judías ortodoxas más representativa en Argentina. Para ello se revisará el resurgimiento de las corrientes ortodoxas en el país desde la década de los 70 a partir de la investigación de Susana Brauner¹, para anclar finalmente en el análisis del estereotipo vestimentario del judío ortodoxo que recorre las calles de Buenos Aires (especialmente en los barrios de Once y Flores), tomando como referencia la comunidad *Jabad Lubavitch* de Capital Federal, partiendo

1 Susana Brauner; “Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa”; II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempo de crisis; Buenos Aires; 7 y 8 de noviembre de 2002.

del trabajo que hace el investigador Damián Setton².

Palabras clave: Judaísmo ortodoxo, *Jabad Lubavitch*, Indumentaria, Identidad, Modernidad, Siglo XIX

2 Damián Setton; “La identidad judía entre la religión y la laicidad”; en Da Costa (org.); *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*; CLAEH- Red PUERTAS América Latina-Europa; Montevideo; 2006; pp. 219-225. Damián Setton; “Alteridades internas en el campo judaico. La interacción entre ortodoxos y seculares”; IV Jornadas de Jóvenes Investigadores; Instituto de Investigaciones Gino Germani-Facultad de Ciencias Sociales- UBA; 2007. Damián Setton; “El cuerpo como vector de significados en el judaísmo. Un análisis sobre las relaciones entre ortodoxos y seculares en Jabad Lubavitch”; *Mitológicas*; Vol. XXII; Centro Argentino de Etnología Americana; Argentina; 2007; pp. 33-46. Damián Setton; “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch”; Informe de investigación; Nro 21; CEIL-PIETTE/ CONICET; febrero 2009. Damián Setton; “Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina”; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; pp. 63-82.

Approaching to Orthodox Judaism Dress Code

Abstract

The present work intends to examine a possible relation between the male dress code of the Orthodox Jewish groups and the dress code characteristic of European middle class in the nineteenth century. Firstly, the paper presents a brief historic of ‘Orthodox Judaism’ concept, with a review of the *Shulján Aruj* (also known as the Orthodox Jews “behavior guide”) trying to find reasons to the dress style acquired by these groups, in addition to the conclusions arrived at previous works. Therefore, European modern dress code has been reviewed, making an allusion to the assimilation process of modern Jews, in order to derive the following comparative analysis.

Assuming the plurality of current trends inside Orthodox Judaism around the world and, with the purpose of limiting the scope of the present article, the study has been restricted to one of the most representative orthodox community in Argentina: the orthodox trends revival since 1970 has been presented, according to Susana Brauner’s work³, ending with the analysis of the Jewish clothing stereotype of *Jabad Lubavitch* community members (who walks along Buenos Aires streets, especially along Once and Flores neighborhoods), based on the Damián Setton’s research⁴.

3 Susana Brauner; “Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa”; II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempo de crisis; Buenos Aires; 7 y 8 de noviembre de 2002.

4 Damián Setton; “La identidad judía entre la religión y la laicidad”; en Da Costa (org.); *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*; CLAEH- Red PUERTAS América Latina-Europa; Montevideo; 2006; pp. 219-225. Damián Setton; “Alteridades internas en el campo judaico. La interacción entre ortodoxos y seculares”; IV Jornadas de Jóvenes Investigadores; Instituto de Investigaciones Gino Germani-Facultad de Ciencias Sociales- UBA; 2007. Damián Setton; “El cuerpo como vector de significados en el judaísmo. Un análisis sobre las relaciones entre ortodoxos y seculares en Jabad Lubavitch”; *Mitológicas*; Vol. XXII; Centro Argentino de Etnología Americana; Argentina; 2007; pp. 33-46. Damián Setton; “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch”; Informe de investigación; Nro 21; CEIL-PIETTE/ CONICET; febrero 2009. Damián Setton; “Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina”; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; pp. 63-82.

Keywords: Orthodox Judaism, *Jabad Lubavitch*, Clothing, Identity, Modernity, 19th Century

DIVERSIDAD

DICIEMBRE 2012

5, AÑO 3

ISSN 2250-5792

Lic. VICTORIA LUJÁN SÁNCHEZ

CONICET

victoria.lujan@gmail.com

Introducción

El estereotipo del judío asociado al hombre religioso, representado por personajes de traje oscuro y camisa blanca, cubriendo su cabeza con un sombrero o galera, usando largas barbas, aunque no representa a la totalidad de esta comunidad, ni siquiera a la totalidad de los judíos ortodoxos, es reivindicado por ciertos grupos o corrientes del judaísmo, de modo tal que esta vestimenta llega a ser comprendida como una de las formas de manifestación de su identidad.

Ahora bien, ¿dónde se encuentra el punto de cristalización de este estereotipo? ¿Dónde puede anclarse esta imagen? El presente trabajo pretende examinar la posible relación entre el código vestimentario masculino de los grupos judío-ortodoxos y aquel código vestimentario propio de los sectores de clase media en la Europa del siglo XIX.

La época representa un punto de inflexión tanto para la historia de la indumentaria como para la historia del judaísmo: cambia el paradigma en los códigos del vestir, modificándose la estructura del sistema de la moda, que deja de estar regida por las tendencias impuestas en las cortes y pasa a manos de la burguesía, reproduciéndose el código moral de la clase media; y a su vez, coincide con el surgimiento de una serie de cambios significativos en la mentalidad tradicional judía, generándose lo que Sorj⁵ define como “un conflicto constante entre los valores tradicionales y los nuevos, entre particularismo y universalismo, entre lealtad a la colectividad étnica y lealtad al Estado nacional o a la humanidad”.

Se propone partir entonces de la historización del concepto ‘judaísmo ortodoxo’, con el correspondiente repaso del *Shulján Aruj* (conocido como “manual de comportamiento” de la ortodoxia judía), intentando encontrar explicaciones a las formas del vestir adquiridas por estos grupos, complementando con las conclusiones alcanzadas en trabajos anteriores. Luego, se revisarán los códigos vestimentarios propios de la modernidad europea, haciendo alusión al proceso de asimilación del judío moderno, en función de derivar el análisis comparativo posterior.

Asumiendo la pluralidad de corrientes existentes dentro de la ortodoxia judía a nivel mundial, y en función de generar un recorte de la unidad de estudio que permita su abordaje en la extensión que corresponde a este trabajo, se restringirá el estudio a una de las

5 Bernardo Sorj y Nilton Bonder; *Judaísmo para el siglo XXI: el rabino y el sociólogo*; 2008; pp. 47-48; Biblioteca Virtual de Ciencias Humanas del Centro Edelstein de investigaciones Sociales. www.bvce.org

comunidades judías ortodoxas más representativa en Argentina⁶. Se revisará entonces el resurgimiento de las corrientes ortodoxas en el país desde la década de los 70 a partir de la investigación de Susana Brauner⁷, para anclar finalmente en el análisis del estereotipo vestimentario del judío ortodoxo que recorre las calles de Buenos Aires (especialmente en los barrios de Once y Flores), tomando como referencia la comunidad *Jabad Lubavitch* de Capital Federal, partiendo del trabajo que hace el investigador Damián Setton⁸.

Modernidad y corrientes del judaísmo

Setton⁹ define a los siglos XVIII y XIX como testigos del nacimiento y desarrollo de nuevas formas de concebir el judaísmo, que implicaron la separación de elementos antes insolubles. El autor señala que en el período anterior a la modernidad, ser judío implicaba tener una religión, pertenecer a una nación y vivir en un espacio comunitario cuyas fronteras con el exterior estaban administradas por la autoridad religiosa; mientras que, con la Emancipación, se debilitan las fronteras de la comunidad así como la autoridad que solía ejercer el control sobre las normas de vida y la imposición de los castigos.

6 Un estudio demográfico sobre los judíos de Buenos Aires realizado el año 2005, bajo la organización de la AMIA y de AJJDC, estima que alrededor de un 10% de la población judía argentina pertenece al movimiento ortodoxo, especialmente representado por *Jabad Lubavitch*, existiendo considerables secciones en las ciudades de Buenos Aires y Rosario. Isaac Caro; "Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades: el caso argentino"; *Persona y Sociedad*; Vol. XX; Nro. 3; Universidad Alberto Hurtado; Santiago de Chile; 2006; pp. 43-72.

7 Susana Brauner; "Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa"; II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempo de crisis; Buenos Aires; 7 y 8 de noviembre de 2002.

8 Damián Setton; "La identidad judía entre la religión y la laicidad"; en Da Costa (org.); *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*; CLAEH- Red PUERTAS América Latina-Europa; Montevideo; 2006; pp. 219-225. Damián Setton; "Alteridades internas en el campo judaico. La interacción entre ortodoxos y seculares"; IV Jornadas de Jóvenes Investigadores; Instituto de Investigaciones Gino Germani- Facultad de Ciencias Sociales- UBA; 2007. Damián Setton; "El cuerpo como vector de significados en el judaísmo. Un análisis sobre las relaciones entre ortodoxos y seculares en Jabad Lubavitch"; *Mitológicas*; Vol. XXII; Centro Argentino de Etnología Americana; Argentina; 2007; pp. 33-46. Damián Setton; "Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch"; Informe de investigación; Nro 21; CEIL-PIETTE/ CONICET; febrero 2009. Damián Setton; "Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina"; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; pp. 63-82.

9 Damián Setton; "Alteridades internas en el campo judaico. La interacción entre ortodoxos y seculares"; IV Jornadas de Jóvenes Investigadores; Instituto de Investigaciones Gino Germani- Facultad de Ciencias Sociales- UBA; 2007.

Continuando esta idea, Berthelot¹⁰ señala que antes de la Emancipación y del movimiento de la *Haskalá*, se hablaba de ‘judaísmo’ en singular, refiriendo a lo que se conoce como ‘judaísmo rabínico’: aquel que aparece en la diáspora después de la destrucción del Segundo Templo y es estructurado por los rabinos y talmudistas entre los siglos II y VII d.C.. A partir de entonces, en Europa Central y del Este, el ‘judaísmo rabínico’ adoptaría el nombre de ‘judaísmo ortodoxo’, vocablo aparecido en 1795 para designar el conjunto de prácticas y creencias judías tradicionales en oposición a las innovaciones introducidas por las corrientes posteriores, derivadas sobre todo del ‘judaísmo reformado’.

El ‘judaísmo ortodoxo’ aceptaba la totalidad de la Ley Oral y de la Escrita y observaba estrictamente las enseñanzas, reglas y tradiciones de la *Halajá* –corpus de reglas establecidas por la tradición oral judía, desde el *Talmud* hasta hoy, y que incluyen el *Shulján Aruj* fijado por Joseph Caro en el siglo XVI¹¹. En contraposición, el ‘judaísmo reformista’ introducía cambios en el ritual religioso de manera de ‘occidentalizarlo’, por ejemplo, implantando el idioma vernáculo en la plegaria, anulando las referencias a la utopía de regreso a *Sión*, e introduciendo el órgano y el coro a fin de aproximar el culto judío al cristiano. De esta forma, se trataba de alcanzar la ciudadanía de los países en los cuales se habitaba, para integrar el colectivo de los Estados Nación que emergían. Cabe mencionar que para ese entonces las ciudades de Europa central y occidental se encontraban a la vanguardia de estos movimientos que proponían un judaísmo limitado a su carácter de confesión religiosa, excluyendo las referencias nacionales.¹²

10 Martine Berthelot; “Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España”; *M.E.A.H. (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos)*; Vol. 57, Sección Hebreo; 2008; pp. 79-108; Dpto. de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. http://www.ugr.es/~estsemi/meah_57.html

11 Martine Berthelot; “Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España”; *M.E.A.H. (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos)*; Vol. 57, Sección Hebreo; 2008; pp. 79-108; Dpto. de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. http://www.ugr.es/~estsemi/meah_57.html

12 Damián Setton; “Alteridades internas en el campo judaico. La interacción entre ortodoxos y seculares”; IV Jornadas de Jóvenes Investigadores; Instituto de Investigaciones Gino Germani- Facultad de Ciencias Sociales- UBA; 2007.

Tanto Setton¹³ como Berthelot¹⁴ advierten sobre el carácter genérico del término ‘judaísmo ortodoxo’, por abarcar diversas tendencias, corrientes o variantes, cuyas diferencias no son tanto religiosas como socioculturales y geo-étnicas, dado que en la práctica y la ideología son bastante más poliformes y dispares de un país a otro.

Sin embargo, Setton plantea como una característica distintiva del discurso ortodoxo la construcción de una identidad fija, frente a la cual el individuo puede estar más o menos próximo, más o menos alienado.¹⁵

Según marca Berthelot¹⁶, con la aparición del movimiento jasídico a finales del siglo XVIII y principios del XIX, la ‘ortodoxia judía’ se divide en dos corrientes: en Ucrania y Polonia, los *jasidim* o pietistas y místicos que continuarían viviendo en autarquía, y en Lituania, los *mitnagdí* o *litaim*, evolución de la corriente del ‘judaísmo rabínico oficial estudioso’. Posteriormente, a mediados de siglo XIX, el ‘judaísmo rabínico’ sufre una segunda fragmentación, propugnada por los defensores de la apertura a la sociedad circundante. Este grupo adoptará el nombre de ‘judaísmo neo-ortodoxo’, en oposición a lo que en adelante pasaría a ser el ‘judaísmo ultraortodoxo Jaredí’ de los *jasidim* y *mitnagdim*.

Según Setton¹⁷, es el desarrollo de la reforma el que conduce a la aparición de lo que él denomina ‘movimiento conservador’, que compartía la visión positiva acerca de la occidentalización de los judíos y el fin de la guetoización, aunque manteniendo ciertos marcadores identitarios como la dieta kosher, el uso del hebreo en el culto y el respeto del sábado.

13 Damián Setton; “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch”; Informe de investigación; Nro 21; CEIL-PIETTE/ CONICET; febrero 2009.

14 Martine Berthelot; “Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España”; *M.E.A.H. (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos)*; Vol. 57, Sección Hebreo; 2008; pp. 79-108; Dpto. de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. http://www.ugr.es/~estsemi/meah_57.html

15 Damián Setton; “La identidad judía entre la religión y la laicidad”; en Da Costa (org.); *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*; CLAEH- Red PUERTAS América Latina-Europa; Montevideo; 2006; pp. 219-225.

16 Martine Berthelot; “Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España”; *M.E.A.H. (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos)*; Vol. 57, Sección Hebreo; 2008; pp. 79-108; Dpto. de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. http://www.ugr.es/~estsemi/meah_57.html

17 Damián Setton; “Alteridades internas en el campo judaico. La interacción entre ortodoxos y seculares”; *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores*; Instituto de Investigaciones Gino Germani- Facultad de Ciencias Sociales- UBA; 2007.

Heilman¹⁸, denomina a esta corriente como “*modern orthodoxy*”, definiéndola como una forma de vida que mantiene la fidelidad a los estándares y prácticas del judaísmo ortodoxo sin apartarse del mundo contemporáneo. “Torah with Derech Eretz”, era su slogan: las formas tradicionales judías insertas en el modelo de la cultura local. Aunque aceptaban la legitimidad y valores de otras formas de vida, ponían al judaísmo en primer lugar. Como decía Samson Raphael Hirsch –una de las primeras y más elocuentes voces de la neo-ortodoxia-: “Para nosotros, el progreso es válido solo como una extensión que no interfiera con nuestra religión”. Progreso sí; reforma no.¹⁹

En la actualidad el término ‘ortodoxo’ se utiliza - en general y pese a sus diferencias- para referir a estas dos grandes corrientes: la ortodoxia moderna o neo-ortodoxia y los *jasidim*, también conocidos como ultraortodoxos.

El manual de comportamiento de la ortodoxia judía: el *Shulján Aruj*

Como se mencionó anteriormente, las distintas corrientes que forman parte del ‘judaísmo ortodoxo’ se guían principalmente por la *Halajá* o ley judía especificada en el *Talmud*, codificada en el *Shulján Aruj* (דורע וְחֻלְשׁ). Este último, también conocido como el ‘Código de Ley Judía’, fue escrito por el Rabino Yosef Karo en 1563 y publicado en Venecia dos años después. El mismo agrupa y sistematiza las reglas a las que el individuo judío debe ajustar sus actos. Más adelante el Rabino Moshé Iserlis complementa la recopilación de Yosef Karo con los ritos y costumbres de las juderías de la Europa oriental.

El *Shulján Aruj* contiene cuatro libros:

- *Óraj Jaim* (מֵיִיחַ חַרוּא): sobre la vida cotidiana, oraciones, bendiciones, todas las festividades y ayunos.
- *Ioré Deá* (הַעֲדַת הַרוּי): se dedica a las leyes relativas a Kashrut (comida apropiada, leyes modales de comportamiento en la mesa) y leyes de luto.
- *Even Haezer* (רִזְעָה וְבֵא): leyes y ritos referentes al matrimonio y las relaciones entre el hombre y la mujer.
- *Joshen Mishpat* (טַפְשֵׁם וְשׁוּחַ): derecho público, penal y privado, obligaciones, contratos y tutela.

18 Samuel Heilman; *Defenders of the faith. Inside ultra-orthodox jewry*; University of California Press; California; 2000; p. XVI.

19 Samuel Heilman; *Defenders of the faith. Inside ultra-orthodox jewry*; University of California Press; California; 2000; pp. 18-19.

Accediendo a la lectura en castellano del compendio del *Shulján Aruj*, puede afirmarse que no se encuentran en él las respuestas a las formas vestimentarias propias de los grupos ortodoxos-judíos, ya que en ninguno de sus apartados hace referencia directa a la elección de ciertas prendas particulares, a excepción de la regla que determina que el hombre no debe vestir ropas de mujer y viceversa, y aquella referida a la mezcla de tejidos. También se especifica la indumentaria utilizada en ceremonias especiales (como por ejemplo el velo de la novia y el *kitl* y los *tefilín* del novio en la ceremonia nupcial) y se hace mención a determinados cuidados de la higiene corporal y acicalamiento, como la rasuración de las sienes y la barba.

Aunque excede el alcance del presente trabajo, es interesante destacar cierto carácter “moderno” del discurso del *Shulján Aruj*. Siendo un texto de carácter religioso, las explicaciones o justificaciones que se exponen para cada regla, dan muestra del cruce entre el lenguaje de la ciencia y el lenguaje de la fe. Podría pensarse el lenguaje científico del que hace uso como un signo propio del racionalismo que signaba la época de su escritura.

Los paradigmas modernos del vestir

El siglo XIX significó también un punto de inflexión para la historia del traje. Como señala Entwistle²⁰, la historia de la moda europea hasta fines del siglo XVIII, había estado marcada por las tendencias impuestas en las cortes. A partir de entonces se produce un cambio de paradigmas en los códigos del vestir, modificándose la estructura del sistema de la moda, que pasa a manos de la burguesía.

El cambio en los métodos de confección de ropa, marcado por la industrialización y el desarrollo de nuevas tecnologías, modificó la estructura del sistema de la moda, logrando una suerte de “democratización del vestir”. Esto produjo la estandarización de los trajes, especialmente en los hombres, que perdieron gran parte de sus adornos y limitaron la variedad de colores de antaño (rosas, rojos, malvas y amarillos comúnmente llevados por aristócratas) dominando los colores sobrios.

El aumento de la urbanización, proporcionó un escenario más amplio para la exhibición y la transmisión de estilos, a la vez que dotó a la moda de un nuevo significado: pasó a ser el medio por el que la gente descubría su identidad, se movía por la ciudad sin ser observada (u observada, según su estilo) y servía de “armadura” para proteger al individuo; pudiendo ser utilizada para crearse una identi-

20 Joanne Entwistle; *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*; Ed. Paidós; Barcelona; 2002; p. 135.

dad “individual” impresionante, a la vez que era capaz de denotar lo ordinario, poniendo de relieve la uniformidad.²¹

Es en este contexto cuando las mujeres empiezan a cosechar la fama de “frívolas”, dado que los discursos sobre la moda se fijaron en las notables diferencias entre los trajes de los hombres y los de las mujeres.²² Según Breward²³ esto deriva de las lecturas que hacen uso de la antigua interpretación del teórico económico del siglo XIX, Thorstein Veblen, acerca de la magnificencia sartorial femenina como un símbolo de ocio forzado y poder masculino, que ven a la moda y el vestir como actividades femeninas innatas, reforzando un modelo de masculinidad en la cual el abierto interés en la ropa y la apariencia automáticamente implica una tendencia hacia una falta de hombría y afeminación. Esa clase de interpretaciones han sido usadas para explicar el riesgo de esos ultra conservadores, no expresivos códigos de vestir masculino que priorizan la uniformidad del traje de ciudad como un modelo para la respetable clase media para la mayor parte del siglo XIX y XX.²⁴

Si bien el modelo de “hombre de clase media victoriano” consistía en un indiferenciado traje de lana algo gruesa para el día y ropa informal, y un constreñido arreglo de estricto blanco y negro para ocasiones formales, existía una amplia variedad de formas posibles en el corte y decoración de los broches de la chaqueta, chaleco y pantalones desde 1830 en adelante.²⁵

Breward señala que los dos modelos ideológicos que apuntalan las posturas frente a la masculinidad del siglo XIX son los conceptos base históricos de platonismo y caballerosidad. A través del recurso del poder justificado en los precedentes históricos, conceptos tan diversos como la supremacía de la “pura” amistad masculina por encima del matrimonio heterosexual, la belleza espiritual del cuerpo masculino ejercitado, ideales de conductas de caballerosidad protegiendo la “fragilidad femenina” musculares exhortaciones cristianas al celibato y abnegación y conceptos de cruzada de poderío militar y paternalismo imperialista, pueden haberse enterrado en las definiciones oficiales de la “masculinidad” británica a través de tales ins-

21 Joanne Entwistle; *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*; Ed. Paidós; Barcelona; 2002; pp. 137-138.

22 Joanne Entwistle; *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*; Ed. Paidós; Barcelona; 2002; pp. 135-137.

23 Christopher Breward; *The culture of fashion. A new history of fashionable dress*; Manchester University Press; Gran Bretaña; 1995; pp. 147-171.

24 La traducción es de la autora.

25 Christopher Breward; *The culture of fashion. A new history of fashionable dress*; Manchester University Press; Gran Bretaña; 1995; p. 172.

tituciones como la escuela pública, la Iglesia, el ejército, y el club.²⁶

Breward²⁷ concluye en un incremento del “omnipresente código moral de clase media” durante el siglo XIX. En coincidencia, Laver²⁸, señala que la figura dominante en la vida Inglesa era ahora el respetable burgués, que no tenía deseos de llamar la atención pero deseaba simplemente presentar una apariencia caballerosa, tanto en su oficina de contabilidad como en su casa.

El proceso de asimilación del judaísmo moderno

Hyman²⁹ denomina aculturación al primer paso dentro de una serie de etapas que conllevan a la asimilación, en tanto proceso sociológico. Esta incluye la adquisición de marcadores básicos de la mayor parte de la sociedad, como el lenguaje, vestido, y la más amorfa categoría de “valores”. Según la autora:

La aculturación de los judíos del siglo XIX, especialmente en Europa occidental y central y los EEUU, en el lenguaje, la vestimenta y costumbres de la Gentil clase media de alrededor constituye una ruptura (al principio, no ideológica) con una mentalidad tradicional Judía que definía al Gentil como totalmente Otro. Esto también refleja un entusiasmo por parte de las elites Judías y luego de las masas por aprovechar las nuevas oportunidades económicas, sociales, y culturales proveídas por el Iluminado humanismo y la expansión de los derechos políticos.

Hayman³⁰ señala también que, para el último cuarto de siglo XIX, la mayoría de los Judíos de Europa occidental y central y Americanos vivían en las ciudades, asimilados en el lenguaje y comportamiento dentro de la clase media local y en las subsiguientes como actores en la economía capitalista. Para la autora, la asimilación de los Judíos en las sociedades de Occidente en los dos siglos pasados y el forjamiento de una identidad Judía moderna no pueden separarse del contexto de la clase media en el cual este proceso fue incrustado.

26 Christopher Breward; *The culture of fashion. A new history of fashionable dress*; Manchester University Press; Gran Bretaña; 1995; pp. 175-176.

27 Christopher Breward; *The culture of fashion. A new history of fashionable dress*; Manchester University Press; Gran Bretaña; 1995.

28 James Laver; *Costume and fashion. A concise history (4ta edición)*; Thames & Hudson; Singapore; 2007.

29 Paula Hyman; *Gender and assimilation in modern Jewish history: the roles and representation of women (2da edición)*; University of Washington Press; EEUU; 1997; pp. 13-14.

30 Paula Hyman; *Gender and assimilation in modern Jewish history: the roles and representation of women (2da edición)*; University of Washington Press; EEUU; 1997; pp. 17-18.

Lic. VICTORIA LUJÁN SÁNCHEZ

CONICET

victoria.lujan@gmail.com

Mendes-Flohr³¹ nos proporciona un ejemplo de cómo era vivenciado este proceso de asimilación por los propios judíos de la época, citando un pasaje de la novela “*Tancred*” de Benjamin Disraeli, escrita en 1847. Allí se describe a una “dama judía” que “estaba persuadida” de que, para ganarse la respetabilidad social y la aceptación política, “todo lo que [los judíos] tenían que hacer era imitar hasta donde fuera posible los hábitos y las costumbres de la nación en que vivieran”. Tal como reflexiona el autor, ella creía realmente que, debido al espíritu progresista de la época, la diferencia de religión dejaría de tomarse en cuenta y que un hebreo respetable, especialmente si iba bien vestido y tenía buenas maneras, podría pasar por la sociedad sin ser descubierto o, al menos, sin llamar la atención.

En este ingreso al mundo moderno, la inmensa mayoría de los judíos, en el desafío de la asimilación de la identidad nacional y la cultura dominante que enfrentaban cada vez más en su nuevo lugar de residencia, intentó negociar una identidad mixta, con distintas valencias.

El judaísmo ortodoxo en la Argentina actual

Susana Brauner³² señala que durante los años setenta, en la Argentina, al mismo tiempo que el sionismo laico y socializante comenzaba a perder vigor y sus políticas comunitarias no lograban detener el avance de la asimilación ni el alejamiento de numerosos jóvenes, comienza a observarse el fortalecimiento de los movimientos religiosos ortodoxos que promovían la revitalización de prácticas religiosas muy estrictas, como forma de asegurar la continuidad intergeneracional judía y como una reacción ante el impacto de la secularización que se había extendido en amplios sectores de la población judía.

Estas corrientes judías religiosas ortodoxas que se fortalecieron en Buenos Aires a partir de los años setenta, independientemente de sus matices, en su enfrentamiento con los valores de la Ilustración y de la Modernidad, ordenaron su propio mundo en base a creencias religiosas que adquirieron un carácter absoluto e inalterable. Estos núcleos, dirigidos por funcionarios religiosos extranjeros o nativos que se formaron en seminarios ultraortodoxos del exterior, especialmente de Israel o E.E. U.U, lograron atraer a un numeroso caudal de jóvenes de distintos sectores. Todos ellos estaban dispuestos a cambiar radicalmente su modo de vida y a adoptar un rigorismo moral muy conservador y formas de vestimenta y símbolos que los distin-

31 Paul Mendes-Flohr; “Prefacio”; en Paul Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman (eds.). *Identidades judías, modernidad y globalización*; Ed. Lilmod y Universidad Hebrea de Jerusalem; Buenos Aires; 2007; pp. 11-12.

32 Susana Brauner; “Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa”; II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempo de crisis; Buenos Aires; 7 y 8 de noviembre de 2002.

guirían fácilmente del resto de la población judía y de la sociedad mayoritaria.³³

Como indica Brauner³⁴, estos nuevos adeptos encontraron en estas opciones, no sólo un mundo alternativo de certezas absolutas dador de una fuerte identidad y sentido de pertenencia en momentos de gran incertidumbre en Argentina, sino también una forma de protagonismo en la fe que los acercaba a modelos prestigiosos provenientes del exterior, tanto a los de origen europeo, que se habían difundido en Israel y otros países de Occidente para re-judaizar a los judíos, como los de origen judeo-árabe, que se habían fortalecido en Israel, revalorizando la identidad de los sectores mas postergados de la sociedad israelí y que pretendían “judaizar” al estado hebreo en base a sus propios conceptos religiosos y tradiciones.

Más allá de la complejidad dada por la pluralidad de grupos y grupúsculos que se formaron, la autora distingue tres orientaciones doctrinarias y organizacionales: los que se identifican con las corrientes “jasídicas” de origen europeo como los *Luvabitch*; los que apoyan a la tradición rabínica de origen lituano cuyo centro se encuentra en Israel, como *Agudath Israel* o *Deguel Hatorá*; y los núcleos, de origen sirio, que al mismo tiempo, que sostienen una fuerte identidad regional, combinaron al igual que sus pares en Israel, el modelo lituano de religiosidad junto a sus tradiciones de origen.

De todos modos, Brauner³⁵ advierte que el renacimiento de las prácticas religiosas no se limitó a generar corrientes con rasgos ortodoxos, y que el proceso de des-secularización fue mucho más amplio. Tendencias religiosas más modernas y liberales, pero en especial la denominada conservadora, debido a su flexibilidad en la interpretación de la Ley Judía, logra acercar también a numerosos judíos no-observantes, principalmente de origen ashkenazí. De este modo, según concluye la autora, si bien se socava el monopolio religioso de las visiones tradicionales de la Torá, al mismo tiempo, se relegitima, desde una perspectiva mas secularizada de la religión, el cumplimiento de los preceptos bíblicos en individuos que en épocas pasadas, sin haber dejado de ser creyentes, se habían alejado de dichas prácticas.

33 Susana Brauner; “Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa”; II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempo de crisis; Buenos Aires; 7 y 8 de noviembre de 2002.

34 Susana Brauner; “Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa”; II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempo de crisis; Buenos Aires; 7 y 8 de noviembre de 2002.

35 Susana Brauner; “Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa”; II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempo de crisis; Buenos Aires; 7 y 8 de noviembre de 2002.

Lic. VICTORIA LUJÁN SÁNCHEZ

CONICET

victoria.lujan@gmail.com

Jabad Lubvitch como el estereotipo del ‘judío ortodoxo’

La diversidad en la que se presentan lo que Setton denomina “cuerpos religiosos” en el judaísmo ortodoxo, nos impide referirnos a un único modelo de corporeidad, es por ello que se restringirá el análisis al estereotipo vestimentario del judío ortodoxo perteneciente a la comunidad *Jabad Lubavitch* que recorre las calles de Buenos Aires, especialmente los barrios de Once y Flores.

Como se mencionó anteriormente, este grupo se circunscribe dentro de la corriente ortodoxa judía ligada al movimiento jasídico surgido en Europa del Este hacia el siglo XIX. En Argentina, sus orígenes pueden datarse en la segunda mitad de la década del cincuenta, concentrándose principalmente en las ciudades de Buenos Aires y Rosario. Actualmente, es considerado uno de los movimientos de “rejudaización” más importantes, denominado tanto por los actores sociales como en el ámbito académico “proceso de *teshuvá*”, experimentando un crecimiento constante que va de 480 instituciones en 1975 a alrededor de 2.600 instituciones el año 2000 en todo el mundo.³⁶

Los miembros de este grupo pueden distinguirse fácilmente por su fachada³⁷ específica, o dicho de otro modo, por sus marcas identitarias. Los hombres visten mayormente de saco o capote negro y camisa blanca, dejando asomar por debajo de la ropa las hilachas del *tzitzit*. Llevan sombrero o *kipá*, y usan extensas barbas. Las mujeres visten polleras hasta los tobillos y blusas de mangas largas, y aquellas que ya han contraído matrimonio cubren sus cabellos con una peluca. Los viernes por la tarde-noche es común ver caminar a grupos de hombres o familias numerosas con esta vestimenta característica, dirigiéndose a los templos para celebrar el *Shabat*.

En el caso de las mujeres, como se ha dicho en trabajos anteriores³⁸, esta forma de vestir encuentra sus fundamentos en determinados pasajes bíblicos, y por tanto es compartida por otras corrientes

36 Damián Setton; “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch”; Informe de investigación; Nro 21; CEIL-PIETTE/ CONICET; febrero 2009. Isaac Caro; “Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades: el caso argentino”; *Persona y Sociedad*; Vol. XX; Nro. 3; Universidad Alberto Hurtado; Santiago de Chile; 2006; pp. 43-72.

37 Setton retoma el concepto de “fachada” de Goffman, a saber, los aspectos visibles de la actuación de un individuo que pueden ser interpretados por el público espectador.

38 Ver: Victoria Luján Sánchez; “La polisemia del Velo”; trabajo no publicado presentado como requisito parcial para obtener el grado de Magister en Diversidad Cultural por la UNTREF; 2011. Victoria Luján Sánchez; “La vestimenta como símbolo identitario judío”, *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transformación*; Vol. 6; No 2; Universidad Arturo Prat; Santiago de Chile; 2012, pp. 103-117; Cultura y Religión. <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/231>

ortodoxas no judías³⁹. Lo mismo ocurre con la barba en el caso de los hombres, a los que se suma el uso de ciertos símbolos vestimentarios de carácter religioso –como la *kipá*, el *talit*, y la *tzitzit*-. Pero la elección del traje con galera y del color negro u oscuro, si bien puede hallar su explicación en mandatos sagrados de recato y sobriedad, pueden leerse también como signos que muestran una suerte de negociación con los códigos del vestir de la sociedad moderna en la que se insertan a partir de la Emancipación. A su vez las distintas formas y materiales que adquieren algunos de estos signos, como los sombreros, muestran la distinta adaptación o negociación de cada grupo con la sociedad y el territorio en el que se insertaban. Resultará entonces interesante reflexionar acerca del carácter individualizador o comunitarizante que adquiere la indumentaria en esta comunidad.

En el discurso de sus propios miembros se reconoce a este código vestimentario como reproducción de las formas de vestir típicas de los *jasidim* que vivían en la Rusia del siglo XIX. La figura del *josid* representa el ideal que encarna la edad de oro de dicha comunidad, “donde los *lubavitchers* eran auténticos *jasidim*”, mostrando a los miembros actuales como simples copias de un pasado glorioso.⁴⁰ Como se mencionó en la introducción a este trabajo, la vestimenta que caracteriza a los miembros de la comunidad los hace identificables y “estereotipables” como judíos desde la percepción de un Otro que desconoce los rasgos específicos o característicos que podrían diferenciar a un *lubavitcher* de un miembro de cualquier otra rama de la ortodoxia judía o de cualquier otra persona que elija llevar un atuendo similar y que no necesariamente se reconozca como judío.

Para el judío ortodoxo, su apariencia física revela su grado de cumplimiento con los mandatos divinos, así como su adecuación a las costumbres de la comunidad, variando de acuerdo al sector de la ortodoxia al cual se refiera. La vestimenta -en tanto manifestación visible de la identidad- es percibida como atributo de religiosidad, marcando una distancia no sólo entre el judío y el no judío, sino también entre el “judío consciente de su identidad” y “el alienado”.⁴¹ Para los *lubavitch*, el cuerpo constituye un elemento fundamental de diferenciación, ya que refleja la distancia que se debe mantener entre el mundo judío y el exterior, siguiendo el imperativo de evitar

39 La polémica sobre el uso de la peluca en remplazo del velo o pañuelo cubriendo la cabeza podría profundizarse en un futuro trabajo de investigación.

40 Damián Setton; “Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina”; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; pp. 70-71.

41 Damián Setton; “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch”; Informe de investigación; Nro 21; CEIL-PIETTE/ CONICET; febrero 2009; pp. 55-56.

la mezcla y la confusión.⁴² Según expresa Setton⁴³:

La tensión entre individuo y miembro de la comunidad siempre está presente. Al intentar dar una imagen de sí mismos, los lubavitch deben establecer los equilibrios entre ambos estados de su existencia, el de ser individuos autónomos y el de vivir de acuerdo a reglas comunitarias que limitan la libre elección. De acuerdo al lubavitch, el judío siempre desea comportarse como tal, sólo que la sociedad puede influirlo para que actúe de otra manera.

Ahora bien, el estudio que desarrolla Setton⁴⁴ desde el interior mismo de la comunidad *Jabad*, muestra 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. La identidad no se manifiesta como una característica estable en los actores sino que justamente es en esa interacción con el Otro que se produce la construcción de la definición de sí y la puesta en escena de los diversos conceptos y referentes que le permiten al actor construir su propia experiencia identitaria. Como señala nuestro autor:

*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.*⁴⁵

Setton⁴⁶ explica que esto genera una constante tensión entre componentes identitarios universalizados y particularizados, lo que habilita una pluralidad de modos de habitar el espacio jabadiano. Incluso el mismo nombre del movimiento expresa estas tensiones entre lo universal y lo particular. Por un lado el término ‘Lubavitch’ da cuenta

42 Damián Setton; “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch”; Informe de investigación; Nro 21; CEIL-PIETTE/ CONICET; febrero 2009; p. 59.

43 Damián Setton; “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch”; Informe de investigación; Nro 21; CEIL-PIETTE/ CONICET; febrero 2009; p. 14.

44 Damián Setton; “Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina”; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; pp. 70-71.

45 Damián Setton; “Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina”; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; p. 72.

46 Damián Setton; “Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina”; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; pp. 66-72.

del origen ruso y a su vez significa “ciudad del amor”, lo que reenvía el término a una universalidad basada en la máxima jabadiana de amar al prójimo como a uno mismo⁴⁷. Pero por otro lado, ‘*Jabad*’ remite al concepto de misión, más allá de las fronteras geográficas. Esta tensión construye una “frontera” entre “los miembros del núcleo duro” y “los periféricos”⁴⁸, y se manifiesta claramente en la práctica del vestir.

Si bien existe cierto código vestimentario que funciona como marco de pertenencia a la comunidad, dentro mismo de *Jabad* existen variantes en la forma y el uso de ciertos marcadores identitarios que le otorgan un carácter individualizador a una práctica del vestir que tiende a ser homogeneizante. El ejemplo al que acude el autor resulta esclarecedor, mostrando en este caso el sentido de territorialidad que adquiere la indumentaria para algunos “miembros periféricos”:

*... siendo que la corporeidad de 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 Luis, 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.*⁴⁹

Es así como la “identidad lubavitcher” no se concibe como fija e inmutable, sino como un permanente proceso de “nuclearización” y “periferización” en función de distintos componentes y de acuerdo a las distintas dimensiones que componen esa identidad, dentro de las cuales la indumentaria adquiere un papel fundamental como exteriorización de la misma tanto hacia el interior como hacia el exterior de la comunidad. Las instituciones que representan a la comunidad de *Jabad Lubavitch* exigen la reproducción de ciertos marcadores identitarios, como es el caso de la vestimenta característica descrita en un principio, en un intento por cristalizar posiciones fomentando así la construcción de un estereotipo vestimentario propio del judío or-

47 Aquí el autor aclara: al prójimo judío.

48 El autor concibe el “territorio jabadiano” 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.” Se plantea esta territorialización bajo tres dimensiones: institucional, comunitario-cultural y espiritual. Un actor puede habitar el “núcleo duro” desde una de estas dimensiones, pero ser “sujeto periférico” en relación otras. (Setton, 2011)

49 Damián Setton; “Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina”; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; p. 73.

todo eso que funciona a su vez como ideal a alcanzar para muchos de los miembros de la comunidad. Como explica Setton⁵⁰, los actores “nuclearizados institucionalmente” tendrán mayores posibilidades de proyectar imágenes de sí que los nuclearicen desde la dimensión comunitario-cultural. Sin embargo, existe un margen de negociación a partir de la posibilidad de apropiación por parte del individuo de estos marcadores, que le permite construir su propia experiencia identitaria, acercándose o alejándose del “núcleo duro”.

A modo de conclusión

Como señala Entwistle⁵¹, el modo en que realizamos nuestra identidad está relacionado con nuestra posición en el mundo social como miembros de ciertos grupos, clases o comunidades culturales. Por lo tanto, la ropa que elegimos llevar representa un compromiso entre las exigencias del mundo social, el medio al que pertenecemos y nuestros deseos individuales. La moda y el vestir expresan las identidades grupales, concretamente, cómo se despliegan para marcar las distinciones entre las clases y los grupos de personas. La indumentaria es, por lo tanto, el medio por el que se destacan y conservan las identidades.⁵²

En el caso de la indumentaria como símbolo identitario judío, a lo largo de la historia, obtuvo un carácter dialéctico: marcador de pertenencia a la comunidad judía tanto como marcador de no-pertenencia al contexto socio-cultural dominante. A medida que se van sucediendo estos procesos de identificación y diferenciación generados a partir de la interacción con el Otro, se genera la apropiación de ciertas prácticas del vestir por parte de ciertos grupos, a las que se les otorga un carácter simbólico a partir de un discurso legitimador. Se conforma así un prototipo o ideal a reproducir, un “referente” que se constituye como una “reserva de sentido”. La intención de este trabajo ha sido explorar en la génesis de las representaciones que constituyen el estereotipo vestimentario del judío ortodoxo, a partir del análisis de lo que podría considerarse una de sus comunidades más representativas: *Jabad Lubavitch*.

Si entendemos a la indumentaria como manifestación visible de la identidad de un grupo en determinado contexto histórico, y afirma-

50 Damián Setton; “Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina”; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; p. 77.

51 Joanne Entwistle; *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*; Ed. Paidós; Barcelona; 2002; p. 143.

52 Joanne Entwistle; *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*; Ed. Paidós; Barcelona; 2002; pp. 144-147.

mos que el judaísmo ortodoxo es una construcción moderna, entonces sería válido pensar la indumentaria masculina propia del grupo judío-ortodoxo representado en este caso por los miembros de la comunidad jabadiana, como una cristalización de las modas de siglo XIX. De hecho, y como hemos visto, esto es reafirmado por el discurso institucional que reconoce a este código vestimentario como reproducción de las formas de vestir típicas de los *jasidim* que habitaban en Rusia en esa época, considerada la edad de oro del judaísmo y por tanto un punto de inflexión. Así, el ideal a alcanzar, el del “auténtico *jasidim*”, queda anclado en la figura del *josid* que vivía ese “pasado glorioso”.

La modernidad puede entenderse como el momento histórico en el que la identidad judía se reinventa, se adapta y re-significa, en función del contexto socio-cultural que la contiene. El judaísmo moderno reinterpreta la tradición judía rabínica según conceptos y valores de la modernidad y esta reinterpretación, en su aspecto pragmático, implica la negociación con ciertas prácticas socio-culturales modernas. Sería factible entonces pensar en la toma por parte del grupo judío-ortodoxo, más específicamente la comunidad jabadiana, de ciertas prácticas modernas del vestir como propias, en el proceso de re-construcción de su identidad, produciéndose una suerte de “proceso de sincretismo” que, según Aslanov⁵³, es una “pulsación fundamental” en el desarrollo de la identidad judía a lo largo de los siglos.

El estereotipo vestimentario del judío ortodoxo, podría anclarse entonces en ese punto de inflexión que significó la modernidad para el Judaísmo en general, apropiándose de tipologías masculinas características de la burguesía de clase media de fines de siglo XIX, como el traje oscuro con camisa blanca acompañado de un sombrero o galea. Se negocia cierta asimilación al contexto circundante redefiniendo los límites de la judeidad, pero negándose a renunciar a aquellas prendas o accesorios que forman parte de la vestimenta ceremonial y que funcionan como manifestación simbólica de la identidad judía, que cristaliza un pasado bíblico y lo ritualiza, funcionando como elemento de cohesión y “reserva de sentido” en sí misma.

Por último, ha de hacerse una aclaración fundamental. Las representaciones descritas como el estereotipo del judío-ortodoxo, deben ser consideradas como simplificaciones de una realidad mucho más compleja. Esto queda claro en el estudio que realiza Setton desde el interior mismo de la comunidad de *Jabad Lubavitch*. Su investigación muestra que la identidad no es una característica estable en los actores, no se concibe como fija e inmutable, sino como un permanente proceso de “nuclearización” y “periferización” en función de

53 Cyril Aslanov; *Sociolingüística histórica de las lenguas judías*; Lilmod; Buenos Aires; 2011; pp.48-19.

Lic. VICTORIA LUJÁN SÁNCHEZ
CONICET
victoria.lujan@gmail.com

distintos componentes y de acuerdo a las distintas dimensiones que componen esa identidad, dentro de los cuales la indumentaria adquiere un papel fundamental. Son las instituciones las que estimulan la construcción de este ideal a partir de la normativización de cierto código vestimentario, que desde una mirada externa se constituye como el estereotipo del judío ortodoxo.

Fecha de recepción: Diciembre de 2012

Fecha de aceptación: Diciembre de 2012

Bibliografía

DIVERSIDAD

DICIEMBRE 2012

5, AÑO 3

ISSN 2250-5792

Lic. VICTORIA LUJÁN SÁNCHEZ

CONICET

victoria.lujan@gmail.com

Bernardo Sorj y Nilton Bonder; *Judaísmo para el siglo XXI: el rabino y el sociólogo*; 2008; Biblioteca Virtual de Ciencias Humanas del Centro Edelstein de investigaciones Sociales. www.bvce.org

Christopher Breward, *The culture of fashion. A new history of fashionable dress*, Manchester University Press; Gran Bretaña; 1995.

Cyril Aslanov; *Sociolingüística histórica de las lenguas judías*; Lilmod; Buenos Aires; 2011.

Damián Setton; “Alteridades internas en el campo judaico. La interacción entre ortodoxos y seculares”; IV Jornadas de Jóvenes Investigadores; Instituto de Investigaciones Gino Germani- Facultad de Ciencias Sociales- UBA; 2007.

Damián Setton; “Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina”; *Ciencias Sociales y Religión*; Año 13; Nro 15; Porto Alegre; julio-diciembre 2011; pp. 63-82.

Damián Setton; “El cuerpo como vector de significados en el judaísmo. Un análisis sobre las relaciones entre ortodoxos y seculares en Jabad Lubavitch”; *Mitológicas*; Vol. XXII; Centro Argentino de Etnología Americana; Argentina; 2007; pp. 33-46.

Damián Setton; “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch”; *Informe de investigación*; Nro 21; CEIL-PIETTE/ CONICET; febrero 2009.

Damián Setton; “La identidad judía entre la religión y la laicidad”; en Da Costa (org.); *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI*; CLAEH-Red PUERTAS América Latina-Europa; Montevideo; 2006; pp. 219-225.

Isaac Caro; “Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades: el caso argentino”; *Persona y Sociedad*; Vol. XX; Nro. 3; Universidad Alberto Hurtado; Santiago de Chile; 2006; pp. 43-72.

James Laver; *Costume and fashion. A concise history* (4ta edición); Thames & Hudson; Singapur; 2007.

Joanne Entwistle; *El cuerpo y la moda. Una visión sociológica*; Ed. Paidós; Barcelona; 2002.

Martine Berthelot; “Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España”; *M.E.A.H. (Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos)*; Vol. 57, Sección Hebreo; 2008; pp. 79-108; Dpto. de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. http://www.ugr.es/~estsemi/meah_57.html

Menajem Fisch; “El judaísmo y los desafíos de la ciencia”; en Halbertal et al. (comps.); *El judaísmo y los desafíos para la vida moderna* (1era Edición); Instituto Shalom Hartman y Ed. Lilmod; Buenos Aires; 2009.

Paul Mendes-Flohr; “Prefacio”; en Paul Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman (eds.). *Identidades judías, modernidad y globalización*; Ed. Lilmod y Universidad Hebrea de Jerusalem; Buenos Aires; 2007; pp. 11-20.

Paula Hyman; *Gender and assimilation in modern Jewish history: the roles and representation of women* (2da edición); University of Washington Press; EEUU; 1997.

Rab. Shaie Rubinstein; “Corrientes del judaísmo: La Neo-Ortodoxia: la Tora en la vida moderna cotidiana”; 1 de julio de 1998; Organización Sionista Mundial Hagshama. <http://www.hagshama.org/es/verart.asp?idart=31755>

Rein Raanan; *¿Judíos-argentinos o argentinos-judíos?: ensayo sobre etnicidad, identidad y diáspora* (1era edición); Ed. Lumiere; Buenos Aires; 2011.

Samuel Heilman; *Defenders of the faith. Inside ultra-orthodox jewelry*; University of California Press; California; 2000.

Susana Brauner; “Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa”; II Jornadas de Ciencias Sociales y Religión: La religión en tiempo de crisis; Buenos Aires; 7 y 8 de noviembre de 2002.

Victoria Luján Sánchez; “La polisemia del Velo”; trabajo no publicado presentado como requisito parcial para obtener el grado de Magister en Diversidad Cultural por la UNTREF; 2011.

Victoria Luján Sánchez; “La vestimenta como símbolo identitario judío”, *Cultura y Religión. Revista de Sociedades en Transformación*; Vol. 6; No 2; Universidad Arturo Prat; Santiago de Chile; 2012, pp. 103-117; *Cultura y Religión*. <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/231>

Sitios consultados:

Sitio web Wikipedia; “Shulján Aruj”. http://es.wikipedia.org/wiki/Shulj%C3%A1n_Aruj

Sitio web del Centro Comunitario ortodoxo moderno Ramat Shalom de Tecamachalco, México. http://ramatmexico.org/interior.php?id=1&id_interior=699&template=1&abierto=1&sub=80