

**Experiencia identitaria y
Reproducción de la autoridad en el judaísmo ortodoxo.**

Damián Setton

Facultad de Ciencias Sociales-Universidad de Buenos Aires

eldaset@yahoo.com.ar

Introducción.

El siguiente trabajo pretende indagar en los mecanismos de apropiación del capital religioso¹ al interior de una institución judía ortodoxa, así como en las estrategias puestas en juego para legitimar y naturalizar la autoridad de rabinos y maestros (*morim*), haciendo que las estructuras jerárquicas basadas en la distribución desigual de la competencia religiosa se presenten, a los ojos de los miembros de la congregación, como evidentes. Las formas que asume esta apropiación del saber legítimo son inseparables de la experiencia identitaria de los miembros de la comunidad. Es decir, lo que hace posible la reproducción de las estructuras de autoridad es el modo en el cual el sujeto se concibe a sí mismo en tanto judío ortodoxo, internalizando una identidad producida en las mismas instancias de ejercicio de la violencia simbólica.

Según Bourdieu, el campo religioso se constituye mediante la desposesión objetiva de aquellos que, estando excluidos de la gestión de los bienes de salud y la producción de saberes, reconocen, al desconocerla como tal, dicha desposesión en tanto legítima. Al interior del campo se reproducen relaciones de poder expresadas en la distribución desigual de las competencias. Las comunidades religiosas aparecen así conformadas por dos instancias fundamentales. En primer lugar, la de aquellos que se constituyen en grupo de intelectuales, poseedores y administradores del saber. Luego, la de aquellos que reconocen como hecho evidente la distribución del saber y su condición de carenciados.

Las conclusiones adoptadas en este trabajo están basadas en entrevistas en profundidad realizadas, durante el año 2002, a algunos miembros del grupo *Measef*, compuesto por jóvenes de entre 18 y 21 años, varones y mujeres, pertenecientes a las instituciones sefardíes *Shaare Sión* y *Agudat Dodim*, ubicadas en el barrio de Flores. Los miembros del

grupo son consumidores de conocimiento. Algunos de ellos estudian en la *Ieshivá* (escuela de religión) ubicada en el templo de *Shaaré Sión*, mientras que otros asisten a seminarios sobre diversos temas. A su vez, organizan charlas en sus propios domicilios, a las cuales invitan a todos aquellos interesados en escucharlas. El correo electrónico aparece como uno de los medios de difusión de las actividades.

Estudiar para ser.

Las formas de reproducción de la autoridad tienen como condición de posibilidad la experiencia identitaria de los individuos que integran la comunidad religiosa. Es la forma particular de esta experiencia la que vuelve evidente, a los ojos de los mismos, la necesidad de existencia de la instancia rabínica en tanto autorizada para definir la realidad y determinar patrones correctos de comportamiento. Los sujetos consideran al judaísmo como una forma de vida organizada en base a una serie de preceptos de origen divino. Se trata, por lo tanto, de una ética que sistematiza los modos de acción. De este modo, la condición judía no sólo se expresa en el templo, en el momento del rezo [*tefilá*], sino también en el trabajo y en el club, en la alimentación y el ejercicio de la vida sexual. Sin embargo, para poder llevar a cabo una vida “judaica”, es necesario conocer los preceptos religiosos concernientes a cada acto de la vida, de manera tal de “santificar” la existencia profana. La necesidad de este conocimiento conduce al ejercicio de una práctica muy difundida entre los miembros de *Shaaré Sion* y *Agudat Dodim*: el estudio sistematizado de la religión bajo la guía de un maestro o un rabino².

La experiencia “legítima” de la judeidad al interior de las comunidades observadas se relaciona con el ejercicio sistemático de una forma de vida judía posibilitado por la incorporación, mediante el estudio, de las leyes y preceptos ordenados por Dios. De este modo, la experiencia afectiva, emocional, es considerada insuficiente. En tanto que la emoción es un estado pasajero, carente de consecuencias en la vida cotidiana, no conlleva la adquisición de un *hábitus* judío. Si bien no se la desestima, carece de valor si no es acompañada del estudio.

Los contenidos del corpus de conocimiento incorporado en el proceso de aprendizaje (de transmisión de la religiosidad) refieren básicamente a los modos de acción. De tal forma uno de los entrevistados señalaba las principales temáticas de estudio:

“[...] leyes de shabat [refiere al Sábado, el día sagrado en el cual los judíos tienen prohibido el ejercicio de cualquier actividad profana], las leyes de las festividades, es muy importante, también muy importante lo que se refiere a la moral judía, cómo debe comportarse un judío frente a la sociedad, frente a los mismos judíos, que es lo más importante. Qué imagen tienen que dar. También la halajot, las leyes de los alimentos, qué bendición hay que decirles, qué bendición no hay que decirles, porque es muy importante, no se puede decir cualquier bendición, porque estamos pronunciando el nombre de Hashem [Dios] y no se puede pronunciar el nombre de Hashem en vano. Si una persona dice una bendición que no es la indicada, estaría pasando por esa ordenanza que no se puede pronunciar el nombre de Dios en vano. Y hay muchos tratados sobre el tema de las berajot [bendiciones], el tema obviamente de los tefilin [filacterias que se colocan en los brazos y la cabeza], del talit [manto que los hombres judíos se colocan durante el ritual]. Sobre cada ley, ley, es cómo comportarse [...] el código de leyes judías, uno desde que se levanta hasta que se acuesta tiene todas leyes, desde el primer momento del día hasta el último cómo debe comportarse. Hay leyes muy, muy grandes que, desde que se levanta, la persona se tiene que levantar rápido, fuerte, rápido, no tiene que quedarse así, en la cama dando vueltas. Si, leyes sobre cómo lavarse las manos, cómo hay que ir al templo, cómo rezar, diferentes aspectos. Cuando comés, qué barajot. Cómo comportarse en la mesa, también hay un tratado, un número de leyes que dice cómo comportarse en la mesa. Si, porque hay determinada gente que no se da cuenta, es importante explicar cómo comportarse en la mesa, quién debe poner primero la mano en la bandeja, si el más grande o el más chico, si es bueno sacarse la comida de la boca y dejarla en la mesa un pedazo, estas cosas que por ahí la gente ni se imagina están dentro del código de leyes judío. Y tantas cosas, también, sobre cómo la persona se debe comportar, en todos los aspectos, cómo hay que portarse con la mujer. Hay aspectos de cómo, una venta, si hubo un problema entre dos personas en una venta para quien es favorable y quien no. Todo tipo de

aspectos, no hay cosa que no esté dentro del código, toda pregunta que tengas con una persona judía pueden ir, a cualquier rabino, y ahí va a estar la respuesta seguro.”

En la medida en que cada acción se encuentra reglamentada en un código, el imperativo moral de estudiar se acrecienta en los miembros más comprometidos de la comunidad, ya que sólo a través del conocimiento de las reglamentaciones es posible llevar a cabo una relación correcta con la divinidad, es decir, una existencia judía.

La carencia de conocimientos referidos a las sagradas escrituras implica una suerte de *déficit identitario*. El joven judío ortodoxo es un ávido consumidor de los saberes transmitidos por las autoridades del campo. En este sentido, el saber no se presenta como asunto privado del grupo de intelectuales, sino como un imperativo que involucra a cada miembro de la comunidad. Sin embargo, se ha conformado un grupo que, por su dedicación exclusiva al estudio de la *Torá*, es considerado como capacitado para ejercer la función de intérprete de las escrituras.

Mediante el término *déficit identitario* intentamos expresar la visión del sí mismo portada por el judío ortodoxo. Este se define como judío, sin embargo, tiene conciencia de no ser aún lo “suficientemente” religioso. Para él, los individuos de su comunidad se ubican en una estructura de niveles, en cuya cúspide se encuentran los “*tzadikim*”, aquellos individuos cuyo nivel de compromiso con el cumplimiento de los preceptos divinos es absoluto. Por su parte, los jóvenes entrevistados se ubican en puntos intermedios de la escala. Ni completamente ortodoxos, ni desinteresados en asuntos de religión, se perciben llevando a cabo un trayecto ascendente hacia una vida de mayor religiosidad, es decir, hacia una mayor sistematización de los modos de actuar basada en los preceptos y deberes impuestos desde el discurso religioso. El individuo ha reconocido una meta y un sistema que, de seguirlo, le permitirá alcanzar el estado de existencia al que aspira. La base de ese sistema es el estudio:

“[...] estudiar la Torá, eso es fundamental, para un día poder yo llegar a ser como esas personas [se refiere a los sabios, los tzadikim], o intentar, o tratar de hacer lo mejor que nosotros podamos hacer. Cada uno es diferente a otro. Uno tiene, puede llegar a nivel diez, otro puede llegar a nivel nueve, a lo que uno puede llegar.”

Los jóvenes entrevistados otorgan al estudio un sentido específico, en el cual éste aparece a sus ojos como la condición de reproducción de la identidad judía. Todos los días puede verse en el templo *Shaaré Sión* a varias personas, en su mayor parte jóvenes, dedicarse a la lectura y reflexión de libros diversos. Según ellos, el objetivo del estudio consiste en poder entablar una relación “correcta” con la divinidad, mediante el conocimiento de aquello que ésta pretende de los hombres. De este modo, la incorporación de saberes trae consigo cambios en los modos de actuar en la vida cotidiana, que pueden manifestarse, por ejemplo, en cambios en las formas de alimentación (comenzar a comer comida *kosher* [permitida, apta para el consumo]), o en la relación establecida con el sexo opuesto (evitar los contactos sexuales anteriores al momento del matrimonio). Sin embargo, el hecho de saber que existe cierta regulación del comportamiento no necesariamente implica, por parte del sujeto, la adopción de pautas de conducta acordes a dicha reglamentación. Muchas veces, resulta difícil comportarse en sintonía con las prescripciones religiosas, ya que el espacio secular en el cual el individuo desarrolla su vida cotidiana impone sus propias coerciones, las cuales no siempre son fácilmente armonizables con las primeras. De todos modos, los individuos logran “superar” esta contradicción a través de la percepción de la identidad como *identidad en proceso*. Reconocen la contradicción entre lo que aprenden en el templo y lo que hacen cotidianamente, pero no sienten que la misma deba ser superada en el corto plazo. Los cambios son paulatinos, aseguran, y los cambios bruscos (adopción repentina de patrones de acción religiosos) no son considerados con aprobación. Lo importante para ellos es saber que están *transitando* el camino, que van “quemando etapas”, y que ese proceso no se detendrá. El estudio les aporta la garantía de que permanecerán en el trayecto de manera ascendente:

“De a poquito uno siempre tratando de gotita a gotita, ir siempre de a poquito. Siempre de a poquito hay que crecer. De un día para el otro, por ahí como sube cinco baja ocho. Siempre los pasos tiene que ser fuertes, pero siempre constantes, tratando de subir.”

Al ingresar a la institución ortodoxa, la definición del ser judío adquiere contenidos específicos que la distinguen de las definiciones portadas en otros espacios institucionales.

Ser un judío ortodoxo, para aquellos que recientemente han entrado al subcampo, significa ser alumno. En efecto, el individuo se encuentra con una estructura jerárquica configurada sobre el eje del saber, que es anterior a su ingreso a la comunidad y que se le presenta como realidad objetiva que se le impone. El proceso de socialización al interior del Templo consiste en la internalización³ de esa realidad, lo que conduce a resignificar la identidad del judío ortodoxo.

Esta realidad debe ser constantemente legitimada. Si bien el sujeto se socializa al internalizar la estructura jerárquica como una evidencia en sí misma, es necesario que se le recuerden las “fórmulas legitimadoras”⁴ que forman parte del sentido común de los miembros de la institución. En primer lugar, la socialización nunca es perfecta ni definitiva. El miembro estable puede olvidar el por qué de su ubicación en una posición inferior en la estructura jerárquica. Por otro lado, como miembro de una sociedad secular, está sometido a las constantes interpelaciones de la misma, la cual le ofrece otras visiones del mundo que entran en oposición con aquellas verdades sustentadas por la religión. Vivimos, por otro lado, en una época en la que la individuación se ve revestida de consideraciones positivas. Se acepta como válido que cada persona tiene la capacidad de interpretar el mundo a su manera, dentro de ciertos límites, ya que no existe ninguna instancia que monopolice la definición legítima de la realidad⁵. El sentido común del judío ortodoxo encuentra una importante estructura de plausibilidad en la institución religiosa, pero no deja de estar amenazado por el exterior, el cual le muestra otras posibilidades de realidades legítimas.

Las fórmulas legitimadoras forman parte del vocabulario cotidiano de los miembros de la comunidad. La distinción entre el que sabe y el que no, funciona como patrón de clasificación de los sujetos. De este modo, es posible escuchar en conversaciones informales con miembros de *Shaaré Sión* o *Agudat Dodim* frases como: “ellos [los rabinos] te dicen lo que está bien y lo que está mal, después uno elige [qué hacer].” Los rabinos poseen un saber que les permite, en la relación comunicativa, ocupar el papel de emisores, mientras que el laico se limita a ser el receptor de un mensaje que puede o no guiar sus modos de acción, pero que no admite un contra- saber legítimo.

Las fórmulas legitimadoras pueden observarse en la literatura leída por los miembros de la comunidad.

“Todo está en el Talmud, pero tal como no podemos entrar en un campo de trigo y comer, sino que debemos ir a la panadería para encontrarnos con el pan terminado, de igual modo debemos tener acceso a maestros adecuados que interpreten el Talmud y lo pongan a nuestro alcance”⁶

“También podría preguntarse por qué el hombre común no puede interpretar la ley de la Torá en lugar de que lo hagan los Rabinos y los Sabios. La respuesta es que sólo los Rabinos, merced a su intenso estudio de la Torá, han logrado un conocimiento profundo de las complejidades de la ley.”⁷

La figura del rabino se define en base a su conocimiento como fuente de autoridad:

“Damián_ ¿Qué es un rabino para vos?”

_ Un rabino es una autoridad que sabe más, y como sabe más hay que respetarlo, y sencillamente como uno respeta a un profesor, uno respeta al presidente, uno respeta a un rabino porque, sencillamente, un rabino... ¿nosotros para qué estamos acá? Para hacer lo que Dios dice. ¿Quién sabe más que un rabino, y como llevarte? El sabe más porque él estudió más que nosotros. Por eso hay que estar más con él.”

De este modo, la autoridad del rabino reside en lo que Weber denomina carisma de función: “... el sacerdote queda legitimado mediante su cargo como miembro de una organización socializada de salvación...”⁸ Si bien puede detentar un carisma personal, el mismo no es condición necesaria para el ejercicio de su función. Es el hecho de haber pasado por una serie de instancias reconocidas de instrucción religiosa (escuelas rabínicas, *yeshivot*) lo que lo convierte en un emisor de discursos legítimos.

A su vez, su importancia no descansa en el rol que reproduce en el momento de los rezos, ya que durante los mismos es una figura similar a la del laico (excepto durante breves momentos). El rezo puede ser dirigido por cualquier miembro de la congregación, y a diferencia del rezo católico, donde el cura se constituye en administrador legítimo de los sacramentos, no es necesaria la presencia de un rabino. La importancia de esta figura radica en que en ella se encuentra depositado un saber dirigido a sistematizar la vida del creyente,

enseñándole cómo debe actuar en su vida cotidiana para ser un buen representante del “Pueblo de Israel”. Como administrador de la salud espiritual del judío, se lo suele comparar con un médico:

“Damián_ ¿Y alguna vez te pasó de no estar de acuerdo con lo que te dijera un rabino [acerca del modo en que debías actuar]?”

_ Muchas veces. Pero lo que tiene de bueno el judaísmo, se puede preguntar de todo y se puede discutir usando la lógica y usando las cosas bien. Yo discuto día a día con mis rabinos, yo le pregunto “mire rab, ¿a usted qué le parece, que haga esto o que haga lo otro?” “me parece que haga esto” “no, pero disculpe, si yo creo que si hago esto voy a ganar más tiempo, voy a perder más”. Se discute y entre los dos se llega a un punto neutro. Muchas veces el rabino que te dice: “mirá, aunque te lo explique vos no lo vas a entender, haceme caso, hoy día te vas a guiar por mí”. ¿A qué se compara esto? Uno va al médico, ¿el médico qué te dice? “tomá esta pastilla” “no, no ,no, pero esperá, antes quiero que me expliques todo lo que contiene esta pastilla” “disculpá, yo estudié seis años en la facultad, tengo más en la especialidad, si querés que te explique vení nos sentamos once años y te lo explico” Vos confiás en el médico. Lo mismo así, vos confiás en el rabino y después lo vas a entender, de a poco.”

La apelación a la frase “aunque te lo expliqué no lo vas a entender” podría ser interpretada por el sujeto de diversas maneras. Por ejemplo, podría pensar que, en el curso de la discusión, ha logrado refutar los argumentos del rabino. Si así pensara, la estructura jerárquica se desmoronaría, lo cual lo llevaría a tener que redefinir su concepción del sí mismo, ya que su identidad de judío se define al interior de esa estructura. Tanto el laico como el rabino comparten la misma definición de la situación de interacción, la certeza de que una relación jerárquica los abarca y condiciona. Por lo tanto, al sujeto se le presenta como prácticamente imposible pensar que ha refutado a su rabino, ya que, antes que nada, es la definición de la situación al interior de la cual su identidad es reproducida lo que debe mantenerse en su conciencia.

Percepción de la identidad.

El judaísmo, para el judío ortodoxo, es un modo de vida. Desde este punto de vista, no existirían actos de naturaleza religiosa opuestos a acciones definidas como seculares, sino que cualquier acto que el individuo lleve a cabo debe estar orientado en base a prescripciones religiosas. El hombre debe comportarse como judío no sólo cuando reza o estudia el contenido de los libros sagrados, sino cuando come, trabaja, hace el amor, juega, se divierte, elige la vestimenta con la cual salir a la calle, etc. Cada acto se encuentra reglamentado por las fuentes de sabiduría que constituyen la *Torá*, el *Talmud*, la *Guemará*. Sólo se trata de conocer dichas reglamentaciones.

Este modo de concebir el judaísmo encuentra claras afinidades con formas determinadas de representación de la identidad, la cual se presenta a la conciencia de los sujetos en su aspecto inconcluso. El ser judío es vivido como el tránsito por el camino que conduce hacia la realización de la condición judía en el cumplimiento de los preceptos. El sujeto sabe que su modo de vida no está determinado en su totalidad por los mandatos divinos, pero aspira a que llegue el momento en el cual se verá a sí mismo como cumpliendo con la casi totalidad de los mismos. Para que el momento llegue, la receta es el estudio guiado por la autoridad tanto de un maestro como de un rabino.

La dificultad de establecer un modo de vida basado en la totalidad de los preceptos se debe a que el individuo vive en un entorno no religioso. La sociedad secular limita la manifestación de la religiosidad, específicamente la de aquellos modos de ser religioso que implican transformaciones en los modos de presentación del cuerpo a través de la vestimenta. Por consiguiente, el sujeto reclama a sus maestros mayores explicaciones. No le alcanza con que le digan que debe llevar puesta una peluca “porque así está escrito [en las fuentes de la ley]”. En la medida en que el “ejercicio legítimo” de su judeidad le reclama mayores distancias simbólicas respecto al entorno secular, sus exigencias de “comprender el por qué” son mayores y más difíciles de satisfacer.

Debemos desprendernos de ciertos preconceptos asociados al hombre religioso. Los jóvenes con los cuales tomé contacto durante la investigación no responden al estereotipo del judío ortodoxo, no usan largas barbas, no visten de negro ni las mujeres usan peluca y pollera constantemente. Es cierto que esta clase de presentación del cuerpo se observa en

ciertos judíos, pero no debe asociársela con el judío ortodoxo *per se*. Por otro lado, la creencia de que existe un sujeto religioso opuesto, antagónico y en contraposición con el “secular y moderno”, tan solo puede conducir a conclusiones erróneas respecto al tema que estamos analizando. El judío ortodoxo no se encuentra apartado del mundo secular, sino que negocia su participación en el mismo. Transita su existencia en la intersección del espacio religioso y el no religioso, cada uno de los cuales impone sus propias exigencias. Es un judío ortodoxo, pero también es un joven que realiza estudios universitarios, que lee literatura no judía, que va al cine y sale a divertirse los sábados a la noche. Por otro lado, su participación en el mundo secular está condicionada por su existencia religiosa, y viceversa. Puede salir con sus amigos un sábado a la noche, pero no irá a comer a un restaurante que no sea *kosher*. De todos modos, los barrios de Once y Flores disponen de una oferta de espacios de comida *kosher* mediante los cuales es posible llevar a cabo una existencia judía por fuera del ámbito reducido del hogar y el Templo.

La identidad puede compararse con un espacio que se va llenando de contenido a medida que el sujeto incorpora sus experiencias cotidianas en el universo de sentido religioso, acción que se produce con la dedicación al estudio. El sujeto tiene presente un futuro ideal hacia el cual aspira llegar. En la representación que se hace de su trayecto, imagina un momento de quiebre.

“Yo tengo mis contradicciones también, las sé. Uno dice, “pero bueno, esta va a bailar, hace esto, lo otro, pero viene a estudiar acá [al Templo]”. Por eso te estoy diciendo. Para mí, el cambio radical, no existe. Sí el proceso, digamos. [...]Yo la vuelvo loca a Y. [su maestra] porque le digo. “¿cuándo va a llegar mi momento en que me haga el clic, ese clic de decir bueno, voy a usar pollera, voy a usar esto, voy a estar más en la religión, todo eso” Pero hay detalles, que uno no lo sabe. Uno puede decir, cumplo shabat o como kasher. Pero hay muchísimas cosas que uno no puede hacer. Muchísimo más. ¿Y cuándo me va a llegar a mi el momento de decir?... porque ella dice que siempre, en algún momento llega, uno se pone a pensar y llega. Pero a mi todavía no me llegó, le digo, la verdad es que no siento hacer esas cosas, ponerme la peluca, esto y lo otro. Ya me va a llegar, mientras estudie.”

A su vez, en el relato de su trayectoria identitaria, el sujeto identifica un momento de quiebre ubicado en el pasado, correspondiente con su ingreso al espacio de la ortodoxia. Se trata del momento en el cual incorporó los criterios de clasificación del mundo propios del universo de sentido religioso, identificando este momento con el inicio de un trayecto por el camino de la verdad.

Al preguntarle al entrevistado si se casaría con una mujer que no fuese virgen, respondió que sí lo haría (la pregunta estaba orientada a comprender la relación que el sujeto establecía con su sexualidad, teniendo en cuenta la prohibición concerniente al mantenimiento de relaciones sexuales anteriores al casamiento):

“Si yo no soy virgen ¿por qué ella tiene que ser virgen? O sea, ella se dio cuenta del camino de la verdad después.”

Las relaciones sexuales prematrimoniales correspondían a una vida anterior, sin sentido, falsa. Una vez iniciado en “el camino de la verdad”, el sujeto modifica sus prácticas, orientándolas en base a su nueva visión del mundo.

Sin embargo, ha sido el contacto con la cosmovisión religiosa lo que le ha permitido incorporar formas del relato estereotipadas. El proceso de “judaización creciente” es paralelo al de elaboración de un relato de su trayectoria identitaria, relato que estigmatiza el pasado en tanto carente de sentido. Esa visión del pasado la ha incorporado en su conciencia a través del estudio de la religión.

En definitiva, en la percepción de los jóvenes entrevistados, ser judío significa:

1. El ejercicio de un tránsito a través del cual las prescripciones religiosas que determinan los modos de actuar van ocupando espacios cada vez más importantes en las conciencias de los individuos. La idea de tránsito se opone a la de cambio drástico.

2. La representación en la conciencia de un futuro ideal en el cual se producirá un quiebre. Este momento está representado por la consecución de un acto que el sujeto ve, en el presente, de difícil realización, como por ejemplo, el hecho de ocultar el cabello tras una peluca, o dejar de saludar con un beso a un miembro del sexo opuesto. En la conciencia del sujeto, el momento de quiebre puede ir acompañado de un momento trascendente de la vida, como por ejemplo el casamiento.

3. La representación en la conciencia de un momento de quiebre ocurrido en el pasado, momento en el cual el sujeto se inició en el estudio de la *Torá*. Interpreta este acontecimiento como un momento en el cual comprendió el sentido de la vida y del mundo, oponiéndolo a un pasado “sin sentido”.

4. La certeza de que el trayecto hacia una vida con mayor compromiso religioso no puede ser efectuado en soledad, sino mediante la reproducción de relaciones sociales con los rabinos o maestros, en las cuales el sujeto se asuma en su papel de alumno, desposeído del capital religioso.

Consideraciones finales

El rol de alumno que asume el sujeto es parte integrante de su identidad. Es judío en la medida en que es alumno, en su más clara acepción de “falto de luces”. Si se emancipara de la tutela de los rabinos, debería redefinir su condición judía, o abandonarla. Las interacciones que lleva a cabo con el rabino suponen una definición de la situación según la cual los componentes de la relación están ubicados en una escala jerárquica. En cada interacción los sujetos reproducen la definición de la situación, ya que es en esa definición en la cual las identidades se actualizan. De ahí que el alumno tienda a generar estrategias de reproducción de su condición de tal, estrategias que implican la reproducción de su identidad judía.

Si bien el punto de vista de Bourdieu asumido en el presente trabajo ha sido criticado en beneficio de una teoría del cuentapropismo, desinstitucionalización y peregrinaje religioso⁹, lo que he observado en las comunidades estudiadas se corresponde a lo planteado por Bourdieu en la década del setenta. Esto no significa que una teoría deba ser abandonada por otra. Supone simplemente que ningún marco conceptual es capaz de dar cuenta de la totalidad de la realidad.

Bibliografía

BERGER, P; *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971 [1967] 227pp

GEVIRTZ, E; *Guía sobre el Enfoque de la Torá*, Buenos Aires, I.A.L. 1980, 220pp.

MILLER, A; *La Alegría del Conocimiento Verdadero*, México DF, Jerusalem de México, (5722, calendario hebreo) 432pp.

BOURDIEU, P; “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Francaise de Sociologie* Vol XII, París, 1971, 295-334

WEBER, M; *Ensayo sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 2000 [1920] 585pp.

WEBER, M; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1998 [1904] 262pp.

WEBER, M; *Economía y Sociedad*, México DF, Fondo de cultura Económica, 1996 [1922] 1237pp.

BERGER, P y LUCKMANN, T; *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 [1966] 233pp

De La TORRE, R; “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”, *Universidad de Guadalajara*, n° 24, verano de 2002,

<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>

Notas

¹ La categoría está tomada de BOURDIEU, P; “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Francaise de Sociologie* Vol XII, París, 1971, 295-334

² La relación entre el discurso religioso y sus efectos sobre la sistematización de la vida cotidiana fueron tratados principalmente en WEBER, M; *Ensayo sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 2000 [1920] 585 pp. y WEBER, M; *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1998 [1904] 262 pp.

³ El término está tomado de BERGER, P y LUCKMANN, T; *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003 [1966] 233 pp

⁴ Idem

⁵ Sobre el pluralismo religioso ver BERGER, P; *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971 [1967], 227 pp

⁶ A. MILLER; *La Alegría del Conocimiento Verdadero*, México DF, Jerusalem de México, 5722 (calendario hebreo) P 380

⁷ E. GEVIRTZ; *Guía sobre el Enfoque de la Torá*, Buenos Aires, IAL, 1980, P 116

⁸ M, WEBER; *Economía y Sociedad*, México DF, Fondo de cultura Económica, 1996 [1922] P 356.

⁹ Sobre las críticas a la teoría de Bourdieu, ver De La TORRE, R; “El campo religioso, una herramienta de duda radical para combatir la creencia radical”, Universidad de Guadalajara, n° 24, verano de 2002, <http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug24/bourdieu5.html>