

APRENDIENDO A SER MUJERES JUDÍAS EN JABAD LUBAVITCH

Gabriela Grinfeld
Universidad de Buenos Aires

Azul Mertonoff
Universidad de Buenos Aires

Resumen: En este artículo presentamos algunas reflexiones iniciales relacionadas con los procesos de socialización en el interior de una institución educativa para mujeres jóvenes perteneciente al movimiento religioso jasídico *Jabad Lubavitch*¹. Estas reflexiones giran alrededor de cómo se instituyen nuevas prácticas y representaciones sobre la femineidad en el contexto de procesos de conversión a marcos religiosos ortodoxos. Para esto vamos a describir y analizar algunas experiencias educativas, que son objeto de una investigación etnográfica en curso². Nuestro enfoque sobre este proceso educativo sigue algunas perspectivas sobre socialización y moralidad que abrevan en trabajos de Foucault (1990) sobre tecnologías del yo, principalmente los trabajos etnográficos de Mahmood (2011) y Fader (2009). En términos más generales, se inscribe dentro de la literatura que explora narrativas de modernidad en contextos de movimientos religiosos y que se estructuran en torno al género como categoría analítica (Abu Lughod 1999; Brenner 1996; Deeb 2011; Fader 2009; Griffith 1997; Mahmood 2011; Woodhead 2011). En referencia a estos marcos interpretativos, Benhadjoudja y Milot sostienen que “las recientes investigaciones en las cuales se utiliza al género como herramienta de análisis aportaron un nuevo enfoque sobre la modernidad religiosa” (2014: 149). En este sentido, nuestro trabajo espera contribuir a ahondar en la comprensión de la adhesión de mujeres a movimientos religiosos contemporáneos, pensando más allá del binarismo subordinación/subversión como único modo de articulación en que se ha conceptualizado esta relación (García Somoza e Irrazábal, 2014).

Palabras clave: Judaísmo. Educación jasídica. Mujeres.

Learning to be Jewish women in Jabad Lubavitch

Abstract: This article presents some initial reflections related to socialization processes within an educational institution for young women belonging to the Chabad Lubavitch Chassidian religious movement. These reflections revolve around how new practices and representations about femininity are instilled in the context of processes of conversion to orthodox religious frameworks. With that aim we will describe and analyze some educational experiences, which are the subject of ongoing ethnographic research. Our approach to this educational process draws on some perspectives on socialization and morality that appear in Foucault's (1990) studies on the technologies of the self, and mainly the ethnographic works of Mahmood (2011) and Fader (2009). In more general terms, it is part of the literature that explores narratives of modernity in contexts of

religious movements and that are structured around gender as an analytical category (Abu Lughod 1999; Brenner 1996; Deeb 2011; Fader 2009; Griffith 1997; Mahmood 2011; Woodhead 2011). Referring to these interpretative frameworks, Benhadjoudja and Milot argue that "the recent research in which gender is used as an analytical tool provided a new approach to religious modernity" (2014: 149). In this sense, we hope to contribute to deepening the understanding of women's adherence to contemporary religious movements, thinking beyond the subordination / subversion binary as the only mode of articulation in which this relationship has been conceptualized (García Somoza and Irazábal, 2014).

Keywords: Judaism. Hasidic Education. Women.

Introducción

En este artículo presentamos algunas reflexiones iniciales relacionadas con los procesos de socialización en el interior de una institución educativa para mujeres jóvenes perteneciente al movimiento religioso jasídico *Jabad Lubavitch*³. Estas reflexiones giran alrededor de cómo se instituyen nuevas prácticas y representaciones sobre la femineidad en el contexto de procesos de conversión a marcos religiosos ortodoxos. Para esto vamos a describir y analizar algunas experiencias educativas, que son objeto de una investigación etnográfica en curso⁴.

Nuestro enfoque sobre este proceso educativo sigue algunas perspectivas sobre socialización y moralidad que abrevan en trabajos de Foucault (1990) sobre tecnologías del yo, principalmente los trabajos etnográficos de Mahmood (2011) y Fader (2009). En términos más generales, se inscribe dentro de la literatura que explora narrativas de modernidad en contextos de movimientos religiosos y que se estructuran en torno al género como categoría analítica (Abu Lughod 1999; Brenner 1996; Deeb 2011; Fader 2009; Griffith 1997; Mahmood 2011; Woodhead 2011). En referencia a estos marcos interpretativos, Benhadjoudja y Milot sostienen que "las recientes investigaciones en las cuales se utiliza al género como herramienta de análisis aportaron un nuevo enfoque sobre la modernidad religiosa" (2014: 149). En este sentido, nuestro trabajo espera contribuir a ahondar en la comprensión de la adhesión de mujeres a movimientos religiosos contemporáneos, pensando más allá del binarismo subordinación/subversión como único modo de articulación en que se ha conceptualizado esta relación (García Somoza e Irazábal, 2014).

Nuestra experiencia etnográfica transcurre principalmente en un *majón* (en hebreo, instituto educativo)⁵, un espacio institucional al que concurren mujeres jóvenes judías que se encuentran en distintos momentos de sus procesos de conversión hacia la ortodoxia. El objeto de la investigación radica en la reconstrucción de los marcos interpretativos desde los cuales estas mujeres experimentan este proceso, a partir del estudio de la socialización que se lleva a cabo en esta institución en relación a la *teshuvá* o 'retorno al judaísmo'. Indagamos en prácticas y representaciones respecto a la

construcción de un universo cognitivo y moral en relación con la sexualidad, el amor, la feminidad y la intimidad (Giddens, 1998).

Lo que presentamos a continuación es un recorte que expone algunos de los ejes que se comenzaron a explorar en nuestra investigación. Gran parte de la misma se basa en el trabajo de campo desarrollado en esta institución a través de experiencias de observación participante y entrevistas no directivas como vías principales de generación de información. Durante un año lectivo se concurrió a sus clases y participó en demás actividades de carácter recreativo y educativas ofrecidas por la institución.

Nuestras interlocutoras, las *baalot teshuvá*

Muchas de las mujeres a las que conocimos en el *Majón* se definen a sí mismas como *baalot teshuvá* o ‘mujeres que retornan’ al judaísmo. Esta categoría social denomina a aquellas personas que, como señalan Setton y Algranti, experimentan la conversión al judaísmo ortodoxo “como retorno, debido a que no se trata de no judíos que se convierten al judaísmo sino de judíos laicos que asumen un compromiso con la ortodoxia religiosa. La conexión con el linaje, en su doble dimensión de comunidad judía imaginada y de linaje familiar cobra relevancia sobre la *experiencia corporal de lo divino* [nuestro énfasis]” (2009: 92). En este artículo, exploramos algunos de estos cambios identitarios prestando atención a aspectos de su dimensión corporal.

En el trabajo de campo, sobre todo al atender a diversas clases del *Majón*, conocimos a muchas chicas jóvenes alumnas del mismo. Naomi⁶, una de nuestras principales interlocutoras de esta experiencia etnográfica -recién casada, al momento de conocerla todavía seguía yendo a algunas clases del *Majón*- nos relata su forma de entender la *teshuvá*:

Teshuvá es una palabra que si la traducís sería algo como volver a las raíces. Volver a lo que uno como persona, como judío, tiene que hacer o siente que tiene que hacer. No es realmente arrepentimiento, porque es toda una acción también. Arrepentimiento⁷ es un sentimiento nada más. Siento que lo que yo estaba haciendo no tiene que ver conmigo entonces vuelvo a donde siento que sí tiene que ver conmigo, que sería la *Torá* [pentateuco], y voy a actuar en base a eso. Dicen que hay dos pasos para la *teshuvá*, el primero es alejarte de lo que estás haciendo. Es muy parecido por ejemplo a si un alcohólico quiere dejar de tomar, primero alejate, alejate del mal hábito, después empezá a tener buenos hábitos que sería empezar a reemplazar por cosas que te hagan bien. Que si vos sentías que no estabas bien, alejate de eso que te hacía mal y ahora empezá a hacer cosas que te hacen bien... Yo de a poco... Dejé de salir tanto con mis amigas a boliches, dejé de comer algunas cosas. De a poco fui comiendo solo cosas que eran *casher* [leyes dietarias], fue gradual y después cuando empecé a ver, a hacer lo que la *Torá* dice, es más gratificante, porque empezás a hacer cosas que sentís que te hacen bien. Es más profundo que eso. Es como que hacés cosas que te hacen bien, y ya no te das cuenta que te hacen bien, y las hacés igual... (Entrevista, noviembre 2012)

Como también lo plantea Rajel -otra de nuestras principales interlocutoras con quien compartimos muchas conversaciones en la cocina de su casa- ya casada y con hijos, quien hacía muchos años había iniciado su proceso de *teshuvá*:

El cambio lo que hice en mi vida fue empezar a cumplir más *mitzvot* [preceptos] No es que me hice religiosa de un día para el otro... La realidad es que el que de verdad hace *teshuvá*, el retorno a las fuentes... No existe el que hace *teshuvá* de un día para el otro, no es que por ahí un día te pusiste la peluca... Sino que empezás paulatinamente hasta que de verdad hiciste *teshuvá* desde adentro. *Teshuvá* es el sentido que le querés dar a tu vida. Por ahí parece desde afuera que uno un día se hizo religiosa, pero no es así. Fue como una acumulación de cosas Empezás a conocer, a estudiar, a ver cosas que te cierran, a hacer algunas cosas sin entender demasiado. Cuando vas a un *shiur* [clase, lección] y te lo explican en el momento que estudiás, conocés y decís esto es lo que quiero. Te diste cuenta que existe Dios y lo sentís... a mí me pasaba que leía libros y decía: sí, ¡esto es lo que yo pienso internamente! Si vos creés que todo fue creado por *Hashem*⁸... Para mí Dios no existía, ni siquiera pensaba que iba a hacer las cosas porque *Hashem* lo decía... Di con *shiurim* [pl. de *shiur*] que me encantaron, rabinos que te encantaban, y también vi cómo son las cosas afuera. Darte cuenta de verdad lo que va a trascender... *Torá*, valores universales. No dejarse llevar por momentos o tratar de hacer las cosas bien. (Entrevista, febrero 2013)

O como vemos en las palabras de Miriam, una alumna del *Majón* que nos fue contando su proceso:

Al principio a veces usaba la pollera, a veces no. Lo mismo que el *cashet*. Ahora el jamón me da asco, al principio sufría. Primero fue *shaba*⁹, después *cashet*. Uno se olvida de prender y apagar la luz... eso costó. Después los que estaban más avanzados con el estudio quizás te hacían sentir mal cuando una se equivoca... Son 39 trabajos que no se pueden hacer en *shabat*. Son los que se hacían en el *Beit Hamikdash* [el gran templo]. Yo tenía ganas de hacerlo y tenía la voluntad. Primero *shabat*, después *cashet*, después la pollera... (Entrevista, 2013)

Los relatos de nuestras tres interlocutoras permiten entrever la significación subjetiva y las elecciones individuales que se encuentran en la base de estas afiliaciones comunales, así como también los sentimientos de gratificación obtenidos (Hervieu-Léger, 2001). Las acciones y sentimientos morales expresados nos permiten dar cuenta de estas transformaciones, la 'judaización' (Setton, 2009) o nuevas regulaciones sobre los cuerpos y espacios devenidos legítimos. Podemos observar un aspecto común en estos relatos de conversión; cómo para ellas el estudio -junto a otras prácticas- significó el ingreso dentro de estructuras simbólicas que les permitieron dotar de sentido trascendente a sus vidas (Berger, 1971).

El *Majón* como espacio de socialización

El *Majón* puede caracterizarse -en términos de Turner (1995)- como un espacio liminal; a partir de nuevas formas de sociabilidad, en esta institución sus actores experimentan profundos cambios relacionados con nuevas formas de validación de creencias y de transformación de términos morales de su existencia. Como parte del proceso de conversión que tiene lugar en esta institución, muchas de estas jóvenes contraerán matrimonio al cabo de cierto tiempo de vivir en la misma. El matrimonio y la maternidad, la importancia de la reproducción -tanto en sentido simbólico como real- en relación al judaísmo en tanto grupo étnico y el valor de la matrilinealidad son temas que preocupan y forman una parte importante de los planteos que se hacen estas jóvenes mujeres que conocimos en la institución.

Una tarde, tomando algo en la cafetería del *Majón* con Jaia, una estudiante de ingeniería y asidua participante de los *shiurim*, decía:

Todos los días me pregunto, ¿qué hago trabajando? Me quiero ir a Israel a estudiar... Ahora que termino la tesis voy a ver qué hago... Cuando empecé a estudiar quería ser la gerenta de Coca-Cola... Hoy en día no quiero ser la gerenta de Coca-Cola... Yo antes era de las que decía que la mujer que se queda en la casa con los hijos es de segunda... y hoy en día me tuve que hacer muchos replanteos... Yo quiero traer muchos hijos al mundo, yo quiero, es algo que yo quiero y deseo, lo quiero hacer... ¿Y qué? ¿Cómo voy a poder trabajar en una empresa con 15 hijos? Ahora trabajando yo pienso que no es el objetivo de la vida, quiero formarme como profesional pero tampoco siento que sea esa la esencia de mi vida... Si vos estás en una empresa trabajando y digamos que después de tres años tenés 20 personas a cargo... después no sé, ¿50? ¿Cuántas podés tener? Ahora imaginate que tenés 10 hijos, y esos 10 hijos tienen 10 hijos, ¡imaginate cuántas más personas tenés abajo tuyo! (Entrevista, junio 2013)

El aprendizaje de sentir emociones cultural y religiosamente apropiadas es parte de este proceso, el de distinguir éticamente entre el bien y el mal y la manera judía de ser en el mundo (Fader 2009). Como describe Naomi en sus primeros recuerdos del *Majón*, un par de años antes de casarse:

En el *majón* había rabinos, mujeres ya casadas que daban clases. Preguntaba de todo y me empezó a llamar. Me invitaban a comer y veía a las familias que tenían muchos hijos. Eran chicas muy alegres y jóvenes, con hijos. Yo venía de un ambiente distinto, de gente soltera que por ahí nunca formaba familia y de repente acá era ¡pura vida! Yo quería... me empecé a decir: me siento bien, esto me gusta, no me agarra angustia... Yo era de tener un poco de angustia existencial y empecé a estudiar. Estudiaba la *Torá*, y muchos otros libros.

Como lo plantean distintos autores (Jacobson 2006; Podselver 2002) que investigaron el fenómeno de la conversión de mujeres en el judaísmo, el estudio ocupa un lugar protagónico en el mismo¹⁰. Vemos como Naomi también relata que “empezó a estudiar.” En el *Majón*, las clases o *shiurim* podían incluir desde ‘Hebreo’ o ‘*Pirkei Avot*’¹¹ a ‘Energía Femenina’, ‘Mujeres protagonistas’ o ‘Entre él y ella’. Como el nombre de las materias lo indican, la prevalencia de temas femeninos ocupa un lugar importante en el currículo. En las clases era posible escuchar tanto nociones de psicología y provenientes de la medicina vinculadas al cuidado del cuerpo, como saberes religiosos. Estos discursos confluyen, complejamente imbricados. En reiterados *shiurim* se hablaba de la mujer judía y su destino divino. Como nos dijo Jaia:

Yo siento que esta es mi esencia. ¿Me hace mejor como persona? Sí. ¿Esto es lo que *Hashem* dice? Sí. ¿Esta es la mejor manera de conectarme con *Hashem*? Sí. Esto es lo que también me impulsa cada día a levantarme a la mañana. Decir: yo tengo una misión, y mis compañeros de la facultad no lo tienen muy claro... es como una nebulosa. Yo no sé mi misión particular, pero sé que mi misión general es hacer de este mundo una morada para *Hashem* y todos los días tengo las herramientas. Me levanto a la mañana y hago “esto”, por tal y cual razón, y aunque no sepas por qué, el estudio del judaísmo es una vida entera. Yo sé que tiene alguna razón y la voy a poder encontrar y voy a seguir estudiando. Es un camino eterno. (Entrevista, junio 2013)

Las creencias jasídicas respecto a cuestiones morales que se discutían en el *Majón* se basaban en los diversos libros estudiados en las clases -como lo señala Jaia- textos sagrados, de carácter normativo que formaban la base de la autoridad moral, aunque en muchas ocasiones literatura contemporánea de autoras pertenecientes al movimiento también era leída y discutida, muchas de ellas del género de auto-ayuda. Las lecciones o *shiurim* tomaban generalmente la forma de diálogo -un diálogo en el que las maestras modelaban la comunicación, proporcionando el andamiaje respecto a cómo y qué tipo de preguntas hacer, entre otros aspectos- entre las maestras y las alumnas a partir de la lectura de algún fragmento de texto. En el transcurso de estas clases, fue posible observar cómo a través de esos diálogos las participantes iban adquiriendo un lenguaje religioso específico (Harding, 2001)¹², comenzando a participar así, de un modo narrativo particular de conocimiento de la realidad.

La educación moral o tecnologías del yo

Los trabajos de Foucault (1990, 2002) sobre ética y moral nos brindan una perspectiva de análisis para pensar los procesos de aprendizaje que tienen lugar en estas aulas. A partir de su formulación del poder como conjunto de relaciones que no sólo dominan al sujeto, sino que también le otorgan las condiciones para su existencia, y a la ética en tanto modalidad del poder que le permite a las personas a transformarse para convertirse en sujetos voluntarios de un discurso moral particular, este autor se propone analizar prácticas -las tecnologías del yo- mediante las cuales las personas se constituyen como sujetos de acción moral. En este sentido, las experiencias educativas del *Majón* pueden analizarse como métodos prácticos o tecnologías. Naomi nos habla de este trabajo sobre sí misma:

Shabat me costó porque es un viernes que tenés que dejar todo: desconectar el teléfono, concentrarte en vos y en tu relación con *Hashem*, ir al templo. Pero lo importante es que vos te desconectes y descanses. Me costó mi relación con mis amigas, que sigo teniendo, perfecta, pero no salgo. Y bueno hoy en día me pueden costar otras cosas que tiene que ver con lo que uno quiere ser como mujer, con respecto al marido o a los hijos que es un aprendizaje. Es difícil ser lo que uno quiere ser, despertarse temprano y tener el desayuno preparado,

¿no? A veces uno quiere dormir y no hacer nada, ni siquiera cambiar un pañal.
(Entrevista, agosto 2012)

En muchos *shiurim* era posible aprender sobre la naturaleza del alma judía, las relaciones entre hombres y mujeres, y otros tropos que hacen a la formación de las *baalot teshuvá*, al trabajo sobre la sustancia ética (Foucault, 2002). Principalmente, a través del estudio en los *shiurim* y la incorporación paulatina de distintos rituales, estas jóvenes mujeres iban aprendiendo que el objetivo en la vida era “transformar el mundo en una morada para *Hashem*” y fundamentalmente que “nuestra misión consistía en elevar el cuerpo” -sacralizarlo- “para servir a *Hashem*”. “Elevar el mundo” no implicaba rechazar el consumo ni los conocimientos seculares, sino canalizarlos para servir a los objetivos jasídicos de redención. El esfuerzo por elevar el mundo terrenal implica redimir prácticas seculares dándole nuevas significaciones. En un *shiur*, una alumna preguntaba respecto al uso del celular y el *rab*¹³ (rabino) contestaba “lo elevamos si lo usás para saludar a tu abuela por *shabat*”. La socialización en el *Majón* nunca reprimía experiencias pasadas de las jóvenes, sino que las mismas eran redimidas a través de nuevas significaciones. Como vemos, la producción de esta subjetividad moral comparte procesos y técnicas con la construcción secular y moderna del yo (Asad, 1993). Así el “trabajo sobre las *midot*” (expresión que refiere a prácticas cuyo propósito es modelar o modificar rasgos de la personalidad) se sostiene en un discurso no muy diferente de la tecnología de la autoayuda o el *fitness* (Costa, 2008) pero legitimados de diferente manera. Una *morá* explicaba en un recreo: “nosotras estamos siempre haciendo las compras, llevando los chicos al colegio, y los hombres pueden hacer cosas que nosotras no podemos. Sin embargo está escrito que nosotras tenemos más formas para conectarnos con Dios. Empezamos el día con *modé aní lefaneja* [plegaria para decir al despertarse], empezamos conectadas con Dios. Mientras planchás, mientras lavás los platos. Así de directo y fácil” (Registro de notas de campo, abril 2013).

En esa construcción moral del sí mismo, existen dos inclinaciones inherentes a las que se debe confrontar en la búsqueda de “crecimiento y elevación; la inclinación hacia el bien, el *ietser hatov* y la inclinación hacia el mal, el *ietser hará*, que nos tienta y está presente en nuestra vida cotidiana (...) Si pasamos enfrente de una panadería y nos tentamos mal con una torta que sabemos que no es *casher* y la comemos igual... Ese es el *ietzer hará* que atenta contra nuestro crecimiento personal...”, enseñaba el *rab*. En ese sentido, el mundo secular se presenta como un desafío, un recurso que contribuye a la sustancia ética a ser transformada. En esto consiste el principal trabajo de la *teshuvá*, y como se enseñaba, es diferente para hombres que para mujeres. Es por esto que entre otros aprendizajes, el de la *tzniut*¹⁴ (recato) ocupa un lugar central en estas prácticas.

Como forma de comportamiento corporal, el recato puede analizarse tanto semióticamente como lenguaje corporizado de significación, pero también en su dimensión de prácticas. Como señala Foucault, las tecnologías del yo “implican ciertas formas de aprendizaje y de modificación de los individuos, no sólo en el sentido más evidente de adquisición de ciertas habilidades, sino también en el sentido de adquisición de ciertas actitudes” (1990: 49). En este sentido, Fader (2009) define al recato como un lenguaje corporizado que acompaña al cuerpo, a la vestimenta y al lenguaje mismo, como

conjunto de signos interconectados y fundamentalmente como prácticas significadas. Como tecnología del yo, la incorporación gradual de la *tzniut* -la corporización de la femineidad apropiada- constituye uno de los aprendizajes claves del *Majón*, ligado a un orden cosmológico en el cual éste cobra sentido.

Pulir las *midot*

Ligado a la *tzniut* como tecnología, se encuentra lo que en Jabad Lubavitch denominan “trabajo sobre las *midot*” (características de la personalidad), prácticas a realizar sobre la substancia ética -el yo a ser desarrollado. El trabajo sobre las *midot*, junto a los *shiurim*, los rezos y rituales constituyen importantes trabajos sobre la voluntad, o tecnologías del yo. En muchas clases se enseña que sólo los judíos tienen la fortaleza y la madurez para cumplir las *mitzvot* de Dios. “La *neshamá iehudí* (alma judía) es diferente a la de los no judíos” es un postulado a menudo escuchado en las clases. También enfatizaban los límites del razonamiento humano para entender y conocer los planes de Dios así como muchas clases giraban alrededor de la afirmación de que “*Hashem* sólo nos da aquello que estamos preparados para afrontar”. Naomi afirmaba en una ocasión:

Tenemos un objetivo en esta vida y es elevar nuestra *neshamá*. ¿Cómo lo hacés? Vivís como *iehudí* [judío], te casás, formás una familia, ¿para qué viniste al mundo? Para aceptar la voluntad de *Hashem* aunque no la entendamos. Me empecé a dar cuenta de que no éramos iguales que otras mujeres no judías. La *Torá* dice que el pueblo judío tiene una cosa especial y sentí que era verdad, muy verdad. (Entrevista, agosto 2012)

Encontramos presente en muchos *shiurim* una explicación sobre las características de personalidad que cada persona poseería, una serie de *midot* que Dios da al nacer a cada judío, un conjunto de *midot* positivas y negativas recibidas en distintas proporciones. Estas *midot*, relacionadas con filosofías jasídicas en relación al alma, al bien, al mal, a la diferencia de género, forman parte de las teorías nativas sobre la conformación del yo en tanto sustancia ética. Como nos explicaba Rajel: “algunos nacemos con más orgullo, otros con más paciencia. Puede ser envidia, simpatía o enojo. Muchas cosas. Todas son buenas si las usás bien. La envidia si te lleva a ser mejor persona es buena, si envidiás todo lo del otro y estás insatisfecha es mala. Uno de los trabajos espirituales es ese: pulir las *midot*”. Una de las enseñanzas principales del *Majón* era justamente lo que señalaba Rajel y que se repetía en muchas clases, el aprender a “trabajar sobre nuestras *midot*”, el aprender a trabajar sobre uno mismo. Cada *midá* (singular de *midot*) determina el tipo de lucha que cada judío debe hacer para alcanzar el nivel en el que puede controlar su voluntad, y el *jinuj* (la educación), es la técnica para trabajar sobre esa voluntad.

“Los hombres y las mujeres tenemos diferentes *midot*” explica la *morá* que una mañana está enseñando la materia ‘Entre él y ella’ -una de las materias preferidas de

muchas alumnas. “El alma femenina es más fuerte, más espiritual. La *neshamá* del hombre y de la mujer son distintas. La mujer es mucho más espiritual, hay cosas que no necesita que se las expliquen, es mucho más sensible, esto es una realidad. El hombre necesita más inyecciones de *Torá* porque es más vulnerable”. Las diferencias de *midot* ordenan y dan sentido a los roles de género. Estas categorías esencializadas, legitiman la división del trabajo o participación religiosa en rituales, entre otros aspectos. Ante nuestra pregunta de por qué se estudiaba en el majón ciertos textos y no otros que estudian los hombres en la *yeshivá*, la *morá* respondió:

Los hombres estudian más el *Talmud*, la *Guemará* [textos exegéticos rabínicos], las mujeres somos demasiado enroscadas para leer eso, leemos otras fuentes”. Y nos recordaba que “el nivel espiritual del marido depende del nivel espiritual de la mujer: hay que hacerlo despertarse a rezar, pero sin ser la mamá. Estimularlo a rezar. La mujer tiene una unión con *Hashem* de por sí, no necesita estudiar. (Registro de notas de campo, abril 2013)

También en otras clases, como la de ‘*Pirkei Avot*’ y ‘Esencia Femenina’, en base a ejemplos bíblicos, cuentos jasídicos y conceptos de psicología imbricados con saberes místicos del *Tania* (texto de referencia en Lubavitch), se explicaba a las alumnas que hombres y mujeres se esfuerzan de manera diferente por sus características innatas. En una ocasión una *morá* decía: “Si quiero comer *casher*, quiero cuidar *tzniut*, cuando una se propone algo *Hashem* le da más fortaleza... *Hashem* le dio una dosis extra de fortaleza a Pinjas [personaje bíblico], porque *Hashem* vio que él quería actuar... cuando uno quiere algo, nada se interpondrá aunque haya obstáculos”. Ante la pregunta de una alumna sobre cuál es la *mitzvá* (precepto) más importante, respondía: “la *mitzvá* preferida es la que te exige entrega, si me genera resistencia, es la prueba de que es mi misión a cumplir... Aquello que a uno le cuesta, tiene que ver con un acto de superación, si *shalom bait* [paz del hogar]¹⁵ te cuesta, es tu misión en tu vida a resolver...” (Registro de notas de campo, abril 2013)

Como lo analiza Mahmood (2008) en su estudio etnográfico sobre mujeres religiosas en las mezquitas de El Cairo, la práctica ritual produce deseos religiosos apropiados, y no al revés. A través de la repetición de actos corporales se entrena la memoria, el deseo y el intelecto para que se comporten de acuerdo a los estándares establecidos. Esta perspectiva nos permite entender como el ‘cumplir’, el llevar a cabo las acciones apropiadas era recalado por todas las chicas del *majón*. Naomi, con mucha paciencia, explicaba:

Todo lo que me dice la *Torá* que haga está bueno. No es que me lo dice porque sí, arbitrariamente. Tiene un sentido, me hace bien, debe saber. ¿Sino cómo sabe? Debe existir ¿Sino cómo sabe que esto me hace tan bien? Y bueno, entonces de a poco empecé a cumplir. Así de a poco, me costó y es al día de hoy que también me cuesta. (Entrevista, agosto 2012).

En el transcurso de la vida en el *Majón*, y una vez que se van afianzando en su *teshuvá*, las mujeres van experimentando una relación mutuamente constitutiva entre el aprendizaje y los sentidos del cuerpo. Muchas de las chicas entrevistadas nos contaban

de su vigilancia para examinar en sí mismas qué tan bien su desempeño exterior, - principalmente a través de sus acciones rituales- reflejaba su disposición interior. Así decía Jaia:

Me levanto a la mañana. *Jabad* en general hace esto: cuando una persona duerme un sesentavo de su alma queda en el cuerpo y todo el resto, las otras 59 partes se van con *Hashem*. Vos cuando estas durmiendo, es casi como si estuvieras muerto. Entonces cuando uno se levanta se lava las manos, porque es como si uno hubiera estado muerto. Y se agradece a *Hashem* que me devolvió la vida, que me deja existir. Por eso, apenas uno se levanta no se dice el nombre de Dios, porque uno está muerto. *Jabad* acostumbra a no caminar ni un paso afuera de la cama sin lavarse las manos. Yo cuando aprendí eso puse mi jarrita al lado de la cama, ¿entendés? Yo soy muy así, con el cumplimento. Mientras estás sentada en la cama te lavas las manos. Un día me olvidé de dejar la jarrita me levanté a buscarla. No hay excusas, ¿entendés? (Entrevista, junio 2013).

Los actos corporales como el momento de usar peluca al casarse, el decidir no saludar a los hombres con un beso o no darles la mano son tanto marcadores críticos como los medios necesarios por los cuales “uno se va elevando” (en palabras de Naomi) o aprendiendo corporalmente la religiosidad. Así, si al principio decidir no usar mas pantalones es una forma de aprender el atributo de la *tzniut*, es también su misma práctica, el medio tanto de ser como de llegar a ser cierto tipo de persona.

Mujeres protagonistas

Las mujeres bíblicas, así como también mujeres del pasado familiar (sobre todo las de referencia a un pasado europeo) constituyen el *telos* (Foucault, 1990) o fin moral, aquellos modelos que se desea emular en las prácticas de formación del yo. Como lo veíamos en la sección anterior, en el ‘pulir las *midot*’ se hacía referencia a la voluntad con relación a personajes bíblicos. En la materia ‘mujeres protagonistas’ se analizaba en una clase un versículo bíblico en el cual se dice que “la sabiduría de la mujer construye su casa y una mujer necia con sus propias manos la destruye”¹⁶. La maestra que dicta esta materia tiene alrededor de 40 años, es madre de 11 hijos, y una de las más respetadas como autoridad por las alumnas del *Majón*. En relación a ese versículo la maestra pide que las alumnas piensen en ejemplos de mujeres malas. Una de las alumnas pone como ejemplo a la esposa del primo de Moisés, quien hace que éste se rebelde contra su líder. En relación a esta cita bíblica, se estableció el siguiente diálogo en el aula:

Alumna: Incentivó a su marido a rebelarse contra *Moshé Rabeinu* [Moisés nuestro maestro] con habilidad femenina.

Maestra: Esto nos muestra una dimensión de la femineidad: su poder de persuasión, en contraposición a la mujer virtuosa. ¿Cómo podemos interpretar este *pazuk* [versículo]? Según la *Guemará*, significa ‘la que hace la voluntad de su marido’ ¿Cómo debemos entender esto? El feminismo dice que es terrible ¡y justo hoy!, que es el aniversario de Jaia Mushka [esposa del *rebe* (líder espiritual) de Jabad Lubavitch] Debemos entender que lo que la *Guemará* nos está diciendo es ceder ante el otro, brindarse. Como lo explica el *rebe*, ‘hace’ ‘construye’ significa ‘forja’; construye la voluntad de su marido. La mujer es la que hace, da forma a la voluntad de su marido, para que él crezca positivamente. Ella hace que el hombre interactúe positivamente con el mundo. Hay que buscar la forma más inteligente: ‘be smart, dont be right’ [sé inteligente, no tengas la razón]. Para aplicar esto, *Hashem* dotó a la mujer de un sexto sentido para construir un hogar. Sara, Rivka, Rajel [matriarcas bíblicas] eran el equilibrio de sus maridos, Itzjak [Isaac] veía el potencial, pero Rivka [Rebeca] concretaba. (Registro de notas de campo, marzo 2013)

La clase presenta una teleología moral donde es posible rastrear modos de interpretar el texto bíblico resaltando el rol importante de las mujeres. El programa académico tiene como base el calendario ritual ortodoxo jasídico, y por lo tanto muchas clases durante aproximadamente dos meses giraron alrededor de la festividad de *Pesaj* (pascua). El tema de estudio principal fue la figura de Miriam (hermana de Moisés) -para nuestra sorpresa- ya que en el relato judío que conocíamos, es Moisés la figura central. Por lo tanto en una clase escuchábamos:

- Miriam tenía mucha fuerza y era rebelde. Cuando éramos esclavos en *Mitzraim* [Egipto], las familias estaban aniquiladas porque las esposas estaban separadas de sus maridos que fueron obligados a permanecer en sus campos de trabajo. Sin embargo, después de un día agotador las mujeres judías se ponían hermosas para sus esposos y por la noche iban a los campamentos y les llevaban comida y los alentaban y muchas mujeres concibieron durante estas visitas. La líder de estas mujeres era Miriam. De hecho, cuando el faraón ordenó matar a todos los primogénitos, Miriam era partera, ya de chiquita, 5 años tenía, fue en contra de la orden del faraón.

- ¿Pero cómo Miriam ya era partera a los 5 años?, increpa a la *morá* una alumna.

- Sí, en esos tiempos había mayor espiritualidad y las mujeres tenían otras capacidades. Y bueno, Amram, el papá de Miriam, se había divorciado de su esposa y todos los hombres de la generación siguieron su ejemplo porque si ningún bebé nacía, a ninguno lo iban a matar. Entonces Miriam retó a su padre: “¡Padre, tu decreto es peor que el del faraón! ¡Él decretó contra los varones, pero vos estás haciendo que nuestro pueblo se quede sin hombres ni mujeres! Debés volver a casarte con mi madre”. Miriam sabía que su madre iba a dar a luz al liberador de los *iehudim* [judíos]. Ya sabía que *Hashem* los iba a ayudar porque vivía en una dimensión más alta. Así que no subestimemos ni despreciemos a la niña y su capacidad, gracias a una mujer, Miriam, recibimos a *Moshé Rabeinu*...

Al salir de un *shiur* especialmente emocionante para las alumnas, una de las

chicas nos comentaba: “se aprende mucho de los ejemplos de *Sará, Rivká*... todos esos relatos que cuando una los lee parecen como una historia simple, son todos ejemplos de una mujer judía”. Compartimos con Fader (2009) su afirmación de que a través de este telos moral las mujeres en estos movimientos impugnan la narrativa dominante en occidente del progreso de la mujer, a partir de la construcción de esta comunidad imaginada que une el pasado y el presente, en el que conviven y señalan el camino estas mujeres bíblicas.

Tzniut, la femineidad apropiada

- El mérito de las mujeres judías es que liberamos a los hombres y salimos de la tierra de *Mitzraim*...
- ¿Y por qué no se las menciona?
- Porque hombres y mujeres tenemos roles distintos, no mejores ni peores, el hombre tiene el rol de líder, por eso se menciona a *Moshé*. Todo el honor de la mujer judía está en su interior, sólo las mujeres judías pueden tener esa fuerza... Que logre que el protagonismo se lo dé al hombre. La *mitzvá* del recato no va con el liderazgo. Nosotras logramos hacer cosas increíbles sin que se note. (Registro, clase de 'Mujeres Protagonistas', marzo 2013)

Según Fader (2009), la disciplina del recato produce una determinada moralidad que reconcilia el deseo personal y lo ata a una autoridad trascendente. Mediante la *tzniut* las mujeres marcan su diferencia respecto a sus otros relevantes: las mujeres judías seculares y las mujeres *goim* (gentiles). La vestimenta y el uso de peluca en mujeres casadas es por lo tanto una marca en la definición legítima de femineidad judía. Jaia expresaba: “Yo estaba en el subte, con pollera y pensaba: acá estoy, soy representante del pueblo judío”.

Naomi, en su fundamentación del recato, dialoga con ese otro, de quien se distingue en términos morales:

La *tzniut* puede ser vista como un regalo, por ejemplo las modelos, valen sólo por lindas. No digo que la mujer no tiene que estar linda, la mujer tiene que estar hermosa, pero valer sólo por tu cuerpo es lo más feo que le puede pasar a una mujer. Hay que ver a la mujer entera por su personalidad, por su carácter, por sus valores. Las mujeres hoy valen por su cuerpo lindo, nada más. Es lo más bajo que puede caer una mujer. En cambio *tzniut* te dice manga tres cuartos y la pollera por abajo de la rodilla. (Entrevista, 2013)

Vemos también que la *tzniut* conlleva una noción de femineidad que esencializa las diferencias de género: “Con la *tzniut* las mujeres usan pollera también para no usar ropa de hombre. La pollera es de mujer. La idea de la *tzniut* es preservarte. Una lo piensa con las mujeres porque la mujer tiene más partes atractivas. Por ahí con un hombre un short y una remera no pasa nada, pero la mujer tiene más puntos en su cuerpo que tiene que tapar”, dice Naomi. El cabello, un marcador diacrítico, era objeto de discusión y motivo de ansiedad en muchas de las chicas con las que conversáramos, especialmente aquellas que estaban por casarse. La decisión de cubrirse el cabello era motivo de muchas reflexiones y dudas, un punto de inflexión en cómo experimentaban su compromiso con la ortodoxia religiosa. Desde el concepto de “elevación” de los “niveles” a superar, el “llegar hasta donde una puede”, o las ‘*midot* a pulir’, encontramos complejos discursos al respecto y procesos de negociación, resistencia (Topel, 2005) y aceptación. “Me llevaron, me probé una, mi pelo es igual a esto... Al principio la usaba sólo los viernes, después para ir también al templo y finalmente sentí que si no me la ponía ¡estaba desnuda!” (Rajel, entrevista diciembre 2012).

Como también lo analiza Fader (2009), la *tzniut* resignifica el mundo secular. Muchas chicas del *Majón* nos recomendaban ir a las clases de Mushki. “Gabi, tenés que ir a la clase de Mushki, te va a encantar, vas a ver la onda que tiene”¹⁷. En una clase a la que fuimos se presentó así: “Tengo 24 años y 3 hijas, *baruj hashem* [bendito sea Su nombre] y mi misión en el mundo es crear a la próxima generación de judíos en el mundo.” Mushki es “linda, moderna y con onda”, según la describiera Jaia. En su presentación de sí, encarna la femineidad apropiada: su peluca de cabello largo natural, su ropa a la moda con recato. Esta maestra enseña a las alumnas que el mundo secular puede ser parte del repertorio corporizado, entrenando a disciplinar la voluntad y deseo. Su campera de jean, ajustada al cuerpo, pero cubriéndolo con el apropiado recato, da cuenta -como lo plantea Miller (2013)- de cómo los proyectos morales son llevados a cabo a través de la cultura material, siendo los objetos del consumo medios para su realización. La disciplina de la *tzniut* vuelve legítimos los consumos seculares para muchas de las mujeres del movimiento de Jabad Lubavitch. El “recato con onda” como nos dijera Naomi, “el ser bellas por fuera y ser bellas por dentro de forma judía”, la articulación de moda y *mizvot* -autorizados en la figura de Mushki- nos lleva a pensar en cómo la religiosidad y el ámbito público convergen a través de la *tzniut*. La tentación de la moda puede ser -como se enseña en las clases- *yetzer hará* (instinto del mal) pero la figura de Mushki resume un ideal de “verse atractivas, a la moda y judías” (Naomi). En la apropiación selectiva que realiza del consumo, Mushki enseña a las alumnas las formas apropiadas de femineidad.

Hijas de reyes

Los ‘discursos de realeza’ (Goldman Carrel, 1993) presentes en la enseñanza de la *tzniut*, enmarcaban también la forma de participación apropiada en los consumos seculares, principalmente la moda. Goldman Carrel lo denomina la ‘jasidificación’ del consumo: las mujeres extienden las mangas, bajan los ruedos, para transformar ropas seculares en ropas con *tzniut*. En la clase de ‘Mujeres protagonistas’ escuchábamos lo siguiente: “Al ser los judíos el pueblo elegido, somos descendientes de reyes. Por eso, ustedes son princesas y deben vestirse y comportarse como tales” (registro de notas de campo, marzo 2013). Rajel, como otra forma de explicar el recato, decía, “como las princesas por protocolo tienen que cubrirse y no mostrar demasiado escote o usar un vestido muy corto”. Estos discursos atraviesan también las relaciones de género.

“Hay algo muy lindo, es tener en claro que a tu esposo lo tenés que tratar como un rey; vos sos la reina. Si los dos quieren ser rey y reina, entonces tienen que tratarse los dos bien de la misma manera. No podés recibirlo mal, como *shleper* [desaliñado, vagabundo en idish] Decir: ‘andá vos’. No. Estas cosas hacen mucho hincapié en que vos tenés que estar siempre linda. Es más, por la única cosa que tenés que estar linda es para él.” (Naomi, entrevista 2013).

La sacralidad del cuerpo de la mujer se reiteraba en muchas de las clases. “Las cosas importantes y valiosas uno las tiene cuidadas y no las muestra a todo el mundo. Hay cosas que al abstenernos de usarlas, estamos cuidando el valor que tienen” advertía la maestra de la materia ‘Esencia femenina’. Jaia, en una larga conversación en donde nos fue contando cómo fue incorporando el recato nos decía: “A los chicos de la facultad que ya no saludé más, les decía que la mujer es como un diamante, no sos millonaria, tenés un sólo diamante, no lo vas a dejar así nomás arriba de la mesa. No. Lo vas a cuidar” (Entrevista, marzo 2013). La comparación del cuerpo de la mujer con la sacralidad de la *Torá* también se repetía en muchas clases. Como explicaban, “cuando los rollos del texto sagrado no se usan para el rezo están vestidos en terciopelo y ornamentados con joyas. Como la *Torá*, el cuerpo de una mujer judía es sagrado y está oculto y adornado¹⁸. En ‘Esencia femenina’ se explicaba: “No es porque es feo que tiene que estar cubierto, es al revés. El cuerpo de la mujer es tan sagrado como el *Sefer Torá* (libro de la *Torá*) que está todo cubierto. Es tan importante el cuerpo de la mujer. Somos un *Sefer Torá*, por eso se lo cubre”. El discurso de realeza resignifica así, el cuerpo femenino y el consumo secular.

Conclusiones

Hemos intentado mostrar, a través de la descripción de algunos aspectos de este proceso de conversión -la *teshuvá*- la construcción de prácticas y representaciones de lo femenino tal como se producen en esta institución educativa. En tanto socialización moral, a través de disciplinas corporizadas que realizan una apropiación y un uso selectivo

de lo secular, las mujeres que ingresan a este movimiento redefinen su universo cognitivo y moral.

Nuestras indagaciones tienen puntos en común con el trabajo etnográfico de Fader (2009) con mujeres jasídicas de Nueva York. Tanto sus hallazgos como los nuestros permiten cuestionar algunos presupuestos de ciertas perspectivas teóricas feministas que analizan la pertenencia de mujeres a movimientos religiosos desde supuestos liberales y seculares, asumiendo, por lo tanto, que “este tipo de movimientos se oponen a la libertad y a la agencia social” (Mahmood, 2008: 164). Este es el caso de muchos estudios de movimientos religiosos judíos; algunos autores, analizando grupos de Estados Unidos e Israel (Davidman 1991, El Or 1993, Kaufman 1991) sostienen que la religión sería, sustancialmente, opresiva hacia las mujeres y se preguntan por la ‘paradoja’ que lleva a muchas a afiliarse y participar de estos movimientos. Focalizando generalmente en la esfera privada, han encontrado que estos movimientos benefician a las mujeres -en términos de mejoras en sus relaciones en el ámbito doméstico, en un mayor apoyo para la procreación y en el sostén de redes interpersonales más ricas.

La limitación de estos planteos, como lo argumenta Mahmood (2008) se relaciona con las tensiones al interior del carácter dual del feminismo en tanto proyecto analítico y político. Como sostiene también Talal Asad (1993), las categorías científicas acerca de lo secular y lo religioso son ellas mismas un producto socio-histórico de la modernidad europea. El modelo de agencia social que estas categorías presuponen restringe nuestra capacidad para comprender las vidas de mujeres “cuyos deseos, afectos y voluntad han sido moldeados por tradiciones no liberales” (Mahmood 2008: 164). Pensando a la agencia como capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas, la autora cuestiona la normativa liberal y sus supuestos sobre las relaciones entre lo religioso y lo secular, la agencia y la sumisión. En este sentido, nuestra experiencia de campo y primeras reflexiones, nos llevan a interrogar el supuesto de la realización personal en base al imperativo de los deseos de la voluntad individual. En los *shiurim* y las narrativas de las mujeres del *Majón*, podemos ver sus esfuerzos por redefinir lo que entienden por una sociedad moral; desplegando su autonomía individual dentro de una narrativa religiosa moral de redención.

Referencias bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila. *Veiled sentiments: Honor and poetry in a Bedouin society*. California: University of California Press, 1999.

ASAD, Talad. *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore & London: JHU Press, 2009.

BENHADJOUJJA, Leila y MILOT, Micheline. *Género y secularización: una*

perspectiva poscolonial. *Sociedad y religión*, 24 (42), 144-159, 2014.

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

BRENNER, Suzanne. *Reconstructing self and society: Javanese Muslim women and "the veil"*. *American Ethnologist*, 23 (4), 673-697, 1996.

COSTA, Flavia. *El dispositivo fitness en la modernidad biológica. Democracia estética, just-in-time, crímenes de fealdad y contagio. Jornadas de Cuerpo y Cultura, La Plata: FaHCE-UNLP, 2008.*

DAVIDMAN, Lynn. *Tradition in a rootless world: Women turn to Orthodox Judaism*. California: University of California Press, 1991.

DEEB, Lara. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Madrid: Siglo XXI, 1979.

EL-OR, Tamar. "Are They Like Their Grandmothers?" A Paradox of Literacy in the Life of Ultraorthodox Jewish Women, *Anthropology & education quarterly*, 24 (1), 61-81, 1993.

ERDEI, Ezequiel y JMELNIZKY, Adrián. *La población judía de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial AMIA, 2005.

FADER, Ayala. *Mitzvah girls: Bringing up the next generation of Hasidic Jews in Brooklyn*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

FOUCAULT, Michel, MOREY, Miguel y ALLENDESALAZAR, Mercedes. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, 1990.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad: el uso de los placeres (Vol. 2)*. México: Siglo XXI, 2002.

GARCÍA SOMOZA, Mari Sol y IRRAZÁBAL, Gabriela. *Géneros, sexualidades y religiones: relaciones, intersecciones y confrontaciones*. *Sociedad y religión*, 24 (42), 132-143, 2014.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto L. Bixio. 8ª reimpresión. Barcelona: Gedisa, 1997.

GOLDMAN CARREL, Barbara. Hasidic women's Fashion aesthetic and Practice. *Modest Fashion: Styling Bodies, Mediating Faith*, 91, 2013.

GRIFFITH, R. Marie. *God's daughters: Evangelical women and the power of submission*. California: University of California Press, 1997.

HARDING, Susan. *The book of Jerry Falwell: Fundamentalist language and politics*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Individualism, the validation of faith, and the social nature of religion in modernity. *The Blackwell companion to sociology of religion*, 161-175, 2003.

JACOBSON, Shari. Modernity, conservative religious movements, and the female subject: Newly ultraorthodox sephardi women in Buenos Aires. *American anthropologist*, 108 (2), 336-346, 2006.

KAUFMAN, Debra R. *Rachel's daughters: Newly orthodox Jewish women*. Rutgers University Press, 1991.

MAHMOOD, Saba. Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. In *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Barcelona: Cátedra, 2008. pp. 165-222.

_____. *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

MILLER, Daniel. The Modesty of Clothing and the immodesty of religion. *Modest Fashion: Styling Bodies, Mediating Faith*, 121, 2013.

PODSERLVER, Lawrence. La téchouva: nouvelle orthodoxie juive et conversion interne. *Les Annales, Histoire, Sciences Sociales*, EHESS, n°2, mars-avril, pp.275-296, 2002.

SETTON, Damián. "Experiencia identitaria y Reproducción de la autoridad en el judaísmo ortodoxo". *Sociedad y Religión* 24 /25, 2002.

_____. La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina. *Mitológicas*, vol. XXIII, 2008, pp. 9-26, 2008.

_____. Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico en Jabad Lubavitch. *Informe de Investigación*, N° 2, CEIL-CONICET, 2009.

_____. Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción. El

caso de Jabad Lubavitch de la Argentina. Tesis de Doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2010.

SETTON, Damián y ALGRANTI, Joaquín. Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19 (38), 77-94, 2009.

TOPEL, Martha. *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*, Rio de Janeiro: Topbooks, 2005.

TURNER, Victor. *The ritual process: Structure and anti-structure*. Ney York: Transaction Publishers, 1995.

WOODHEAD, Linda. Feminism and the sociology of religion: From gender-blindness to gendered difference. In *The Blackwell companion to sociology of religion*, 2001. pp. 67-84.

YANAY, Niza y RAPOPORT, Tarrara. Ritual impurity and religious discourse on women and nationality. In *Women's Studies International Forum*, Vol. 20, No. 5, pp. 651-663, Pergamon, 1997.

Notas

¹ En Argentina, diversos estudios constatan el crecimiento dentro de las distintas vertientes del judaísmo ortodoxo del movimiento jasídico de carácter mesiánico *Jabad Lubavitch*, tanto institucionalmente como en influencia dentro del judaísmo argentino (Erdei y Jmelnizky 2005; Wasserman 2006). Ver Setton (2002, 2008, 2009, 2010) para una exhaustiva caracterización de este movimiento.

In Argentina, several studies confirm the growth of the Chabadic Messiah movement, Chabad Lubavitch, within different aspects of Orthodox Judaism, both institutionally and in terms of wider influence within Argentine Judaism (Erdei and Khmelnizky 2005; Wasserman 2006). See Setton (2002, 2008, 2009, 2010) for a thorough characterization of this movement.

² El presente trabajo forma parte de una investigación de carácter etnográfico centrada en los procesos de conversión interna (Geertz 1997; Podselver 2002; Topel 2005) en este movimiento. *This study is part of ethnographic research focused on internal conversion processes (Geertz 1997; Podselver 2002; Topel 2005) in this movement.*

³ En Argentina, diversos estudios constatan el crecimiento dentro de las distintas vertientes del judaísmo ortodoxo del movimiento jasídico de carácter mesiánico *Jabad Lubavitch*, tanto institucionalmente como en influencia dentro del judaísmo argentino (Erdei y Jmelnizky 2005; Wasserman 2006). Ver Setton (2002, 2008, 2009, 2010) para una exhaustiva caracterización de este movimiento.

⁴ El presente trabajo forma parte de una investigación de carácter etnográfico centrada en los procesos de conversión interna en este movimiento religioso. Fue presentado como ponencia – bajo otro título- en el *I Congreso de Teoría Social* del 19 al 21 de agosto de 2015, y publicado online por el mismo.

⁵ El *Majón* se presenta a través de su sitio web como un “centro de estudios judaicos para jóvenes judías”, su edificio está situado en el barrio de Once, en la ciudad de Buenos Aires, Argentina. Asisten a sus clases alrededor de 200 mujeres entre 17 y 30 años aproximadamente, solteras y de distinta extracción económica. Algunas, provenientes del interior del país o de otros países de América Latina residen ahí, pagando muy poco dinero por ello. Su tiempo de residencia es de algunos meses a un máximo tres años, al cabo del cual una gran parte de ellas, abandonan esta institución al contraer matrimonio, aunque muchas mujeres casadas siguen yendo de vez en cuando para alguna ‘charla’. Los planes de estudio incluyen unas treinta horas de clases semanales para las residentes, y el resto acude según su interés a una clase u otra de forma gratuita. Su edificio es de diseño moderno y confortable, con aulas, living, biblioteca, bar, cocina y habitaciones para las residentes, salón de fiestas.

⁶ Si bien los nombres utilizados aquí son seudónimos, es interesante señalar que, como parte de este proceso de conversión, todas las mujeres jóvenes que conocimos en el campo habían cambiado o estaban por cambiar sus nombres seculares a otros en hebreo o idish, en general con referencia bíblica o a personajes de la historia del jasidismo (corriente judía de carácter pietista surgida en Europa oriental en el siglo XVIII).

⁷ Se refiere a que *teshuvá* es también traducido como arrepentimiento.

⁸ El término con que los judíos ortodoxos en general se refieren a Dios. Su significado es ‘el nombre’.

⁹ Los preceptos estrictamente femeninos según nuestras interlocutoras -citando a la *Halajá* (compendio de prescripciones basadas en la *Torá* y legislaciones rabínicas) son el prendido de las velas en el ritual del *shabat* (la santificación del sábado), el preparar la *jalá* (el pan ritual del *shabat*) y las leyes de pureza familiar para las mujeres casadas.

¹⁰ En el *Majón* las mujeres no se dedican al estudio del *Talmud* como los hombres en la *yeshivá* o centro de estudios religiosos para varones en ámbitos ortodoxos. Estudiar en la *yeshivá* constituye un modo de socialización religiosa clave para los hombres en esta corriente del judaísmo. El estudio en el *Majón* tiene características diferentes.

¹¹ *Pirkei Avót* (tratado de los padres) es una recopilación de enseñanzas morales rabínicas del período de la *Mishná* (finales del siglo II).

¹² Susan Harding plantea, siguiendo a Bajtín, que todo diálogo posee intrínsecamente un principio de conversión.

¹³ Si bien la mayoría de las clases estaban a cargo de mujeres, algunas también eran impartidas por rabinos.

¹⁴ El recato como categoría social es complejo; principalmente incluye normativas respecto a la vestimenta, mangas largas y pollera que cubra las piernas; el cubrirse la cabeza para las mujeres casadas; una particular manera de hablar y de comportarse. También se aplica a los hombres, aunque su importancia es mucho mayor para las mujeres.

¹⁵ Concepto que se utiliza generalmente con referencia a las relaciones conyugales, es un principio que debe regir las relaciones familiares en un hogar judío; entre marido y esposa y entre padres e hijos.

¹⁶ Si bien todas las clases se dictaban en castellano, en muchas ocasiones se escribía en el pizarrón en hebreo. Esta frase se analizó discutiendo algunas de las palabras del hebreo.

¹⁷ Además *Mushki* es ‘religiosa desde siempre’, o como también señalaban en inglés ‘*frum from birth*’ (religiosa desde el nacimiento) esta categoría nativa implica superioridad en la jerarquía social y simbólica frente las *baalot teshuva*, lo cual le confería aún mayor autoridad.

¹⁸ Entre otros autores Topel (2003) y Yanay y Rapoport (1997) analizan desde perspectivas basadas en M. Douglas (1966) la metáfora del cuerpo femenino como santuario, como frontera simbólica que reafirma límites étnicos.