

## Laicidad, religión y secularización en el fenómeno peronista

Humberto Cucchetti\*

Las siguientes reflexiones se inscriben en mi investigación de tesis doctoral desarrollada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. La investigación consiste en precisar los espacios de articulación entre lo religioso y lo político tomando como punto de referencia las trayectorias de actores sociales ligados a la Organización Única del Trasvasamiento Generacional (OUTG), a partir del análisis de sus memorias e historias de vida. En términos cronológicos y en la consideración de las trayectorias personales, estas se extienden desde fines de la década del cincuenta hasta la actualidad.

Suigiendo la lucida inspiración del historiador Carlo Ginzburg sobre el valor de la microhistoria a través del análisis del proceso inquisitorial seguido a Menocchio, un molinero friulano del siglo XVI acusado de herejía, lo puntual puede revelar algunos atisbos que desde una mirada generalista suelen pasar desapercibidos. En *El queso y los gusanos*, Ginzburg justifica el valor metodológico de su elección:

Pero si la documentación nos ofrece la posibilidad de reconstruir no solo masas diversas sino personalidades individuales, sería absurdo rechazarla. Ampliar hacia abajo la noción histórica de «individuo» no es objetivo de poca monta. Existe ciertamente el riesgo de caer en la anécdota, en la vilipendiada *histoire événementielle* (que no es solo, ni necesariamente, historia política). Pero no es un riesgo insalvable. En algunos estudios biográficos se ha demostrado que en un individuo mediocre, carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado período histórico, ya sea la nobleza austríaca o el bajo clero inglés del siglo XVII. ¿Es este el caso de Menocchio? Ni mucho menos. En conclusión: también un caso límite (y el de Menocchio lo es) puede ser representativo. Tanto en sentido negativo —porque ayuda a precisar qué es lo que debe entenderse, en una determinada situación, por «estadísticamente más frecuente»—, como en sentido positivo, al permitir circunscribir las posibilidades latentes de algo (la cultura popular) que se advierte sólo a través de documentos fragmentarios y deformantes, procedentes en su mayoría de los «archivos de la represión».<sup>1</sup>

En este caso se puede hacer el mismo cuestionamiento. Las trayectorias de personas que pasaron por la OUTG (1972-1974) no agotan en ningún sentido el arco de experiencias del peronismo de los setenta. No fue un fenómeno insignificante pero tampoco tuvo una presencia masiva determinante. Sus militantes, pasados con los años a otros espacios políticos, se dispersaron notablemente a pesar de las redes que fueron creando. Sin embargo, como en muchos de estos casos va a presentarse la combinación de elementos religiosos y políticos, las características de estas trayectorias pueden hablarnos, de alguna manera, de la laicidad de la sociedad argentina y de los rasgos de un espacio laico en términos políticos. Creo que esta remisión es enteramente posible.

¿Cómo definir la laicidad y la preeminencia de un Estado laico? Durante mucho tiempo esto significó la identificación de lo laico con un conjunto de dispositivos reductores o negadores del fenómeno religioso: laicidad como anticlericalismo, como reducción del poder eclesiástico, o de la injerencia misma de las religiones. En un

---

\* Consejo Nacional de Ciencia y Técnica (CONICET), Argentina.

<sup>1</sup> Carlo GINZBURG, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1981 (1976), pp. 17-18.

punto, el proceso de modernización religiosa supuso un tipo de recomposición de lo religioso, a veces drástico, aunque esto no llegara a manifestarse en su eliminación o erradicación.

La idea de laicidad, además, se ha asociado a la de secularización. En un sentido amplio, al menos, estas expresiones pueden considerarse como sinónimas. Si se distingue un poco más, la primera haría alusión a lo institucional y la segunda a lo cultural. Pero ambas forman parte de un proceso en el cual la organización social relega notoriamente el poder de las instituciones religiosas como ordenadoras vertebrales de las relaciones existentes. Puede significar privatización de lo religioso, puede significar diferenciación de esferas y de sus lógicas. Esto mismo ya conduce a un terreno dilemático. La pregunta inicial que se puede suscitar es si, consecuentemente, en la Argentina se dio la privatización o se plasmó el proceso de diferenciación. Nuestras investigaciones sugieren que no reproducen el modo típico. ¿Esto habla de la inexistencia del fenómeno laico, de un estancamiento histórico, institucional y político? Aquí es cuando el plano teórico puede obstaculizar la comprensión de la realidad social.

Es más elástico suponer, al contrario, que la laicidad puede ser definida como el proceso de autonomización del fenómeno político con la restricción consecuente de la acción clerical, o su correlato confesional, en el espacio público. Es una formulación amplia pero que permite eludir la enumeración de características esenciales o modélicas para determinar si efectivamente nos encontramos en una sociedad moderna o no. Es decir, permite la elusión de cualquier tipo de evolucionismo como esquema de concreción de etapas. Pero es una definición que tampoco cae en un formalismo hueco: desde ya, la laicidad sería un hecho restringido si la existencia de partidos confesionales, es decir, articulados religiosamente por la institución o grupo religiosos, tuviera un caudal expresivo en términos de impacto político.

De esta manera, podemos reconocer la laicidad a la luz de las estructuraciones político-religiosas que guiaron diversas experiencias peronistas.

No se puede comprender cómo se construyó el fenómeno laico en la sociedad argentina si no se hace hincapié en dos espacios sociales, con obvias intersecciones, masivos y movilizadores. A su vez, estos dos espacios se ligan a partir de su efecto en el terreno impropio, como se enunciaría desde una visión más clásica y modernista: el catolicismo como forma política y el peronismo como forma religiosa.

Si se tomara estáticamente a cada uno de estos dos espacios y se los considerara como tipos ideales, se podría ver que cada uno de ellos no advierte la frontera de delimitación entre lo religioso y lo político. Para el pensamiento católico desde los años treinta, la acción transformadora dentro del espacio público era el objetivo perseguido por la misma convicción religiosa. Fortunato Mallimaci ha adjetivado este catolicismo como *integral*.<sup>2</sup> Inversamente, la formulación de valores cristianos desde el peronismo no era una mera cuestión accidental o privativa de miembros particulares. Era coherentemente la herencia y destino de un movimiento *profundamente humanista y cristiano*.

Hasta aquí este análisis poco hablaría acerca de la laicidad; al contrario, sería más sintomático de su ausencia que de sus concreciones. Hace falta dinamizar el análisis, no solamente porque se estaría olvidando de las afinidades y repulsiones entre los dos fenómenos, es decir, los puntos de contacto y retroalimentaciones positivas y negativas, sino porque, además, se omite sustancialmente la configuración histórica de un legado político y religioso que tuvo al peronismo como protagonista. Si es cierto que este fue portador de dimensiones religiosas ligadas fuertemente al catolicismo, también es cierto

---

<sup>2</sup> Fortunato MALLIMACI, *El catolicismo integral en la Argentina (1930-1946)*, Buenos Aires, Biblos, 1988.

que estas dimensiones fueron reconfiguradas en su propio seno. Si la continuidad fueron las trayectorias católicas que se proyectaron sobre sus espacios de militancia, la ruptura fue la emergencia, particular en gran medida, de una *religión civil* que sin cortar con el legado católico se propuso enfáticamente relegar y desplazar cualquier tipo de clericalismo por un tipo de acción política que podía acudir a las legitimaciones religiosas pero sin apelar por ello a la autoridad eclesiástica sino, al contrario, haciendo del peronismo un lugar legítimamente válido para la exégesis religiosa.

Claramente esta opción es diferente a cualquier recorrido confesional. El énfasis de articulación cultural radica en la acumulación política y no en la obediencia a la autoridad católico-eclesiástica. El peronismo se atribuyó un sentido continuador del cristianismo, al mismo tiempo que dislocaba la verdad eclesiástica para definir las prioridades de la acción política. Como consecuencia, se elaboró una lógica autónoma de acumulación religiosa: en efecto, la adhesión a Perón no era en ningún momento incompatible con la construcción de otras afinidades y trayectorias religiosas.

Hasta aquí una idea conceptual de las relaciones el peronismo y el fenómeno religioso desde 1945 hasta 1955. ¿Qué sucedió con posterioridad? Voy a citar un solo caso, el conocido comunmente como «Guardia de Hierro». Surgida en Capital Federal durante los años sesenta como un desprendimiento de activistas ligados a la resistencia peronista, no existe en sus orígenes una procedencia religiosa definida. Si se quiere, su elemento devocionario era la elaboración de un misticismo ligado a la figura de Perón, en esos años exiliado en el exterior. Entre sus fundadores había católicos sin inserción institucional dentro de la Iglesia, dedicados íntegramente a la militancia barrial y sindical peronista, judíos y personas ligadas a familias denominadas ateas. En los años setenta, Guardia se une al Frente Estudiantil Nacional (FEN), red de estudiantes con peso en varias universidades del país, y conforman la OUTG como un espacio de formación de cuadros políticos. Con la muerte de Perón, este espacio político se disolvió formalmente y solo quedan rearticulaciones de antiguas redes a partir de programas dispersos.

La red que de allí se arma con mayor grado de cristalización, y que va adquiriendo con el paso de los años diferentes denominaciones, atraviesa, a partir de 1976 y del accionar activo de un grupo de profesores de la Universidad del Salvador, un profundo vuelco hacia el imaginario católico. Sus ligazones, vínculos y construcciones políticas están ligadas a un catolicismo preconizado como garante de la unidad nacional. Puede hacerse una breve enumeración al respecto:

- con motivo de las elecciones que marcaron el retorno democrático (1983), tuvieron vínculos con la corriente católica italiana *Comunión y Liberación*, lo que suscitó, entre otras cosas, la conversión y reconversión de sus miembros al catolicismo;
- constantemente apelaban a Juan Pablo II como continuidad del proyecto del general Perón;
- en el año 1988 fundaron una asociación privada de fieles que llamaron *Orden de María del Rosario de San Nicolás*;
- fundaron el *Partido de la Solidaridad*, homologando la gesta del papa Juan Pablo II y Lech Wallesza en Polonia, abandonando el peronismo a comienzos de la década menemista (años noventa);
- siendo esta la última experiencia partidaria, armaron los retiros de *Fideipolítica*, con la intención de formar una red nacional de militantes en donde lo religioso y lo político estuvieran entrañablemente unidos;
- finalmente, desde hace unos años y siguiendo con la devoción a la Virgen de San Nicolás, uno de sus miembros dice recibir «mensajes de la Virgen», en la cual se manifiesta un hondo contenido nacional, católico y peronista.

Si se tuviera que rastrear la trayectoria de estos militantes y detectar cómo de un imaginario básicamente secular (no por la ausencia de significados religiosos sino por la preeminencia de la construcción política), se puede llegar a una conversión de militantes a las prácticas católicas, en verdad se estaría bastante lejos de alguna postulación laica o predominio secular.

No obstante, interpretar en contexto esta evolución permite reconocer una dimensión presente de la laicidad en la Argentina. En el mismo momento en que este grupo hacía un progresivo vuelco articulador hacia lo religioso fue cuando más se manifestó su pérdida de eficacia en el terreno político. De la antigua elaboración de una red de militancia barrial y reclutamiento de adherentes en las universidades, desde cierto protagonismo y peso en el peronismo durante los primeros años de la década del setenta, hasta el confinamiento en esperanzas católicas y su iconografía, Juan Pablo II, la virgen del Rosario, las trayectorias que tomamos en cuenta de la antigua OUTG lejos están de expresar algún tipo de capacidad religiosa para elaborar un proyecto político sino. Por el contrario, son más la evidencia de una pérdida de eficacia cuando para acceder a la política se coloca el eje axial en el mundo de las significaciones religiosas.

En efecto, las redes de Fideipolítica en ningún momento han renunciado a la construcción de un poder real para *derribar el régimen*, como les gusta expresar a sus militantes. Sigue estando presente un mensaje escatológico que tiene la esperanza de formar los cuadros que conduzcan la nueva sociedad. La ilusión y la ambición por transformar la sociedad no ha desaparecido. Pero, por decirlo rápidamente, el rodeo se hizo muy largo: si existen militantes y adherentes peronistas que combinan fe católica con política esto no excluye otras articulaciones políticas y religiosas. Pero más importante que esto último es visualizar que la tracción electoral del justicialismo, al menos en estos momentos, no se explica por la simple portación de una credencial religiosa.

Un ejemplo más preciso lo constituye la figura del arzobispo de la Ciudad de Buenos Aires, cardenal Jorge Bergoglio, ligado a estos espacios por su pasado y parte de sus relaciones actuales. Su figura, con un peso público indisimulable, es más contundente por su habilidad de generar revuelos mediáticos y consensos mínimos, por cierta capacidad de veto y de generar *costo político* ante algunas medidas o situaciones de la agenda pública, que por la posibilidad de articular algún espacio de oposición y construcción de poder con un alcance significativo.

Este límite puede ser un síntoma de algunos procesos por lo general no explicitados frecuentemente.

## Conclusión

Durante mucho tiempo y en varias investigaciones se ha insistido acerca de las deficiencias del proceso de laicización que tuvo Argentina. No es mi interés desmentir esta hipótesis como sí hacer hincapié en un costado de este proceso, que tiene que ver, de manera diferente, con el proceso de autonomización del espacio político.

Si por autonomización se entendiera la erradicación de las influencias religiosas, los resultados no solo desilusionarían sino que además difícilmente se podría encontrar una sociedad que esté realmente secularizada. ¿Cómo entender la laicidad tomando el complejo mundo del peronismo?

Desde mi punto de vista, una clave para entender los alcances de esta particular laicización se encuentra en la especificación del vínculo entre lo religioso y lo político que realizó en sus orígenes el movimiento peronista. Si, en efecto, la *desestructuración institucional* que produjo no tuvo continuidad histórica por las interrupciones de la vida

democrática y la reiterada alianza entre el poder militar y el eclesiástico, y, décadas después, ante el descrédito político por la necesidad de los gobiernos de verse legitimados por las autoridades religiosas, esta discontinuidad no supuso una extirpación de los efectos secularizadores a partir de los cuales los proyectos confesionales tuvieron serias limitaciones de concreción histórica. Más aún: se puede decir que en la intersección ceñida de una lógica cultural inescindiblemente *político-religiosa* se encuentra, paradójicamente, un rasgo central que se reconoce a partir del predominio secularizador del fenómeno político como espacio relativamente autónomo.

En muchas ocasiones se subraya en forma desmedida el alcance actual de ciertas formas de teocratismo político. No porque no exista la injerencia de la Iglesia Católica sino que en esa misma injerencia se presenta, concomitantemente, la capacidad de ejercer presiones, como los límites estructurales de estas. Igualmente, se incurre en exageraciones cuando se pretende señalar, la mayoría de las veces con un tono crítico, el margen de maniobra de estos grupos que tienen un pasado militante marcado y están ahora cada vez más articulados por un lenguaje católico de connotaciones marianistas. La Orden de María y las apariciones de una *Virgen peronista* poco pueden hacer ante el contrastante peso de la religiosidad popular de San Nicolás, en la cual personas con creencias políticas diversas o incluso afirmando no poseer ninguna de ellas, acuden multitudinariamente a rendir homenaje a la Virgen, muy lejos de buscar alguna canalización partidaria.

Allí el investigador debe hacer todo un esfuerzo interpretativo para no reproducir la lógica contenida en los discursos de los actores entrevistados. En relación con la historia argentina y el lugar de lo religioso, varios de los militantes de esta investigación muestran una concepción sobre diferentes acontecimientos. Sobre un mismo hecho ofrecerán una mirada que es antagónica a la *del régimen*. Puede visualizarse, así, la dimensión simbólica de lo cultural, en este caso, de las identidades y definiciones políticas, siguiendo la huella trazada por Lévi Strauss al intentar combinar, magistralmente como él pudo hacer en *El pensamiento salvaje*, las lecciones más fructíferas del psicoanálisis y el marxismo: «las superestructuras son actos fallidos que tienen éxito socialmente».

Si gran parte del éxito histórico ligado a las trayectorias de Guardia de Hierro y el Frente Estudiantil Nacional obedeció a su poder para ligar núcleos peronistas y universitarios y dotarlos de un *sentido político* a partir de la idea de la *operación* en los espacios de poder y de la formación de *cuadros* de gestión y conducción, si se considera la trayectoria seguida por algunos de ellos, es decir, los elementos de memoria que se depositan en los relatos de militantes que hoy manifiestan una relación orgánica, militante y grupal entre lo religioso y lo político, en una singular afinidad construida entre imágenes peronistas y católicas, pueden ser considerados, sin desestimación alguna del tema, como una *superestructura con escaso éxito social*.

Cuando en la combinación necesaria entre el *azar* y la *virtud*, elementos necesarios del éxito político, un conjunto de actores convencidos del poder del catolicismo mariano comienza a hacer depender su éxito de la simple cuota azarosa para en algún momento lograr tener un tipo de construcción que tienda a generar poder social, de algún modo esto habla, y mucho, de la modernidad religiosa en la sociedad argentina.

# La identidad judía entre la religión y la laicidad

Damián Setton\*

## Introducción

Analizar la relación entre laicidad y religión en el judaísmo supone insertarse en los procesos, conflictos y luchas que hacen a la construcción de una identidad *legítima*. Desde el momento en que existen actores sociales que se definen como judíos «*más allá de Dios*», nos encontramos ya no ante la relación entre judaísmo y laicidad en tanto esferas diferenciadas, sino ante la imbricación de ambas. Si existe la posibilidad de pensar un catolicismo laico o un Islam laico es un tema que no estoy en condiciones de resolver. ¿Existen actores sociales institucionalizados que planteen un catolicismo o un Islam *sin Dios*? Si la respuesta es negativa, el estudio del judaísmo debe seguir carriles diferenciados, ¿quizás particulares?

La pregunta «¿qué es ser judío?» se encuentra en el eje de la discordia. Analizaré las respuestas que se pretenden dar desde dos configuraciones discursivas contrastantes: por un lado, aquella que definiré como judaísmo laico; por el otro, la de la ortodoxia religiosa.

Laicismo y religión aparecen como recursos identitarios en principio excluyentes. Eso no impide, como se verá más adelante, que tanto uno como otro adopten la función de ser fuentes de legitimación y se combinen. En la medida que los discursos circulan en las mentes y cuerpos de individuos autónomos respecto a las instituciones, es posible que se lleven a cabo procesos simbióticos que den como resultado formaciones discursivas en constante tensión interna.

El material con el que trabajaré está tomado de la revista *Judaísmo Laico*, publicación de la Asociación Argentina por el Judaísmo Laico y Humanista, vinculada a la Federación Internacional de Judíos Laicos Humanistas, creada en 1963 en los Estados Unidos por Sherwin Wine, rabino reformista escindido de esa corriente. A la vez, los escritos de Ricardo Feierstein constituyen un valioso material para el estudio de la intelectualidad judía laica. Por otro lado, analizaré el discurso del movimiento ortodoxo Jabad Lubavitch a partir de artículos publicados en su revista *Jabad Magazine*, editada por la sección argentina, y de observaciones de campo realizadas por el autor durante los años 2004, 2005 y 2006 en el marco de su tesis de doctorado en realización. Podría afirmarse que limitar el análisis del discurso religioso al de los lubavitch significa ignorar otras expresiones de la ortodoxia. La crítica es pertinente y, más que invalidar este trabajo, reclama su ampliación y profundización.

## Ser judío

El discurso que aquí denominaré *laico* sostiene:

Todo individuo que se interese por conocer y preservar la herencia cultural y ética del judaísmo puede considerarse judío- aunque no crea en la existencia de ningún ser superior, no realice jamás rito alguno, ni siga ningún precepto religioso.<sup>1</sup>

---

\* CEIL-PIETTE, CONICET, Argentina.

<sup>1</sup> *Judaísmo Laico*, año III, n.º 4, mayo de 1991, p. 73.

Este discurso se diferencia del discurso de la ortodoxia religiosa —aquí trabajado a partir del movimiento Jabad Lubavitch—, no en la definición basada en el cumplimiento de los ritos y sostenimiento de la creencia en Dios, sino la existencia de una definición basada en una judeidad que el individuo elige poseer o no.

La ortodoxia considera que todo ser humano nacido de vientre judío es, indefectiblemente, judío. Es posible que se defina como miembro de otra religión; no obstante, sigue siendo judío aunque no lo sepa. En este sentido, no se trata de una definición que apele a los actos, sino de una definición que ancla la identidad a la fatalidad de una herencia impregnada en el *alma divina*,<sup>2</sup> y que, desde el discurso laico, es asimilada a otros modos —estigmatizados— de definición del ser judío:

Concepciones racistas como la de los nazis y salvando todas las distancias como la del rabino Lubavich, consideran la pertenencia al pueblo judío como algo de lo cual un hombre no puede desprenderse. Se trata de un virus (entre los adeptos al rabino de Lubavich se trata de una chispa, de un destello) que se encuentra en la sangre y que no desaparece a pesar de las modificaciones sociales y culturales que ocurren en la vida de un hombre y a pesar de todos los cambios que tienen lugar en su conciencia y en su noción de pertenecer a un grupo nacional.<sup>3</sup>

Estas son dos modos diferentes de concebir la identidad: por un lado, una identidad electiva, que supone una definición del ser judío basada en actos. Por el otro, una identidad que se lleva aun cuando se quiere renunciar a ella, identidad definida desde el exterior, frente a la cual al individuo solo le queda asumirla con fervor o resignación, o rechazarla y vivir alienado de sí mismo. Mientras que en el primer caso el *quién soy* es definido desde el interior de uno mismo, en el segundo es el exterior, las leyes *halájicas* interpretadas por los detentadores del capital religioso,<sup>4</sup> el espacio de producción de la definición legítima. La distancia entre ambas concepciones es la que se encuentra entre la modernidad y la tradición, entre identidades electivas y heredadas.

## La historia

Tanto el judaísmo laico como la ortodoxia observan en la historia un proceso de pluralización en los modos de definición del ser judío; no obstante, mientras que el primero ve positivamente este fenómeno, el segundo lo hace con escepticismo y añoranza por una edad de oro perdida.

Cuando Sherwin Wine se refiere a la revolución laica, lo hace desde la perspectiva de la valoración de la libertad obtenida por el individuo ante el decaimiento de la autoridad rabínica propia de las comunidades tradicionales. De esta forma, el gueto se convierte en un espacio cargado de significado, tanto para la corriente laica como para la ortodoxa. Más allá de un sentido que emana de la experiencia nazi, el gueto en tanto comunidad armónica regida por los líderes es revalorizado desde el discurso del movimiento lubavitch, cuyo último líder, el rebe Menahem Mendel Schneerson, ha visto la destrucción de ese mundo idílico bajo los horrores de la segunda guerra mundial.

---

<sup>2</sup> Concepto que los lubavitch toman del *Tania*, libro escrito por el fundador del movimiento, el rebe Schneur Zalman de Liadi.

<sup>3</sup> Menajem BRINKER, «El sionismo: un cometido que concluye», en *Judaísmo Laico*, año III, n.º 4, mayo de 1991, p. 90.

<sup>4</sup> Término tomado de Pierre BOURDIEU, «Genèse et structure du champ religieux», en *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, París, 1971.

El gueto es el espacio en el cual la relación con el *otro*, de existir, no puede provocar los efectos destructivos que provoca por fuera de los muros de protección. Ese otro no solo es un individuo o un pueblo enemigo, sino determinadas formas de pensamiento, filosofía, arte, ciencia, definidas como peligrosas.

En contraposición con el tiempo muerto del gueto, el judaísmo laico no solo valora el cambio, sino que construye una definición del ser judío en función de un transcurso a través de un tiempo que borra el carácter coercitivo de la tradición:

El aspecto más interesante de los judíos no es devoción hacia una deidad invisible, lo cual tiene sus rivales en otras tradiciones, ni las perogrulladas morales, que se hallan presentes en todas las culturas, sino un estilo de personalidad que desconfía profundamente del destino y que se halla más a gusto con el cambio que con la eternidad.<sup>5</sup>

En la otra orilla, el rabino de la comunidad Jabad en la Argentina, Tzvi Grumblat, señala que:

Quien nos hizo un pueblo fue D's.<sup>6</sup> El factor constitutivo esencial del pueblo judío no es el fruto de un proceso humano, sino la acción *divina*. Somos un pueblo por D's. Y fue Él quien sentó las bases y reglas de nuestra vida como pueblo. [...] la *base* de nuestra existencia como *pueblo judío* es *Hashem*.<sup>7</sup> Solo quien entiende esto puede entender el milagro de la supervivencia judía en el pasado, el porqué la vida judía depende de *Mitzvot*<sup>8</sup> divinas como *Casher*<sup>9</sup>, *Tefilín*<sup>10</sup>, *Shabat*,<sup>11</sup> etcétera, en el presente, y que solo con una educación conectada a D's y su *Torá*<sup>12</sup> hay futuro al pueblo judío.<sup>13</sup>

El motivo de la supervivencia del pueblo a través de una historia que presenta a los otros como figuras hostiles, funciona como estructurador de discursos de diversas tendencias dentro del campo judaico, cada una de las cuales interpreta el hecho de la supervivencia a su manera. Mientras que Jabad Lubavitch considera que han sido los preceptos religiosos los que permitieron que el pueblo se mantuviera a lo largo del tiempo, el discurso laico apela a otras explicaciones:

[Muchos judíos] creen que la religión tradicional fue la responsable de la supervivencia de los judíos. Por el contrario, su insistencia en la segregación y su negativa a mezclarse en forma sociable con otras naciones provocó el antisemitismo que en última instancia destruyó a la mayor parte del pueblo judío y circunscribió su crecimiento. La única razón por la cual se permitió a los judíos sobrevivir como judíos

---

<sup>5</sup> Sherwin WINE, «El judaísmo más allá de Dios», en *Judaísmo Laico*, año IV, n.º 5, octubre de 1992, p. 142.

<sup>6</sup> 'Dios'.

<sup>7</sup> Se refiere a uno de los modos de nombrar a Dios.

<sup>8</sup> 'Preceptos'.

<sup>9</sup> Se refiere a la dieta alimenticia decretada por Dios.

<sup>10</sup> Se trata de dos cajas de cuero en cuyo interior contienen fragmentos de la *Torá*. Los varones mayores de trece años tiene la obligación de colocárselas en el brazo y en la cabeza una vez por día.

<sup>11</sup> Día sagrado que se inicia el viernes por la tarde y culmina el sábado a la tarde. Durante ese día, los judíos tienen prohibido el trabajo así como cualquier tipo de actividad que suponga la creación de algo nuevo.

<sup>12</sup> 'Biblia'.

<sup>13</sup> Tzvi GRUMBLAT, editorial en *Jabad Magazine*, año 14, n.º 102, otoño de 2005 (los resaltados son del original).



fue el hecho de que llegaron a desarrollar un papel económico singular que ningún otro grupo estaba tan dispuesto como capacitado para emprender.<sup>14</sup>

### Las diversas apuestas identitarias

Cuando Ricardo Feierstein se define como un mestizo cultural<sup>15</sup> está poniendo de manifiesto los juegos de memoria que se realizan en el proceso de construcción de la identidad, una identidad que él mismo define como «en construcción, provisoria y heterogénea».<sup>16</sup>

La identidad judía, como cualquier otra, es un proceso que se construye apelando a una reserva de signos disponibles en una suerte de «mercado judaico».<sup>17</sup> Feierstein señala algunos componentes de esta reserva:

Soy judío, pero sólo reivindico con orgullo las parcelas de humanismo y justicia social que van desde los profetas hasta los actuales movimientos pacifistas, y rechazo esa adhesión en bloque que pretende emparentarme con rabinos fascistas y generales ensordecidos. Israel es parte de mi conciencia y de mi vida, pero no padre castrador que obligue a renunciar a mis otros amores ni luz enceguecedora que impida condenar excesos.<sup>18</sup>

La posibilidad de construir un judaísmo argentino y latinoamericano pasa por reconocerse como mestizo cultural, por tener conciencia de los diversos significados que se vuelven parte de uno mismo:

barbas rabínicas y de las otras, música de Europa oriental y del altiplano, hebreo y castellano, lucha de los macabeos y revoluciones independentistas contra España, polacos y araucanos, Talmud y mitos indígenas, violín de Chagall y guitarra de Atahualpa Yupanqui, baile en ronda israelí y carnavalitos, Teodoro Herzl y Che Guevara, callejuelas de Tzfat y sabor hermoso e intransferible del lunfardo porteño y el tango susurrado a media voz.<sup>19</sup>

Estas combinatorias implican apuestas de sentido sobre cada uno de sus componentes, que se ven afectados en su significación por su sola presencia en el par. El Talmud al lado de los mitos indígenas confiere al texto religioso una fisonomía demarcada por su relación con las creencias latinoamericanas que, apelando a la dicotomía durkhemiana, parece profanar lo que para otros actores sociales constituye su misma esencia sagrada. Del mismo modo, el fundador del sionismo político al lado del revolucionario latinoamericano supone apostar por un cierto tipo de sionismo que se reconoce en los pioneros de la izquierda sionista y rechaza adherir a esa línea de continuidad que desde Jabotinsky pasa por Menahem Begin y llega hasta Ariel Sharón.

Lo que diferencia a este discurso de aquel de matriz ortodoxa es el hecho de considerar como legítima una identidad construida por el individuo liberado de las coacciones comunitarias e institucionales. El judaísmo laico se encuentra en la apuesta de construir una identidad judía en perpetuo movimiento. Mientras que, en el discurso

---

<sup>14</sup> Sherwin WINE, o. cit., pp. 143-144.

<sup>15</sup> Ricardo FEIERSTEIN, *Judaísmo 2000*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 1988.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>17</sup> El término es una adaptación de la noción de *mercado religioso* elaborada por Peter BERGER, en *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

<sup>18</sup> R. FEIERSTEIN, o. cit., p. 94.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

religioso, el pasado anterior al período iluminista guarda la pureza de una vida judía no contaminada, en el discurso laico el pasado es objeto de selecciones:

¿Qué es eso de reivindicar *in totum*, como bloque amorfo, el pasado judío? Lo que debemos hacer es *seleccionar*, con varas emotivas e ideológicas, según cada cual, *aquellas parcelas de la historia que reconocemos como propias, cercanas, parte de nuestra sensibilidad, ideología o cosmovisión.*<sup>20</sup>

Se trata de hacer explícito el acto de memoria que incluye al individuo en un linaje creyente<sup>21</sup> que, lejos de serle impuesto, se convierte en su propia elección.<sup>22</sup>

Por su parte, el discurso ortodoxo construye una identidad fija, frente a la cual el individuo puede estar más o menos próximo, más o menos alienado. Son las instancias rabínicas las capacitadas para decirle a la persona quién es ella, cuál es su esencia, su verdadero ser. Nos encontramos aquí ante el hecho, aparentemente paradójico, de que la conversión a los movimientos ortodoxos supone, como hecho de la modernidad religiosa, la autonomía del individuo que, librado de anclajes institucionales y comunitarios, elige pertenecer a un grupo y brindarse a su nueva comunidad, pero que a la vez deposita en un corpus de saberes monopolizado por los detentadores del capital religioso la capacidad de determinar cuál es la definición legítima de la identidad. No obstante, esta situación no supone la enajenación de la individualidad, sino la permanente tensión entre los regímenes de validación del creer personal, mutuo, comunitario e institucional.<sup>23</sup> Tensión que, a su vez, puede desembocar en procesos de desafiliación.

### Procesos simbióticos

Socializados en un campo que puede ser entendido como una red de discursos, hombres y mujeres que se definen como judíos son portadores de visiones del mundo donde lo laico y lo religioso se entremezcla constantemente. En efecto, más que encontrar judíos laicos y judíos religiosos, lo común es encontrar individuos que ven el mundo a través de una amalgama constituida por ambos componentes.<sup>24</sup>

Los procesos que han tenido lugar en el campo judaico y que han llevado a la aparición de grupos religiosos misioneros y proselitistas como los lubavitch, permiten observar los modos de relación entre religión y laicismo. Jabad ha creado espacios en los cuales judíos no religiosos interrelacionan con rabinos ortodoxos asistiendo a conferencias, cursos y reuniones diversas. Estas conferencias suelen ser dictadas por rabinos, pero también por laicos, como he podido observar en las cuatro conferencias dedicadas al tema del *Kashrut*, en la cual una representante del campo médico disertó sobre los beneficios que el seguimiento de la dieta *kosher* tendría sobre la salud psíquica y física de las personas. Jabad habilitaba, así, un discurso médico que legitimaba una práctica religiosa desde lo secular, pero que en esa legitimación trastocaba el sentido de la práctica: los individuos ya no cumplen el *Kashrut* por temor a Dios, sino por razones

---

<sup>20</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>21</sup> Sobre la relación entre religión y linaje creyente véase Danièle HERVIEU-LÉGER, *La religión, hilo de la memoria*, Barcelona, Herder, 2005.

<sup>22</sup> Elección que, vale decirlo, no implica la autonomía total del individuo, es decir, la desaparición de la sociedad.

<sup>23</sup> Sobre los regímenes de validación del creer véase D. HERVIEU-LÉGER, *El peregrino y el convertido*, México D. F., Ediciones del Helénico, 2004.

<sup>24</sup> Damián SETTON, «Discursos en tensión y procesos simbióticos», ponencia presentada en las VI Jornadas de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2004.

prácticas. La última conferencia del ciclo fue dictada por un rabino, quien destacó que, más allá de los beneficios para la salud, el sentido de seguir con la dieta se encontraba en el deber de cada judío de obedecer los preceptos divinos. La apuesta de Jabad era la restitución del sentido religioso del *Kashrut*.

## **Conclusión**

El análisis de la relación entre religión y laicidad en el judaísmo debe tener en cuenta que la laicidad aparece como un recurso identitario que define el ser judío por oposición al judío religioso. Se trata de un judaísmo que prescinde de Dios y se asume como construcción en proceso constante.

Los discursos laicos y religiosos apuntan a modos deferentes de concebir la identidad: en un caso, señalando la presencia del individuo autónomo como constructor legítimo del sí mismo; en el otro, una instancia de autoridad rabínica poseedora del capital simbólico que le permite detentar los instrumentos de construcción de definiciones *verdaderas*.

Finalmente, ciertas configuraciones discursivas producidas por fuera del espacio religioso permiten legitimar prácticas religiosas, pero secularizándolas. Las instituciones religiosas que habilitan estos discursos en su seno deben administrar estas legitimaciones, restituyendo el sentido religioso de las prácticas. Este fenómeno es posible en la medida que, desde los movimientos religiosos, se emprende la misión destinada a provocar el retorno de los judíos *alejados de sus raíces*, lo que lleva a generar espacios de interacción donde la dinámica religión-laicidad se manifiesta en su capacidad formativa de identidades.