

Representaciones y sentidos sobre la militancia religiosa: el caso de Jabad Lubavitch de la Argentina*

Damián Setton

CEIL-CONICET/UBA

Introducción

El 28 de noviembre de 2008, la ciudad de Bombay fue testigo de un atentado entre cuyas víctimas se encontraron dos *shlujim*¹ (emisarios) del movimiento jasídico *Jabad Lubavitch*. Desde diversas instancias de la “comunidad judeo- argentina” se pusieron en circulación discursos que condenaban dicho acontecimiento. Los atentados a las instituciones judías son bien conocidos por los judíos argentinos. *Jabad Lubavitch* también. El movimiento administra treinta sedes en este país. En 1984 contaba con una sede central en la Capital Federal, actual Ciudad de Buenos Aires, y dos en el interior del país (Tucumán y Concordia). En 2009 las sedes del interior del país suman nueve y en la Ciudad de Buenos Aires llegan a diecinueve, a lo que se suman tres en el Gran Buenos Aires. Estos datos revelan claramente el crecimiento que ha tenido el movimiento, al menos en lo que concierne a su presencia pública, sumado a cierta estabilidad en lo que hace a la instalación de *Batei Jabad* (Casas de *Jabad*). La mayor parte de ellas han tenido continuidad en el tiempo, siendo pocas las que han desaparecido. A la vez, la actividad del movimiento es

* Algunas modificaciones fueron realizadas respecto al original publicado en “Marginados y consagrados: Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina”. Se corrigieron palabras en hebreo e idish que estaban escritas de forma incorrecta y se sustituyeron algunos términos por otros que, actualmente, considero más apropiados. No obstante, estos cambios no alteran los ejes centrales del artículo.

¹ Los términos en hebreo fueron transcritos de acuerdo a la pronunciación en español, utilizándose la letra J antes que la CH o la H.

amplia, desde las propuestas de educación no formal para jóvenes hasta el encendido de candelabros gigantes en el espacio público con ocasión de la festividad de *Jánuca*. Esta amplia presencia le ha hecho objeto tanto de admiración y respeto como de ataque y estigmatización. Ahora bien, el atentado en Bombay permitió realzar la imagen del *lubavitcher*, el adepto al movimiento *Jabad Lubavitch*. En tanto movimiento cuyo propósito es la transformación de la realidad, *Jabad Lubavitch* se ha organizado en torno a un cuerpo de militantes a quienes se les exige la encarnación de un deber ser. Los emisarios de Bombay realizaban perfectamente ese ideal. Originarios de Estados Unidos, habían renunciado a la comodidad de las grandes ciudades para internarse en un espacio donde la reproducción de un estilo de vida basado en las *mitzvot*, es decir, los preceptos religiosos (*halájicos*) era más que complicada. De ahí que el atentado permitiese poner en escena, tanto hacia adentro del movimiento como hacia afuera, una faceta heroica enmarcada en estrategias de legitimación.

Las estrategias de legitimación movilizadas por parte de *Jabad* tienden a centrarse, entre otros aspectos, en la figura del emisario. *Jabad* construye una definición de la situación basada en un escenario desolador, donde la comunidad judía estaría siendo diezmada por la “asimilación”, es decir, el abandono del judaísmo, por parte de miles de judíos, a través de los “matrimonios mixtos”.² Esta construcción no es exclusiva de *Jabad*, sino que se asienta en un universo de sentido previo. Amplios sectores del campo judaico han alertado, en diferentes momentos de la historia, sobre el “flagelo” de la asimilación, diferenciándose entre ellos en función de las soluciones propuestas.

Partiendo de esta definición de la situación, la acción del emisario cobra legitimidad en la medida en que se dirige a “salvar” al judío que se encuentra en riesgo de asimilarse, y de esta forma, salvar a la totalidad del pueblo de Israel. Es a través de esta acción que *JabadLubavitch* legitima su misma existencia en el mundo. En efecto, *Jabad* no se proyecta hacia el exterior como una comunidad de piadosos *jasidim*³ que mantienen los preceptos

² Por “matrimonio mixto” ciertos sectores del campo judaico entienden la unión conyugal entre un judío y un no judío. En los últimos años se han vuelto visibles sectores que reivindican estas uniones, a la vez que acusan a los sectores ortodoxos de discriminación. Ver: www.matrimoniosmixtos.com.

³ Adeptos al jasidismo, movimiento pietista surgido en el marco del judaísmo en la Europa oriental del siglo XVIII. *Jabad Lubavitch* es una de las ramas del jasidismo.

religiosa pesar del entorno secular que los rodea. La imagen que ha sabido construir es la de un movimiento militante expandido a lo largo y ancho del planeta gracias a un organizado sistema de emisarios dirigido por quien, hasta su fallecimiento en 1994, fuera su máximo líder, el *rebe*⁴ Menajem Mendel Schneerson⁵. De ahí que los miembros de *Jabad Lubavitch* no se definan solamente por el hecho de ser judíos observantes de la ley divina y miembros de una comunidad con marcadores identitarios fuertes, sino por el hecho de ser emisarios y “soldados del *rebe*”. El *lubavitcher* se define a sí mismo no como un mero judío ortodoxo, sino como un militante que libra una guerra espiritual cuya tarea es despertar la chispa divina que habita en el interior de cada judío, pero que tanto las influencias sociales de un lado, como el *ietzer hará* (instinto del mal) del otro, han logrado cubrir al punto de conducir al judío por el camino de la asimilación. La realización de la identidad *lubavitcher* ha estado asociada a la acción misionera que implica internarse en espacios carentes de una comunidad judía organizada con el fin de “revitalizar” el judaísmo de sus habitantes. Como se señala en un artículo de *Jabad Magazine*, órgano de prensa del movimiento en la Argentina: “Miles de jóvenes inteligentes, hombres y mujeres idealistas, llenos de entusiasmo, energía y *ahavat israel* (amor al pueblo judío) – niños, realmente, en sus primeros 20, que abandonan familias y hogares cómodos y se mudan a Fairbanks o Peoria, Hong Kong o Khabarovskm donde dedican sus vidas a dirigir Centros Jabad que comúnmente construyen ellos mismos, de la nada. Y lo hacen, dicen, porque el *rebe* quiere que lo hagan.”⁶ No obstante, no todos los que se reclaman miembros de *Jabad* viven en esas condiciones. Muchos residen en los grandes centros de la vida judía organizada, desde la colonia Kfar Jabad en Israel a ciudades como Nueva York o Buenos Aires, donde habita la mayor comunidad judía de América Latina. Esta última dispone de numerosas sinagogas, escuelas comunitarias, *Ieshivot*⁷, y cuenta con un importante mercado de alimentación

⁴ Término que designa a un líder jasídico.

⁵ Para los *lubavitchers*, el *rebe* continúa ejerciendo el liderazgo, aunque no se encuentre físicamente presente. Ningún *jasid* fue nombrado su sucesor, no obstante, esta ausencia ha sido compensada a través de la difusión de imágenes, fotografías y videos de Schneerson, cuya circulación a sido analizada en J. Shandler, *Jews, God and videotape. Religion and Media in America*, New York University Press, New York and London, 2009.

⁶ S. Fishkoff, “Sombreros negros”, en *Jabad Magazine*, N°86, pp. 24-31.

⁷ Plural de *Ieshivá*. Espacios de estudio y formación religiosa.

*cashers*⁸, así como de libros y productos diversos. ¿Cómo realizan la identidad *lubavitcher* en este ambiente, siendo que la misma está ligada a una acción misionera sacrificada? Esta pregunta nos lleva al núcleo mismo de la definición del *lubavitcher*. En efecto, no hay una definición acabada, sino un entrecruzamiento de criterios bajo los cuales se define la identidad.

Revitalización religiosa en la Argentina

Quizás una de las imágenes a la que con mayor frecuencia se ha recurrido a fin de dar cuenta de los procesos identitarios vinculados a la formación de la comunidad judía en la Argentina, haya sido la de los *tefilín*⁹ arrojados al río desde los barcos. Los inmigrantes, procedentes de una Europa del Este que se había constituido en el bastión de la ortodoxia organizada en resistencia a la modernidad, abandonaban sus objetos sagrados y con ello pretendían dejar atrás el pasado para reconstruirse como judíos y ciudadanos de un Estado que, a diferencia del viejo hogar, no los reconocía con el status de minoría nacional. En el contexto de un liberalismo que los fascina, se diseñan los contornos de una identidad judeo-argentina¹⁰ mientras la influencia de la sinagoga en la vida institucionalizada decrece.¹¹ Cien años después, una de las imágenes que expresa los procesos de transformación en el campo judaico es la de los hombres vestidos de negro que intentan colocar los *tefilín* a los judíos que encuentran en plena calle. Para muchos, más que residuos del pasado, son los representantes del judaísmo auténtico. Las transformaciones en la fisonomía del campo judaico se expresan en varios niveles, desde las sinagogas y escuelas que pasan a ser administradas por sectores de la ortodoxia hasta los enormes candelabros de la festividad de *Jánuca* que son encendidos en el espacio público, pasando por la experiencia de los jóvenes

⁸ Se entiende por *cashers* el alimento permitido para consumo, respondiendo a las estipulaciones de la *halajá*.

⁹ Cajas de cuero que contienen, en su interior, pergaminos con pasajes escritos de la *Torá*. Entre los judíos que practican la religión, los varones mayores de trece años se las colocan en el brazo y en la cabeza durante la plegaria matutina.

¹⁰ L. Senkman, "Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional", en P. Mendes-Flohr, T.Y. Assis, y L. Senkman (eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización*, Lilmod: Universidad Hebrea de Jerusalem, Buenos Aires, 2007, pp. 403-454

¹¹ V. Mirelman, *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*, Mila, Buenos Aires, 1988.

que se integran a las *Ieshivot*, algunos abandonando los estudios universitarios, otros intercalándolos con los religiosos.

Evidentemente no se trata de un fenómeno surgido de la noche a la mañana. Ya en la década del cuarenta, mientras el sionismo y el progresismo se disputaban el control de las instituciones centrales de la comunidad¹², se funda la organización *Shuba Israel* (Retorna Israel). Su nombre refleja la voluntad “misionera”, consistente en la divulgación hacia los judíos no ortodoxos de la importancia de organizar la vida cotidiana en función de los preceptos religiosos. A la vez, en los años cincuenta, la comunidad judeo-alepina decide contratar los servicios del *jajam* (sabio) Scheebar, quien se propone revitalizar la vida religiosa a partir de una identificación con la alepineidad. No obstante, Scheebar es considerado demasiado permisivo por parte de los miembros de *Shuba Israel*, así como por otros agrupamientos de jóvenes que se reúnen en torno a rabinos como Dovber Baumgarten, del movimiento jasídico *Jabad Lubavitch*, y Ekshtein, del jasidismo de *Satmer*¹³. De ambas ramas del jasidismo, es la primera la que ha conocido mayor suceso, alcanzando una visibilidad superior a otros sectores del judaísmo comprometidos con el retorno a las fuentes. *Jabad Lubavitch* y, ya por fuera del jasidismo, la organización *Perspectivas*, impulsada por el rabino Abraham Serruya, así como la comunidad *Ajdut Israel* (Concordia Israelita), dirigida por el rabino Daniel Oppenheimer, forman los núcleos fuertes bajo los cuales se estructura un proyecto identitario tendiente a la transformación de la ortodoxia en una opción plausible para quienes, sin provenir de dicha corriente, buscan dotar de sentido a su propia judeidad. No obstante, cabe destacar que el espacio de las opciones identitarias no se clausura con el avance de la ortodoxia, sino que otros discursos compiten por la producción de lo judío resaltando lo plural y la centralidad del individuo que construye su propio “judaísmo a su manera”.¹⁴

¹² S. Schenkolevsky-Kroll, “The Jewish Communist in Argentina and the Soviet Settlement of Jews on Land in the URSS” en *Jews in Russia and Eastern Europe*, Vol. 3 N° 49, 2002, pp. 79-98. A. Svarch, *El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires, 1920-1950)*, Maestría, Departamento de Historia – Universidad Torcuato Di Tella, 2005.

¹³ Sobre los procesos de ortodoxización en las comunidades sefaradíes puede consultarse S. Brauner, *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*, Lumiere, Buenos Aires, 2009.

¹⁴ Sobre el proyecto YOK consultar la página web www.yoktime.com

La revitalización de la ortodoxia es un fenómeno multifacético. Por un lado, da cuenta de la construcción de un proyecto identitario movilizadopor un cuerpo de militantes organizados en grupos y movimientos con el fin de transformar la realidad en la que viven inmersos. Se trata de judíos que han nacido en el seno de familias que pertenecen a dichos grupos o que, habiendo sido socializados fuera de la ortodoxia, abrazan un estilo de vida organizado en torno al cumplimiento de los preceptos religiosos. En este caso, se trata de *baaleiteshuvá*, término que designa a quienes “retornan a las fuentes”. A ellos puede aplicárseles el concepto sociológico de conversión religiosa, aunque en este caso se trataría de una conversión interna, es decir, que no implica un cambio de nominación religiosa. Los estudios sobre el fenómeno de *teshuvá* (retorno) han adoptado este concepto.¹⁵

La literatura sobre la conversión religiosa es amplia y refleja las diferencias que se han generado en torno a su significado. Una lectura condenatoria tiende a señalar a la conversión como el resultado de un “lavado de cerebro” sobre un sujeto pasivo.¹⁶ El estudio de Libertela¹⁷ sobre las conversiones en el judaísmo argentino parece adherir a esta línea al enfatizar en el concepto de alienación. Esta misma perspectiva es la que puede observarse en la página web potazvsjabad, donde el movimiento religioso es acusado de calumnias, lavado de cerebro, violación a la propiedad, planificación de separación de familias y robo de niños para convertirlos en ortodoxos. Estas teorías, que en los Estados Unidos han estado en la base de la formación de movimientos anti-cultos¹⁸, han sido puestas en cuestión desde la sociología y la antropología.¹⁹ A la vez, desde las ciencias sociales se ha planteado la inadecuación del concepto de conversión a la hora de analizar

¹⁵ L. Podselver, “La tradition réinventée: les hassidim de loubavitch en France” en *Revue des études juives* N° 3-4, 1992, pp. 441-450. M. Topel, *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*, Topbooks, Rio de Janeiro, 2005.

¹⁶ A. Silleta, *La ofensiva de las sectas. Los falsos mesías en Argentina*, Temas de Hoy, Buenos Aires, 1995. J. M. Baamonde, *Sectas en preguntas y respuestas*, Bonum, Buenos Aires, 1992.

¹⁷ M. Libertela, *La conversión al judaísmo ortodoxo en una institución de la Ciudad de Buenos Aires. El caso de Jabad Lubavitch*, Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad del Salvador, 2004.

¹⁸ J. Soneira, *Sociología de los nuevos movimientos religiosos en Argentina*, Ediciones Universidad del Salvador, Buenos Aires, 2005.

¹⁹ A. Frigerio, “Perspectivas actuales sobre conversión, reconversión y lavado de cerebro”, en A. Frigerio (Comp.), *Nuevos Movimientos Religiosos y Ciencias Sociales*, CEAL, Buenos Aires, 1993.

las transformaciones religiosas contemporáneas.²⁰ No obstante, Topel señala que la pertinencia del mismo no puede ser definida *a priori*, sino que depende del objeto de estudio en cuestión.²¹

Otra faceta del proceso de revitalización de la ortodoxia es la de la relación que los militantes religiosos establecen con judíos que no pertenecen a dicha corriente.²² En este caso, el foco está colocado en la construcción de situaciones de interacción entre actores sociales con diferentes visiones de lo que es el judaísmo. Es en estas interacciones que se construye el militante, cuya razón de ser es la transformación de la perspectiva sobre el judaísmo portada por los que no son ortodoxos. Muchos de estos actores, que participan en las actividades organizadas por las instituciones ortodoxas, no se definen, a sí mismos, como ortodoxos.

Por otro lado, muchos judíos se identifican con la ortodoxia religiosa sin pertenecer a grupos, comunidades o instituciones. Ven en los ortodoxos a los representantes de una autenticidad que otras corrientes del judaísmo no reproducirían. Pero ellos mismos no viven como tales, lo que los lleva a definir sus acciones en relación a un patrón que reconocen como legítimo aunque no lo reproduzcan. No obstante, tampoco se reconocen en un trayecto de conversión, sino en un estado determinado de relación entre contenidos religiosos y seculares en la organización de su existencia cotidiana.²³

Finalmente, cuando hablamos de revitalización de la ortodoxia nos referimos a un proceso amplio de circulación de significados que son movilizados por diversas instancias del campo judaico así como de otros campos. Es decir, hacemos referencia a un proceso de interrelación de significados donde los actores que se reivindicán dentro la ortodoxia asumen papeles legitimados de constructores de lo judío.

²⁰ R. Prandi, "Religião, biografia e conversão: escolhas religiosas e mudanças da religião", *Tempo e presença*, Año 22, Nº 310, 2000, pp. 34-44.

²¹ M. Topel, *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*.

²² M. Gruman, *Sociabilidade e alianca entre jovens judeus no Rio de Janeiro* Universidad Federal de Río de Janeiro, 2002. D. Setton, "Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico en Jabad Lubavitch" en *Informe de Investigación*, Nº 21, 2009, pp- 1-118.

²³ He trabajado sobre este sector en D. Setton, *Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción. El caso de Jabad Lubavitch de Argentina*, Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires, 2010.

La conceptualización de la misión

La actividad misionera, uno de los pilares del movimiento *Jabad*, recurre a una serie de conceptualizaciones que le permiten construir legitimidad tanto en el interior del grupo militante como en el exterior, si bien esta legitimidad puede ser contestada desde otras producciones del sentido acerca de lo judío. En primer lugar, el término que los propios actores utilizan a fin de legitimar su acción no es el de proselitismo o misión, sino el término hebreo *mivtzoim*, traducido como “campanas”. La diferencia radicaría en que el proselitismo tendería a buscar la transformación en la persona mediante la imposición de una identidad ajena. Así, las otras religiones, con sus misioneros, impondrían identidades a quienes nada tienen que ver con ellas. Por el contrario, el término *mivtzoim* viene a significar el hecho de mostrarle a un judío cuál es su verdadera identidad. Se parte de la idea de que el judío que no es ortodoxo está alienado de su ser auténtico, el cual, por naturaleza, está conectado con la divinidad. Para el *lubavitcher*, todo judío desea cumplir con los preceptos religiosos, pero tanto las influencias sociales como las del instinto del mal pueden bloquearle esa conexión. El emisario se asume en la función de hacerle ver al judío quien es él en realidad. Esta definición esencialista del judío se ancla en la certeza de que la identidad se transmite por vía materna. Judío es todo aquel nacido de madre judía. Por lo tanto, posee un alma que es una parte de divinidad. Desde esta concepción, un judío no podría jamás dejar de serlo, por más que renegara de su judeidad.

Desde otro nivel de legitimación, la actividad “proselitista” se legitima apelando al fantasma de la asimilación. La preocupación por la asimilación no es nueva en el judaísmo. Ha sido un tema que diferentes corrientes en diferente momento se han planteado. Lo que los ortodoxos afirman es que sólo una vida imbuida en los preceptos religiosos, tal como la ortodoxia los interpreta, puede detener el avance del proceso asimilatorio. El resto de las corrientes que se fueron desarrollando en el curso de la historia de los judíos habrían intentado modificar el judaísmo, provocando más y más asimilación. De acuerdo a Tzvi Grunblatt, Director General de *Jabad Lubavitch* de la Argentina: “Durante el último siglo muchos intentaron ‘normalizar’ al pueblo judío a través de darles los rasgos y características de los demás pueblos. La Torá y las Mitzvot quedaron, en el mejor de los

casos, relegadas al campo de lo 'religioso'. El resultado está a la vista. El enajenamiento y la sistemática desaparición de gran parte de nuestro pueblo a través de la asimilación.”²⁴

Esta misma ortodoxia recurre a estadísticas a fin de legitimar su aproximación al problema. En un folleto distribuido por el Centro de Estudios Judaicos de Uruguay se citan fragmentos de un artículo publicado en una revista norteamericana que demuestra que la única manera de asegurar la supervivencia del pueblo judío es apoyar el aumento de la observancia religiosa y la educación integral ortodoxa para los niños. La hipótesis que pretende demostrar el informe es que la educación integral en escuelas ortodoxas reduce las probabilidades de contraer matrimonio con un no judío, ya que a través de dicha educación, los estudiantes reciben fuertes razones para mantenerse como judíos. El estudio muestra que los matrimonios mixtos son una tendencia mayor entre los judíos seculares, reformistas y conservadores que entre los ortodoxos modernos y jasídicos. A la vez, da cuenta de cómo esta tendencia, sumada a la baja tasa de natalidad entre los primeros, provoca una disminución en la descendencia judía. Así, de 200 personas judías en la generación actual, se calcula que en la cuarta generación de judíos seculares, sólo 10 personas seguirán siendo judías, 27 en la de reformistas, 48 en la de conservadores y 692 y 5157 en la de ortodoxos modernos y jasídicos respectivamente. El estudio sostiene la hipótesis, varias veces repetida en los círculos ortodoxos y por actores periféricos, de que en el futuro los judíos serán sólo ortodoxos, ya que las demás corrientes desaparecerán bajo el efecto de la asimilación de los hijos de quienes actualmente las sostienen.²⁵

Finalmente, los *lubavitchers* han puesto el énfasis en el hecho de que el mundo estaría transitando por la era mesiánica. Así, la generación actual sería nada menos que la generación del Mesías. Cada precepto realizado aceleraría la redención. Friedman ha recurrido al concepto de compartimentalización a fin de articular los diferentes niveles de legitimidad de la acción “proselitista”. Por compartimentalización entiende el mecanismo por el cual una misma actividad es presentada bajo diferentes lenguajes y niveles de legitimación: “Los emisarios de Jabad, activos en campus universitarios, sostienen representar el judaísmo histórico. Sus esfuerzos por atraer jóvenes judíos hacia un modo de

²⁴ T. Grunblatt, “Editorial”, en *Jabad Magazine*, Año 10 y N° 81, 2000, p.5

²⁵ A. Gordon y R. Horowitz, “¿Serán sus nietos judíos?” Folleto distribuido por el Centro de Estudios Judaicos de Uruguay, sin fecha.

vida ortodoxo son explicados en términos de identidad nacional y de la necesidad de prevenir la asimilación como un interés nacional y no necesariamente religioso. En el nivel interno, la misma actividad es aceptada como parte del proceso mesiánico de ‘dispersión de los manantiales’. Cada compartimiento demanda otro lenguaje y código de comportamiento. Solo compartimentalizando los diferentes formatos de actividad y diferenciando entre varios niveles de explicación y legitimación es que *Jabad* puede mantener un sistema tan complejo de mutua relación con el mundo judío secular.”²⁶

Memoria y legitimación

Toda identidad colectiva se construye a partir de un ejercicio de memoria, de la administración de los recuerdos en función de las necesidades del presente. El hacer memoria aparece como una estrategia de legitimación de la identidad *jabadiana* fundada en el proselitismo. Estrategia de legitimación necesaria, desde el momento en que una de las acusaciones que se hacen a este movimiento es, justamente, el violar una de las bases del judaísmo, que se ve a sí mismo, en un intento por diferenciarse de las otras dos religiones del libro, como no proselitista.

La legitimación del proselitismo se realiza desde el acto de memoria del acontecimiento fundador del jasidismo, cuando el Baal Shem Tov²⁷ asciende a los cielos y le pregunta al Mesías cuando será el momento en que traiga la redención, a lo que el Mesías responde: “cuando tus manantiales se expandan por toda la tierra”. Los *lubavitchers* interpretan que esta respuesta es un llamado divino a la difusión del mensaje del jasidismo. Así, el proselitismo se ancla en una visión mesiánica de la historia, donde la expansión del mensaje y el crecimiento del grupo son tanto la condición como los signos de la aceleración de la redención mesiánica.

El recuerdo del momento fundador diferencia, en la visión de los propios *lubavitchers*, a *Jabad* del resto de las corrientes jasídicas. En efecto, estas últimas han tendido, a partir de la segunda guerra mundial, cuando fueron trasladadas desde Europa del

²⁶ M. Friedman, “Habad as messianic fundamentalism: From local particularism to universal Jewish mission” en M. Marty y R. Scott Appleby (Eds.), *The fundamentalism project*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1991, p. 347.

²⁷ Fundador del jasidismo.

este hacia otras partes del mundo como Israel, Canadá y Estados Unidos, a desarrollar estrategias de separación respecto a un mundo secular que percibían como una amenaza a la perpetuación del grupo y del cual intentaban protegerse. Por el contrario, los *lubavitchers* consideran que, más que protegerse del mundo secular, deben salir a transformarlo. Esta operación supone la articulación de estrategias de mantenimiento de las fronteras grupales y de salida al exterior. Como señala Shaffir, ambas estrategias se articulan en el proselitismo, que más allá de sus resultados en términos de captación de fieles, cumple con la función de fortalecimiento de la identidad religiosa de los militantes.²⁸

El acontecimiento fundador, ya no del jasidismo, sino de la corriente *Jabad*, es el encarcelamiento y liberación su padre fundador, Shneur Zalman de Liadi, de las prisiones zaristas. El relato, recordado en la celebración anual del acontecimiento, cuenta que Shneur Zalman fue visitado por los espíritus del Baal Shem Tov y el *Maguid* de Mezritch²⁹, quienes le explicaron que la razón por la que lo habían encerrado era la existencia, contra él, de una acusación celestial por difundir los conocimientos esotéricos otrora reservados a una elite de místicos, sabios y rabinos. Cuando Shneur Zalman preguntó si aquello significaba que debía abandonar la práctica de difusión del jasidismo, la respuesta fue que, por el contrario, debía fortalecerla. Por consiguiente, la salida de Shneur Zalman de prisión se recuerda como el momento en el que sus enseñanzas se difundieron con mayor amplitud. El recuerdo de este acontecimiento es un llamado a fortalecer la misión, haciendo de cada *lubavitcher* un emisario, tanto a nivel de la formación de centros de estudio como en el propio hogar, entre la familia y los amigos. Cada judío, desde su nivel y de acuerdo a sus capacidades, es llamado a ser un emisario.

Finalmente, el concepto de misión se legitima desde la apelación a referencias propias de la constelación religiosa judía, más allá de sus referencias jasídicas o *jabadianas*. En la página web de *Jabad Lubavitch* de la Argentina puede verse un mapa del territorio nacional con puntos que señalan la presencia de *Batei Jabad* en diferentes provincias. Debajo se puede leer la leyenda: “Y te expandirás al Oeste, y al Este, al Norte y

²⁸ W. Shaffir, *Life in a religious community: The Lubavitcher Chassidim in Montreal*, Holt, Rinehart and Winston, Toronto, 1974.

²⁹ El *maguid* (predicador) de Mezritch fue el discípulo del Baal Shem Tov, quien organizó institucionalmente al movimiento jasídico.

al Sur”. En un artículo dentro de la misma página se explica: “Luego de la desaparición de Rabí Iosef Itzjak Schneerson, el 10 de Shvat, en el año 1950, Rabí Menajem M. Schneerson asumió el liderazgo del floreciente movimiento. Las actividades e instituciones de Lubavitch adquirieron muy pronto nuevas dimensiones. La filosofía de *Jabad* de llegar a otros, basada en el bíblico ‘y te expandirás al oeste y al este, al norte y al sur’ (Génesis 28:14), fue traducida de inmediato en acción, en tanto Centros *Jabad* se abrían en decenas de ciudades a lo ancho de EE.UU.”³⁰

De este modo, el proselitismo *jabadiano* se concibe como la realización de un mandato bíblico, es decir, un imperativo concerniente a toda la judeidad. La legitimación de la acción recurre, así, tanto a fuentes judaicas como a una memoria particular tanto del jasidismo como del propio movimiento *Jabad*. Si estas últimas contribuyen a definir un espacio de particularidades respecto al judaísmo como totalidad, una comunidad con características propias, la primera reafirma la pertenencia del grupo al campo más amplio del mundo judío, lo que, al fin de cuentas, le permite establecer relaciones con judíos no ortodoxos.

Como podemos ver, el proceso de legitimación del proselitismo recurre a referencias propias de diversas constelaciones: la religiosa, la jasídica y la *jabadiana*. La apelación al relato del Génesis corresponde a la legitimación desde la constelación religiosa. Se recurre al texto sagrado para mostrar cómo *Jabad* es la rama que expresa, en su acción, la naturaleza del judaísmo. Naturaleza que lejos de rechazar el proselitismo, parece que lo fomenta. A la vez, la leyenda del ascenso del Baal Shem Tov a los cielos corresponde a la constelación jasídica y la historia del encarcelamiento y liberación de Shneur Zalman de Liadi da cuenta de cómo el momento fundador de *Jabad Lubavitchse* corresponde a la actividad de difusión del judaísmo.

La misión como expresión de la jabadnidad

El rasgo distintivo del *lubavitcher*, a partir del cual se diferencia de otros sectores del judaísmo, y especialmente del judaísmo ortodoxo, es su voluntad misionera expresada en el concepto nativo de *shlijut* (misión). Ser un adepto a *Jabad* implica posicionarse, de

³⁰ Años de luz, <http://www.jabad.org.ar/notasdetail.asp?nota=si&idnota=310>

alguna manera, en relación a este concepto. A la vez, otros sectores en el judaísmo observarán a *Jabad* teniendo en cuenta esta característica, sea para exaltarla como para condenarla. Así, tanto desde el punto de vista de la mirada externa como interna, la misión funciona como referente que organiza el sistema de percepciones y diferenciaciones que le permiten al *lubavitcher* habitar un espacio simbólico.

La pregunta sobre cómo el *lubavitcher* se concibe a sí mismo es relevante desde el momento en que se ha tendido a clasificar a los militantes *jabadianos* como personas “dispuestas a todo”, movidas por un ideal sagrado que les hace dejar de lado los propios intereses para salir a “salvar al judío perdido”. Esta idea de los *lubavitchers* como sujetos activos y sacrificados ha sido reproducida tanto por sus detractores como por sus apologistas. No obstante, el *lubavitcher* no se construye a sí mismo encarnando a la perfección un modelo identitario que le preexiste. Este modelo, que define una identidad ideal, funciona como un eje que le permite reconocerse a sí mismo en un sistema donde las representaciones acerca del deber ser interactúan con aquello que percibe como los actos concretos de su vida cotidiana.

Analizaremos el concepto de *shlijut* como elemento central en la imagen de sí construida por el *lubavitcher* y del discurso del movimiento religioso dentro de estrategias de posicionamiento en el campo judaico. Pero, más que analizar cómo los miembros de *Jabad Lubavitch* encarnan un modelo de militante ideal, se trata de analizar cómo se conciben a sí mismos de acuerdo a las distancias que perciben entre su propia realidad y el modelo, de cómo dan sentido a las distancias entre lo que creen ser y lo que creen que deberían ser. El concepto de *shlijut* no debería ser utilizado para desentrañar las acciones concretas del *lubavitcher*, sino como el eje a partir del cuál el mismo se ubica en un espacio simbólico de pertenencia. Algunos realizarán el ideal en mayor medida que otros. Pero todos se concebirán como *lubavitchers*. La construcción de la identidad no es la adecuación de la conducta a un modelo preestablecido, sino la permanente negociación entre el modelo y las acciones realizadas, la construcción del sentido de estas últimas en relación a los referentes internalizados.

Uno de los conceptos centrales del universo jabadiano, vinculado al de *shlijut*, es el de *bitul*, anulación al *rebe*. Salir de misión es el modo de expresar la anulación a la

voluntad del *rebe*, siendo que el *tzadik*³¹ es la fuente de vida del *josid*.³² El liderazgo de Menajem Mendel Schneerson se basó en el énfasis puesto a esta definición de la relación entre el *josid* y el *rebe*³³, donde el concepto de anulación se encuentra en la base de la definición que el militante *jabadiano* hace de sí mismo. Es un concepto anclado en las máximas del jasidismo *Jabad*, que insta a la anulación del yo frente a la divinidad, a fin de constituirse en un recipiente para recibir la energía que mantiene al mundo con vida. Anular el yo significa tener conciencia del imperativo de actuar, no de acuerdo a nuestros deseos e inclinaciones, sino a los preceptos religiosos. Esta anulación a la divinidad se realiza mediante la anulación al *rebe*, que es el canal que conecta al individuo con su creador.

Otro de los conceptos centrales del pensamiento *jabadiano* es el de *ahavat israel*, amor al pueblo de Israel. El emisario expresa, mediante su acción misionera, el amor hacia el judío que no vive de acuerdo a lo estipulado en la ley judía. Así, la máxima “amarás a tu prójimo como a ti mismo” es reinterpretada en clave misionera. Ambos conceptos, el de *ahavat israel* y el de *bitul*, el de amor al pueblo de Israel y anulación al *rebe*, se interpenetran en la construcción de la identidad *lubavitcher*.

Las representaciones a las que un grupo recurre para definirse a sí mismo se actualizan en rituales donde los miembros se reúnen para recordar los conceptos que estructuran el universo de sentido. Analizando los discursos pronunciados en el homenaje al primer emisario de *Jabad* en la Argentina, Dovber Bumgarten, al cumplirse treinta años de su fallecimiento, se puede observar la actualización de los temas que dan forma al concepto de misión: *Ahavat Israel* (amor al pueblo de Israel), *Mesirut nefesh* (autosacrificio), *Bitul* (anulación). Así se lo definía al primer emisario de *Jabad* en la Argentina: “Una persona que dejó, justamente con sus *mesirus nefesh*³⁴ la parte de *ahavas*

³¹ Justo. El término designa a quien posee un nivel espiritual más elevado que el común de los judíos. En este caso, se utiliza para hacer referencia al *rebe*.

³² El término refiere al adepto al jasidismo. En el caso de los *lubavitchers*, implica el haber alcanzado cierto nivel espiritual, lo que lleva a muchos a sostener “yo no soy un *josid*”. El término es ambiguo en la medida en que ciertos *lubavitchers* lo utilizan para referirse a sí mismo mientras que otros, por las razones expuestas, no.

³³ A. Ehrlich, 2004 *The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism past and present*, KTAV Publishing House, Jersey City, New Jersey, 2004.

³⁴ *Mezirutnefesh* (autosacrificio) *Mezitusnefesh* según la pronunciación ashkenazí.

isroel.³⁵ Y no de *ahavas isroel* en el cual uno puede decir un discurso y decir *ahavas isroel* y llenarse la boca de *ahavas isroel*, y después en su vida cotidiana el *ahavas isroel* deja mucho que desear. El no daba discursos [...] Su figura era la acción, no era de grandes discursos”³⁶

No obstante, esas cualidades no habrían provenido de sí mismo (un jasidismo consecuente no podría permitir semejante exaltación de un *josid*), sino de su relación con el *rebe*: “Así era el *bitul* (anulación) que él tenía hacia el *rebe*. Un *bitul* total. Yo creo que en ese *bitul* total salieron todas las *mailes* (cualidades) de él. El hecho de ser un verdadero *josid*, es donde a él le salían todas las *mailes*. [...] La *nekude* (punto) de *rab* Baumgarten era que era un *josid*, una persona entregada totalmente al *rebe*, y eso generaba en él todo el resto de sus actitudes. *Ahavas isroel*, su *mezirus nefesh*, su amor, su entrega.”³⁷

Ese homenaje al primer emisario de la Argentina es la ocasión para recordar, a las nuevas generaciones, la tarea que debe ser continuada con el mismo esfuerzo: “El *golus*³⁸ no aflojó, el *itzer hore*³⁹ sigue trabajando veinticuatro horas, sigue molestando, el *itzer hore* sigue trabajando, y para poderse mantener hay que seguir usando la misma fórmula que nos enseñó *rab* Baumgarten, no hay otra forma. La fórmula es *mezirus nefesh* [...] No hace falta dar la vida, hace falta entregar la voluntad de los deseos que cada uno tiene o le gustaría tener, y que el *mezirus nefesh* consiste en dejar eso de lado y seguir la voluntad de *Hakadosh Baruj Hu*.⁴⁰ Ese es, hoy, el *mezirus nefesh* que tiene que tener cada uno, que todavía tenemos que seguir adelante, seguir aprendiendo y seguir llevando a la práctica.”⁴¹

Las formas institucionales de *shlijut*

³⁵ Ahavat Israel (Amor al pueblo de Israel). *AhavasIsroel* según la pronunciación ashkenazí.

³⁶ Discurso pronunciado por el rabino Lapidus en ocasión del homenaje a *Dovber Baumgarten*, observación de campo, 2008.

³⁷ *Idem*.

³⁸ Galut (Exilio). *Golus* según la pronunciación ashkenazí.

³⁹ *Ietzer Hará* (Instinto del mal). *Itzer Hore* según la pronunciación ashkenazí.

⁴⁰ Uno de los modos de referirse a Dios, cuyo nombre no se permite pronunciar.

⁴¹ Discurso pronunciado por el rabino Lapidus en ocasión del homenaje a *Dovber Baumgarten*, observación de campo, 2008.

Existen diferentes clases de *shlijut*, de misión. El modelo institucional consiste en la construcción de un *Beit Jabad*. Aquí, el *sheliaj*, el emisario, debe cumplir con el requisito de haber contraído matrimonio. Esto se debe a varias razones prácticas, entre ellas, el conocimiento de las leyes relativas a la pureza familiar. ¿Cómo podría trasmitirlas de otro modo? Estas no son leyes que se enseñen de manera detallada a un *bojer*⁴², ya que éste no está en condiciones de ponerlas en práctica. Otra razón tiene que ver con la relación que el emisario establece con las mujeres. Dar un curso para mujeres, siendo soltero, es peligroso. Se corre el riesgo de tentarse sexualmente. Por el contrario, si el emisario está casado, su anclaje familiar le permitirá resistir la tentación.

Se debe tener en cuenta que, en el judaísmo ortodoxo, el hombre soltero no pertenece completamente a la comunidad. Los términos utilizados para referirse a un soltero y un casado reflejan el modo en que el matrimonio funciona como un umbral que hace del segundo el detentador de un estatus diferente al del primero. El soltero es llamado a la *Torá* bajo el rótulo de *bojer* (muchacho), mientras que al casado se lo llama *rev* (señor), independientemente de la edad que ambos tengan.

El carácter que asume el matrimonio en el judaísmo ortodoxo explica una de las causas por las que el emisario debe ser un hombre casado. El emisario se concibe a sí mismo como un ejemplo para la comunidad. No podría asumir este papel si no fuese un hombre “completo”. Muchos *lubavitchers* definen a su mujer como la otra mitad de su alma. Se considera que el hombre está incompleto hasta que contrae matrimonio, y desde esa incompletitud, se desprende que no podría ser el ejemplo de su comunidad.

Sociológicamente, la familia funciona como estructura de plausibilidad⁴³ que refuerza la definición que cada uno tiene de sí mismo. Alejado del ambiente religioso, el papel de estructura de plausibilidad de la familia cobra mayor relevancia. Lejos de la *Ieshivá*, del instituto de estudios religiosos, y sumergido en un medio secular, ¿cómo evitar que el ambiente lo transforme? Luego de cada día de interacción con judíos no religiosos, hablándoles de *Torá*, escuchando sus comentarios o entablando debates, podrá regresar a su casa donde, en el sistema de interacciones con su familia, podrá actualizar la evidencia del

⁴²Bajur, (Muchacho). Bojer según la pronunciación ashkenazi. El término se utiliza para hacer referencia a un estudiante de *Ieshivá*.

⁴³ P. Berger, *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Amorrortu, Buenos Aires, 1971.

universo de sentido religioso. Evidentemente, el contacto con la comunidad no se interrumpe por estar físicamente alejado. Tanto la Internet como la convención anual de *shlujim*⁴⁴, que reúne en un mismo lugar a todos los emisarios dispersos por el mundo, contribuyen a mantener la noción de comunidad. Pero la familia es una estructura que controla el accionar de cada individuo. Estando solo, es más fácil para el *sheliaj* obviar algún precepto religioso. Distinto es cuando debe realizar cotidianamente la *performance* religiosa frente a su mujer y sus hijos.

Los estudiantes de las *Ieshivot* realizan otro tipo de misión, denominada *Merkos shlijut*⁴⁵. Durante los meses de junio y julio, que corresponden al verano en Estados Unidos, los jóvenes tienen vacaciones en sus estudios de *Ieshivá*. Ese tiempo es aprovechado para enviarlos a distintas comunidades, en especial a aquellas que carecen de un *sheliaj* oficial, para “reforzar el judaísmo” colocándoles *tefilín* a las personas, vendiendo *mezuzot*⁴⁶, repartiendo folletos, organizando *shabatot*.⁴⁷ Los alumnos de la *Ieshivá* en la Argentina no realizan esa actividad, ya que el verano en Estados Unidos corresponde al invierno argentino. Pero luego de cumplir los dieciocho años, los argentinos suelen viajar a otras *Ieshivot* para completar sus estudios, ya que la *Ieshivá* de la Argentina no cubre la totalidad de los niveles requeridos. Instalados en Estados Unidos, Canadá o Israel, se acoplan a esta modalidad de misión, que a veces realizan en ciudades de la Argentina que carecen de emisariooficial.

Todo miembro de *Jabad* es instado a ser un emisario. Pude observar esta característica en una ceremonia de *bar mitzvá*, rito de pasaje que da cuenta de la mayoría de edad y del ingreso a la comunidad con las responsabilidades que implica la adultez. Los discursos pronunciados en la ocasión definían un deber ser que el homenajado, de ahora en más, debía tener presente a la hora de evaluarse a sí mismo. Se instaba al joven a ser un *sheliaj* del *rebe*, cuya función sería preparar el mundo para la llegada del Mesías. Eso significaba salir del ámbito familiar para viajar a lugares que debían ser preparados para la

⁴⁴ Plural de *sheliaj* (emisario).

⁴⁵ Colocando *Merkos Shlichus* en youtube, pueden verse varios videos de lubavitchers realizando actividades de difusión.

⁴⁶ Coraza cuyo interior contiene, escritos en pergamino, pasajes de la Torá

⁴⁷ Plural de *Shabat*. Día sagrado entre los judíos religiosos.

llegada del redentor, del mismo modo que los judíos habían estado viviendo en Estados Unidos para preparar la llegada del *rebe* y habían vivido en Egipto para preparar la llegada del patriarca Iacob. El espacio es concebido como ámbito a ser trabajado espiritualmente, a fin de volverlo apto para la llegada del Mesías. En ese trabajo, el emisario tiene un rol fundamental. Cada *lubavitcher* debe hacerse cargo de esta tarea.

El *shlijut* que realiza un *sheliaj* casado comporta una visión del territorio diferente a la del *Merkoz Shlijut*. Esta diferencia es retratada por el comentario de un emisario “Como *bajur Ieshivá*, como muchacho de *Ieshivá*, ir a un lugar como la provincia de [menciona una provincia en la que ha estado trabajando como *bojer*, pero en la cual finalmente no construyó el *Beit Jabad*. Omitimos el nombre a fin de respetar el anonimato del informante] y trabajar ahí es una cosa, pero estando casado ya mirás otras cosas. De muchacho de *Ieshivá* todo te sirve, todo lo que hagas es ganancia, no tenés ningún problema, estás en un hotel, estás con tu compañero, no tenés problemas de familia ni de nada, y todo lo que hagas, como ponerle los *tefilín* a una persona, ya implica la ganancia del viaje. Abrir un *Beit Jabad*, un centro, ya implica gastos, plata, preocuparse por la proveniencia de la plata y si vale la pena toda esa inversión para la cantidad de gente que hay. Quizás es una comunidad que está disminuyendo y donde no hay gente joven con proyectos, no hay gente joven que vaya a tener más hijos. Hay lugares así, donde quedan varias familias, donde van a fallecer los viejitos y se terminó ahí la comunidad, porque los hijos ya viven en Buenos Aires, o porque los hijos ya no son judíos, Dios libre. Entonces ya medís otras cosas, como si tu señora va a estar contenta ahí, o si vas a poder hacer una vida judía ahí.”⁴⁸

Si bien el imperativo de salir de misión implica la conquista de territorios con el fin de elevar a las almas judías que ahí se encuentran, hay una instancia de racionalización donde se evalúa la factibilidad de la misma en términos sumamente terrenales como la inversión de dinero requerida en función de las características de dicha población judía.

La trayectoria de un *lubavitcher* no necesariamente está marcada por el desapego a lo material. La misma vida familiar impone la conciencia de la importancia de lo material, que conduce a que el sujeto negocie su forma de encarnar la identidad. Refiriéndose a una propuesta de *shlijut*, un *ex lubavitcher* explica: “Hicimos la evaluación dos meses antes

⁴⁸ Entrevista realizada en 2009.

porque yo tenía a mi nene. Dije bueno, si no me voy a quedar después del año, y no van a cambiar las condiciones, si no me van a dar un auto como me prometieron, si yo sigo viajando en tren, en remís, a la una de la mañana, y me lo pago yo- ya me afanaron tres veces y es feo-, basta. O si, o no. ‘Bueno, no’ [me respondieron]. ‘Bueno, listo, cortemos’ [respondí]. Hasta ahora nunca me pagaron el sueldo. ¿Van a seguir sin pagarme? Mis ideales están bárbaros, pero yo tengo un hijo con graves problemas [de salud] y le quiero dar atención. Mis ideales religiosos incluyen mis ideales familiares.”⁴⁹

Aquí aparece una necesidad familiar que la misión, que implica ciertas formas de sacrificio, no puede sostener. La discusión acerca de la continuidad de la iniciativa aparece como una negociación laboral, donde se discuten sueldos y condiciones de trabajo, y donde el sujeto evalúa dichas condiciones a fin de decidir su continuación o no en ese “puesto”. Finalmente, el *lubavitcher* abandona la misión que lo aleja de la comunidad para entrar a trabajar en un centro de *Jabad Lubavitch* como un empleado más.

Hemos mencionado dos formas de misión. La primera corresponde al *sheliaj* casado que dirige una Casa de *Jabad* reconocida institucionalmente. La segunda corresponde a los *bojrim*, los jóvenes que aún se encuentran estudiando en las *Ieshivot*. La tercera es el *shlijut* individual, desinstitucionalizado.

Medirse en relación al ideal. Otras formas de misión

La trama simbólica en la que vive inmerso el actor social repercute en que construya la percepción del sí mismo en la confluencia del relato de una trayectoria que concibe como su vida real con las trayectorias que no fueron. Esas trayectorias no realizadas se introducen en el relato que el actor hace de su propia vida, pero más que surgir de la profundidad de sus representaciones individuales, son extraídas del *corpus* simbólico en el que está inmerso, tanto de la sociedad en la que se reconoce como de la comunidad. Cuando un *lubavitcher* piensa en lo que podría haber ocurrido de no haberse topado aquel bendito día con un emisario que le hizo conocer la belleza del judaísmo, e imagina una vida de alienación, de inmersión en la violencia de lo mundano y, como corolario de la desgracia, casado con una persona no judía, recurre a un conjunto de significados y símbolos

⁴⁹ Entrevista realizada en 2006.

exteriores a sí mismo. Conoce trayectorias similares a las que, imagina, pudieron haber marcado su propia existencia. Las conoce porque las vio en personas allegadas, o porque escuchó relatos donde esas trayectorias eran representadas. En definitiva, pensar la propia vida es pensar lo que pudimos haber sido y, por suerte o por desgracia, no fuimos.

El grupo construye trayectorias ideales. Una trayectoria ideal es aquella que, en el sistema de representaciones, realiza y expresa, como ninguna otra trayectoria, lo que se considera que el miembro del grupo debe ser. El grupo se presenta hacia el exterior poniendo en el primer plano, en el centro de la escena, a los exponentes de dichas trayectorias. Pero no se trata solamente de una imagen proyectada hacia el exterior con fines de legitimación, sino también hacia el interior, de manera de que el propio grupo pueda construir la percepción de sí mismo remitiéndose a esos ejemplos.

Esa trayectoria ideal es, en el caso de *Jabad Lubavitch*, la del emisario que deja sus comodidades para insertarse en un ambiente donde la supervivencia judía, debido a las tentaciones de la asimilación, corre peligro de extinguirse. El *sheliaj* asume la misión de revitalizar el judaísmo. El lugar ideal se encuentra en la lejanía, sin comodidades, donde la misma vida cotidiana se hace difícil. Esa imagen se ancla en la memoria de los orígenes. El padre fundador del jasidismo, el Baal Shem Tov, se habría dedicado al cuidado de sus semejantes, viviendo con ellos, preocupándose por su bienestar espiritual y material. El *sheliaj* concibe una línea de continuidad entre su actividad y el momento fundador. Reproduce ese momento con su propia actividad misionera.

Ahora bien, ¿qué ocurre con quienes siguen viviendo en una ciudad como Buenos Aires? Para muchos *lubavitchers*, la misión es un ideal que corresponde a una trayectoria que no fue: “A mí, me hubiera gustado mucho ir al interior. O a lugares lejanos. La mentalidad de *Jabad*, la utopía, el máximo alcance espiritual es irse a la *conch* (sic) de la lora, a difundir el judaísmo y explicarle a la gente cómo ponerse el *tefilín*. Irse a la *loma del ojete* a fundar una comunidad judía con *mikve*⁵⁰, con todo, estar lejos. No es que la única misión es estar lejos. Pero estar lejos es lo mejor que hay. Es lo más *groso* que hay.”⁵¹

⁵⁰ Baño ritual

⁵¹ Entrevista realizada en 2008.

Sin embargo, permaneció en Buenos Aires, aunque armando sus propios proyectos de difusión del judaísmo.

Expuesto con un lenguaje desacartonado, de este comentario se desprende el tema de la distancia física, del viaje, como condición de la realización espiritual. Mientras algunos podrían pensar que vivir en una comunidad organizada garantiza el mantenimiento de la identidad judía, para el *lubavitcher* la identidad ideal se realiza saliendo del espacio físico de la comunidad. La comunidad, a la vez que permite llevar a cabo una vida imbuida en el cumplimiento de los preceptos, con restaurantes *cashers* y escuelas religiosas, provoca el aburguesamiento.⁵² Aburguesarse es, para el *lubavitcher*, uno de los mayores peligros a la realización de la identidad de *josidy* de emisario. En una conversación, un joven *lubavitcher* se alegraba del destino de un compañero que iría a encargarse de la dirección de una Casa de *Jabad* en el conurbano bonaerense. Un espacio no judío, como decía el nuevo emisario al explicar que era “el único sombrero que viajaba en el tren [hacia ese lugar]”. Es decir, se asumía como una presencia extraña en ese medio, pero como si esa extrañeza fuese parte del atractivo de la misión. Y el otro se alegraba porque sabía que gracias a alejarse de la sede central, evitaría el aburguesamiento que amenazaba con minar los fundamentos de *Jabad Lubavitch*. Denunciaba cómo quienes vivían en el centro de la comunidad comenzaban a preocuparse por detalles insignificantes, como la forma de colocarse el sombrero, mientras que afuera estaba lleno de judíos en peligro de asimilarse y casarse con no judíos. En efecto, salir del centro comunitario, ser un sombrero extraño en un medio donde los judíos eran difíciles de identificar, era el mejor antídoto contra el aburguesamiento.

Aburguesamiento y pérdida de entusiasmo son dos temas que, vinculados a una forma de clasificación del espacio, atraviesan el proceso de construcción del emisario. En una entrevista, le pregunté a un rabino por qué las primeras Casas de *Jabad* se habían abierto en el interior del país y no en la Capital Federal, donde aparecieron después:

“Porque era una cuestión de ideal. El *rebe* propugnó mucho el tema de ir al interior. En principio, ir al interior era sentirse más realizado. Más lejos, mejor.

⁵² El término aburguesamiento fue señalado por un *sheliach* del movimiento, por lo que es utilizado aquí como concepto nativo.

Damián _ ¿Hoy en día crees que se perdió un poquito de ese idealismo original?

Es posible. O quizás no está la gente tan capacitada como antes como para poder arreglárselas solos tan lejos.

Damián_ Tal vez no está el *rebe* en persona

Esto viene de antes. Aparte es una cuestión de dinero, también.”⁵³

En la visión de los propios *lubavitchers*, se hace evidente la tensión entre la identidad ideal y la comunidad. El *josid* es una figura que forma parte del imaginario *jabadiano*, a través de la cual construyen la visión de la comunidad a la que pertenecen. Esta comunidad, que produce al *josid*, es la misma que amenaza su plena realización. Esa es la visión dual que los *lubavitcher* tienen de su comunidad. A la vez, el matrimonio, instancia obligada en el proceso de construcción de la identidad, conlleva la amenaza del aburguesamiento. Tal como me relató un rabino, su deseo más profundo era irse de misión a un lugar alejado de los centros de la vida judía organizada. Lo que lo limitaba era que ya tenía cinco hijos a quienes no podía privar de la educación judaica que recibían en una comunidad organizada como la de Buenos Aires.

La comunidad, como hemos visto, impone el deber ser, la realización de la identidad ideal de *sheliaj*. Pero no todos los *lubavitchers* salen de *shlijut*, de misión. Muchos prefieren dedicarse a sus negocios o a su trabajo profesional, viviendo una vida imbuida por los preceptos religiosos dentro de estructuras de plausibilidad que ofrecen todas las garantías para ello: escuelas religiosas, *Ieshivot*, negocios de comida *casher*, sinagogas. ¿Cómo logran autodefinirse como *lubavitchers* quienes así viven? Estar alejados del mismo núcleo referencial que organiza la construcción de la identidad debería poner en peligro la posibilidad de autodefinirse y ser definidos por los demás como *lubavitchers*. Lo que garantiza la posibilidad de la continuidad del proceso de definición que coloca al sujeto en la comunidad, es la extensión del concepto de *sheliaj* más allá del significado que hemos analizado. Al extenderse el alcance del concepto se hace posible que el mismo abarque a la totalidad de quienes desean ser incluidos en la comunidad *jabadiana*. Así, se considera que todo aquel que difunda el mensaje del *rebe* es un emisario, independientemente de que

⁵³ Entrevista realizada en 2009.

funde un *Beit Jabad*, una Casa de Jabad, o no. Son considerados emisarios todos aquellos que transmiten el mensaje del *rebe*, sea hablando de *Torá* con sus amigos, en el espacio familiar y en el trabajo. Una persona que organiza una cena de *shabat* para sus amigos no religiosos es considerada, en cierto modo, como *sheliaj*. Un miembro de la comunidad me explicaba que: “Como judío puedo ser *sheliaj* de *Hashem*⁵⁴, del *rebe*. Pero eso no significa ponerse la camiseta de *Jabad*. No tenés que tener un *Beit Jabad* ni figurar en los padrones de *Jabad* para ser *sheliaj* del *rebe*. Ser *sheliaj* significa hablar de *Torá* con la gente, subir a un taxi y si el taxista es judío, hablarle de *Torá* y darle folletos.”⁵⁵

Así como el sujeto se define como *sheliaj*, debe ser definido por los demás. Los *lubavitchers* han internalizado el concepto de que ser un emisario supone necesariamente cumplir con los requisitos de la identidad ideal, sino que es posible serlo a la vez que se lleva una vida burguesa: “Hay de todo para todos. Vos podés trabajar y saber hacer *shlijut* en tu trabajo. Cada *jabadnik* en el mundo hace *shlijut*, eso dalo por hecho. El que es un abogado también. El que tiene una fábrica de telas también. Porque así es, entrá a la vida de ellos y vas a ver cómo trabajan. Vas a ver que una vez cada tanto, invitan gente a comer a la casa para *shabat*. Les enseñan, les ponen *tefilín* a los empleados. Un montón de tipos de cosas. Hay uno muchachos, no sé si los conocés, que tienen una casa de telas. Tienen una casa de telas, son gente de *Jabad*, son comerciantes, no son *shlujim*. [...] Pero cada judío que entra al negocio no sale sin ponerse el *tefilín*. No sale sin ponerse el *tefilín*. Ese es el *shlijut* de ellos.”⁵⁶

Si bien, como podemos ver, hay una dimensión universal que inviste el concepto de misión, y que se expresa en la idea de que cada judío puede ser un emisario, hay también una dimensión particularista donde el emisario es el producto del proceso de socialización en el interior de la comunidad de *Jabad Lubavitch*. En efecto, el emisario es una figura institucionalizada y su nombre figura en una base de datos, lo que le habilita a ciertos beneficios como los descuentos en la compra de libros y la asistencia a las reuniones anuales de emisarios en la sede central en Nueva York. Pero a la vez le exige reproducir los

⁵⁴ Dios

⁵⁵ Entrevista realizada en 2008.

⁵⁶ Entrevista realizada en 2009.

marcadores identitarios del grupo. No obstante, la universalización del concepto, que permite la realización de la misión individual, es decir, no sujeta a las normas impuestas institucionalmente, permite ampliar el abanico de posibles espacios de identificación con el judaísmo *jabadiano*. En el relato citado precedentemente se observa la búsqueda de definir la identidad *jabadiana* por fuera de los marcos institucionales que *Jabad* mismo ha construido. Así, a través del concepto de misión, vemos cómo se tornan complejas las relaciones entre los sujetos y la institución. Es posible definirse como *lubavitcher* por el apego al *rebey* la percepción de sí mismo como un emisario, sin que eso implique someterse al régimen que implica la institucionalización y burocratización de la comunidad religiosa, que para algunos *lubavitcher* puede resultar asfixiante.

En un *farbreguen* “institucional”⁵⁷ realizado en ocasión del festejo del nacimiento del Baal Shem Tov y de Shneur Zalman de Liadi en *Jai Elul* de 5770 (2009), la elección de los oradores expresó la legitimación, desde la propia institución, de la universalización del concepto de misión. El rabino Turk, emisario de la ciudad de Córdoba, se dirigió a los presentes afirmando que incluso aquellos que vivían en Buenos Aires, “y que tienen, *Baruj Hashem*⁵⁸, hasta pizzerías *kosher*”, también son *shlujim*. Quien decía estas palabras era un miembro de aquella generación que había viajado al interior del país siguiendo las instrucciones del *rebe*. Esa misma generación legitimaba la ampliación y universalización del concepto de misión, explicando que incluso se podía ser un emisario sin ser consciente de ello. Para ilustrar esto último, relató la historia de un mochilero israelí que había viajado a Córdoba y que, estando en un monte, había encendido una vela de *Jánuca*. Una joven judía lo vio y sintió que aquella acción, de alguna manera, le concernía. El rabino no dice que se volvió religiosa, pero sí que comenzó a interesarse por el judaísmo. Ese mochilero, sin proponérselo, había “encendido un alma judía.”

La figura de Turk rememora la época fundacional, la de los pioneros que diseminaron el jasidismo en la Argentina. La posibilidad de producir una continuidad entre

⁵⁷ Los *farbreguens* son reuniones jasídicas cuyo propósito es establecer una relación con lo judío basada menos en lo racional y más en lo emocional y en la percepción. Denominamos “institucionales” a aquellos que *Jabad* organiza para un público amplio, más allá de la comunidad de *lubavitchers*. He trabajado en profundidad la distinción entre ambos en mi tesis doctoral.

⁵⁸ Gracias a Dios

ese pasado y el presente es ampliando el concepto de *shlijut*. A la vez, en el *farbrenguen* hablaron el *mashpía*⁵⁹ de la *Ieshivá*, rabino Osher, y el Director General de *Jabad Lubavitch* de la Argentina, Tzvi Grunblatt. El hecho de que Osher hubiera dirigido unas palabras al público, tal como hace en la mayoría de los *farbrenguens*, actualiza la centralidad de la *Ieshivá* como espacio de construcción de la identidad del *lubavitcher*. El hecho de que hable Grunblatt actualiza la evidencia de que hay una jerarquía institucional que engloba el proceso de socialización que va de la *Ieshivá* al *shlijut*. En efecto, Osher y Turk representan dos momentos en la socialización del *lubavitcher*. Osher es la *Ieshivá*, la estructura de plausibilidad donde el *josid* se socializa y se construye como tal. Turk es la realización del *josid* a través del *shlijut*, cuyo significado se universaliza y cuya universalización se legitima porque los mismos pioneros la reivindican. Finalmente, el *rebe*, cuya imagen es reproducida en una pantalla gigante de video, es la autoridad carismática que aglutina a Osher, Turk y Grunblatt.

Conclusión

Hemos intentado dar cuenta de los procesos de construcción de la identidad dentro de uno de los más activos movimientos de revitalización de la ortodoxia a escala global, poniendo el foco en su rama argentina. El *lubavitcher* no se define sólo como un judío ortodoxo. El concepto que articula esta construcción identitaria es el del *sheliáj*, el emisario, el cual expresa la identidad ideal, lo que se espera que el *lubavitcher* sea. El *shlijut*, la misión, implica el trabajo pionero de construcción de comunidades, *Batei Jabad*, en espacios alejados de los centros de reproducción de la vida judía. Sin embargo, hemos visto que muchos *lubavitchers* no realizan esta identidad ideal. No obstante, es posible seguir definiéndolos como tales. De esta forma, la identidad *jabadiana* no se encuentra anclada a una acción militante concebida bajo criterios territoriales (alejamiento de los centros de la vida judía), sino asumiendo que el espacio de la misión es el mismo cuerpo de los judíos no religiosos. Así, todo aquel que realiza una acción, por más mínima que sea, es considerado un emisario. Por consiguiente, es posible ser un emisario mientras se administra

⁵⁹ Mentor espiritual

un negocio de ropa en el barrio de Once, es decir, en el corazón de la vida judía en Buenos Aires.

La misma autoridad institucional legitima ese concepto ampliado de misión. A la vez, dicho concepto habilita la construcción de la identidad *lubavitcher* por fuera de la mirada aprobadora de la institución. En efecto, el *shlijut* institucional, aquel que encarna la identidad ideal, se lleva a cabo dentro de una estructura jerárquica, donde hay una instancia de autoridad que reconoce al emisario como tal. No es posible abrir una sede de *Jabad*, un *Beit Jabad* sin la autorización de Tzvi Grunblatt, el Director General de *Jabad Lubavitch* de la Argentina. Realizar el *shlijut* oficial implica insertarse en ese espacio de reconocimientos mutuos, donde la autoridad reconoce al emisario y el emisario reconoce a la autoridad, donde es la autoridad la que constituye al emisario al legitimarlo. Sin embargo, muchos *lubavitchers* se definen como emisarios del *rebe*, es decir, no de la institución *Jabad*-Argentina. Su misión se realiza por fuera de los espacios de reconocimiento institucional, por fuera de la estructura jerárquica. Son emisarios porque, por ejemplo, hablan con taxistas judíos sobre *Torá*. Y son emisarios del *rebe*, figura que, desencarnada desde 1994, es pasible de reapropiaciones múltiples que conduzcan a la liberación del lazo entre la identidad y la institución.