

CONFIGURACIONES RELIGIOSAS EN EL JUDAÍSMO CONTEMPORÁNEO: CREENCIA Y PERTENENCIA EN BUENOS AIRES Y PANAMÁ

BATIA SIEBZEHNER

Abstract

The article explores the process of returning to religion (*teshuvah*) in two Latin American cities through a comparative approach. Focusing on Buenos Aires and Panama allows for an understanding of how different contexts shape the shift towards religiosity. Data was gathered through in-depth interviews, observant participation, community meetings, and documents. Undoubtedly, the differences between the two cases make it challenging to apply a systematic methodology. However, the research, based on an “open comparison,” investigates how are adopted the shared foundation of practices and beliefs transmitted by the agents of change. It also considers how the idiosyncrasies of each community influence the emerging transformation. The most notable effect differentiating the two cases is the redefinition of the boundaries of belonging within the groups participating in the *teshuvah* process. The degree of flexibility in the requirements, as well as the space for individual choice, are among the key parameters that shape how *teshuvah* is experienced.

Keywords: return to religion (*teshuvah*), community, belonging, Sephardi, Ashkenazi, beliefs, strategies.

Palabras clave: retorno a la religión (*teshuvah*), comunidad, pertenencia, sefaradí, askenazí, creencias, estrategias

Introducción

Durante las últimas décadas la religión atraviesa marcados procesos de cambio. Estas transformaciones se expresan en diferentes contextos, cruzando divisiones étnicas y políticas al igual que diferentes tradiciones religiosas. Más allá de los cambios consabidos, la conversión, el retorno y la aproximación ocupan en casi todas las religiones un lugar crucial en el proceso. Algunas de las características centrales de “nuevos” movimientos en la era de secularización, es que tienden a surgir en las periferias sociales, extendiéndose posteriormente a países desarrollados.¹ Así, no solo desafían las instituciones religiosas locales, sino que son transnacionales y transculturales.² Algunos de estos movimientos, como los pentecostales, surgieron y proliferaron en América Latina, extendiéndose dentro y fuera de la zona. Diásporas residentes en diferentes países adaptaron los métodos y objetivos del movimiento a la realidad circundante.

Las religiones monoteístas en general desarrollaron estrategias idiosincráticas orientadas a facilitar tanto el “retorno” de quienes se alejaron del mundo de las creencias, como la conversión que facilita el abandono de una religión y la afiliación a otro mundo de creencias. En todos los casos el proselitismo y diferentes grados de actividad misionera se constituyeron en elementos claves para la expansión de las creencias.³

Nuevos movimientos de transformación religiosa se pusieron también de manifiesto en las últimas décadas en el mundo judío. El judaísmo representa

1 David Lehmann, “The Religious Field in Latin America: Autonomy and Fragmentation”, en Claudio Auroi & Aline Helg, *Latin America 1810-1910: Dream and Legacy*, Londres 2012, pp. 419-455; Fortunato Mallimaci, *Religión y política: perspectivas desde América Latina y Europa*, Buenos Aires 2008.

2 David Lehmann, “Religion and globalization”, en Christopher Partridge *et alii* (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, Oxford 2002, pp. 345-370.

3 Batia Siebzezhner & Leonardo Senkman, “Drawing the Boundaries of Non-Catholic Religions in Argentina and Brazil: Conversion to Islam and the Return to Orthodox Judaism (Teshuva)”, *International Journal of Latin American Religions* III (2019): 40-67.

un caso distintivo dentro del monoteísmo, ya que se considera no solo como religión sino también como una tradición, una cultura y una nación concebidas para un pueblo específico⁴. A diferencia de otras religiones, la tradición presenta resistencia a la ampliación de las filas a través de la conversión y de la difusión masiva de la posibilidad del “retorno” (*teshuvah*)⁵ entre quienes siendo judíos no practican la religión. Sin embargo, desde la segunda mitad del siglo pasado se testifica la propagación de la *teshuvah* como estrategia que impulsa a reconstruir la pertenencia y la continuidad del judaísmo. De manera paulatina, el concepto fue penetrando también en las filas del mundo ultraortodoxo.

La adhesión de quienes “regresan a sus raíces” por medio de la adopción de comportamientos y prácticas tradicionales floreció en Israel en el periodo posterior a la victoria de la Guerra de los Seis Días en 1967, y la siguiente e inesperada guerra de Yom Kipur seis años después⁶. Una década más tarde, el proceso adquirió dimensiones muy notorias en el ámbito político a través del desarrollo del movimiento Shas, cuya fuente de movilización era la promoción de la *teshuvah* dentro de la población sefardí.

Los canales a través de los cuales las comunidades de América Latina establecieron contacto con el movimiento de *teshuvah* varían de país en país. Así, por ejemplo, Jabad tuvo un importante impacto en Argentina y

4 Daniel Bargman, “Nuevas corrientes religiosas e identidades étnico-culturales tradicionales en las comunidades judías de la Argentina – una perspectiva etnográfica”, *Actas, Jornadas Inter escuelas*, Buenos Aires 2017, p. 12; Menachem Friedman, “Chabad as Messianic Fundamentalism: from Local Particularism to Universal Jewish Mission”, en M. Martin & R. S. Appleby (eds.), *Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Movements*, Chicago 1994, pp. 235-255; Damián Setton, “Identidades religiosas, étnicas y nacionales: Pluralismo y ortodoxia en el campo judaico argentino”, *Latin American Research Review* 47 (2012 - S1: Special Issue): 95-115; Marta Topel & Miriam Adelman, *The Sacred and the Impure in Judaism, Law, Food and Identity*, Oxford 2024; Matthew C. Williams, *American Jewish Outreach through Higher Education: Three Strategies for Fashioning a Post-Holocaust Judaism*, Stanford 2021, p. 8.

5 *Teshuvah* es el concepto utilizado para caracterizar el proceso por el cual un judío secular o tradicional adopta la forma de vida religiosa cumpliendo con los preceptos establecidos en base a la Torá.

6 Janet Aviad, *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*, Chicago 1983.

Brasil⁷ mientras que en países como Chile, México o Panamá su rastro fue marginal. En estas comunidades se desarrollaron pautas diferenciales de acercamiento a la religión.

Partiendo de la base de que la difusión de las creencias y las practicas del judaísmo de una manera sistemática contribuyen a la unión del grupo en cuestión, cabe preguntar cómo la idiosincrasia comunitaria influye en la reivindicación de la identidad religiosa. El estudio de este proceso permite dilucidar no solo la manera en que se adoptan las costumbres tradicionales, sino también el efecto de los cambios en la conformación de criterios de admisión al grupo.⁸ Un acercamiento a las tendencias presentes en las últimas décadas en el mundo judío latinoamericano posibilita discernir métodos y estrategias que permitieron la identificación de nuevos miembros con los contenidos religiosos de la cultura judía. Con tal propósito se analizarán las características del proceso en dos ciudades de índole diferente, Panamá y Buenos Aires, cuyas comunidades atravesaron un evidente proceso de resurgimiento religioso.

Dentro de una perspectiva comparada, no necesariamente explícita en todas sus características, ni metodológicamente equivalente en sus parámetros, se mantiene acá que en el grado de flexibilidad institucional convergen orientaciones socioculturales del contexto en que actúan. Por ejemplo, las tendencias emergentes en procesos de democratización, como en Argentina, tienden a estimular participación comunitaria y flexibilidad de las fronteras de pertenencia, así como también la expresividad en la arena pública. Sociedades con alta segregación sociocultural como Panamá, tienden a mantener las bases primordiales y, consecuentemente la rigidez de las fronteras de pertenencia. Por ejemplo, uno de los clubes sociales más prestigiosos en Panamá no admite como miembros a personas de la comunidad judía. La extensión de las barreras comunitarias a través de la interpelación, la relación hacia un líder carismático mitológico o presente,

7 Marta Topel, *Jerusalem and São Paulo: The New Jewish Orthodoxy in Focus*, Lanham 2008.

8 Pnina Werbner, "The Place Which is Diaspora: Citizenship, Religion and Gender in the Making of Chaordic Transnationalism," *Journal of Ethnic and Migration Studies* 28/1 (2002): 119-133.

así como la transformación de “cosas” (retratos, lugares, edificios, y otros) en símbolos constituyentes de la experiencia vivencial, son dimensiones que en el judaísmo, al igual que en otras religiones, permiten reconocer ciertos grados de convergencia entre el movimiento religioso y el medio donde actúa. Por ejemplo, en la noche de Simjat Torá, que simboliza el cierre de la lectura anual de la Torá y el comienzo del nuevo ciclo, miembros de una sinagoga de Jabad en Buenos Aires salieron a la calle expresando con la música de la marcha peronista la alabanza al rabino de Lubabitz.

Marco comparativo y metodología

La aproximación al análisis se realiza a través de dos casos independientes, dentro de la secuencia de comunidades donde la *teshuvah* tuvo un alto impacto. A pesar de las diferencias contextuales entre Argentina y Panamá, como fue mencionado, ambos son partícipes del proceso de la reformulación identitaria a través de la religión, lo que permite una “comparación abierta”. Este método, partiendo de la esencia del fenómeno en común y considerando a la vez las diferencias contextuales, facilita aclarar la singularidad de cada caso. Como punto de partida se asume que, en ambos países, como en todas las diásporas, los individuos poseen dos o más identidades, dos o más referencias culturales (además de religión, nación o cultura en lo referente al judaísmo mismo) y dos o más lealtades.¹⁰ La elección de la religión como forma de vida implica, en ambos casos, una elección personal.

La investigación está basada en los datos que se recogieron en varios periodos de trabajo de campo entre los años 2007 y 2018 en Buenos Aires y en la ciudad de Panamá, donde residen la mayoría de los judíos en cada país. El estudio comenzó en Panamá, una comunidad numéricamente pequeña y en la que el retorno comprometió a una mayoría de los miembros. Los

9 Efraim Levitz y Guidon Wener, *Comparación*, Jerusalén 2000 [hebreo].

10 Alfonso del Toro, “Hybrid and Nomadic Diasporas: Stating and Performance of Differences”, en Cornelia Sieber & Alfonso del Toro (eds.), *On Migration. Diasporization - Transculturality*, Zurich 2020, pp. 12-32.

periodos más extensos del trabajo de campo correspondieron a Argentina, siendo esta la comunidad más grande y la más diversificada en América Latina.

En la investigación se aplicó una metodología cualitativa que abarcó aspectos etnográficos, entrevistas profundas y participación observante. En ambos sitios se identificaron en la primera fase activistas “claves” a través de quienes se facilitó el contacto con rabinos, educadores y miembros de la comunidad que estaban involucrados en diferentes etapas del proceso de *teshuvah*.

Paralelamente, se identificaron los lugares más prominentes donde el núcleo de los participantes estaba constituido por los nuevos allegados a las creencias. Los sitios fueron sinagogas, escuelas, lugares de reuniones donde se daban conferencias, clubes donde se reunían grupos de estudio, encuentros sociales (casamientos, *bar mitzvá*, cenas en casas de familias). Además se coleccionaron de manera esporádica panfletos y folletos destinados a la población que se acercaba a los diferentes focos. Se coleccionó también información a través de material digital donde rabinos dictaban conferencias y dialogaban con participantes.

El análisis se hizo a través de las transcripciones en las que se identificaron los temas centrales de los datos, se describieron experiencias observadas y se ligaron los temas salientes. La elaboración independiente de cada caso permitió subrayar las similitudes entre ellos, al igual que las diferencias.

El “retorno” (*teshuvah*) entre crisis personal y movimiento social

El “regreso” a la religión es estudiado desde diferentes perspectivas, considerando en ciertos casos el mundo de los problemas personales, en otros el contexto local, social y/o político, el nivel nacional o internacional. Independientemente del tipo de afiliación religiosa, investigadores sostienen que la creencia en una fuerza superior que determina el destino individual provee confianza en la capacidad de superar situaciones. Poner el destino “en las manos de Dios” y aceptar las experiencias adversas como resultado

del “deseo divino” parecerían aliviar la confrontación con lo inesperado y lo doloroso. No solo momentos de adversidad sino también estilos de vida socialmente marginalizados impulsan a apoyarse en la religión como marco de salvación. En algunas de las comunidades formadas por retornados, hay quienes mencionan también un profundo deseo de reconstruir sus vidas a través de la adopción de estándares morales más certeros, sistemáticamente ofrecidos por la religión. Estas tendencias y actitudes fueron y siguen siendo componentes constantes en el judaísmo, al igual que en otras religiones.

El acercamiento a la religión como una “solución personal” no parece contener la explicación de la forma masiva de cambios producidos en el mundo judío durante las últimas cuatro décadas. Un problema individual más otro, en comunidades con trasfondos socio-culturales tan diferentes, no son un “total” que abarca ya varias generaciones. De ahí que la expansión y la identificación con ciertos ideales, objetivos, símbolos y, por, sobre todo, similitud en patrones de comportamiento y expectativas, facilitan relacionarse a la *teshuvah* como un movimiento del judaísmo en la modernidad.¹¹ Su florecimiento pareciera responder a las tendencias hacia la secularización que llevaron al declinar de la tradición religiosa en la época de la post-guerra mundial.¹²

Dos modelos diferentes fueron, y aún lo son, fuentes de inspiración dentro de las comunidades judías en América Latina. Uno es Jabad, un movimiento proactivo y multifacético que surgió en la década de 1960 y se extendió por el mundo, el cual marca el despertar de la *teshuvah* como estrategia de la adopción de lo que puede ser considerado un cambio en las

11 Shmuel N. Eisenstadt, “Multiple Modernities in an Age of Globalization”, en C. Honegger, S. Hradil, F. Traxler (comps.), *Grenzenlose Gesellschaft? VS Verlag für Sozialwissenschaften*, Wiesbaden 1999; Daniele Hervieu-Leger, “Producciones religiosas de la modernidad”, en Fortunato Mallimaci (coord.), *Modernidad, religión y memoria*, Buenos Aires 2008, pp. 15-39.

12 Christopher Baker & Justin Beaumont, *Post Secular Cities. Space, Theory and Practice*, London 2011; Jose Zanka, “Discovering the People: Theology, Culture and Politics in the Argentine Catholicism of the Seventies”, *International Journal of Latin American Religions* 3/1 (2019): 6, 73–97, <<https://doi.org/10.1007/s41603-022-00164-8>> (acceso: 22.4.2019).

fronteras de pertenencia dentro del judaísmo. Muy prominente en Estados Unidos, con un menor impacto en Israel y Europa, el movimiento prendió en Argentina en una proporción mucho mayor que en los demás países de América Latina, quizás con la excepción de Brasil. El “cambio leve” y paulatino planteado por Jabad logra acercar a instituciones y comunidades religiosas a quienes adoptan el nuevo estilo de vida a través de vestimenta, rezos, comportamiento familiar, líderes carismáticos, rituales y demás.¹³ El sistema en su totalidad implica un desafío para otras formas religiosas que intentan lograr objetivos similares.

El impacto logrado por el renacimiento religioso impulsado por el movimiento Shas en Israel influyó también notoriamente en la adopción de métodos y estrategias en ciertas comunidades en América Latina.¹⁴ Los logros políticos dentro del contexto israelí no tuvieron implicaciones directas en las diásporas, pero sí como plataforma en el desarrollo de espacios que reforzaban los elementos tradicionales del mundo sefaradí. Esta tendencia abrió también la arena a otras corrientes ultraortodoxas que influyeron en el despertar religioso y en la configuración de alternativas institucionales inspiradas esencialmente por el mundo askenazí. Algunos grupos religiosos identificados con el sionismo que activan también en Israel en el proceso de “*teshuvah* leve” para reivindicar el lugar de la religión en la identidad nacional, poseen una trascendencia marginal en América Latina.

13 Arnold M. Eisen, *Rethinking Modern Judaism: Ritual, Commandment, Community*, Chicago 1998; Laura Limonic, “The Role of Transnational Actors in the Growth of Chabad-Lubavitch among Argentine Jews,” *Contemporary Jewry* 41 (2021): 843-857; Damián Setton, “Posiciones periféricas en la revitalización del judaísmo ortodoxo en Buenos Aires”, *Religião e Sociedade* 32/2 (2012): 101-123.

14 David Lehmann & Batia Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*, London 2006; Nissim Leon, “Soft Ultra-Orthodoxy: Revival Movement Activists, Synagogue Communities and the Mizrahi-Haredi Teshuvah Movement in Israel”, *Religions* 14/1 (2023): 89; Asaf Sharabi, “‘Teshuvah Baskets’ in the Israeli Teshuvah Market”, *Culture and Religion* 13/3 (2012): 273-293.

Similitud en el proceso de *Teshuvah* en Buenos Aires y en la ciudad de Panamá

El carácter exclusivo y la orientación particularista del judaísmo, a diferencia de otras religiones, conforman las fronteras de negociación entre los agentes dedicados a los objetivos propuestos y los adherentes potenciales. El esfuerzo invertido en Israel para ampliar las filas del mundo religioso, sobresaliente dentro de la población sefaradí, tuvo repercusiones en las diásporas, donde el proceso adquirió características idiosincráticas del contexto y del carácter de la población que las integra. Parte de los factores que influyeron en Israel a la expansión de la *teshuvah*, tales como el estado de guerras consecutivas o la posición socio-económica de los sefaradíes, no tuvieron impacto directo fuera del país.

A diferencia de la conversión al islam, por ejemplo, en el judaísmo no existe *un* rito de pasaje en un momento específico. Esto facilita la adopción paulatina de las prácticas que conducen a un cambio y un compromiso con un nuevo estilo de vida. A pesar de la ausencia de investigaciones cuantitativas relacionadas con el tema, pareciera que el grado de severidad impuesto por ciertos grupos va en relación inversa al número de candidatos dispuestos a transitar por la nueva senda.

El cambio en el vestir, la alimentación, la relación entre hombres y mujeres, el modo de caminar, el uso del tiempo libre y demás son adoptados en dimensiones diferentes, creando así distintos grados de porosidad de las nuevas fronteras de pertenencia. El retornado ya no está solo, y el lugar de sus relaciones previas en círculos sociales, en el trabajo o con su familia de origen, lo ocupan los agentes de la transformación y los nuevos allegados. Rabinos, activistas sociales, sesiones de estudio, encuentros destinados a orientar hacia nuevos objetivos laborales, de salud, de educación y demás, no solo llenan el vacío creado por la disminución con contactos anteriores, sino que van creando las pautas obligatorias en la construcción de la nueva realidad. El grado de flexibilidad hacia el cumplimiento de las actividades propuestas es prescrito por cada una de las corrientes activas en el proceso. En todas las comunidades que se investigaron, los hallazgos corroboran la internalización de un amplio rango de comportamientos alternativos

en las diferentes facciones del judaísmo. El reconocimiento del cambio se vislumbra a través del aspecto performativo de la creencia, tales como la participación en rituales y actividades conjuntas, cumplimiento con los preceptos y otros. La creencia en sí es difícil de dilucidar, al igual que el significado adjudicado a la acción.

En ambos contextos se adoptaron métodos y estrategias de difusión similares a los de movimientos expansionistas en otras religiones, así como en el judaísmo mismo en Israel o en USA. En ambos países el espacio comunitario es testigo de acciones personales y actividades organizacionales que tratan por todos los medios de persuadir a individuos seculares a comprometerse con una forma de vida regulada por la Halajá. Tanto en Buenos Aires como en la ciudad de Panamá, estas tendencias conforman un intento de renovar el apego al judaísmo a través de la transformación de la vida cotidiana. En ambos casos el cambio del estilo de vida del individuo a través de sistemas prácticos y conceptuales, i.e., la “infraestructura religiosa”,¹⁵ atribuyen significado a la nueva manera de vestirse, de rezar, de alimentarse, de participación institucional y de contacto con la sociedad que lo rodea. Las figuras religiosas y los mecanismos de control social, a los cuales se hará referencia a continuación, actuaron como canales de transmisión de las expectativas hacia quienes decidieron identificarse con los símbolos, valores y el sentido mismo de la vida configurado por las creencias.

Tanto en Argentina como en Panamá, y a diferencia de grupos ultraortodoxos activos en Israel y USA, los portadores del mensaje de la *teshuvah* no definían líneas estrictas de inclusión-exclusión. La integración social en el medio ambiente a través de la adopción de valores y costumbres, i.e. la “asimilación”, se percibe por quienes se abocaron al trabajo proselitista del retorno en ambas comunidades, como un peligro para la continuidad del judaísmo. Ellos sostienen que esto es debido “a la ignorancia de las raíces de pertenencia” y se manifiesta especialmente en la amenaza de casamientos con personas no judías.

15 Nissim Leon, “Soft Ultra-Orthodoxy: Revival Movement Activists, Synagogue Communities and the Mizrahi-Haredi *Teshuvah* Movement in Israel”, *Religions* 14/1 (2023), Article 89, <<https://doi.org/10.3390/rel14010089.mdpi.com/journal/religions>> (acceso: 9.1.2023).

En ambas ciudades, aunque en proporciones diferentes, el espacio urbano requiere la creación de nuevos sitios capaces de crear contactos sociales y conexiones que ofrezcan al individuo apoyo emocional en el desarrollo de la sensación de pertenencia. El encuentro diario con gente poseedora de las mismas creencias, la participación en los mismos rituales, al igual que la búsqueda de respuesta a las dudas durante el proceso, acrecientan la solidaridad, la confianza y la tranquilidad necesarias para negociar la nueva identidad. En otras palabras, la elaboración del proceso de manera gradual y deliberada contribuye a la adopción de la nueva identidad con una amplia base de colaboración y apoyo. Los espacios segregados de acuerdo con la procedencia y al grado de la religiosidad adoptada, estimulan el sentido de pertenencia más allá de la cercanía geográfica, ofreciendo al devenido creyente la posibilidad de fortalecer lazos sociales y experiencias comunes.

Motivaciones no estructuradas, tales como el enfrentamiento con el proceso de modernización y secularización, y la búsqueda de significado existencial, ampliamente mencionadas por entrevistados e investigadores como incentivos al cambio, podrían ser interpretados como elementos que estimularon reacciones similares en contextos diferentes. Sin embargo, estos supuestos son difíciles de confirmar, dada la falta de un marco dominante de referencia en el pensamiento sociológico en lo que respecta a la “segunda modernidad”.¹⁶

Influencia de la procedencia en el proceso

Otra de las bases comunes en la plataforma que va emergiendo en el ámbito de los retornados en los casos acá analizados, es la mantención de la infraestructura de la delineación askenazí-sefardí, fuertemente demarcada en los espacios judíos a través de rituales, costumbres, normas de comportamiento, tradiciones familiares, contactos con el medio y

16 Asaf Sharabi, “Religion and Modernity: Religious Revival Movement in Israel”, *Journal of Contemporary Ethnography* 44/2 (2014): 223-248.

demás. Ciertamente, el movimiento Jabad contribuyó a desarrollar una mayor fluidez en el acercamiento de ambos grupos de pertenencia y esta inclinación permeó ciertos sectores de Argentina, pero en otros predomina una constante tensión entre las fronteras demarcadas. En Panamá, por el contrario, el renacimiento religioso acrecentó la rigidez de las fronteras, siguiendo la línea del movimiento Shas en Israel. Este surgió y se extendió reclamando la reivindicación de la tradición religiosa sefaradí que, según sus líderes, había sido extinguida por la predominancia de la cultura secular del movimiento sionista askenazí. La creación de un partido religioso competitivo con un alto impacto en la esfera política impulsó a la renovación de la “gloria del pasado”, difundiendo esta percepción en el sistema político y social, expresado entre otros aspectos en la participación estatal y en el sistema educativo.¹⁷

El concepto de renovación religiosa y de campañas masivas de proselitismo fue aceptado en las diásporas como legítimos llamados capaces de trazar las sendas de continuidad del judaísmo. Las generaciones que emigraron de los países del Medio Oriente a América Latina consideraron este movimiento como un reencuentro con su verdadera esencia, que podría ser transmitida a los jóvenes que no la habían conocido en la sociedad que viven. En los comienzos del proceso, rabinos enviados de Israel, supervisores de *kashrut*, directores de escuela, maestros y otros funcionarios pasaron a ser parte del plantel institucional comunitario en países como Panamá, donde los sefaradíes constituían un alto porcentaje de la población judía. En el caso de Argentina, la comunidad misma desarrolló marcos locales de formación que también ejercían roles activos en otras comunidades dentro de América Latina. Así, por ejemplo, egresados del Seminario Rabínico y del Seminario de Maestros en Buenos Aires enseñaban o dirigían instituciones en Panamá, México, Chile u otros países. Otros se formaron en Israel y después de una estadía de varios años en diferentes casas de estudio regresaron a sus países de origen a ocupar cargos formales.

17 Anat Feldman, “The Shas Party: A Review of Factors Contributing to Its Development”, PhD thesis, Bar Ilan University 2001 [hebreo]; Friedman (v. nota 4); Nissim Leon, “Guardians of Jewish Tradition: From Crisis to Rehabilitation in the Shas Party, 2019-2021”, *Israel Affairs* 28/6 (2022): 840-855.

En forma generalizada tanto en Panamá y Argentina, como en otras comunidades en América Latina, la cercanía de la población askenazí a la religión fue, y aun es, proporcionalmente menor que la de los sefaradíes. La apertura a la modernidad de los inmigrantes de los países europeos representaba un reto a la religión como ente que asegurara la continuidad del judaísmo. Modelos alternativos, influidos por conceptos de nacionalidad, sionismo, socialismo, universalismo y otros, encontraron un terreno favorable tanto entre quienes llegaron al país y se integraron en una nueva realidad, como en la generación de sus hijos. Sin embargo, en las últimas décadas, la elección de la religión en tanto componente identitario como una reelección de la pertenencia permeó también el estilo de vida en parte de la población askenazí. Los judíos de origen sefaradí en ambos países afirman, en sus propias palabras, que el camino del retorno les es más familiar ya que ellos “no abandonaron nunca la tradición religiosa, no se alejaron de sus raíces y no adoptaron ideas totalmente ajenas (liberales) al judaísmo”.

En la mayoría de los casos, las diferencias entre las costumbres y los ritos religiosos entre sefaradíes y askenazíes se mantienen de manera institucionalizada, exceptuando el caso de Jabad en la que, en Argentina, por ejemplo, la afiliación tiende a disipar lo que se relaciona a los criterios de pertenencia.¹⁸ En otros casos, las tensiones disminuyen debido a la necesidad de soluciones pragmáticas, tales como cuestiones de espacio o de presupuesto en el sistema educativo.

Contextos diferentes: Buenos Aires

Más allá de las características similares que influyeron en el proceso de *teshuvah* en ambas comunidades, existen entre ellas diferencias contextuales, estructurales y de orientaciones básicas que permiten distinguir la idiosincrasia de cada una.

18 Damián Setton, “Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico de Jabad Lubavitch”, tesis de doctorado, Universidad de Buenos Aires 2007.

La Ciudad de Buenos Aires (CABA) está habitada por 3.120.000 personas y en el Gran Buenos Aires viven 10.870.000 personas. La población judía de Argentina, 180.000 personas, es la más grande de América Latina.¹⁹ Se estima que más del ochenta y cinco por ciento está concentrado en Buenos Aires. La presencia judía es perceptible en la vida cultural, económica y política del país. El mismo estudio estima que más del 60% de dicha población dejó de asistir o nunca asistió a una institución judía como clubes, asociaciones deportivas, sinagogas o escuelas. La comunidad está constituida por una gran mayoría de miembros cuya procedencia es askenazi, mientras que los sefaradíes conforman alrededor de un 30% de la población. Estos son en su mayoría procedentes de Siria y Líbano, aunque los hay también de los países balcánicos y el norte de África. Tal como fue anteriormente mencionado, el desarrollo de ambas comunidades a lo largo del tiempo muestra una disgregación en lo que se refiere a la vida institucional y a la concentración geográfica.

Recorriendo los barrios de Buenos Aires, es fácil distinguir la concentración de judíos sefaradíes diferenciados por su grado de religiosidad. En Flores, por ejemplo, aquellos que responden al mantenimiento de una religiosidad ultraortodoxa se distinguen por sus vestimentas y su segregación organizada de los habitantes que los rodean. Más aún, en las palabras de María, una exhabitante del barrio, “los miembros de la colectividad judía no identificados con el estilo de vida religioso se sienten ‘expulsados’ y pasan a vivir a otras zonas”. En el barrio de Palermo, los sefaradíes que se aproximaron a la religión en las últimas décadas presentan una apariencia más modernizada, vestidos de acuerdo con las normas de los preceptos sin necesariamente manifestar de manera excesiva la identidad religiosa. Estas diferencias son prueba de la heterogeneidad que caracteriza al camino del retorno como un movimiento social poseedor de ideas y objetivos comunes sin definir claramente las condiciones de pertenencia. Aún más, cada uno de estos grupos tienen sus propios modos

19 Sergio DellaPergola, *The American Jewish Yearbook* 119, 2019. Hay quienes consideran que la comunidad está compuesta por más de 250.000 personas. La estimación depende de los parámetros utilizados para calificar a alguien como judío.

de movilización y resocialización dirigidos a transformar la cotidianeidad de quien está en proceso de “fortalecimiento” religioso. Así, por ejemplo, la red de instituciones escolares en Flores promueve una mayor dedicación hacia los estudios sagrados que a estudios generales. Esta inclinación fue mencionada por educadores entrevistados como fuente de preocupación respecto a la futura integración de los jóvenes en el mundo laboral. En cambio, las instituciones en Palermo donde se ofrecen estudios paralelos a los programas de las escuelas públicas abren la posibilidad de continuar con estudios académicos.²⁰

El espacio de la comunidad askenazí está más disperso, dificultando en muchos casos la posibilidad de una participación sistemática en las actividades necesarias para cumplir con las reglas. Uno de los cambios más notables se perfila en el barrio de Once, que se caracterizaba por una alta presencia judía en la arena comercial sin marcas visibles de religiosidades. Actualmente las marcas apuntan mayormente a sinagogas, clubes, escuelas, restaurantes, negocios, que responden a las necesidades de la población askenazí que, según uno de los rabinos, se mudó a la zona “en busca de los fundamentos de lo que se habían alejado”. Esta percepción concuerda con las respuestas de los entrevistados al interrogante de las motivaciones que los llevaron a elegir el camino que los conduce a romper con los valores, comportamientos y visiones de mundo que los rodea, y a adoptar rituales y prácticas que les permiten, en las palabras de Diana, “reconstruir nuestras vidas arraigándonos en nuestras raíces de pertenencia”. Ellos consideran que la vivencia religiosa es la alternativa certera frente a la incertidumbre de la vida urbana, las tentaciones que ella ofrece y los cambios constantes de las ideas que orientan el estilo de vida.

En entrevistas marginales llevadas a cabo con algunos de los pocos comerciantes judíos, hijos de inmigrantes europeos, que continúan con sus negocios, estos señalaron que su generación se caracterizó por la identificación con la ideología sionista. La misma facilitaba la integración

20 Un hallazgo interesante señala que las mujeres son quienes continúan estudios superiores, mientras que los hombres entran directamente a trabajar en los negocios paternos.

social, no exigía un cambio en el estilo de vida, permitiendo a la vez desarrollar una identidad distintiva. Pareciera que, en las palabras de ciertos entrevistados, “la marginalización del sionismo como foco de identidad” facilitó la expansión de la renovación religiosa como alternativa en la creación de bases de pertenencia y solidaridad.

Visión identitaria

A diferencia de Panamá, donde la colectividad judía constituye de por sí un enclave diferenciado por criterios socio-económicos y culturales, y donde la *teshuvah* se caracteriza por la adopción de prácticas más homogéneas,²¹ el espectro de agrupaciones religiosas en una ciudad tan diversificada como Buenos Aires expresa amplia heterogeneidad. Esto concuerda con el carácter multiétnico y multicultural de la población argentina que facilitó a lo largo de la historia el desarrollo de diversificadas formas de expresión religiosa y cultural. El imaginario urbano homogéneamente consolidado no es característico de todos los grupos que enfatizan cambios en el estilo de vida. Dada la movilidad geográfica dentro de una ciudad tan dinámica y variada como Buenos Aires, donde los habitantes en los barrios judíos “tradicionales” (Paternal, Villa Crespo) fueron mudándose a Belgrano, Palermo y otros como resultado de pautas de movilidad ascendente, la posibilidad de organizar comunidades con cierta autonomía se perfila como un objetivo inalcanzable. De ahí que la formación de fronteras de pertenencia se estructura a través de redes individuales como cercanía a amigos, familiares, compañeros de la misma congregación, más que por pautas de organización socio-espacial. El principio de extensión de las redes está animado a través de la idea que “un amigo trae a otro amigo”, posibilitando la formación de grupos de proveniencia similar o de personas que comparten experiencias comunes. En otras palabras, el

21 Batia Siebzehner, “Autoridad y religiosidad: Transformaciones en la comunidad judía de Panamá”, en Amilat (coords.), *Judaica Latinoamericana VII*, Jerusalén 2017, pp. 267-289.

bagaje común constituye una manera de fortalecer lazos de solidaridad interna, a la vez que ayuda a incrementar el compromiso mutuo.

En ese espectro surgieron perfiles de comunidades con altos grados de observancia en cuanto a la normatividad religiosa, y también comunidades que consideran que el cumplimiento de un mínimo de preceptos implica de por sí un logro.²² En las palabras de Jésica, una entrevistada en proceso de fortalecimiento de sus creencias y prácticas: “Los sefaradíes [los de Sucat David] son más duros. Jabad se expande más porque son más viables. Mi marido [cercano a Sucat David] no viaja los sábados, mis padres sí viajan cuando los invito. Jabad no los condena.”²³ Otro aspecto es ejemplificado por Shulamit, quien perteneció al movimiento Jabad pero prefirió en los últimos años asociarse a otro grupo religioso:

En Jabad son muy desordenados. Por ejemplo, no se cuidan los horarios de los rezos matinales (*minián*) como en otras comunidades. En la mayoría de estas se hacen a las 8 de la mañana, en los lugares de Jabad a las 10 u 11 de acuerdo con la decisión y comodidad de los participantes. Son muy desenfrenados, hacen hincapié en *kashrut* pero son muy *jutzpanim* [caraduras], el *dérej éretz* [buenos modales] no les interesa.

Una evidente manifestación de la expansión de la religiosidad en el espacio público es la presencia de los miembros de Jabad en cruces centrales de la ciudad durante días festivos tales como Janucá, en la oferta de *tefilín* (filacterias) a transeúntes judíos o en los cantos y bailes en las calles el día de celebración de Simjat Torá. En general, la expansión de Jabad en Buenos Aires, con una oferta de marcos con amplios grados de flexibilidad, facilitó el acercamiento a pautas de religiosidad sin necesariamente someter al individuo a cambios drásticos en su cotidianeidad.

22 Tal es el caso de Mauro, activista de Jabad, que viaja a ciudades lejanas en el sur de Argentina, busca en la guía telefónica apellidos judíos e invita a los adolescentes a celebrar el *bar mitzvá*, sin preparación alguna. En sus palabras, “esto es una *mitzvá*” [mandamiento o acto piadoso].

23 Explicando la diferencia de perspectiva entre su marido y parte de su familia, Jésica comentó que tiene un hermano casado con una mujer no judía y consecuentemente el marido no los invita a la casa ni deja que sus hijos vayan a visitar a los primos por temor a malas influencias. “En Jabad es al revés, no harían eso.”

Las fronteras difusas que se desarrollaron en Buenos Aires son las que facilitaron una mayor selectividad de acuerdo con la elección personal. La oferta, casi ilimitada, facilitaba al individuo decidir cómo llenar su “canasta de compras”²⁴ en lo que se caracteriza como “mercado de la *teshuvah*”. Hay quienes, identificándose con alguna línea específica, declaraban abiertamente que participaban en rituales de otras congregaciones. Esto podría ser el resultado de distancia geográfica, de amistades con otros concurrentes, de entusiasmo por la personalidad del rabino que dirigía los ritos, de la recompensa que ofrecía el grupo (viajes a Israel, USA o Europa), u otro tipo de razones. La gama de organizaciones de líneas “duras” – gran parte bajo el liderazgo del rabino Levin, impulsor del proceso de la corriente de *teshuvah* ultraortodoxa– intentaban establecer rígidas normas a través de mecanismos de control. Sin embargo, también dentro de esos grupos la movilidad geográfica constituye un desafío para los agentes de transformación, ya que exige nuevas tácticas de atracción, llevando a compromisos disidentes de las reglas originalmente establecidas en base a la Halajá. La porosidad institucional y la fragilidad de los mecanismos de control acrecientan la posibilidad de una opción más “leve” (o blanda) de prácticas comprometedoras.

Dado el carácter multifacético del proceso, las fronteras institucionales son negociadas por diferentes grupos que conforman una variedad de organizaciones. Entre ellas, y solo para mencionar unas pocas, las que se autodefinen como ultraortodoxos como Jefetz Haim, bajo el liderazgo religioso y político del rabino Levin, hasta Jabad, considerada por sus mismos miembros como una ortodoxia “blanda”. Entre uno y otro hay una variedad de organizaciones tales como Shuba Israel, Ajdut Israel, Sucat David, Agudat Dodim, Anoji, Yesod Hadat, Menorah y muchas otras. La expansión de agrupaciones tan diversificadas en Buenos Aires es considerada por algunos miembros como una debilidad que afecta la cohesión de la comunidad y la creación de una entidad común entre quienes aceptan la religión como un elemento aglutinante. En las palabras de Ariel, un activista prominente, en las instituciones formales “la competencia entre

24 Sharabi (v. nota 15).

los grupos afecta negativamente a los objetivos propuestos. En lugar de unir fuerzas para llevarlos a cabo, se desarrollan tensiones y conflictos difíciles de resolver”. Por otro lado, la floración de tantas alternativas puestas a elección del individuo parecería facilitarle las herramientas que le permitan evolucionar a su manera. Así, por ejemplo, Mario, un joven entusiasmado por el camino que eligió, apunta a las ventajas de la diversidad, ya que “no siempre puedo cumplir con los rezos en los tiempos estipulados por la sinagoga en la que participo, pero trato de hacerlo cuando me es posible, incluso a veces solo en casa o en cualquier otra sinagoga cercana al lugar que me encuentro”.

El movimiento de la *teshuvah*, a diferencia de Panamá, no transformó al mundo religioso en un enclave impenetrable. El liderazgo ultraortodoxo en manos del rabino Levin tomó en sus manos desde hace 16 años la dirección del centro comunitario judío AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina). Por un lado, se establecieron condiciones inflexibles en cuestiones relacionadas al cumplimiento de la Halajá, por ejemplo en lo que se refiere a los entierros de conversos en el cementerio judío. Por otro lado, se mantiene la apertura hacia quienes, sin practicar la religión, se identifican culturalmente con el judaísmo.²⁵ El nombramiento de personas que no practican la religión en puestos claves designados a ampliar las actividades culturales con mensajes universales, es un indicador relevante de esa tendencia. Así, se pueden encontrar conferencias, películas, exposiciones y demás donde participa un público que no busca en la religión una fuente de identidad.

El carácter transnacional del proceso de renovación religiosa se puso de manifiesto, entre otros medios y tal como se mencionó anteriormente, a través de la participación en la mayor parte de los países latinoamericanos de agentes formados en Buenos Aires. La movilización de agentes activos fue muy marcada especialmente, aunque no solo, en el sistema educativo de esas comunidades. Dado el carácter y el tamaño de la comunidad judía,

25 La baja representación de las listas laicas o moderadamente religiosas indican el bajo grado de movilización e interés de la mayor parte de la población en las actividades de la organización comunitaria.

se desarrollaron desde épocas tempranas de la inmigración institutos que otorgaban títulos formales para ejercer en escuelas y seminarios de educación judía. Así, por ejemplo, no es extraño encontrar maestros o directores de escuela de origen argentino trabajando en México, en Panamá mismo, en Perú u otros lugares.

La modalidad creyente que se extendió en Buenos Aires puso de manifiesto aspectos de la individualización de las prácticas religiosas dentro de un medio competitivo de ofertas, contribuyendo también a la revitalización de lazos sociales al tiempo que aumentando segregaciones internas. Según la mirada de líderes actuales de instituciones comunitarias, el auge de la *teshuvah* de las décadas anteriores está en proceso de decadencia. La continuidad y consecuencias de este proceso son difíciles de prever, al igual que el lugar de la religión como fuerza que revitaliza o fragmenta el judaísmo diaspórico.

Panamá

Las diferencias abismales entre Buenos Aires y la ciudad de Panamá se manifiestan en el tamaño, el contexto socio político, la cultura, la estructura social y el estilo de vida. La ciudad de Panamá tiene una población aproximada de 1.200.000 habitantes, con otro millón en su área suburbana. La comunidad judía del país, que en su gran mayoría vive en la capital, es de aproximadamente 18.000 habitantes. A diferencia de otros lugares, donde hay un descenso de la población judía debido a procesos migratorios, esta se encuentra en un constante crecimiento como resultado de olas de inmigración de otros países latinoamericanos y también de Israel. En Panamá, en contraposición a Buenos Aires, los judíos de origen sefardí conforman más del 80% de la población, siendo en su mayoría de origen sirio-libanés, además de grupos más pequeños provenientes de la cuenca del Mediterráneo y de países árabes.

A diferencia de Buenos Aires, donde se pueden señalar focos muy diversificados dedicados a avanzar el proceso de *teshuvah*, en Panamá se puede hablar de un proceso cuasi monolítico que compartieron los miembros

sefaradíes que se empeñaron en revitalizar la religión. El emprendimiento fue iniciado por el rabino Sion Levy (1925-2008) quien, durante los 57 años de su estadía, realizó un trabajo paulatino y exhaustivo en pro del objetivo. Enviado por las autoridades religiosas de Israel, anticipó métodos y estilos desarrollados posteriormente en otros lugares. Al comienzo de su proyecto, de acuerdo con su propio testimonio, se encontró con cierta resistencia por su pertenencia a la cultura marroquí, diferente de la de los miembros sirios de la comunidad. Su profundo empeño en el avance del proyecto contribuyó, en su propia opinión, a mitigar un posible menosprecio por parte de los mismos.

El eje principal de su trabajo se centró en la comunidad sefaradí Shebet Ajim, en la que los descendientes de inmigrantes sirio-libaneses mantuvieron a lo largo del tiempo ciertas costumbres del estilo de vida caracterizado por la observancia tradicional y familiaridad patriarcal sin una práctica religiosa comprometida. En las palabras de Moshé, un entrevistado que acompañó de cerca el proceso de transformación, “las familias vivían una vida moderna y una vida comunitaria muy activa pero una vida religiosa tibia”. En una comunidad donde no se respetaban las leyes de *kashrut*, florecieron restaurantes observantes, se abrieron dos amplísimos supermercados y se cambiaron las costumbres en las cocinas familiares.²⁶ Los negocios se cerraron los sábados, se estableció la costumbre del estudio diario de las fuentes textuales, el uso de pelucas y otras prácticas correspondientes a la nueva forma de vida. La expansión y el cambio del carácter de las instituciones educativas, el crecimiento demográfico, el alto respeto a la autoridad paternal y comunitaria y la continuidad ocupacional de generación en generación, son mecanismos que, paralelamente al cambio en el estilo de vida, contribuyeron a la cohesión comunitaria. La estructura social del país, en la que las jerarquías étnicas y culturales son altamente marcadas, facilitó la auto-segregación de la comunidad sefaradí.²⁷

26 Varias entrevistadas señalaron la tensión que había en las casas como consecuencia de la costumbre de que empleadas no judías estuvieran a cargo de la preparación de los alimentos.

27 Hay quienes atribuyen el aceleramiento del proceso en la década de 1980 a rabinos y miembros de Jevrat David que viajaron a estudiar a *ieshivot* en Israel y a su

La autoridad religiosa desarrolló diferentes tácticas con el objetivo de hacer avanzar la estrategia propuesta de inserción de la religiosidad. Los métodos adoptados por el rabino Levy se fundaban en la percepción jerárquica y autoritaria de la estructura familiar y comunal de la cultura sirio-libanesa, facilitando a la vez ciertos grados de desviación en el cumplimiento de los preceptos frente a contingencias cotidianas. Un ejemplo, entre muchos, era el de permitir viajar los sábados en casos referidos al mejoramiento del bienestar personal. Tal práctica amplió las fronteras de inclusión fortaleciendo la confianza hacia la autoridad religiosa. Por otro lado, la comunidad se fue dividiendo en facciones más cerradas que intentaban mantener las exigencias de las reglas con diferentes niveles de compromisos. Así, por ejemplo, se estableció una escuela asquenazí jasídica y un *ieshivá* (casa de estudio) separadas de las organizaciones sefaradíes. Rabinos ultraortodoxos que visitaban o vivían temporariamente en Panamá apoyaban estas tendencias.

Entrevistados de la comunidad Shebet Ajim, respondiendo a sus propias motivaciones en la adopción de una vida regulada por prácticas religiosas, mencionaron la importancia de la continuidad de la tradición, las costumbres familiares, la renovación de los rituales, la unión comunal. En la opinión de Abraham, uno de los miembros activistas en el espacio local, “[...] nosotros nunca nos apartamos totalmente de la religión de nuestros abuelos y padres”. Cuestionamientos existenciales, el lenguaje de creencias, la crisis generada por la secularidad o el acecho de la modernidad son temas raramente mencionados por quienes eligieron el estilo de vida renovado.

El proceso de *teshuvah* no pasó desapercibido entre la población asquenazí. En la década de 1990, el grupo Jabad comienza a tener una mayor presencia en Panamá. La sinagoga Beith El se transformó en el centro de las actividades, ofreciendo prácticas sostenibles sin un control estrecho en lo que se refiere al cumplimiento de las exigencias religiosas. Otras dos sinagogas de Jabad fueron creadas para satisfacer la demanda de

regreso incentivaron la adhesión a través de reuniones, clases y eventos sociales, diferenciándose paulatinamente de la línea principal de la comunidad.

poblaciones más alejadas del centro urbano. Una de estas sinagogas abrió sus puertas también a sefaradíes para quienes “les resultaba más atractiva por los rezos y actividades”. La porosidad de las fronteras de pertenencia en este contexto se asemeja a la del movimiento Jabad en otros países, con niveles de exigencia determinadas a través de la negociación individual. También relatan que a través de casamientos y eventos sociales las costumbres de las comunidades se fueron acercando en ciertos aspectos.²⁸ La población que frecuenta las actividades de este marco tiene un contacto social y cultural con el medio no judío en proporciones mayores que la de los sefardíes.²⁹

Para los miembros de la sinagoga reformista Kol Shaarit Israel, el proceso de *teshuvah* no tuvo trascendencia alguna. En ella participan askenazíes y descendientes de judíos que emigraron a Panamá en el siglo XIX desde las colonias portuguesas y españolas de América Latina. Esta comunidad, integrada en la sociedad panameña tanto a nivel ocupacional como social y cultural, está totalmente segregada de las otras facciones del judaísmo.³⁰ La flexibilidad de las fronteras de pertenencia se manifiesta tanto por el alto porcentaje de matrimonios con personas no judías como por el número de alumnos de otras religiones que estudian en la escuela.

Paradójicamente, el grupo mas excluido de la comunidad judía fueron los israelíes que emigraron en busca de mercados de trabajo con mejor rendimiento. En su mayoría seculares y sin lazos de parentesco con la población judía local que según Aaron “podría ser una garantía para la

28 La comunidad Shevet Ajim demuestra cierta reticencia hacia los inmigrantes israelíes que no tienen familiares en Panamá. Como lo expresó uno de los líderes a quien entrevisté: “No sabemos quiénes son ni en que nos pueden complicar, preferimos prevención.”

29 Mientras que entrevistados de Shevet Ajim afirmaron que bajo ningún criterio invitaban a personas no judías a sus casas, miembros de Beth El sí compartían ciertos eventos con ellos.

30 Panamá es el único país en América Latina donde hubo dos presidentes judíos. Max Delvalle, que había sido vicepresidente desde 1964 hasta 1968, ejerció como presidente dos cortísimos periodos en 1967 y 1968. Su sobrino Arturo Delvalle ejerció la presidencia entre 1985 y 1988. Ambos eran miembros de la sinagoga Kol Shearit Israel.

inclusión”, conforman un enclave independiente. La actitud hacia ellos es manifestada, por ejemplo, en acontecimientos como *brit milá* (circuncisión) en los que, a pesar de ser invitados, participan pocos miembros de la comunidad local.³¹ En general, los criterios de inclusión en la comunidad atravesaron un proceso de rigidez que se pone de manifiesto, entre otras medidas, en el rechazo de nuevos miembros que no pueden demostrar sin duda alguna que ambos padres son judíos de nacimiento.

Ciertos cambios, como la inclusión de mujeres en la comisión directiva de la comunidad, la apertura de una universidad exclusiva para mujeres y la elección de un intendente sefaradí de la ciudad, parecerían indicar ciertos intentos de enfrentar los desafíos de la “segunda modernidad”.

A modo de epílogo

El fenómeno de la expansión de la religión en comunidades judías latinoamericanas, que se caracterizaban por un bajo nivel de adhesión a la fe, permite cuestionar y analizar la configuración de las orientaciones emergentes. Por un lado, las preguntas se refieren a la medida en que posibilitan el surgimiento de áreas compartidas, de consensos o prácticas similares que fortalecen las bases de una plataforma identitaria común. Por otro lado, también deben hacer referencia a la medida en que las diferentes voces que surgen en la *teshuvah* contribuyen a una mayor fragmentación, dificultando la posibilidad de reivindicar la esencia aglutinadora de las orientaciones renovadas. Cabe preguntar, entonces, en qué medida el proceso de *teshuvah* puede reconfigurar la relación entre lo religioso y lo secular, entre la oferta de la modernidad y la conservación de la tradición. Los casos aquí presentados representan dos caminos diferentes en la reconstrucción de las fronteras de pertenencia, de la relación al “otro”, de la interpretación de los contenidos y del comportamiento. Surgirá de acá un nuevo tipo de compromiso del cual el mundo judío podrá adoptar

31 Según algunos datos no formales, constituyen un veinte por ciento de la comunidad, lo que quizás va llevando a un cambio parcial de la actitud hacia ellos.

una modalidad que permita convivir a pesar de la tensión inmanente entre ambas orientaciones o, por el contrario, ahondará la tendencia que parece consolidarse en Israel, donde tanto las ideas como las prácticas separan los dos mundos hasta debilitar lo compartido y amenazar la continuidad común. Nuevas investigaciones que profundicen en las similitudes y diferencias en las comunidades dispersas en el mundo podrán, quizás, acercarnos a una mayor comprensión del impacto de la reinterpretación de las visiones trascendentales de los procesos que atañen al judaísmo.

