

La participación de jóvenes seculares en una institución ortodoxa. El caso de los cursos morashá universitarios- jabad lubavitch.

Damián Setton.

Cita:

Damián Setton (2007). *La participación de jóvenes seculares en una institución ortodoxa. El caso de los cursos morashá universitarios- jabad lubavitch*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/319>

LA PARTICIPACIÓN DE JÓVENES SECULARES EN UNA INSTITUCIÓN ORTODOXA. EL CASO DE LOS CURSOS MORASHÁ UNIVERSITARIOS- JABAD LUBAVITCH

Damián Setton

CEIL-PIETTE, CONICET

eldaset@yahoo.com.ar

Si la modernidad judía supuso la confrontación entre ideologías fuertes (iluministas versus tradicionalistas, bundistas versus sionistas, seculares versus religiosos), la posmodernidad parece diluir esas identidades, reconfigurando los lazos que unen a los judíos con los sistemas de pensamiento. ¿Qué significa la ortodoxia para numerosos jóvenes judíos que asisten a las actividades organizadas por los movimientos llamados de “rejudaización”? ¿Cómo se vinculan con un discurso que promueve una vivencia integral de lo religioso, siendo que la “conversión” no se encuentra en el horizonte de expectativas de dichos jóvenes?

A través del trabajo de campo en los cursos de Torá dictados por Jabad Lubavitch en el marco del programa Morashá Universitarios intentaremos rastrear algunas líneas de indagación que nos permitan aproximarnos a la comprensión de la relación entre religión y secularización en la posmodernidad.

1. INTRODUCCIÓN

Los programas de educación judía no formal llevados a cabo por instituciones de la corriente ortodoxa, inspirados en una definición particular del problema judaico¹, han convocado a una cantidad de jóvenes no religiosos que, durante pocas horas a la semana, hacen acto de presencia para escuchar palabras de *Torá*. Estos jóvenes, a quienes, a fin de diferenciarlos de los ortodoxos, llamaremos seculares, forman un colectivo complejo en el cual confluyen diferentes motivaciones, intereses y aspiraciones. Lejos están de conformar una comunidad. Se trata de “consumidores” para los cuales la participación en la institución no supone un compromiso con la misma. No tienen la intención de volverse religiosos, menos aun ortodoxos, y suelen expresar escaso interés por los contenidos de las clases². Lo que pareciera convocarlos es el incentivo económico que reciben por dedicar esos momentos al estudio³.

¿Por qué asisten a los cursos de religión? ¿Qué interés los motiva, independientemente del cobro del estipendio? ¿Son válidas estas preguntas? ¿Nos aportan elementos para la comprensión del fenómeno religioso en la posmodernidad? Quizás, más que preguntarnos por qué van, podríamos invertir la pregunta: ¿Por qué no habrían de ir? ¿Por qué no van los que no van? ¿Qué modelo asumido de “normalidad” nos conduce a pensar ciertos interrogantes como más relevantes que otros? En cuento al cobro del estipendio, pareciera que no podemos conformarnos con la respuesta que los mismos actores proveen para dar cuenta de su acción. Queremos buscar intereses ocultos y “sociológicamente

relevantes”, y para ello interrogamos una y mil veces a nuestros entrevistados, ya que no podemos creer que no estén buscando desarrollar su identidad o aspirando a una comunidad de pertenencia. Quizás si presionamos un poco podremos encontrar una respuesta satisfactoria para nosotros y nuestros informes de investigación, pero lo único que habremos logrado es eludir el problema.

Hemos optado por un punto de vista diferente. Más que interrogarnos por el *por qué*, creemos más fructífero hacernos preguntas que hagan foco en el *cómo*. Es en la observación de las relaciones que estos jóvenes mantienen tanto entre sí como con los religiosos que podremos alcanzar a comprender algo acerca del modo en el cual la religión se manifiesta en este comienzo de siglo (XXI, sólo por si este trabajo trasciende). ¿Cómo participan en la institución? ¿Cómo se ven a sí mismos estudiando religión? ¿Cuál es el papel que tiene la institución ortodoxa para los jóvenes no religiosos? Por supuesto, el problema de la identidad y los marcos de pertenencia no dejan de estar presentes. Pero... ¿qué característica asume esta identidad? ¿Qué significa hablar de marcos de pertenencia?

Durante dos años participé en las actividades organizadas por Jabad Lubavitch en su sede principal. Comencé asistiendo a las clases enmarcadas en el programa *Torá para Todos*, dirigidas a hombres de diferentes edades. Más tarde, cuando se inauguró el programa *Morashá Universitarios*, integré el cuerpo de alumnos en el cual permanecí durante un año y medio, participando en los ciclos del 2004 y 2005. Finalicé mi trabajo de campo a comienzo de 2006, cuando se intentaron realizar algunos cambios significativos en el programa *Morashá- Jabad*, comenzando por su propio nombre que pasó a ser Instituto Superior de Estudios Judaicos (ISEJ).

El punto de interés estuvo centrado en las condiciones de posibilidad del encuentro entre religiosos y seculares. A través de las observaciones, encontré que uno de los modos de acercarme a este interrogante de estudio era observando la estructura de la relación, lo cual no significaba rechazar otras aproximaciones posibles. Encontré que la relación suponía una constante negociación entre los actores acerca de la “definición de la situación”, término que he tomado de Erving Goffman (1997). Si bien se trataba de una institución judía, la “judeidad” de ese espacio dependía de un proceso de negociación permanente.

Marcelo Gruman ha estudiado los procesos de negociación entre rabinos y laicos en la sinagoga Beit Lubavitch de Río de Janeiro. En sus análisis puede verse cómo el carácter misionero de Jabad le lleva a hacer concesiones en lo referente a los criterios de pertenencia al grupo: “O aparente paradoxo também se explica pelo fato da seita Habad, por ser missionária, ter de, necessariamente, fazer compromissos com a “pureza” da tradição. As estratégias utilizadas pela congregação para atrair o maior número possível de jovens (não só, mas principalmente) torna menos rígida as barreiras que separam os “de dentro” dos “de fora”. O que ocorre é uma troca simbólica: pelo lado dos jovens, reconhecem na sinagoga ortodoxa o “judaísmo autêntico” por meio de uma ligação simbólica com seus ancestrais, um sentido de continuidade com o passado, sem que isto ameace sua integração na vida moderna. A sinagoga pode ser encarada até como mais uma atividade de lazer. Pelo lado dos rabinos, há a percepção de que os jovens judeus cariocas não querem seguir a teologia tradicional mas que, o simples fato de comparecerem ao serviço religioso do “shabat” já é um símbolo de pertencimento ao povo judeu. Ambos os lados fazem

“concessões” quanto o modo de encarar o pertencimento ao grupo, nenhum dos dois está colocado além do debate ‘Tradição x Modernidade’”. (Gruman; 2002: 73)

LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL CAMPO JUDAICO.

La presentación del sí mismo a través de figuras estereotipadas.

El espacio ocupado por Jabad en el campo judaico se encuentra en relación con los sentidos asignados a otras instancias del campo, tanto instituciones como actores sociales. La aceptación y apertura hacia el judío no religioso se convierte en una fuente de legitimación para el movimiento. De este modo, logra distanciarse de la figura del ortodoxo “intolerante y cerrado”, pero también de los espacios comunitarios arancelados, entre los que pueden encontrarse desde clubes con altas cuotas hasta templos que exigen a los fieles el pago del asiento. Estas características son señaladas tanto por los lubavitch como por seculares a los que entrevisté. Cuando, tras preguntarle si los fieles debían abonar el asiento, uno de los rabinos de la institución me respondió “esta es la casa de Dios”, estaba haciendo algo más que definir el espacio en términos religiosos. Estaba definiendo a Jabad como un espacio abierto a cualquier judío, donde ninguna comisión directiva puede imponer restricciones a la permanencia.

Los lubavitch construyen la imagen de sí mismos en relación al mundo ortodoxo. Es en ese mundo de la ortodoxia judía donde van a encontrar a las figuras de las cuales diferenciarse. La apertura de Jabad se diferencia de la tradicional actitud de las comunidades ortodoxas frente al mundo judío, donde cada una de ellas se mantenía cerrada sobre sí misma, preocupada por sus propios asuntos, sin mostrar importancia en los tantos judíos que, seducidos por la sociedad moderna, se alejaban de sus raíces y se asimilaban. Si estas comunidades buscaban protegerse del mundo exterior, los lubavitch luchan por su transformación. A la vez, la figura del religioso intolerante, expresada en los Naturei Karta, le permite al lubavitch mostrarse como su opuesto. Mientras los primeros arrojan piedras contra automóviles que circulan por los barrios religiosos durante el *shabat*, los segundos permiten que mujeres vestidas con pantalón asistan a las ceremonias religiosas. Criticando, cuando se les pregunta por el tema, la actitud de los Naturei Karta, construyen una imagen de sí mismos más acorde con los modos de ver el mundo de los seculares.

Incluso el mismo movimiento Jabad ofrece las figuras necesarias para la demarcación de diferencias. Cuando, durante una clase, le pregunté al rabino sobre los lubavitch que en Estados Unidos habían intentado quitar una placa en “memoria del *rebe*”, aduciendo que el líder continuaba vivo, la respuesta fue tajante: “hay locos en todos lados, también en el judaísmo”.

La conciencia judía se forma en torno a ciertas figuras que se hacen presentes en la interacción entre los judíos. Un cierto tipo de judaísmo secular, a veces ligado a la ideología sionista, ha estigmatizado al ortodoxo que, dentro del Estado de Israel, actúa con violencia ante quienes no siguen estrictamente los preceptos religiosos. En el proceso de presentación que los lubavitch hacen a su auditorio, deben confrontar con estas imágenes que inevitablemente son adjudicadas al ortodoxo, y

que contribuirán a que los seculares se formen una imagen de los lubavitch. El “judío que arroja piedras” es un componente de la conciencia del sujeto, internalizado en el proceso de socialización en instituciones judías, que irrumpe en escena cuando el secular se relaciona con el religioso, y cuando el religioso debe exteriorizar una imagen positiva de sí mismo. En ese proceso de interacción se va formando la figura del “ortodoxo tolerante y abierto”, con la cual, obviamente, los seculares no han nacido. Es el proceso de construcción e internalización de esa figura, así como de la ecuación de sentido que distingue a la misma de la del “tira piedras”, lo que debe ser observado en la investigación.

A la vez, el mundo secular ofrece figuras que son tomadas por los lubavitch en el proceso de presentación ante el auditorio. En una de las clases se produjo una discusión entre uno de los seculares y el rabino, concerniente al modo correcto de actuar frente a las agresiones antisemitas. Mientras que el secular aseguraba que, ante un insulto en la calle proveniente de un grupo de nazis no ofrecería respuesta, el rabino consideraba que el modo correcto de actuar era enfrentar físicamente al agresor, incluso cuando se estuviera en desventaja. La figura del judío orgulloso, que no deja pasar el insulto y se bate en combate contra un enemigo más fuerte o más numeroso forma parte del universo de sentido que el sionismo ha configurado en torno suyo en contraposición al judío religioso del guetto. No obstante, esta imagen, construida desde el judaísmo secular, es reapropiada por los religiosos, quienes no sólo se asumen como encarnaciones de la misma, sino que sostienen que su modo de vestir, lo que permite que cualquiera pueda identificarlos como judíos, es una expresión de orgullo que contrasta con el modo de ocultar la judeidad en los no religiosos.

Las regiones en los mapas conceptuales

En relación a los espacios institucionales no religiosos, los actores elaboran criterios de diferenciación basados en cuestiones económicas, configurando regiones particulares dentro del campo judaico, lo que muestra que el mismo es una constante construcción. Junto a las regiones religiosas y laicas, ortodoxas y reformistas, existen aquellas que podemos definir como “pagas” y que se contraponen a las, en términos económicos, “abiertas”:

“Nunca fui a clubes como Macabi o Hebraica, muchos amigos sí. [Yo] no era pobre pero tampoco era de un poder adquisitivo alto como para poder pagar la cuota, y digamos que si hay una falencia que yo notaba siempre de chico, y mis viejos, era que era muy capitalista lo que es la comunidad no religiosa judía, la parte no religiosa. Y un chico podía no pertenecer a un ámbito judío por no tener plata, cosa que en los ámbitos religiosos no pasa.”⁴

Los actores construyen las regiones del campo de acuerdo a sus propias experiencias de vida. Espacios de “tolerancia e intolerancia”, como muestra el caso de una joven que, tras una difícil trayectoria en instituciones ortodoxas, encuentra en Jabad Lubavitch un espacio donde se siente aceptada. Es evidente que para ella el mundo de la ortodoxia no se define por la rama a la que adscriben las instituciones, sino por la calidad de las personas que la conforman, las cuales, en algunos lugares, se muestran más tolerantes y compañeras que en otros. Si bien ella reconoce que no formaría parte de una institución reformista o conservadora, su modo de vida no

es ortodoxo. Se trata de un sujeto con características de judío conservador, pero que se identifica con las corrientes ortodoxas.

Los espacios construidos por quienes estudiamos el campo judaico se muestran como limitaciones a la hora de comprender las circulaciones de los actores. ¿De qué nos sirve pensar en criterios como ortodoxia y reformismo, religioso y secular, si estas divisiones tienen escasa presencia en las configuraciones mentales de los actores? Por supuesto, no estamos afirmando que sean completamente impertinentes para el análisis, ni que carezcan de poder explicativo. Lo que queremos afirmar es la necesidad de observar los mapas que los mismos actores conciben a través de sus experiencias de vida en la comunidad, donde las categorías de conservador, ortodoxo y reformista, por supuesto, no dejan de tener relevancia. Pero dicha relevancia se manifiesta de un modo diferente al que puede observarse en los análisis de los investigadores o en los discursos de los militantes e intelectuales, sean de la corriente que sean. Se trata de que el investigador esté abierto a redefinir sus mapas conceptuales, y alerta para observar cuándo los mismos dificultan la comprensión de los procesos sociales.

Las circulaciones de los actores no se explican desde las categorías del investigador, sino desde las que ellos proporcionan. En algunos casos, no parece importante que se traten de ortodoxos o reformistas. El individuo observa el campo judaico como un conjunto de instituciones diferentes, pero no incompatibles:

“Si vos decís son muy liberales, no me acerco, no aprendo nada, o está la posición de decir ‘estos son muy duros, no me acerco porque en seguida van a querer que sea religioso de una y no me van a dar un espacio’. Creo que hay que saber ver lo bueno que tiene cada uno y por ahí en lo que no estás de acuerdo, bueno, respetarlo pero seguir tu camino.”⁵

La circulación es vivida como un proceso de enriquecimiento subjetivo, donde el paso por cada instancia significa un incremento de conocimiento. Esta lógica del “todo suma” difiere de la visión ortodoxa, según la cual ciertas instituciones ofrecen un judaísmo que nada tiene que ver con el auténtico. El reformismo y el conservadurismo son vistos como espacios del error, de donde nada bueno puede salir. Por el contrario, para algunos de los participantes del programa Morashá, el pasaje por instituciones representativas de estas corrientes ha significado un crecimiento personal. El hecho de estar asistiendo a un grupo ortodoxo no es visto como una superación de un pasado en el error, sino como un momento más que no supone una transformación radical en la relación con las instituciones judías. En el futuro, es posible volver a consumir judaísmo reformista o conservador.

Este sujeto responde a la categoría del consumidor, poco vinculado a una autoridad y poco comprometido con alguna ideología o movimiento. Puede tratarse de personas que en el pasado han formado parte de movimientos con ideologías fuertes. No obstante, pareciera ser que esas ideologías han perdido su potencia, y el vacío que han dejado configura un lugar donde se ubica la duda y la incertidumbre respecto al futuro:

“Así como yo te dije que al principio yo fui criado con que Dios no existe, y ahora voy cambiando, y el día de mañana por ahí voy a cambiar de vuelta. Cuando llegué acá

estuve en el movimiento conservador, de ahí pasé a tnuá socialista, atea, ahora estoy trabajando en Jabad, que es religioso, que dentro de todo respeta al Estado de Israel. Por ahí el día de mañana voy a un movimiento ortodoxo que ahí, que ni siquiera creen en el Estado de Israel. O sea, es muy pluralista, creo que no existe una definición de judaísmo.”⁶

La pluralidad es vista no desde un centro que observa al resto de los espacios como lugares del error, sino como un insumo para que el futuro se revele incierto. Las ideologías parecen debilitarse y las fronteras se convierten en puertas abiertas. Esa debilidad de las ideologías permite la presencia de seculares en Jabad, no porque sustituyan una ideología por otra, sino porque sustituyen la ideología por la incertidumbre.

La ortodoxia se posiciona en un campo plural, donde la pluralidad es vista como espacio de enriquecimiento, en el cual el individuo puede circular y consumir de acuerdo a sus propios intereses. El discurso religioso es aprehendido de acuerdo a la constitución del individuo en tanto secular. De ahí que los alumnos del programa Morashá Universitarios rescaten el aspecto universal del mensaje, rechazando su ligazón con una forma de vida religiosa.

“Lo que estudiás acá, te sirve para, tiene que ver con lo religioso, pero te sirve en realidad, hay varias cosas que te sirven, sacando el contexto. No se, un montón de cosas. El lashón hará. No hablar de una persona cuando no está presente, es malo. Y eso te sirve, a pesar que no sea el lashon hará, te sirve para vos. No hablar mal del otro te sirve, sacándolo de contexto, de lo que es judío religioso. Después tenés un montón de cosas que te sirven, sacándolo del contexto religioso.”⁷

“ _ En Jabad dicen que la mujer se tiene que cubrir el cabello, de hecho las religiosas que hay allá usan peluca

_ Si, pero es como que yo hay cosas que estoy de acuerdo y cosas que no me parecen tan relevantes. Yo cumplo con lo principal, que lo cumpliría cualquier persona. No matar, no robar, cumplo con las cosas básicas de la vida. Después de la religión tomo lo que me gusta y lo que estoy de acuerdo, porque hay cosas que uno no está de acuerdo. Igualmente las sabe, una cosa es saberla y otra cosa es aplicarla. Esa es la diferencia.”⁸

El individuo administra el mensaje, negocia el sentido, construye su propio *bricolage* (Mallimaci; 2001) y en ese proceso se relaciona con la institución religiosa. Se trata de la participación desde la periferia, periferia que es habilitada por Jabad en su carácter misionero. Más que la existencia de un espacio periférico, interesa mostrar cómo el mismo movimiento legitima, discursivamente, ese espacio.

PARTICIPAR DESDE LA DIFERENCIA. EL COMPENSADOR COMO POSIBILIDAD DE RELACIÓN.

En el transcurso de las interacciones los seculares intentan imponer una definición de la situación (Goffman; 1997) en la que marcan sus diferencias con los religiosos. De ahí que las relaciones impliquen constantes negociaciones, donde ambos grupos

ceden y reciben. Los militantes aceptan la presencia de personas que no responden a los criterios legítimos de expresión de la judeidad. No obstante, es el mismo discurso jabadiano el que aporta los compensadores necesarios que permiten el desarrollo de la relación.

Por compensador entendemos un elemento del discurso que permite la permanencia de la relación entre seculares y religiosos, en la medida en que reproduce el espacio periférico desde el cual el secular participa sin sentirse en falta con su judaísmo. Entendemos que los seculares asisten a la institución religiosa sin abandonar su pertenencia al mundo “moderno” donde estudian, trabajan y entablan relaciones. El sentir que la institución religiosa no les exige que cambien su forma de vida es una condición de posibilidad de su permanencia en las actividades organizadas por la misma. Ellos quieren estar en Jabad, pero quieren estar tal como son, como seculares. A la vez, algunos sienten deseos de mantener una identidad judía basada en criterios religiosos, pero sin abandonar el mundo moderno. No es en las corrientes reformista y conservadora donde lograrán articular los espacios religioso y secular, sino en el seno de la misma ortodoxia, utilizando insumos provenientes del discurso que estas ponen en circulación.

De acuerdo a la ortodoxia, todo cambio auténtico en la persona se caracteriza por su gradualismo. Los relatos de conversión enfatizan los cambios graduales, con idas y venidas, avances y retrocesos, pero sostenidos en la convicción de estar en el camino verdadero. En estos relatos, el individuo se asume en su papel central. No hay revelaciones divinas que transforman a la persona en cuestión de segundos, sino hombres y mujeres pensantes que han descubierto, gracias a su propio raciocinio, a veces movilizado por alguna experiencia terrenal que les ha sumido en la reflexión, el camino de la *Torá*.

Por el lado de la institución, el compensador les permite eliminar, al menos en el plano de las relaciones con los seculares, el concepto de falta. Aquel que no desea colocarse los *tefilin* no es visto como un pecador, sino como alguien que aun no puede llevar a cabo esa acción, que no está preparado, pero que en algún momento va a lograrlo. Como señala Gruman en su trabajo, el hecho de que la persona se encuentre estudiando *Torá* ya es, para los rabinos, un signo positivo.

La noción del cambio gradual se articula a la visión de los tiempos presentes como difíciles para el mantenimiento de la vida judía. Sin antisemitismo manifestado de modo directo, la sociedad se abre a los judíos, los integra, y a la vez los aleja de los marcos comunitarios. La sociedad abierta es tentadora para los judíos, quienes al sentirse integrados abandonan la comunidad y las pautas de vida “tradicionales”. Por el contrario, en épocas de antisemitismo manifiesto, el judío tiende a volverse hacia lo religioso. Cuando el antisemita intenta prohibirle el ejercicio de su religión, el judío se empeña en cumplir con las *mitzvot*. Por el contrario, cuando el no judío acepta al judío, este último se asimila.

La visión de Jabad es positiva. Desde su punto de vista, el fracaso no existe. Si un judío asiste a cursos de religión y con el tiempo abandona, Jabad no considera que haya fracasado, ya que en algún momento las palabras de *Torá* escuchadas tendrán influencia en sus acciones. Este optimismo se sostiene en la idea de que los

cambios bruscos no existen, y de que el encuentro del judío con su judeidad es un proceso a veces largo, con avances y retrocesos.

Otro compensador es el relativo a la diferencia entre el mensaje y las personas concretas. El discurso religioso está colmado de máximas morales que no siempre son cumplidas por los miembros de la comunidad. Frente a esta realidad, los lubavitch sostienen que, si bien las personas pueden fallar, por el sólo hecho de ser humanas, el mensaje nunca está equivocado. No es a la persona a quien se debe seguir, sino a lo que la *Torá* indica. Incluso si quien enseña la *Torá* actúa de modo contrario a lo que propaga, se debe escuchar su mensaje y tratar de vivir de acuerdo al mismo, sin darle importancia a lo que luego haga la persona que lo transmite. De acuerdo al relato de un miembro de la comunidad, este compensador le permitió permanecer en el movimiento durante varios años. En casos de jóvenes seculares entrevistados, el compensador fue mencionado, en un caso, como condición de posibilidad del mantenimiento de la persona en el camino de la *Torá*.

“Hay algo que me mantiene esperanzado que es que muchos me dicen, muchos pero muy pocos en proporción a la gente religiosa, que es que no les haga tanto caso a ellos, a lo que dice la gente, sino que le haga más caso a la Torá. Que no me pierda tanto en lo que dice la gente, si bien ellos son los que te explican y cosas así, porque la Torá es algo que es muy complejo y muy completo, pero las personas tienen sus falencias, por más sabias que puedan llegar a ser. Hay que llevar por el camino de la Torá y no tanto la persona. Me lleva a confusión, muchas veces, pero bueno...eso es lo que me mantiene más fuerte en cuanto al camino de la Torá”⁹

Los lubavitch no intentan mostrarse siempre como modelos. Frente a los sabios del pasado, figuras idealizadas, no tienen comparación. Si bien las acciones deben ser llevadas a cabo con sentimiento, y no mecánicamente, es cierto, como señaló un secular al rabino, que nadie que todos los días pronunciara el *Shemá Israel*¹⁰ podría evitar la mecanización del acto. El mismo rabino reconoció que él realizaba actos mecánicamente. Pero él no era no un sabio ni un *tzadik*. El sabio era quien había escrito el libro que ellos estudiaban, aquel que vivía con las enseñanzas.

Existe una tensión permanente en el modo de presentarse de los rabinos. Por un lado, su discurso señala similitudes con el auditorio al que se dirigen. Los rabinos actualizan un discurso que los muestra en el mismo plano que los seculares. La noción de “generación inimputable” forma parte de ese corpus de sentidos que construyen un nosotros más allá de los niveles de cumplimiento con la religión. Los lubavitch afirman que todos los judíos de la generación presente tendrán lugar en el mundo venidero, ya que no se les puede culpar de no saber estudiar *Torá*. Del mismo modo que la única forma de evitar la condena de un asesino es demostrar que estaba en una crisis, así el pueblo judío se encuentra, actualmente, en una crisis. Ni los religiosos ni los conservadores o reformistas saben estudiar *Torá*. Ante la crisis del presente, se dibuja un pasado idílico: “estudiar *Torá* era lo de antes”. De este modo, los lubavitch se colocan en el mismo plano que sus alumnos seculares, todos ellos diferentes a los modelos del pasado, los verdaderos estudiosos, los sabios y los justos.

La leyenda cuenta que rabi Akiva había vivido separado de su mujer durante los siete años que dedicó exclusivamente al estudio de *Torá* en una yeshivá. Cuando

regresó a su hogar, observó a su mujer hablando con una vecina, quien le preguntaba si no estaba disconforme con la ausencia de su esposo. Ella contestó que si él decidía ausentarse para estudiar siete años más de *Torá*, ella estaría de acuerdo. Al oír esto, rabi Akiva regresó a la yeshivá.

Cuando los seculares criticaron la actitud de rabi Akiva, preguntando si un sabio podía dejar a su mujer durante catorce años, el rabino contestó que para gente de la talla de Akiva y su mujer el estudio de *Torá* estaba en un plano de importancia superior a cualquier otra cosa. Reconoció que para él sería difícil hacerlo. Pero el joven rabino no intentaba colocarse a la altura que los grandes sabios. Esos personajes míticos conforman un panteón ante el cual rabinos y seculares son iguales, personas ignorantes de *Torá*, inimputables ante la justicia divina. Los lubavitch no pretenden mostrarse como modelos ideales, sino como simples transmisores de judaísmo, en un plano inferior de aquellos que pertenecieron a planos superiores viviendo en épocas espiritualmente más ricas.

Este compensador se sostiene en una figura idealizada del pasado, del *tzadik*, y permite, por un lado, confeccionar un nosotros en el cual rabinos y seculares aparecen en el mismo plano. A la vez, la figura del *tzadik* le permite al secular mantenerse en la periferia. Si se puede ser buen judío y comer jamón, ya que al fin y al cabo uno no es un *tzadik* sino un ser humano con limitaciones, el individuo puede reproducir ese espacio periférico que Jabad construye y a la vez niega. Lo construye cuando apela a los compensadores mencionados. Lo niega cuando refuerza las fronteras del grupo a través de una serie de prácticas propias de la ultra- ortodoxia. En este caso, ser un lubavitch supone asumir una serie de comportamientos como la alimentación en base al *glat casher*, la utilización de vestimentas particulares, el cumplimiento de las *mitzvot*. La periferia no deja de ser, para los lubavitch, un espacio a eliminar, donde los modos seculares de existencia son tolerados pero a la vez son concebidos en su incompletitud. Los lubavitch se mantienen en un delicado equilibrio entre la aceptación de la periferia y el intento de acercarse a los seculares al modo de vida religioso. Equilibrio inestable que conduce a las tensiones entre religiosos y no religiosos, así como al debilitamiento de los lazos. El rabino sabe que debe transformar al sujeto periférico, y este, sabiendo cómo piensa el primero, puede sentirse demasiado presionado a realizar acciones con las cuales no se siente identificado.

Cuando el secular se siente presionado, puede abandonar la institución o permanecer en ella, negociando los criterios de pertenencia. La frecuencia de relaciones con ciertos rabinos puede disminuir, si se impone la sensación de que estos son demasiado "cerrados" o presionan más de la cuenta. En esos casos, la permanencia en las actividades de Jabad puede mantenerse en la medida en que disminuya la frecuencia de relaciones con el rabino que ha adquirido imagen negativa y aumente la frecuencia con otros rabinos. Este juego de frecuencias es a la vez posible en la medida en que la relación con los lubavitch sea, para los seculares, una relación individualizada, donde más allá de las características de Jabad, se perciba un espacio constituido por personas individuales, diferentes, con las que puedan mantenerse relaciones diferenciadas.

SOMOS DIFERENTES.

Las representaciones que los seculares se forman de los lubavitch, así como las que los propios religiosos intentan transmitir de ellos mismos, a veces en oposición a otros sectores de la ortodoxia, permite la continuidad de la relación. Nos interesa reflejar cómo los lubavitch se presentan a sí mismos intentando dar una imagen que no resulte disruptiva en relación al universo de sentido de los seculares. A la vez, nos interesa ver como estos últimos observan a los religiosos y qué representaciones tienen de ellos.

El programa Morashá Universitarios consistía en cuatro clases, dictadas los días martes y jueves por la mañana. Cada una de ellas tenía un rabino a cargo. De los cuatro rabinos, dos eran *baalei teshuvá* de 25 y 26 años. Los otros dos habían nacido en familias religiosas. Los alumnos se sentaban alrededor de una mesa en cuya cabecera se ubicaba el rabino.

Las primeras clases ya evidenciaron la definición de la situación propuesta por Jabad, según la cual la interacción que se produciría no sería entre miembros que compartían un mismo universo de sentido, sino entre personas con diferentes, y opuestas, visiones del mundo.

El hecho de reunir a varias personas alrededor de un rabino que toma la palabra es una tradición de los grupos religiosos judíos. En Jabad había observado cómo al finalizar el rezo se reunían a tomar el desayuno y escuchar las palabras de *Torá* del rabino. Pero en ese caso, más allá de la diferencia en el nivel de religiosidad de las personas, se suponía un universo de significado compartido al interior del cual los conceptos religiosos podían fluir sin interferencias. Más allá de cuál era el pensamiento real de quienes escuchaban, no se exteriorizaban las diferencias. Cuando eso ocurría, como pude observar en cierta ocasión, donde uno de los oyentes discutió duramente con el rabino la concepción de Dios, el resto del grupo se solidarizó con este último, y al finalizar la clase, le expresaron el malestar sentido, por ellos mismos, ante la actuación de quién había introducido la discusión.

En el caso del programa *Morashá*, los presupuestos manejados por los rabinos eran diferentes, y fueron exteriorizados como tales. En la cursada correspondiente a la materia Ciencia y *Torá*, el rabino I. se refirió a la comparación entre la teoría de la evolución y el mensaje sagrado.

“Cuando yo era chico quería conocer mis orígenes. Preguntaba, pero nadie me daba una ninguna respuesta. Me puse a investigar y descubrí que tenía un tatarabuelo de nombre prosimios. Más tarde, me enteré de que prosimios había tenido un hijo, de nombre Toumal, a quien le siguió Anemesis, Garhi, Homo Abilis, Homo Erectus, y finalmente yo. Después, encontré otro árbol genealógico, según el cual mi tatarabuelo de llamaba Adán, a quienes siguieron Noé, Abraham, y finalmente, yo. Ahora tengo un problema existencia, no se a qué familia pertenezco ¿Ustedes me lo pueden decir?”

El rabino intentaba movilizar la discusión y el desacuerdo, como si esperara que quienes le estaban escuchando ofrecieran una serie de respuestas favorables a la concepción “científica” de la genealogía. No obstante, las intervenciones eran más tímidas de lo que él había esperado. *“Si todos me dicen que mi familia es la de*

Adán, no tengo nada que hacer acá”, afirmó, exteriorizando así la definición de una situación según la cual en la disputa entre la genealogía científica y la bíblica, los alumnos deberían ser los defensores de la primera y el rabino el de la segunda.

Toda interacción supone que cada actor disponga de una concepción respecto al otro que le permita anticipar las reacciones del mismo. En el caso del rabino, era claro que sabía de ante mano que los contenidos de su discurso chocarían con el universo de sentido de sus oyentes, y esperaba que estos manifestaran ese desacuerdo, acto que le permitiría, a la vez, desplegar la defensa de la concepción genealógica religiosa y continuar con la interacción.

De acuerdo al rabino, los alumnos partían de un preconcepto según el cual la *Torá* y la ciencia eran dominios de conocimiento excluyentes. Su objetivo era demostrar que no existía contradicción entre ambos, si bien la teoría darwiniana no sirviera “ni para sacarle punta a los lápices”. Para ello, recurrió a un lenguaje “científico”, utilizando los conceptos de ciencia experimental y ciencia empírica. Los seculares sostuvieron haber oído esos conceptos en la materia Pensamiento Científico, dictada en el marco del Ciclo Básico Común. El rabino respondió que él no había hecho el CBC, pero que lo había investigado por su cuenta, resaltando otra diferencia entre él y el auditorio. Si el CBC había sido parte de una trayectoria “obligada” para los primeros, quedaba claro que el rabino había optado por otros estudios. No obstante, eso no le había permitido vivir apartado del saber científico. Él no era un religioso encerrado en el *güetto*, alimentando su saber exclusivamente de fuentes tradicionales. Parecía estar al tanto de los últimos descubrimientos de la ciencia, como la refutación al método carbono 14, cuyas mediciones no serían exactas por estar “basadas en la intrapolación y extrapolación”. De este modo, la refutación de esas mediciones, sostenidas exclusivamente por la “fe de los científicos”, permitirían confirmar la verdad bíblica según la cual el mundo no llegaría a tener ni 6000 años de existencia.

Gilles Kepel menciona cómo el movimiento de rejudaización se ha nutrido de figuras del campo de las ciencias duras, uno de cuyos ejemplos notables es el de Herman Branover: “Gracias a *Return* (Retorno), el libro de Herman Branover, la corriente de arrepentimiento se enriquece con un adepto notable [...] *Return* es el relato autobiográfico de una *teschuvá* iniciada en Riga, Letonia, y llevada a cabo, según el autor, en armonía con una carrera científica de primer orden” (Kepel, 1995: 204-205).

Para comprender que no había contradicción entre ciencia y *Torá*, el rabino aseguraba que había que modificar radicalmente la forma en la cual pensábamos las cosas: “hay que recetar la máquina y empezar de nuevo”. Al utilizar un lenguaje vinculado a la tecnología moderna, una imagen de la modernidad, el rabino expresaba, bajo la forma de un contradiscurso, su desvinculación con la figura del religioso premoderno. Presentándose como alguien que dominaba el lenguaje moderno, muestra que parte de su mundo no es el de mil años atrás.

En el marco del programa Tora para Todos, había tenido ocasión de observar la vinculación que los rabinos expresaban entre ellos mismos y la tecnología. Cuando uno de los oyentes señaló las dificultades para modificar la pantalla de entrada a Internet, el rabino se burló de su ignorancia diciendo “te cuesta tanto como ir arriba y

hacer un clic. Después de voy a explicar como es.” De este modo, el comentario ponía un escena la posibilidad de una vida religiosa en el judaísmo ortodoxo compatible con el dominio de la tecnología moderna, donde los sujetos dominaban la tecnología con mayor habilidad que quienes desarrollaban su existencia cotidiana en el mundo moderno.

Esta vinculación entre religión y modernidad, en la cual los ortodoxos intentan separarse de una representación que los liga al atraso, se observa en los análisis de Samuel Heilman. El autor relata la situación de tener que llamar por teléfono a un religioso para anunciarle que no podría llegar a tiempo a la entrevista por haber tenido dificultades con su automóvil. El religioso le interroga acerca del problema del auto y le ofrece una serie de sugerencias para solucionar la cuestión: “*¿Había un mensaje implícito en esas preguntas y sugerencias? ¿Querría decirme que aunque pudiera ser tradicionalista, en realidad no era ningún ignorante sobre cuestiones de la tecnología moderna? En estos temas estaba actualizado.*” (Heilman, 1994: 112)

En esta clase ya pudo observarse la tensión entre similitud y diferencia que recorrería el transcurso de las interacciones entre seculares y religiosos. Si la similitud se daba sobre un trasfondo de lenguaje compartido, ligado a la modernidad, la diferencia se expresaba en la esperanza de que los seculares intentaran rebatir las concepciones religiosas relativas a la creación del hombre así como en las trayectorias diferentes que incluían el CBC como rito de pasaje obligatorio en la reproducción de una identidad ligada al mundo secular a la vez que como una ausencia en las trayectorias de los lubavitch. Con el paso del tiempo, pude observar el modo en que esta dinámica de similitud y diferencia se actualizaba.

El estipendio.

Los seculares cobraban 150 pesos por mes por participar en los cursos de *Morashá*. De acuerdo al régimen de pago, quienes faltaran a tres clases en el mes (cada día constaba de dos clases), perderían el estipendio correspondiente a dicho período. Si bien el incentivo cumple una función económica evidente, en el mismo están depositados valores simbólicos que conviene analizar. En primer lugar, los seculares cuentan, en la mayoría de las entrevistas realizadas, que lo que primero los movilizó a asistir a Jabad fue el dinero. Más allá de que luego encontrarán otros incentivos, la ganancia monetaria fue lo principal a la hora de decidirse a participar. Ha habido casos de quienes manifestaron que continuarían incluso en caso de que dicho estipendio desapareciera, pero la mayoría ve en el mismo la condición de posibilidad de la continuación de su participación.

Los seculares no ven como un hecho vergonzoso el recibir un dinero por la participación. Cuando entre ellos dicen asistir a las clases por las enseñanzas espirituales que reciben, en realidad están, mediante el uso de la ironía, reafirmando que están ahí por el estipendio. El hecho de cobrar los delimita como grupo aparte, los confirma como seculares. Al protestar ante las demoras en el cobro, escribiendo en la cartelera donde se colocan los avisos de la institución un “¡paganos ya!”, ponen en escena su condición particular de beneficiarios del estipendio. Si bien es cierto que ellos están ahí porque cobran el dinero, eso no significa que la condición de beneficiarios del estipendio deba ser actualizada. No obstante, varios han sido los casos en que, ante un hecho determinado, se aprovechó la ocasión para que el

grupo actualizara una definición de sí mismos que implica una vinculación económica con la institución. Demostrar un interés por los contenidos religiosos de las clases parece ser visto, entre ellos, como una falta. A la vez, el hecho de cobrar les permite permanecer, no porque satisfagan una necesidad económica, sino porque satisface la necesidad simbólica de diferenciarse de los religiosos.

Esta apreciación no ha sido muy bien recibida por el rabino director del programa Morashá. No obstante, creo que es en la medida en que Jabad genere medios de diferenciación que logrará retener a las personas. Para participar, los seculares necesitan sentir que están haciéndolo en tanto seculares.

CONCLUSIÓN

Si la modernidad judía supuso la confrontación entre ideologías fuertes (iluministas versus tradicionalistas, bundistas versus sionistas, seculares versus religiosos), la posmodernidad parece diluir esas identidades, reconfigurando los lazos que unen a los judíos con los sistemas de pensamiento. Bila Sorj sostiene que: “[...] no momento atual, chamado por alguns de pós-modernidade, mudanças radicais nos estilos identitários seculares vêm ocorrendo. A identificação com ideologias coerentes e exclusivas vem sendo substituída por um movimento, que, aliás, não ocorre exclusivamente entre judeus, de recuperação e recriação da tradição.” (Sorj; 1997: 68). De acuerdo al autor, las relaciones con el judaísmo se realizan desde la constitución de sujetos consumidores: “Cultivar ligações com o judaísmo significa, na atualidade, consumir um ou outro produto cultural de um vasto cardápio de bens simbólicos” (Sorj; 1997: 69). Para numerosos jóvenes, en tanto consumidores, su participación en el campo judaico se realiza desde la circulación por instancias que, desde el punto de vista de los intelectuales y militantes, son contradictorias.

El criterio de legitimidad se internaliza. Es el propio interior del individuo el que dicta la ley. La relación con el mensaje religioso supone que el individuo tome del mismo aquello que desea. Esta operación es legitimada desde el propio individuo, en la medida en que el criterio de selección es su propio ser interior. Ellos sostienen que los preceptos religiosos deben ser cumplidos desde el sentimiento, mientras que el discurso religioso privilegia la acción antes que la comprensión. Desde esta forma de individualismo es que los jóvenes participan en las actividades organizadas por la ortodoxia, a la que ven, a excepción de algunos casos, como legítimos representantes del judaísmo, pero no como los detentadores del monopolio de la judeidad. Individuos autónomos en un campo que reconocen como plural. En este contexto, la ortodoxia crece.

BIBLIOGRAFÍA

Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu.

Gruman, Marcelo. “Sociabilidade e alianca entre jovens judeus no Rio de Janeiro” Tesis de Maestría, Universidad Federal de Río de Janeiro, 2002.

Heilman, S. (1994). *Defensores de la fe*. Buenos Aires: Planeta

Kepel, G. (1995) *La revancha de Dios*. Madrid: Anaya y Mario Muchnik.

Mallimaci, F. (2001). Prólogo. En J. Esquivel, García, Hadida y Houdin (Aut), *Creencias y religiones en el Gran Buenos Aires- El caso de Quilmes* (13-31) Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes.

Sorj, B. (1997) Conversões e casamentos “mistos”. En B. Sorj (ed.), *Identidades judaicas no Brasil contemporâneo* (pp. 67-86). Rio de Janeiro: Imago.

¹ La problemática identificada por Jabad Lubavitch es la asimilación y los matrimonios mixtos. Tal como expresaron al inicio del ciclo de clases del programa Morashá, la asimilación es el principal problema que aqueja al pueblo judío. Al terminar el ciclo del 2004, expresaron a los alumnos que muchas organizaciones estaban invirtiendo dinero en ellos, y que el modo de retribuir ese esfuerzo sería llevando a cabo una vida judía mediante la formación de una familia judía. En una de las clases cada alumno fue interrogado sobre si se casaría o no con un no judío. El rabino definió el tema en cuestión como el más importante del programa. En uno de los exámenes escritos, junto a preguntas de índole religiosa, figura: “¿por qué crees que es importante contraer matrimonio con una persona judía?”

² Al menos el interés no se expresa a través de los modos que caracterizan el estudio en instituciones seculares como la universidad: toma de apuntes, lectura de cuadernillos. El hecho de que los rabinos tuvieran que desistir de tomar un parcial debido a que ningún alumno lo hubiera aprobado muestra que la relación entre los segundos y el conocimiento impartido por los primeros no sigue las formas de la relación establecidas con el conocimiento secular- universitario.

³ Los alumnos del programa reciben un estipendio de 150 pesos mensuales.

⁴ Entrevista realizada en septiembre de 2005

⁵ Entrevista realizada en febrero de 2006

⁶ Entrevista realizada en 2005

⁷ Entrevista realizada en enero de 2006

⁸ Entrevista realizada en junio de 2005

⁹ Entrevista realizada en septiembre de 2005

¹⁰ “Oye Israel”, se trata de una de las oraciones más importantes del ritual.