

La vestimenta como símbolo identitario judío.

Clothing as a jewish identity symbol.

Victoria Luján Sánchez.¹

Resumen:

Asumiendo la pluralidad de respuestas que encierra hoy la pregunta sobre el *ser judío*, el siguiente trabajo buscará abrir un camino para la interpretación del proceso de construcción histórica de la identidad judía, a través del estudio de la indumentaria en su dimensión simbólica y desde su carácter dialéctico: como marcador de pertenencia a la comunidad judía y como marcador de no-pertenencia al contexto socio-cultural dominante.

Se propondrá comprender el mosaico de identidades que conforman hoy el judaísmo a través del concepto de *resiliencia*, como una forma de adaptación al medio.

Palabras Claves: Vestimenta, Judaísmo, Identidad Judía.

Abstract:

Assuming the plurality of answers to the question “*what does it means to be Jewish today?*”, this article aims to open up the interpretation about the Jewish identity making process through the study on clothing on its symbolic dimension and its dialectic characteristics: as mark of Jewish community membership and as a mark of no-membership to the dominant socio-cultural context. This article proposes to understand the identity mosaic that the Judaism constitutes today as an adaptation way to the environment through the concept of resilience.

Key words: Clothing, Judaism, Jewish Identity.

Introducción

Como señala Entwistle (2002: 19-20 y 143-147), el mundo social es un mundo de cuerpos vestidos. 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. La ropa que elegimos llevar representa un compromiso entre las exigencias del mundo social, el medio al que pertenecemos y nuestros deseos individuales. De esta forma, no sólo se *viste* el cuerpo, sino que también se lo *enviste*, se lo transforma en algo reconocible y significativo para una cultura, convirtiéndose en símbolo del contexto en el que se encuentra.

El presente trabajo pretende reflexionar acerca de la identidad judía manifestada a través de la indumentaria desde su carácter simbólico. Dentro de este marco, deben distinguirse dos grandes grupos tipológicos con funcionalidades distintas: por un lado, aquella vestimenta ligada a la cuestión ritual judía, de función ceremonial, y por el otro, aquella que responde a una cuestión social, vinculada al contexto en el que se sitúa la comunidad judía, y que funciona como *marca de otredad*.

En relación a este último grupo tipológico, deben mencionarse dos factores contextuales que determinarán la posición del judío a lo largo de la historia: el advenimiento del cristianismo y los inicios de la modernidad.

El primer factor, sentará las bases para la construcción de una particular mirada *desde* la sociedad occidental católica *hacia* el Otro judío. La idea de que no eran como los demás, vistos como seres impuros bajo la óptica cristiana, encuentra su origen en la doctrina teológico-moral de la limpieza de sangre tardomedieval que prescribía las identidades y la jerarquía social en lo político, lo moral y lo religioso, y se refería a la calidad de no descender de moros, judíos, herejes o cualquier persona convicta por la Inquisición. (Stolcke 2008:22) Más adelante en la historia, esta concepción de “sangre contaminada” se verá reflejada también en los prejuicios antisemitas del pensamiento *völkisch*, basamento ideológico del nazismo. (Fraenkel 2004)

El segundo factor, marcará el inicio del proceso de emancipación judía, determinará el paso de una sociedad tradicional a una sociedad moderna y dará origen al judío moderno. Cuando los muros de los guetos comienzan a diluirse, la contención procurada por las comunidades tradicionales se ve afectada por un proceso de asimilación de la identidad nacional y la cultura dominante, enfrentando al judío ante una crisis de identidad propia de la modernidad.

La conjunción de estos dos factores, permite entender la estereotipación del judío en la sociedad occidental católica. Dos conceptos propuestos por Zygmunt Bauman (2007:21-38) sintetizan esta concepción de otredad: el concepto de “alosemitismo”² como legado de la cristiandad y el concepto de identidad ambivalente encarnado por el judío moderno. Las raíces de la ambivalencia judía hundidas en el estereotipo creado por los “gentiles”- el de un grupo que vivía en su seno y al que no podían aceptar ni comprender- generó el terror a no reconocerlos, a que pudieran mezclarse entre la multitud pasando inadvertidos, y la necesidad de marcarlos para poder diferenciarlos. Era necesario un signo visible a la distancia que permitiera advertir la presencia de estos seres que estaban en todas partes y sin pertenecer a ninguna, “una nación no nacional” que ensombrecía el “principio fundamental del orden europeo moderno”. La expresión más radical del antisemitismo se vio reflejada en el Holocausto.

Asumiendo la pluralidad de respuestas que encierra hoy la pregunta sobre el ser judío, no es objeto del siguiente trabajo generar un exhaustivo *racconto* de marcadores identitarios que conlleven a una nueva estereotipación. Simplemente se buscará abrir un camino para la interpretación del proceso de construcción histórico de la identidad judía a través de la vestimenta, entendiendo a la misma como hecho cristizador de cierto contexto.

1. La vestimenta como símbolo factible de ser interpretado como indicador de identidad

El presente trabajo toma la teoría del vestir desarrollada por Entwistle (2002) como base para la consideración de la vestimenta en su carácter de símbolo factible de ser interpretado como indicador de identidad. Esta autora, retoma el concepto de cuerpo como símbolo, trabajado por Mary Douglas (1988), y traslada este análisis a la indumentaria y los complementos, proponiendo el vestir como práctica corporal contextualizada. En palabras de la autora, “la ropa en la vida cotidiana es el resultado de las presiones sociales y la imagen del cuerpo vestido puede ser un símbolo del contexto en el que se encuentra”. (Entwistle 2002:30)

Remitiendo a la teoría de Merleau-Ponty (1976) y Davis (1992), Entwistle propone entender al cuerpo como envoltura del yo, y el vestir como presentación del mismo ante la sociedad, “una dimensión esencial en la expresión de la identidad personal.” (Entwistle 2002: 53).

A su vez, remarca la tensión existente entre la ropa como reveladora u ocultadora de nuestra identidad, sentida con especial intensidad en la ciudad moderna:

(...) la modernidad abrió nuevas posibilidades para la creación de la identidad: sacó a los individuos de las comunidades tradicionales para colocarlos en el crisol de la ciudad y amplió los artículos disponibles para la compra a un círculo aún más amplio de personas, proporcionando de ese modo la «materia prima» para la creación de nuevas identidades (Entwistle 2002: 147).

En las grandes ciudades del siglo XIX, las personas, al entrar en contacto con un grupo cada vez mayor de desconocidos, encontraron en la apariencia el único medio para descifrar al Otro.

Acudiendo a la visión de Foucault sobre el cuerpo como instrumento de poder, Entwistle agrega:

El cuerpo en las sociedades occidentales contemporáneas está sujeto a fuerzas sociales de una índole bastante distinta al modo en que se experimenta el cuerpo en las comunidades tradicionales. A diferencia de las comunidades tradicionales, el cuerpo está menos sometido a los modelos heredados de cuerpos socialmente aceptables que eran básicos para la vida ritual, las ceremonias comunales de una comunidad tradicional, y más ligado a los conceptos modernos de identidad «individual» y personal (Entwistle, 2002: 33).

Como complemento de esta teoría del vestir, se retoma el concepto de “cultura” y “símbolo” trabajado por Clifford Geertz (2003) y el concepto de “identidad cultural” trabajado por Stuart Hall (2010).

En referencia al primer autor, definiremos a la cultura como:

(...) un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida. (Geertz 2003:88).

Geertz (2003:90) define como símbolos o elementos simbólicos a las formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijadas en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias. Esto permite considerar al vestir como un “acto cultural” y por consiguiente como un “hecho social”, “público” y “observable”.

Por su parte, Hall (2010) señala dos formas de pensar la “identidad cultural”. La primera, entiende a la “identidad cultural” en términos de cultura compartida, que refleja las experiencias históricas comunes y los códigos culturales compartidos por un pueblo, con marcos de referencia y significado estables e inmutables y continuos, una “unicidad” que sustenta todas las otras diferencias más superficiales. La segunda definición, plantea una “identidad histórica”, sometida a constantes transformaciones. (Hall 2010: 349-362)

Como podrá observarse, la primera definición de “cultura compartida”, se ajusta al modelo de relación que se establece entre los miembros de comunidades, y es propio de las sociedades tradicionales. No obstante, en los albores de la modernidad, cuando la solidez de estas instituciones comienza a “licuarse”, esta definición de identidad queda incompleta, dado que el sujeto se introduce en un mundo distinto, en constante cambio, que remarca el carácter de identidad como realidad dinámica, histórica. En palabras de Berger y Luckman (1997: 60), estos grupos y comunidades de vida de carácter étnico y religioso, ya no se encuentran separados espacialmente, ni interactúan en un terreno neutral, sino que “los encuentros o, en determinadas circunstancias, los conflictos entre distintos sistemas de valores y cosmovisiones se hacen inevitables”.

Ahora bien, como señala Guzman (2009), si bien es cierto que las identidades culturales, así como las representaciones y los imaginarios sociales que se construyen en torno a ellas, deben entenderse en los términos de Hall como realidades dinámicas, inscriptas en contextos particulares, también es cierto que tales concepciones y representaciones tienen sus sustentos en los imaginarios del pasado, “reproducidos y reforzados durante siglos a través de varios mecanismos, al punto de filtrar en el inconsciente colectivo de quienes son etiquetados”.

2. La cuestión ritual

La Biblia es el texto de referencia de los judíos, independientemente de la importancia que a ella pueda ser dada, de la creencia en la veracidad o no de sus relatos o aún del hecho de que haya sido leída, pues en ella se encuentran los mitos fundadores que en el imaginario colectivo hacen de un individuo concreto, parte de una comunidad (Sorj 2009:23).

De acuerdo a la *Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío* (1998), según el pensamiento judío, existe un único dios, creador y conductor del universo, cuya voluntad conforma un gobierno supremo y absoluto, en oposición a las creencias paganas. El culto no es una forma de congraciarse con Dios y lograr su favor, sino un precepto divino. Su voluntad se manifiesta en el mundo material a través de las leyes de la naturaleza, ineludibles, y en el mundo espiritual, como ley religiosa y moral, a modo de mandato y exigencia. El judaísmo hace hincapié en la acción y no sólo en la fe, y pide al ser humano que viva de acuerdo a las leyes bíblicas y que cumpla con sus preceptos.

Las *mitzvot* – leyes o enseñanzas de la *Torá* y de los rabinos- encontrarán su corporeización en distintas representaciones que le otorgarán sustancia visible al imaginario

simbólico judío. Sustentado en un pasado bíblico, será reproducido y reforzado a través de la reconstrucción iterativa de los principios primordiales de la existencia judía, procurando la semejanza entre las generaciones y atenuando las diferencias posibles que amenazarían el mandato de continuidad y su estrecha identificación repetitiva con el pasado (Ofek 2007: 65-85).

A continuación se hará referencia a aquellas representaciones relacionadas con el vestir, específicamente con la vestimenta ceremonial, en tanto manifestación simbólica de la identidad judía, que cristaliza un pasado bíblico y lo ritualiza.

En los libros de tradiciones y costumbres judías, se hace referencia a los siguientes símbolos judíos: la *kipá* –gorro pequeño sin ala-, el *talit* –manto ritual-, los *tefilín* –filacterias-, la *tzitzit* –pezueros o flecos-, el *Maguén David* –escudo de David-, entre otros. La *Torá* también hace referencia a la vestimenta del sacerdocio, y otorga una detallada descripción de cada prenda a utilizar al officiar las ceremonias.

Existen reglamentaciones válidas para el conjunto de la comunidad judía, como por ejemplo, la que regula el hecho de cubrir la cabeza: *Guilui Rosh Ba-Guéver* (cabeza descubierta en el hombre) y *Guilui Rosh Ba-Ishá* (cabeza descubierta en la mujer).

Siguiendo las definiciones de la *Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío* (1998), en el primer caso, se prohíbe al hombre judío caminar o rezar con la cabeza descubierta. Se explica que, en la época bíblica, el varón se cubría en algunas ocasiones la cabeza (el *kohén* durante el culto, el que guardaba luto y el novio bajo la *jupá*), mientras que en la época del Talmud, cubrirse la cabeza era considerado una práctica de devoción. En el *Shulján Aruj*³ no hay referencia específica al respecto. No obstante, la costumbre se arraigó hasta convertirse en símbolo. Más adelante, se observará una posible relación con las reglamentaciones impuestas por el cristianismo hacia la comunidad judía, en las que se ordenaba el uso de sombreros o bonetes de forma puntiaguda para diferenciar a los judíos de los cristianos.

Hoy en día, la cabeza es cubierta con un sombrero o con la *kipá*. La utilización de uno u otro, o de un tipo especial de cada uno, se considera un rasgo de pertenencia a cierta comunidad, como es el caso de los *ashkenazíes* ultra-ortodoxos que utilizan un sombrero de piel –*shtraiml*–. En el Estado de Israel, los ultra-ortodoxos usan *kipá* de tela negra mientras que los religiosos sionistas usan *kipá* tejida.

La barba y el cabello también requieren de un cuidado especial, y poseen cierto carácter identitario. En la *Torá* (Lev. 19,27) se prohíbe recortar el cabello y la extremidad de la barba y puede suponerse que esta regla tiene como función la de diferenciar a los israelitas del resto de los pueblos.

En el caso de la mujer, la norma refiere al recato de la casada, que no debe ser vista en público con su cabellera descubierta. Dentro de la casa, queda exento de cubrírsele, aunque muchas veces también lo hace allí. Según ciertas interpretaciones, esta reglamentación también puede cumplirse utilizando una peluca. Como en el caso de los hombres, el estilo de cobertura varía de grupo a grupo y constituye una señal distintiva.

Según la definición de *Talit*, este “manto ritual” es una prenda vestida por el varón adulto, una vez festejado el *Bar Mitzvá*, y en algunas comunidades conservadoras y reformistas también lo usan las niñas de *Bat Mitzvá*. Se viste al momento de rezar y en ceremonias especiales. En la sinagoga se cubren con el *Talit* el oficiante, quien sube a leer la *Torá* y el novio en su boda. Los ortodoxos muy observantes usan un *Talit* pequeño permanentemente debajo de la ropa para cumplir con este precepto durante todo el día. Está hecho de lana blanca, seda o algodón, y en general posee franjas de color azul o negro. En algunas comunidades se acostumbra colocar un galón bordado en hilo de oro, plata y seda en la parte superior, que rodea el cuello.

El manto posee cuatro *Tzitzit* en sus cuatro vértices. Estos flecos de lana o seda, según sea el material del *Talit* –recordando el mandato de usar un vestido con dos distintas clases de hilo, Levítico (19.19)-, se colocan por mandato bíblico en las esquinas de toda prenda que posee cuatro puntas. Poseen cuatro hilos que se pasan por un orificio en la esquina de la prenda y se doblan en 2, obteniendo de esta manera ocho hilos, ordenados de manera preestablecida. En Números (15, 39) se observa:

Habla al pueblo de Israel, instruyéndolos a hacer, por todas sus generaciones, *tzitziyot* en las esquinas de sus atuendos, y pongan con los *tzitziyot* en cada esquina un hilo de azul. Será un *tzitzit* para que lo miren y así recuerden todos los *mitzvot* de YAHWEH y los obedezcan, para que no vayan a donde su propio corazón y ojos los guíen para prostituirse a ustedes mismos (...)

El Deuteronomio (22,12) a su vez determina: “Te harás cuerdas torcidas en las cuatro esquinas del atuendo con el cual te cubres.”

Las filacterias o *Tfilin*, son otro de los objetos usados durante la oración, y sirven como recordatorio de las leyes divinas. Cuatro veces se repite en la *Torá* el mandamiento de usarlos (Éxodo 13, 1-10 y 11-16, Deuteronomio 6 y 11, 13-20). Los *Tfilin* son dos cajas de cuero que contienen los cuatro fragmentos de la *Torá* referidos a su utilización, escritos en pergamino. Cada caja está fijada sobre una base con ojales por los cuales pasa una correa de cuero. Uno se sujeta al brazo izquierdo y el otro sobre la cabeza.

El *Kitl* –término idish que designa una túnica blanca, larga y ancha- es otra de las vestimentas utilizadas por los hombres sobre la ropa, durante plegarias y ocasiones especiales. Hay quienes visten el *kitl* en distintas festividades judías y lo usan también el dueño de casa en la noche del *Séder de Pésaj* y el novio en su casamiento. El *kitl* tiene la misma forma que los *Tajrijim* (mortajas), con un cinturón, y cuando la persona muere le sirve de *Tajrijim*.

Se han dado varias explicaciones al uso del *kitl*. Respecto del *Séder*, se dice que una prenda blanca es señal de libertad. Hay quienes dicen que se debe utilizar para limitar la alegría en esa noche, pues al ver el *kitl* se recordará el día de la muerte. Explicación similar se dio respecto a *Rosh Ha-Shaná* y *Iom Kipur*. Otro sentido que se le dio es que el *kitl* blanco representa el versículo “... si fueran tus pecados como la púrpura, se blanquearán como la nieve” o “...aunque sus pecados sean como escarlata, serán blancos como la lana; aunque sean rojos como el carmesí, serán como lana”, dependiendo de la traducción. (Isaías 1,18)

En la Edad Media el *kitl* sirvió a hombres y mujeres como prenda festiva. En las comunidades sefaradíes y orientales no se usa *kitl*, aunque se visten prendas blancas en *Shabat* y festividades.

En referencia a la vestimenta del sacerdocio, utilizada durante el culto en el Templo en tiempos bíblicos, según la *Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío* (1998), la cantidad y tipo de prendas dependía de su jerarquía y del tipo de celebración que se llevara a cabo. Es así como un sacerdote simple vestía cuatro prendas blancas: camisa, pantalón, gorro y cinturón, mientras que el Sumo Sacerdote vestía ocho: camisa, pantalón, turbante y cinturón blancos, y el *efod*, el *joshen* y una cinta, hechas de otro, púrpura y azul celeste. Estas últimas no eran utilizadas en *Iom Kipur*, debido a que el oro podía recordar al Becerro de Oro con el cual pecó el pueblo.

El *efod*, era una vestimenta parecida a un delantal, al parecer con forma de cuadrado, que llegaba hasta los talones y se colocaba encima de las otras vestiduras. En sus extremos se ataban lazos con dos piedras de ónix en las que estaban grabados los nombres de las 12 tribus de Israel.

Al *efod* se adhería el *joshen*, en donde estaban engarzadas 12 piedras preciosas, cuatro por fila, y sobre cada piedra el símbolo de cada una de las 12 tribus de Israel; debajo del nombre de las tribus estaba escrito “las tribus de Dios”.

El *joshen*, también denominado *Joshen Hamishpat*, simbolizó el juicio del pueblo ante Dios. Era un tejido preciado doblado en dos, de forma cuadrada y de 20 cm. por lado que se colocaba sobre el pecho frente al corazón y se unía con los extremos del *efod* por medio de unos anillos que se encontraban en los ángulos; de los extremos superiores salían dos cadenas de oro y de los inferiores dos hilos.

El rito, la plegaria, la festividad, la conmemoración, los acontecimientos de pasaje fundamentales del ciclo vital, acercan e identifican al individuo con un colectivo. Cada comunidad, según su interpretación del texto bíblico y según el contexto al cual debe adaptarse, concibe su existencia como continuidad de una tradición milenaria, proporcionándole al individuo bases estables, filiaciones sociales, valores trascendentales, que hacen que la identidad parezca “natural”, predeterminada e innegociable. La indumentaria en este caso, cumple el rol fundamental de cristalizar esta tradición, y funciona como elemento de cohesión y “reserva de sentido” en sí misma.

Hoy por hoy, los judíos ortodoxos

3. La cuestión social

Como se menciona en la introducción, existen ciertas tipologías relacionadas con el vestir propio del judío que a lo largo de la historia constituyeron una *marca de otredad*. Al respecto, Bauman (2007:23) señala que la historia de la aversión y la persecución del judío es milenaria, y la persistencia del “problema judío”, la idea de que los judíos “constituyen un problema”, parece indicar la continuidad y perduración de los factores esencialmente constantes que lo generan. Según este autor, el “alosemitismo endémico” de la civilización occidental es el legado de la cristiandad (Ibíd., 28). Sin embargo, la necesidad de diferenciación del judío, sin ser considerada peyorativamente, puede encontrarse, en realidad, en los propios orígenes del judaísmo.

Tal como pudo observarse anteriormente, la *Torá* misma suministra una serie de reglamentaciones del vestir, cuyo fin es la construcción de una identidad colectiva diferenciadora. Con el surgimiento del cristianismo y el islamismo, la diferenciación entre las distintas corrientes interpretativas del texto bíblico, se profundizan y radicalizan, hasta llegar a su extremo antisemita cristalizado en el nazismo.

A continuación se hará referencia a diversas formas y colores que adopta esta diferenciación, en el marco de lo que ya se ha definido como indumentaria. Debe recalarse que el objetivo no es realizar un *racconto* exhaustivo de estas *marcas de otredad*, sino proporcionar algunos ejemplos que permitan reflexionar acerca de la vestimenta en tanto símbolo factible de ser analizado como indicador de identidad.

Según la *Encyclopedia Judaica* (2008), fue en el mundo islámico donde se introdujo por primera vez una marca para distinguir personas no pertenecientes a la fe religiosa de la mayoría. Al parecer, el califa Omar II (717-20), fue el primer soberano en ordenar que todo no musulmán debía usar distinciones vestimentarias con un color distinto para cada grupo minoritario. Estas leyes se mantuvieron en vigor a lo largo de los siglos, con algunas variaciones. Los judíos, en este caso, fueron obligados a utilizar cinturones amarillos y sombreros especiales.

Al respecto, la *Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío* (1998) coincide en que la “señal infamante” es introducida por los musulmanes, pero en el año 850, para todos los que no adoptaran el Islam, y adjudica el parche amarillo, el sombrero puntiagudo y las cintas de

determinados colores sobre la ropa, a la reglamentación introducida en los países cristianos por el IV Concilio de Letrán, en 1215.

Otros autores, como es el caso de Sansy (2001), Kisch (1957) y Guglielmi (1998), marcan el origen de estas señales en la Edad Media. Más allá de la diferencia de fechas que aportan, en general coinciden en que alrededor del siglo XIII se produce el tránsito de las formas voluntarias a las coactivas en lo relativo a la diferenciación a través de prendas o marcas. Se subraya el hecho de que existían formas previas de diferenciación vestimentaria, remitiendo a fuentes anteriores a esta fecha, en las que se observan expresiones que refieren a un “aspecto judío” o a un estilo de vestir “de acuerdo con la costumbre judía”, aunque se advierte el hecho de que eran libremente adoptadas por esta comunidad.

Sería absurdo, como señala Pastoureau (2005:94), buscar un sistema de marcas de exclusión o infamia común a toda la cristiandad ya que existen innumerables variantes según las regiones y períodos a los que se refiera. De cualquier forma, se entiende que el cristianismo fue el mayor precursor a la hora de señalar la judeidad de modo peyorativo. Las llamadas “señales infamantes”, justamente, deben su nombre a que todo aquel individuo que estuviese obligado a utilizarlas, era considerado no digno de confianza, extranjero (en el sentido de no pertenencia), que debían ser aborrecido y humillado; eran signos de estigma y vergüenza.

Según Sansy (2001), la motivación de la voluntad de identificación de los judíos fue cambiando a lo largo del siglo XIII y XIV. El origen eclesiástico del signo distintivo muestra una preocupación por la puesta en orden de la sociedad cristiana, que pasa también por el reglamento de la situación del no-cristiano en tierras cristianas.

Se considera como primera determinación de carácter general y compulsivo respecto al uso de estas señales, la expresada en el IV Concilio de Letrán (1215), que en su canon 68 obliga a judíos y sarracenos de ambos sexos, en cada provincia cristiana y en todo tiempo, separarse ante los ojos de los demás por medio de marcas en sus vestimentas. Este canon, era justificado por los riesgos de unión ilícita entre cristianos y judíos (o musulmanes). Tales uniones podían acarrear a los fieles a “desviarse” de la fe cristiana y la Iglesia entendía que de esta manera los protegía, de la misma manera que procuraba formas de limitar toda buena convivencia entre judíos y cristianos. Vale la pena mencionar el temor que se deja traslucir en esta ordenanza, al decir: “...la confusión es de tal magnitud que la diferencia ya no es percibida...”.

Igualmente, pueden hallarse representaciones pictóricas anteriores a este concilio, especialmente en los países germanos, en las que se muestran marcas tales como el sombrero puntiagudo, conocido posteriormente como “sombrero judío”, aunque al parecer esta distinción es instituida por los mismos judíos.

Según la *Encyclopedia Judaica* (2008), la implementación de la decisión del IV Concilio de Letrán adquirió distintas forma y la fecha de su aplicación varió de acuerdo a la región. Dentro de las tipologías más destacadas encontramos que:

-En Inglaterra, la insignia tomó la forma de las Tablas de la Ley, consideradas símbolo del Antiguo Testamento, lo que puede observarse en caricaturas y retratos de judíos ingleses medievales.

-En Francia, se ordenó el uso de una *rota* (o rueda) en las prendas exteriores. La insignia circular fue utilizada normalmente sobre el pecho; algunas regulaciones requerían también una segunda insignia sobre la espalda. A veces era utilizada sobre el sombrero o al nivel del cinturón. La insignia era de color amarillo o blanca y roja.

-En España, en un principio, debido a las amenazas de los judíos españoles de abandonar el país, la orden fue suspendida. Aún así, esporádicamente, fue reinstaurada. En 1268, Jaime I de Aragón, exime a los judíos de usar la insignia pero requiere la utilización de una capa redonda.

Enrique III de Castilla, en 1412 cede a la demanda de las Cortes y obliga incluso a sus propios cortesanos judíos a utilizar vestimenta distintiva y una insignia roja, y a dejarse crecer el cabello y la barba. En 1397, la reina María ordena a los judíos de Barcelona utilizar en su pecho un parche circular de tela amarilla de una palma de diámetro y con su centro rojo. Debían llevar sombreros altos y grandes con una *cogulla* (túnica con capucha), y vestir sólo ropa de color verde pálido como signo de luto por la caída de su Templo, hecho que se consideraba castigo por haber dado la espalda a Jesús. Anteriormente a la expulsión de los judíos de España en 1492, la utilización de marcas vestimentarias judías era casi universalmente reforzado, y algunos incluso pretendían extender su uso a los conversos.

En Italia, en 1221-22, el emperador Federico II ordenó a los judíos del reino de Sicilia usar una insignia azulada en forma de letra griega y dejarse crecer la barba para poder distinguirlos mejor de los no judíos. En los Estados Papales, la insignia tomó la forma circular amarilla de parche, y debía ser utilizada por los hombres en un lugar visible, mientras que las mujeres debían usar dos rayas azules en el velo. En 1360, una ordenanza de la ciudad de Roma obliga a los hombres judíos, con excepción de los físicos, a usar una capa roja de tela ordinaria, y a las mujeres, a usar un delantal rojo; hasta 1402, todo aquel que informase sobre el incumplimiento de esta orden era remunerado con la mitad de la multa. Estas ordenanzas, a pesar de ser demandadas constantemente por predicadores fanáticos, fueron puestas en práctica esporádicamente en toda Italia.

Con la bula papal de Pablo IV en 1555, quedó inaugurado el sistema del gueto y se impuso el uso de la insignia en los Estados Papales hasta el período de la Revolución Francesa. En Roma y en los Estados Papales del sur de Francia, tomó la forma de sombrero amarillo para los hombres y pañuelo amarillo para las mujeres. En los dominios venecianos el color adoptado fue el rojo.

-En Alemania y en otros territorios del Sacro Imperio Romano, el sombrero puntiagudo fue usado primeramente como signo distintivo pero no oficialmente impuesto hasta la segunda parte del siglo XIII. Un concilio eclesiástico de Ofen (Budapest) en 1279 decretó el uso de un parche en forma de rueda sobre el pecho. Durante el siglo XV, al sombrero se le agregó la insignia que tomó varias formas, y ya para mediados del siglo XVI era usada en toda Alemania y Austria. En Augsburgo fue impuesto por primera vez en 1434 el círculo amarillo para los hombres y el velo amarillo para las mujeres. La ordenanza fue aplicada a toda Alemania en 1530. Un concilio eclesiástico en 1418 en Salzburgo ordenaba a las mujeres judías coser campanas a sus vestidos para que puedan oírse a la distancia. Para los judíos que visitaban Núremberg, se decretó el uso de una larga y ancha capucha cayendo sobre la espalda con la que se los distinguía de los judíos locales. Los judíos de Praga, durante el reinado de María Teresa (1740-80) fueron obligados a usar cuellos amarillos sobre sus abrigos (*Encyclopedia Judaica*, 2008; Sansy, 2001 y Guglielmi, 1998).

En relación al color que adquirirían estas “señales infamantes”, debe hacerse referencia a una cuestión simbólica cromática propia de la cultura medieval.

Según el estudio de Michel Pastoureau (2006), para la sensibilidad medieval, el rojo se relacionaba con la maldad de Judas, hombre pelirrojo y apóstol felón, por cuya traición se derramó la sangre de Cristo. Pero no sólo se relaciona a Judas con el rojo, sino también con el amarillo, color que se le va a su vestimenta con mayor frecuencia en las imágenes de fines de siglo XII. Dentro de la imaginería cristiana, el rojo es considerado un color sanguinario e infernal, relacionado con la sangre mala y el fuego malo, mientras que el amarillo es el color del felón y mentiroso, de la falsedad.

En relación a esto, se ha mencionado en la introducción la doctrina de la limpieza de sangre tardomedieval, con la que puede relacionarse también la sangre contaminada, impura, de todo aquel que no sea cristiano. El judío, considerado como traidor y hereje, era impuro, y se lo consideraba un ser inferior, perteneciente a las castas (Stolcke 2008).

Guglielmi (1998:437), retomando el trabajo de Kisch (1957), propone que el amarillo siempre fue un color empleado para marcas, para llamar la atención pública sobre aquel que cometía un delito contra la comunidad, tal es el caso del deudor en Tirol e Italia, del hereje en Augsburgo, de las prostitutas y las mancebas de los clérigos en Italia.

En cuanto a la preferencia de la forma redonda o de rueda, Kisch (1957) opina que podía representar una pieza de moneda y que relacionaba a los judíos con Judas Iscariote o los calificaba de usureros. También podía aludir a la hostia, al parecer una acusación recurrente en contra de los judíos.

Pastoureau (2005) da muestra de otra forma de marcaje durante el medioevo con la que fueron señalados los judíos, en tanto individuos trasgresores del orden social: las rayas. Como señala la autora, desde antes del año 1000, la imaginería occidental acostumbró a reservar un estatuto negativo a las rayas de la vestimenta, denotando ambivalencia y ambigüedad. Vinculada a la idea de diversidad – de *varietas*, en latín medieval-, lo rayado y lo variado durante la Edad Media, señalaban lo impuro, agresivo, inmoral o engañoso: “un buen cristiano, un hombre honesto, no puede ser *varius*. La *varietas* está relacionada con el pecado y el infierno”. Sin embargo, hacia finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, se produce una transición bastante rápida en cuanto al estatus de la vestimenta a rayas, que pasa de asociarse con de lo diabólico a vincularse a lo doméstico. (Pastoureau 2005: 23-42)

Según la *Encyclopedia Judaica* (2008), a finales del siglo XVI, bajo cierta condición de mayor libertad, por lo general la insignia no fue impuesta en las nuevas comunidades establecidas en Europa Occidental y más tarde en América.

Durante el curso del siglo XVIII, el uso de la “señal infamante” se prohibió en buena parte de Europa y pasó a ser un mal recuerdo del pasado, aunque esto perduró por mucho tiempo.

Ya entrado el siglo XX, tras la ocupación de Polonia, los Nazis recurrieron a esta señal, que comenzó siendo un signo distintivo con forma de triángulo amarillo de no menos de 15 cm. La ordenanza se aplicó a todo judío, sin distinción de sexo o edad, salvo en el oeste donde la edad obligatoria para su uso eran los 6 años para Alemania y la Europa Occidental y 10 años para la Europa Oriental, aunque en algunos lugares la edad difería.

En Algunos países, adquirió la forma de Estrella de David amarilla, con una *J* o la palabra *Jude*. En otros, fue una cinta amarillo sobre el brazo, o blanca, con una Estrella de David, con o sin inscripción y en diversos colores. También las hubo con forma de botón amarillo con una Estrella de David, como etiqueta metálica con una *J* inscripta, como triángulo o círculo amarillo, etc. Muchas de estas variantes tienen su origen, como pudo observarse, en la Edad Media.

En los campos de concentración, usaban el signo que designaba a los prisioneros políticos y los diferenciaba de los no judíos: un triángulo o rayas amarillas.

4. El proceso de asimilación del judío moderno

Al hablar de identidad judía, no puede eludirse el concepto de modernidad, dada la forma en la que la misma irrumpe en las comunidades tradicionales.

En palabras de Paul Mendes-Flohr (2007:11): “El problema de la identidad judía es un subconjunto específico del discurso acerca de la identidad moderna.”

Sorj (2008:47-62), por su parte, advierte que el judaísmo moderno, como fenómeno sociocultural, fundamentalmente, fue una creación de los judíos askenazíes, principalmente de Europa oriental y central, ya que para una gran parte del judaísmo sefaradí, la llegada de la modernidad fue posterior.

El proceso de emancipación que tuvo lugar en la modernidad, cambió el esquema de organización que el judaísmo había logrado hasta ese entonces: ese nexo con las anteriores generaciones que se había mantenido vivo pese a los numerosos cambios producidos durante siglos enteros en la existencia judía. El judaísmo moderno se alejó de la tradición rabínica que organizó la vida judía durante 2000 años, y se nutrió de los valores del universalismo secular, del Iluminismo y de la ciudadanía nacional de la Revolución Francesa, valores que los judíos debían incorporar para beneficiarse del fin de la Edad Media.

Es en este contexto, en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando surge la corriente ideológica judía *Haskalá*, que influida por la filosofía racionalista difundida entre los iluministas europeos de ese mismo siglo, promovía el acercamiento a los demás pueblos y culturas, ya que consideraba que los judíos se hallaban en estado de inferioridad y atraso. Esta corriente ideológica trató de incentivarlos a abandonar su estilo de vida y hábitos particulares, y de atraerlos al idioma y la cultura del país en que vivían, a la vestimenta y costumbres de los ciudadanos del país, y a las actividades económicas como la agricultura y la artesanía. Veían en esto una solución posible a la aceptación del judío en la sociedad moderna. Algunos líderes de este movimiento alentaron a los gobiernos a intervenir en todas las áreas de la vida judía, a fin de “corregirla”, oponiéndose a las amplias atribuciones que poseía la comunidad judía y a su poder de coerción sobre sus miembros, tratando de limitarlas al culto religioso. (*Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío*, 1998)

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. En palabras de Paul Mendes-Flohr (2007:513):

Desde la época de la Ilustración y de la Emancipación, la identidad judía no se define ya exclusivamente por la lealtad a la Torá y a los mandamientos divinos. De hecho, las definiciones formales de la identidad –ser miembro de una comunidad, aceptar sus normas, sus enseñanzas, valores y aspiraciones- ya no constituyen un criterio autoevidente de identidad judía.

En lo que respecta a la vestimenta como símbolo identitario, es interesante reproducir un pasaje del libro *Identidades judías, modernidad y globalización* (2007), para reflexionar acerca de cómo fue el proceso de asimilación del judío a la sociedad moderna y cómo esto, en cierta medida, aportó a la configuración de la imagen del judío como encarnación de la ambivalencia. En el prefacio del libro, se cita un pasaje de la novela *Tancred* escrita en 1847 por Benjamin Disraeli, en la que 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; y 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. (Mendes-Flohr 2007: 11-12)

El “pasar desapercibido” significaba desvincularse de la tradición milenaria e integrarse al medio social circundante. Implicaba dejar atrás toda vestimenta con carga simbólica que pudiese identificarse como judía y adoptar la vestimenta, cultura y estilo de vida de la sociedad moderna.

Hyman (1997: 13-14) apunta al respecto:

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 élites 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.

La modernidad y su pensamiento ilustrado, ambicionaba la homogeneidad, con una preocupación casi obsesiva por el orden, en un marco evolucionista. La construcción de la Europa moderna, implicaba divisiones netas y categorías claramente establecidas, en las que los judíos no encuadraban: no constituían una minoría étnica en ninguno de los estados-naciones, sino que estaban dispersos por todas partes, y tampoco eran los miembros de una nación vecina que residían en otra. (Bauman 2007:35-36)

Las ambigüedades propias de la época moderna pueden observarse en el hecho de que los judíos de la modernidad son miembros de numerosas comunidades, distintas entre sí, cada una portadora de sus propios ideales y valores, y que muchas veces entran en conflicto: el judío moderno ya no es exclusivamente judío.

Conclusiones

La indumentaria, como manifestación visible de la identidad, fue –y sigue siendo- un efectivo símbolo a la hora de marcar diferencias entre los individuos de una misma sociedad –u ocultarlas.

Ya sea voluntaria u obligatoriamente utilizada, funciona como “legalización” de cierta norma de pertenencia (la norma existe, ya sea negada o aceptada). Las formas y colores que adquiere, lejos de ser arbitrarios, encuentran su fundamentación en el imaginario colectivo en el que se circunscribe, entendido como construcción histórica.

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.

El judío moderno supo jugar dentro de esta lógica ambivalente, al punto de lograr asimilarse y pasar desapercibido dentro de la sociedad moderna. Justamente por no poder ser reconocido y separado de entre la multitud –tarea que había sido exitosa, hasta cierto punto, en la Edad Media a través de las ya mencionadas “señales infamantes”- , el judío pasó a considerarse individuo peligroso, que hacía tambalear el instaurado –o mejor dicho pretendido- “orden moderno”. Al no existir un fenotipo característico a partir del cual lograr diferenciar al *Otro judío*, al no contar con una indumentaria que funcionase como marcador identitario sino, por el contrario, al ser esta –entre otros marcadores identitarios- instrumento de camuflaje, el temor hacia el Otro judío, irreconocible, se acrecentaba. El estereotipo del judío como encarnación de la ambivalencia, como ser camaleónico, es en parte causal del sentimiento antisemita moderno que obtiene su máxima expresión durante el régimen nazi.

Lograr “mezclarse” también implicó un profundo cambio y la consiguiente crisis de identidad, que redefinió los límites de la judeidad. La simbiosis existente entre religión y nacionalidad que existía en las comunidades tradicionales se divide en la era moderna, al crearse el Estado-nación como consecuencia de la Revolución Francesa y de las ideas que la precedieron y siguieron (Brinker 2007). Se constituyeron así distintas corrientes o posiciones ideológicas dentro del judaísmo, defendiendo intereses distintos, conformando un mosaico de identidades judías.

Siguiendo el estudio de Rosenberg (2007), se pueden diferenciar tres polos en lo que refiere a identidad judía moderna: el polo religioso, que define al judaísmo como una fe y un sistema de mandamientos *mitzvot*; el polo étnico, que define al judaísmo como un pueblo, como una nación (y de la diferencia entre estos términos surgen las posiciones ideológicas más específicas); y por último el polo estatal, que determina la existencia del estado de Israel.

No es objeto de este trabajo profundizar sobre este tema, sin embargo, debe hacerse mención de esta pluralidad de identidades judías que caracteriza a la posmodernidad (ella misma entendida como la coexistencia de culturas diferentes), dada su incidencia en lo que respecta a la vestimenta como símbolo identitario judío.

Lejos de entender a este mosaico de identidades judías como una “forma de adaptación al medio” que implica un “desgaste” o “deformación” (con la carga negativa que contienen estas palabras) de las formas culturales de esta comunidad en tiempos bíblicos, se propone comprenderlas a través del concepto de *resiliencia*.

La resiliencia, que se inicia conceptualmente como la descripción de la capacidad de superación de adversidades traumáticas en niños de diversas comunidades, se extendió luego al estudio de otras experiencias sociales de quienes, por diversos factores oportunamente investigados, pudieron enfrentar, sobreponerse, y salir fortalecidos al atravesar experiencias adversas. En estas categorías se encuentran numerosos testimonios de aquellas comunidades violentadas por exterminios, holocaustos, masacres, genocidios, esclavitud, guerras, terrorismos de estado y civiles y que, a pesar de padecer situaciones de extremo sufrimiento, pudieron renacer de sus cenizas y transmitir modelos de recuperación y mensajes de esperanza realista (Bruder 2007: 7).

Las manifestaciones culturales propias del judaísmo –la “tradición judía”– no sólo es heredada sino que se inventa o re-inventa, para poder mantenerla viva, y lo que la mantiene, lo que hace que perdure en el tiempo a pesar de las adversidades es la fe de los practicantes, entendiéndola en su definición más amplia, como conjunto de creencias y prácticas que comparte un grupo.

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-cultuales modernas.

Las formas vestimentarias rituales utilizadas en la actualidad, con todas sus variantes tipológicas, a la luz de la resiliencia, son las mismas en cuanto a esencia, en cuanto a su dimensión simbólica, que las utilizadas en los tiempos bíblicos por la comunidad judía. La diferencia reside sólo en su apariencia.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt. 2007. “Alosemitismo: premoderno, moderno, posmoderno”. Pp.21-38 en *Identidades judías, modernidad y globalización*, coordinado por Paul Mendes-Flohr (et.al). Buenos Aires: Editorial Lilmod.

Berger, Peter y Thomas Luckmann. 1997. “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido”. Barcelona: Editorial Paidós.

Brinker, Menajem. 2007. “Identidad judía” Pp. 187-194 en *Identidades judías, modernidad y globalización*, coordinado por Paul Mendes-Flohr (et. al). Buenos Aires: Editorial Lilmod.

Bruder, Mónica. 2007. “Holocaustos y Resiliencia. Sanando heridas a través de la escritura y cuento terapéutico”. *Psicodebate* 8: 7-16.

En: <http://www.palermo.edu/cienciassociales/publicaciones>. Consultado el 19 de marzo de 2011.

Entwistle, Joanne. 2002. *El cuerpo y la Moda, una visión sociológica*. Barcelona: Editorial Paidós.

Enciclopedia de la Historia y la Cultura del Pueblo Judío. 1998. Dir. de Redacción Dr. Zadoff, Efraim. E.D.Z. Nativ Ediciones, Jerusalén.

Encyclopaedia Judaica. 2008. The Gale Group. Entradas: The Library/ History/ Modern Jewish History/ Badge, Jewish. En: <http://www.jewishvirtuallibrary.org>. Consultado el 19 de marzo de 2011.

Entwistle, Joanne. 2002. *El cuerpo y la Moda, una visión sociológica*. Barcelona: Editorial Paidós.

Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Guglielmi, Nilda. 1998. *Marginalidad en la Edad Media*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Guzmán, Florencia. 2009. “Representaciones familiares de las mujeres negras en el Tucumán Colonial. Un análisis en torno al mundo doméstico subalterno”. Pp.403-425 en *Poblaciones históricas. Fuentes, métodos y líneas de investigación*, coordinado por Dora Celton. Serie de Investigaciones, N° 9. Asociación Latinoamericana de Población (ALAP), Río de Janeiro.

Hall, Stuart. 2010. *Sin garantías: trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.

Hyman, Paula. 1997. *Gender and assimilation in modern Jewish history: the roles and representation of women*. Washington: University of Washington Press.

Mendes-Flohr, Paul. 2007. “Identidades judías postradicionales”. Pp.513-530 en *Identidades judías, modernidad y globalización*, coordinado por Paul Mendes-Flohr (et.al). Buenos Aires: Editorial Lilmod.

Ofek, Natan. 2007. “Kafka y la existencia judía: clave de una crisis en los albores de la modernidad”. Pp.65-85 en *Identidades judías, modernidad y globalización*, coordinado por Paul Mendes-Flohr (et.al), Buenos Aires: Editorial Lilmod.

Pastoureau, Michel. 2005. *Las vestiduras del diablo. Breve historia de las rayas en la indumentaria*. Barcelona: Editorial Océano.

-----,2006. *Una historia simbólica de la Edad Media occidental*. Buenos Aires: Editorial Katz.

Rosenberg, Shalom. 2007. “Identidad e ideología en el pensamiento judío”. Pp.253-274 en *Identidades judías, modernidad y globalización*, coordinado por Paul Mendes-Flohr. Buenos Aires: Editorial Lilmod.

Sansy, Danièle. 2001. “Marquer la différence: l’imposition de la rouelle aux XIII et XIV siècle”. *Médiévales* 41:15-36. En: <http://www.persee.fr/web/revues>. Consultado el 19 de marzo de 2011.

Sorj, Bernardo. 2009. *Judaísmo para todos*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Sorj, Bernardo y Bonder, Nilton. 2008. *Judaísmo para el siglo XXI: el rabino y el sociólogo*. Biblioteca Virtual de Ciencias Humanas del Centro Edelstein de Investigaciones Sociales. Pp. 47-62. En: www.bvce.org. Consultado el 19 de marzo de 2011.

Stolcke, Verena. 2008. “Los mestizos no nacen, se hacen”. Pp.19-55 en *Identidades ambivalentes en América Latina*, coordinado por Verena Stolcke. Barcelona: Editorial Bella Terra.

¹ Licenciada en Diseño Textil e Indumentaria por la UADE. Docente en la UNNOBA, investigadora por la UNLP y becaria doctoral del CONICET. Maestranda en Diversidad Cultural por la UNTREF y doctoranda en Historia por la UNLP. Se especializa en temas de historia cultural, trabajo y género, en el presente abordando el caso de la fábrica textil Annan de Pergamino. victoria.lujan@gmail.com

² De “Allos”, en griego “otro”. Consiste en la práctica de acotar a los judíos como pueblo completamente distinto de los demás. Esencialmente es un término neutro: no determina un inequívoco odio o amor por los judíos, sino que contiene la semilla de ambos sentimientos y asegura que cualquiera de ambos se manifieste en un grado intenso y extremo. (Bauman 2007: 21-22)

³ Obra del cabalista medieval, rabino Yosef Karo. Recopilación de normas de conducta contenidas en la religión judía, normativa aceptada por prácticamente todas las corrientes y ramas diversas del judaísmo.