

## MAGIA VS. RELIGIÓN: ¿UNA TENSIÓN RESUELTA? LA APROPIACIÓN DE LA MAGIA EN UN ESPACIO JUVENIL MASORTÍ

*Magic vs. Religion: a decisive tension? The appropriation of the magic in a masortí youth space*

VANESA CYNTHIA LERNER

CIS-IDES, CONICET, Buenos Aires, Argentina  
vanesa\_lerner@yahoo.com.ar

Recibido: 22.09.17

Aceptado: 10.07.18

### Resumen

En este artículo se analiza cómo en un espacio juvenil del movimiento judío conservador/masortí de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires circulan discursos y prácticas con lógicas diferentes. Se observa una confluencia entre magia y religión en la apropiación de lo espiritual teniendo en cuenta que el movimiento masortí históricamente se ha caracterizado por dejar de lado saberes vinculados con la religiosidad popular. Se utilizó una metodología cualitativa con enfoque interpretativo. Por medio de la descripción de diferentes discursos y experiencias rituales obtenidas por observación participante se concluye que dichas categorías dicotómicas de la sociología clásica se disuelven y dan cuenta de nuevos procesos, propios de la posmodernidad.

**Palabras clave:** magia-religión-espacio juvenil- movimiento judío conservador/masortí-ciudad autónoma de buenos aires.

### Abstract

This article analyzes how in a masortí youth space of the Ciudad Autónoma de Buenos Aires, there was a circulation of speeches and practices with different logics. There was a confluence between magic and religion in the appropriation of the spirituality bearing in mind that the masortí movement historically has put aside the popular religiousness. For it, it was chosen a qualitative methodology with an interpretive approach. Through the description of different speeches and

ritual experiences obtained by participant observation, it could be concluded that the dichotomist categories magic-religion of the classic sociology could not explain the new processes of the postmodern era.

**Keywords:** magic; religion; youth space- masorti movement, Buenos Aires.

## INTRODUCCIÓN

En el marco de mi proyecto de tesis de maestría que luego se transformó en un proyecto doctoral, surgió la pregunta de cómo los jóvenes que participan en el movimiento judío conservador/masortí en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires construyen su identidad en la actualidad, en un escenario de múltiples ofertas religiosas y culturales.

Se trata de una investigación cualitativa, que se vale del enfoque interpretativo, el cual se centra principalmente en los aspectos simbólicos de la vida social y en los significados de la vida individual (Saítu, 1999).

Como primer acercamiento a mi objeto de estudio, es decir los jóvenes, decidí participar entre junio y diciembre de 2013 en un espacio cultural y religioso de una “comunidad”<sup>1</sup> masortí ubicada en la zona norte de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, dirigido a jóvenes de entre 25 y 35 años de edad. Allí me limité a participar de las propuestas en calidad de feligresa compartiendo con mis pares diferentes experiencias y charlas informales. Dado que un tiempo después el espacio se desintegró -no podría determinar con claridad las razones por las cuales esto fue así- no logré contactarme con mis coetáneos para profundizar sobre lo compartido. Con los que sí pude hacerlo, fue mediante conversaciones virtuales o telefónicas muy acotadas y superficiales. De modo que, de ese trabajo de campo solo cuento con registros detallados obtenidos a partir de observaciones participantes. Si bien, cuando me presenté al grupo, conté que era socióloga y que estaba haciendo una tesis sobre los jóvenes que participan en el movimiento masortí y que participar de estas actividades nutriría mi trabajo, aclaré que respetaría la confidencialidad de los temas que se trataran, pues en muchos casos los participantes hablaban de sus historias personales, al mismo tiempo que respetaría el anonimato tanto de los feligreses, como de los referentes rabínicos y de la organización. Asistí a las diferentes propuestas, todas ellas dirigidas por la rabina de la organización. Participé en un curso de “*Torá* y

---

<sup>1</sup> En este caso el término comunidad es de uso nativo utilizado por el movimiento judío conservador/masortí para referirse a las organizaciones que lo conforman.

Espiritualidad” dirigido a jóvenes mujeres que se dictaba una vez por semana, en varias cenas sabáticas llevadas a cabo los viernes por la noche y en charlas de interés general. La mayoría de los que concurrían, eran estudiantes de alguna carrera de grado, profesionales y comerciantes, un grupo de 35 personas aproximadamente. Luego del trabajo de campo desarrollado durante los años 2016 y 2017 mediante entrevistas en profundidad a jóvenes de cinco “comunidades”, pude notar la novedad del espacio de este grupo etario ya que no se replicaba en otros.

En ese espacio juvenil circularon discursos y prácticas con lógicas diferentes. Se observó una confluencia entre magia y religión en la apropiación de lo espiritual, teniendo en cuenta que el movimiento masortí históricamente se ha caracterizado por dejar de lado saberes vinculados con la religiosidad popular.

A partir de la descripción de diferentes discursos y experiencias rituales se analizará en este artículo cómo dichas categorías dicotómicas de la sociología clásica parecen disolverse y dan cuenta de nuevos procesos propios de la posmodernidad.

## **1. LA MAGIA Y LA RELIGIÓN DESDE LA SOCIOLOGÍA CLÁSICA Y SU APLICACIÓN EN EL JUDAÍSMO**

La tensión entre la magia y la religión se evidencia en diferentes debates. Tal el caso de Durkheim (2008 [1912]), quien explica que la magia al igual que la religión tiene sus ritos y dogmas, sólo que son más simples pues persigue fines técnicos y utilitarios y se encarga de profanar las cosas santas. A diferencia de la religión, la magia no cuenta con 'Iglesia', es decir, con una comunidad moral formada por todos los creyentes (fieles y sacerdotes) de una fe. El mago tiene su clientela y no una 'Iglesia'. Dichos clientes no tienen relación entre sí; no obstante, los magos pueden tener relación con sus pares aunque su trabajo sea aislado.

De igual modo, Weber (1964 [1921]) manifiesta que éstos constituyen un gremio cerrado. Incluso, en algunos casos han conformado una casta hereditaria y en determinadas comunidades han detentado el monopolio de la magia. La ejecutan por medios irracionales y poseen un saber empírico-técnico. Por el contrario, los 'sacerdotes' son funcionarios que están al servicio activo de una asociación. Forman parte de una 'empresa' permanente organizada según reglas. Acatan una doctrina coordinada y fija, aceptada como '*revelación*'. Se trata de un sistema intelectual religioso-racional en el que se desenvuelve una '*ética*' religiosa

específica y sistematizada. En términos de Bourdieu (2006:42), se trata de un '*campo religioso*' que es correlativo a

la desposesión objetiva de los que están excluidos de él y que se encuentran constituidos por eso mismo en tanto que *laicos* (o *profanos* en el doble sentido del término) desposeídos del *capital religioso* (como trabajo simbólico acumulado) y que reconocen la legitimidad de esta desposesión por el sólo hecho de que la desconocen como tal [El uso de la itálica aparece en el texto original].

Un caso particular es el del profeta, que si bien al igual que el mago es portador de carisma, responde a una '*doctrina*' religiosa o a un mandato divino como ocurre con el sacerdote, aunque diferenciándose de su '*vocación*' o don personal.

En la medida en que los magos agremiados se convierten en sacerdotes, va disminuyendo el carácter secreto del saber y la doctrina se convierte en una tradición fija que el sacerdocio va interpretando mediante dogmas. Una religión de libros (bíblica) se transforma sobre la base de un sistema educativo tanto para el sacerdocio como para los laicos. Se produce pues una articulación y adaptación casuístico-racional ante los modos de pensar y vivir. La religión ética de la '*congregación*'<sup>2</sup>, surge como algo nuevo y racional que se diferencia de la magia a la que se acude en caso de necesidad y auxilio.

Weber nota una afinidad entre ética racional religiosa y el tipo particular del racionalismo comercial. Explica que la religiosidad congregacional suele estar estrechamente ligada a la pequeña y mediana burguesía, que plasman comunidades de clan en las asociaciones profesionales y en las congregaciones religiosas creadas libremente. Esto hace que presenten un carácter accesible al cálculo y son influenciadas por un actuar racional con arreglo a fines.

En cuanto al campesino por el contrario, su religiosidad está vinculada a la naturaleza. Depende de procesos orgánicos y de acontecimientos naturales en que lo económico carece de una racionalización sistemática y la influencia mágica de los espíritus naturales irracionales representa un papel central. Al vivir en economías refractarias al cálculo, tendrían una mayor posibilidad de ser

---

<sup>2</sup> Weber (1964:365) entiende por congregación a una comunidad vecinal 'socializada', constituida en sociedad por razones económicas o políticas. Nace de ella como producto de las exigencias cotidianas, "pues el profeta mismo o sus discípulos pretenden asegurar la perduración de la revelación y de la dispensación de la gracia y, con ello, la existencia *económica* del instituto de la gracia y de sus administradores, y tratan de monopolizar los derechos respecto a los obligados a asegurar aquélla" [El uso de la itálica aparece en el texto original].

atraídos por misiones religiosas. Existe pues, una relación entre religión y clase social:

*la estructura de los sistemas de representaciones y de las prácticas religiosas* propias de los diferentes grupos o clases contribuye a la perpetuación y a la reproducción del orden social (en el sentido de estructura de las relaciones establecidas entre los grupos y las clases) contribuyendo a consagrarlo (Bourdieu, 2006:57) [El uso de la itálica aparece en el texto original].

Dicha relación entre religión, magia y clase puede notarse dentro del judaísmo. Ejemplo de ello, es el caso del movimiento pietista neo-ortodoxo conocido como jasidismo, encabezado por diferentes dinastías rabínicas, que comenzó a propagarse en Europa oriental durante el siglo XVIII. Su consolidación se debió a factores tanto internos como externos que, si bien no implicaron relaciones de causa y efecto, se ajustaron mutuamente. Por un lado, incidió la crisis propia de la modernidad dentro de las comunidades judías con los procesos de asimilación bajo las premisas de la *Haskalá* (versión judía de la Ilustración). Por otro, el hecho de que las comunidades judías de Europa Oriental hayan vivido una serie de ataques violentos<sup>3</sup>. Si bien no se podría establecer una relación directa, la situación de incertidumbre ante un contexto exterior hostil, hizo que varios seguidores encontraran respuesta en este movimiento (Baumgarten, 2006 tomado de Setton, 2008).

El jasidismo desde sus distintas vertientes se proponía “regenerar el vínculo que los judíos más sencillos mantienen con la Ley y la doctrina, en un contexto histórico donde fenómenos del mesianismo heterodoxo han deteriorado la coherencia doctrinal del Pueblo Elegido” (Kepel, 1995: 243). Estaba dirigido a judíos menos instruidos, buscando que pudieran acceder a lo sagrado mediante experiencias más bien emocionales ligadas a la alegría, al baile y al canto, retomando los temas esenciales de la Cabalá. Por su parte, se encontraban los *mitnagdim* (opponentes) o luego llamados *jaredim*, judíos ultraortodoxos también de Europa oriental quienes basaban sus leyes en las decisiones obtenidas del Talmud, cuyo mayor referente fue el rabino Elijah ben Shlomó Zalman Kremer (1720-1797) conocido como el Gaón de Vilna. Rechazaban a las distintas dinastías rabínicas jasídicas y a sus seguidores por practicar una filosofía mística de renovación espiritual (Fainstein, 2006). Estas diferencias pueden entenderse a

---

<sup>3</sup> “Las masacres y pogromos de 1648, la rebelión de Cosacos en 1702, las revueltas de los Haidamaks entre 1730 y 1768, las acusaciones de asesinato ritual hacia los judíos entre 1740 y 1760, las guerras entre Suecia, Polonia y Rusia en 1706, la partición de Polonia en 1772, 1792 y 1795” (Setton, 2008:11).

partir del uso de la tipología de Max Weber (1964) acerca de la dominación carismática antes esbozada, que distingue entre sacerdote, profeta y mago. Constituían el grupo de los *mitnagdim* aquellos rabinos que poseían 'carisma de función' o 'del cargo' mientras que los *rebeim* jasídicos eran aquellos rabinos que tomando o no lo escrito en el Talmud, poseían un 'carisma personal'.

Estos últimos oficiaban de mediadores entre su adepto (el *josid* o *jasid*) y Dios. Transmitían bendiciones, curaban enfermedades del alma y del cuerpo, daban consejos a sus discípulos inspirados en su proximidad con lo divino y eran conocedores de las propiedades curativas de las plantas, de modo que resultaban ser fuente de consulta en caso de que algún miembro de la comunidad estuviera enfermo. Aunque los *rebeim* fundadores del jasidismo nunca habían recibido una ordenación rabínica, sus virtudes compensaban la ausencia de una calificación formal (Kepel, 1995).

Siguiendo a Setton (2008:11), aunque el jasidismo representó la continuidad del mundo ortodoxo frente a la modernidad, lo que cambió fue la forma de organización social en la vida religiosa. Tradicionalmente, la comunidad judía se centraba en la sinagoga y en la casa de estudio, existiendo a su vez cofradías y oratorios privados que funcionaban periféricamente pero en armonía con las dos primeras:

Estas confraternidades existían desde los inicios del judaísmo, agrupando a individuos caracterizados por su intransigencia religiosa y que, separándose de un mundo que consideraban sumido en el pecado, llevaban una vida austera basada en la práctica de los rituales, en especial los de penitencia y arrepentimiento, y de técnicas místicas que tenían como propósito la elevación a mundos superiores y la conducción del pueblo de Israel hacia la redención.

Las comunidades jasídicas se estructuraron dentro de esta lógica periférica a la autoridad rabínica pero luego atrajeron no sólo a cabalistas sino también a judíos iletrados, permitiendo de este modo llevar adelante otro tipo de plegarias vinculadas al éxtasis corporal y la magia. Esto trajo disputas no sólo simbólicas sino también económicas con las autoridades centrales ya que dichas comunidades jasídicas se negaban a otorgarles los aportes económicos entregados por los fieles. Acarreó detractores que veían en ellas la expansión de sectas capaces de debilitar a la comunidad en su conjunto.

Asimismo, puede notarse la presencia de religiosidad popular y de dinastías rabínicas en la cultura sefaradí (hispanica) tanto en los países del norte de África como en los de Oriente medio, tratándose de figuras carismáticas, conocidas por sus milagros y por curar enfermedades terminales cuando la medicina resultaba impotente (Kepel, 1995).

Por el contrario, en el caso del movimiento judío conservador/masortí, puede notarse en sus inicios un claro corrimiento de la neo-ortodoxia y de los saberes vinculados con la magia. Surgió en Europa occidental a mediados del siglo XIX tras los avances del Iluminismo y la constitución de los Estados-Nación, interesándose por el estudio de la Biblia y el uso de la ciencia. Se basaba en el respeto hacia los preceptos religiosos, conciliándolos con las normas de la vida en la ciudad secular no judía. Se trató de un término medio que escapaba de la neo-ortodoxia y del reformismo pero que preservaba fuera del gueto una identidad fundada en la observancia sin romper con el entorno (Kepel, 1995).

De este modo, coincidía con la primera al “conservar” el cumplimiento de la ley judía o de la “tradicición” (en hebreo *masoret/masortí*) pero se *aggiorna* con el contexto circundante como lo hizo el reformismo<sup>4</sup> retomando los siguientes puntos: el cumplimiento del *Sabat* (sábado), la celebración de las fiestas, el cumplimiento de la dieta *kosher*<sup>5</sup>, la circuncisión, los rezos diarios, el precepto del matrimonio, el divorcio, la conversión de acuerdo con la ley judía, el uso del hebreo en los servicios religiosos y la centralidad espiritual y nacional de la tierra de Israel y de su pueblo (Cohen, 1987). También cambió el status de las mujeres, habilitándolas a compartir el mismo espacio con los hombres en la sinagoga, conformar *minian*<sup>6</sup>, leer la *Torá* (Antiguo Testamento) en público y ocupar cargos rabínicos. Sin embargo, no alcanzarían a obtener las mismas condiciones en igualdad que los hombres (Sklare, 1972). Todas estas cuestiones siguen siendo las principales premisas del movimiento judío conservador/masortí en el presente, incluyendo el precepto de *Tikún Olam*, que en hebreo significa “corregir al mundo”. Se busca “mejorarlo” mediante las buenas acciones. La *tzedaká*, la justicia social, forma parte de esta “corrección del mundo”; no está asociada a la caridad sino a dar al necesitado lo que necesite que no siempre está vinculado con las urgencias económicas.

---

<sup>4</sup> El reformismo en sus orígenes buscó reforzar la identidad judía, en tanto cultura, sobre principios más laxos ajustándose y adaptándose al contexto circundante, corriéndose del cumplimiento de la Ley Judía.

<sup>5</sup> Conjunto de leyes alimenticias judías que consta en el Levítico. La palabra *kosher* o *kasher* significa “apto” o “adecuado”. Éstas distinguen los alimentos aptos de los no aptos.

<sup>6</sup> Quórum mínimo de diez personas adultas para la realización de determinados rituales y preceptos religiosos.

Asimismo, entendía y sigue sosteniendo que el estudio y la formación tanto de rabinos como de intelectuales no debían estar circunscriptos al estudio de la Biblia y del Talmud, sino también de una variedad de saberes tales como: textos afines a la exégesis del texto bíblico (*midrash*), filosofía, liturgia, poesía medieval, teología moderna y literatura hebrea moderna. Un claro exponente de esta propuesta, fue el rabino Zacarías Frankel (1801-1875). Dirigió el Seminario Judeo-Teológico de Breslau y fundó la corriente “judeo-histórica positiva” adaptando la *halajá* (ley judía) al contexto histórico y a los valores de la *razón*. Señalaba que podía haber cambios pero debían ser graduales; criticaba al reformismo radical; lo consideraba negativo, por negar y arrasarse con la ley. El judaísmo propuesto por él se considera positivo no solo por aceptarla sino por su carácter moderno: ve la ley judía como positiva pues se distinguía de la ley de la naturaleza, entendida nuevamente como irracional y refractaria al cálculo.

Construyó un método y una disciplina, entendiendo que la ley tenía un valor histórico que no podía ser desechado arbitrariamente. Creía que las leyes en tanto instituciones subsistían independientemente de las autoridades centrales y se constituyeron bajo principios permanentes. El estudio positivo de la *halajá* implicaba para él, conocer el origen de las instituciones, identificar lo que ordenan y cuáles son los principios detrás de ellas. La historia en tanto ciencia permitiría revitalizar lo sagrado del judaísmo ya que se podrían encontrar en ella los fundamentos del mantenimiento de la ley. Zacarías Frankel creía que así como solo los juristas podían dar cuenta de la expresión de una voluntad colectiva, en el judaísmo serían los rabinos, es decir un grupo de 'especialistas', quienes interpretarían la ley. Deberían adquirir una alta formación académica para poder hacer una crítica responsable de los textos (Schorsch, 1981).

Tanto en Europa como en los Estados Unidos y en la Argentina, fueron los sectores acaudalados de la burguesía los fundadores de las organizaciones adheridas al movimiento judío conservador/masortí (Meyer, 1995; Gordis, 1969; Feierstein, 2006).

## **2. FRONTERAS DIFUSAS ENTRE MAGIA Y RELIGIÓN EN LA APROPIACIÓN ESPIRITUAL DE UN ESPACIO JUVENIL MASORTÍ**

Con los procesos de globalización, se hace presente un pluralismo religioso, cuyas instituciones compiten por su clientela en un contexto de libertad. A diferencia de lo planteado por los clásicos de la sociología, la autoridad del '*clero*'



ya no se da por sentada, sino que se va restableciendo por persuasión. Los '*laicos*' dejan de ser súbditos para convertirse en consumidores cuyas nociones deben ser consideradas. De este modo, Berger (2005) retoma el concepto de '*mercado religioso*' entendiendo que dicho pluralismo tiene implicaciones para la conciencia subjetiva de los individuos. Son ellos los que reflexionan sobre esos supuestos cognitivos y normativos de su tradición para luego escoger. La religión se subjetiviza y la certeza religiosa resulta más difícil de alcanzar.

En este contexto de "cultura global" los individuos transitan las redes *New Age* en busca de nuevas experiencias de lo sagrado y la vivencia espiritual, conectando culturas tradicionales y populares. Se trata de un movimiento sociocultural que

en su discurso y en su práctica, combina como direcciones de cambio tanto la transformación individual como la sacralización del *self* y la naturaleza, la sanación, la espiritualidad, la circulación, el sincretismo, la liberación del cuerpo, y, (...) el antiautoritarismo y la autonomía (Carozzi, 1999:20).

Propone una espiritualidad con una potencialidad terapéutica que logra un equilibrio entre mente, cuerpo y espíritu, conectado a su vez al cosmos y la naturaleza. Es posible hallar aquella mediante ejercicios de relajación, introspección y terapias de reconciliación, técnicas para equilibrar o armonizar las energías, nutrición natural, medicina alternativa, etc. Cabe aclarar que los *new agers* circulan por diferentes comunidades y desarrollan su individualidad a partir de lo aprehendido en ellas. Por más que los actores que recorren las redes *New Age* se consideren autónomos y nieguen los vínculos, lo cierto es que conforman comunidades, y lo que aprenden lo hacen dentro de ellas (Carozzi, 1999). Asimismo, por medio de las tecnologías de comunicación,

los buscadores espirituales constantemente encuentran asidero y legitimación de sus menús creyentes mediante procesos de relocalización y reanclaje en las religiones tradicionales o populares capaces de proporcionar linaje y memoria, símbolos de arraigo emotivo y pertenencia territorial. Estos actores cosmopolitas buscan continuidad en la discontinuidad (De la Torre, 2008:50).

Por lo tanto, en la espiritualidad posmoderna se rompe con varias dicotomías (sagrado-secular, alma-cuerpo), entre ellas la de: "magia-religión" (Huss, 2007; Viotti, 2011a). Se podría decir que las categorías de la sociología clásica no permitirían aprehender los fenómenos de religiosidad en la globalización capitalista. Los conocimientos mágico-populares se transforman en hibridismos neo-esotéricos que circulan en tanto productos culturales.

Ante este nuevo escenario se puede interpretar cómo dentro de una “comunidad” conservadora/masortí pueden coexistir prácticas religiosas como los tres rezos diarios por la mañana, la tarde y la noche, la celebración del *Shabat* (sábado) y de diversas festividades, con prácticas de meditación; inclusive el hecho de traer a los espacios de estudio de judaísmo saberes jasídicos vinculados con la mística y la brujería. Esto lo podemos ver a partir del siguiente ejemplo en el curso de estudio sobre “*Torá* y Espiritualidad” dirigido a mujeres de entre 25 y 35 años:

En esa clase, uno de los temas escogidos para trabajar fue la “*Havdalá* de Rabi Akiva” (ceremonia que se realiza al terminar el *Shabat* marcando la distinción entre la finalización del día sagrado y el comienzo de los días profanos). Se trató de un texto del siglo IX escrito en arameo y traducido por la rabina al español. Comenzó a leer los primeros pasajes e iba interrumpiendo para ir aclarando cuestiones y responder las inquietudes que íbamos planteando. La rabina contaba que en el judaísmo existe la brujería y lo místico. Leyó la primera frase: “Anular la brujería, y los daños por un espíritu malo, y para aquellos que le está prohibida su mujer, y para abrir el corazón”. En su primera intervención, la rabina señaló que la palabra bruja viene de la palabra *Brajá* que en hebreo, significa “el poder de la palabra”, pues es ella quien crea y destruye como puede verse en *Beresbit* (Libro de Génesis)<sup>7</sup>. Nos decía que es por ello que debíamos medir las palabras. Asimismo, agregaba que tanto el color turquesa como el ojo de pez<sup>8</sup> que siempre está abierto, son los que anulan lo malo. Por esta razón explicaba que vestía muchas prendas y tenía adornos en ese color, concluyendo que “Cuando nace una energía positiva existe la amenaza de lo malo” (Nota de campo, clase, junio de 2013).

Por lo general, en las “comunidades” conservadoras/masortí, la *havdalá* es considerada un rezo más de la liturgia semanal y no suele ser estudiado como un tema específico salvo que se estudie mística y Cabalá, como lo fue en este caso,

---

<sup>7</sup> Al inicio de éste puede notarse cómo Dios por medio de la palabra crea el mundo, la luz y la oscuridad, las luminarias y los seres vivos.

<sup>8</sup> El ojo de pez es comúnmente encontrado en la mano *Hamsa*, símbolo utilizado en amuletos, joyas, adornos. Corresponde a la tradición sefaradí y sirve como advertencia y protección contra el mal de ojo. El turquesa es el color de lo santo y lo celestial que espanta los malos espíritus. Es por ello que en la ciudad de Safed en Israel conocida como “la capital de la Cabalá”, es común observar que muchas de sus construcciones están pintadas de ese color.

lo cual resultó novedoso<sup>9</sup>. Al mismo tiempo, puede notarse cómo la rabina revalorizó amuletos y colores e incorporó el concepto de energía.

Se observa una combinación de prácticas religiosas con religiosidades populares, entendiendo estas últimas como prácticas y representaciones cosmológicas, holistas y relacionales (Semán, 2001). Dichas religiosidades rompen con la tendencia dicotómica de la modernidad, cuando lo sagrado ya no se ve como algo trascendente sino como un nivel más de la realidad. Existe un *continuum* en las facetas de malestar, en lo físico, lo moral, lo anímico y lo biológico. Ya no se enfatiza el vínculo Dios-individuo sino la relación de este último con una red de reciprocidades. Esto puede ejemplificarse a partir de la siguiente anécdota que contó la rabina en una de sus clases:

Se trataba de una familia que venía teniendo varios problemas y el más grave fue el incendio de una parte de la casa. La madre pudo salvar a su bebé porque cuando el perro vio el fuego comenzó a ladrar. Dada esa circunstancia le pidió a la rabina que revisara la *mezuzá*<sup>10</sup> ya que según la mística judía, cuando las *mezuzot* (plural de *mezuzá*) están dañadas, se dice que están enfermas y que traen malos augurios al hogar. De modo que la revisó y cuando abrió el “rollito” que estaba dentro de la misma, vio que todas las letras estaban borronadas y solo se leía “*esh*” que en hebreo significa fuego (Nota de campo, clase, julio de 2013).

Puede notarse cómo dicha familia se apropió de una explicación del jasidismo, entendió que todos sus malestares podían resolverse a partir de una práctica religiosa popular como es la revisión de la *mezuzá*, acudiendo directamente a la rabina.

---

<sup>9</sup> “Pasa que la *bavdalá* es una *tefilá* (rezo) más del *Sidur* (Libro de rezos), no se dedica especialmente mucho tiempo a estudiarla en profundidad. Cualquiera que vaya a un templo o al “kínder” (jornadas recreativas dirigidas a niños) por ejemplo, sabe hacer la *bavdalá*. No tiene una fuente bíblica a la que se dedique especial atención más que la de diferenciar el *Shabat* de los días de la semana. Sin embargo, para estudiar más en profundidad, sí se estudia de libros de *halajá* (ley judía) como *Shuljan Aruj* de Iosef Karo, *Mishné Torá* del Rambam o *Mishná Brurá*, donde está especificada toda la forma de vida judía en forma práctica. Pero no se suele detener los estudios especialmente en la *bavdalá*, ya que es un elemento más de la liturgia semanal” (Nota de campo, consulta virtual a seminarista de “comunidad” conservadora de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, marzo de 2016).

<sup>10</sup> Significa viga o poste. Se trata de una caja pequeña que contiene un pergamino con fragmentos del Deuteronomio que se coloca sobre el poste derecho de las puertas.

Del mismo modo, se advierte la mixtura de prácticas religiosas como la ejecución de cenas sabáticas típicas dentro del movimiento judío conservador/masortí y del judaísmo en general con creencias populares vinculadas con la mística, lo sensorial y lo emocional propio del jasidismo, y también una revalorización de lo sefaradí a partir de la siguiente experiencia:

En una de las cenas sabáticas en la que participamos aproximadamente 35 jóvenes, se propuso hacer una actividad después de la comida. Nos invitaron a pasar a un salón que estaba dispuesto con sillas, colchonetas y lonas en forma circular. Había velas y velones, un proyector y luz baja. La rabina para introducir el tema de la magia, mística y religión, explicó que en el jasidismo se proponía rescatar lo sensorial y por eso era importante la música. Natalia<sup>11</sup>, joven y música nos hizo cantar una melodía. Entonó una y nosotros repetíamos. También nos hacía señas con las manos para aumentar o disminuir el volumen o para cantar más grave o más agudo.

Luego, se nos preguntó si creíamos que existía la magia en la religión judía y los participantes por lo general estaban dispersos. Los que respondieron, creían que no, que se podía tratar de energías pero no de magia. De hecho, los jóvenes le preguntaban a qué se refería por magia. La rabina ante la pregunta si la magia y la religión eran opuestas respondió que desde el judaísmo era lo mismo. Que esto era propio de los sefaradíes que no habían atravesado la *Haskalá* (versión judía de la Ilustración). Si bien, para los askenazíes esto podría resultar peyorativo, en el mundo sefaradí existen costumbres vinculadas con la magia, por ejemplo: la lectura de la borra del café, don que se hereda entre las mujeres, o mismo en los festejos de *Pesaj* (Pascua Judía) cuando se hace el conteo de las diez plagas, se lo hace en un balde y se lo debe desechar a la calle o al inodoro para liberar los malos espíritus de la casa (Nota de campo, cena sabática, noviembre de 2013).

Los jóvenes que participaron en la cena señalaron una tensión entre el concepto de energía y el de magia. Siguiendo a Viotti (2011b), los sectores medios urbanos se apropian de nuevas religiosidades, entre ellas la *Nueva Era*, entendiendo a la energía como una fuerza que entreteje todos los ámbitos de lo material y lo inmaterial y se focaliza en el bienestar, la intimidad y lo cotidiano. Dichos sectores realizan operaciones de jerarquización al identificarse con la energía, entendiendo a la magia como un saber que carece de seriedad, o como algo ajeno. Sin embargo, la rabina desafió el uso de estas categorías buscando incorporar procesos de identificación con lo judío a partir de nociones fuera del mundo de referencia masortí.

Por el contrario, en otra situación, las jóvenes pensaron la religiosidad desde otras categorías. Coincidiendo con Ceriani (2013) y Frigerio (2016), la

---

<sup>11</sup> El nombre utilizado es ficticio para preservar su confidencialidad.

entendieron en tanto religión, es decir, como relaciones institucionales y creencias compartidas que incluyen dimensiones externas tales como: edificios, instituciones, profesionales religiosos, símbolos, rituales sagrados y “un Dios que está allí afuera”. Pero también la definieron desde lo espiritual como una dimensión interna, subjetiva, experiencial, emocional, con un Dios interno, más allá de los dogmas.

Primero la rabina nos preguntó si en algún momento alguna sintió que vivió un momento de *Tefilá*. Algunas dijeron que lo habían vivido pero que ahora les costaba. Otras lo hacían por tradición, en momentos en que un familiar estaba enfermo, antes de rendir un examen y otras lo vinculaban no sólo a una cuestión judaica sino a algo más espiritual relacionado con las filosofías de relajación. La rabina respondió que estábamos en lo cierto, que cada una de las experiencias que habíamos contado se trataba de hacer *Tefilá*, que en español se traduce como plegaria. No obstante, según su raíz en hebreo, esta palabra significa: “exigir/diferenciar/distinguir/buscar” y no sólo leer algo de un texto. *Tefilá* se diferencia del verbo *lekadesh*, consagrar. “En la *Tefilá* nos replegamos a nosotros mismos en distintos momentos del día. Sin embargo, también lo hacemos por medio de palabras que todo el Pueblo dice desde que se constituyó como tal” (Notas de campo, clase, julio de 2013).

La rabina habilitó y recuperó las categorías propuestas por las jóvenes para explicar la idea de *Tefilá* que sintetiza las nociones de espiritualidad y de religión mediante prácticas individuales que las feligresas consideren o por medio del uso de textos propios de la tradición judía. A la vez ambas instancias podían estar presentes, entendiendo que una reforzaba a la otra y concluyendo: “a esas palabras hay que ponerles el corazón, sino eso no es *tefilá*”.

Asimismo, puede observarse cómo la religiosidad fue entendida en tanto “experiencia corporal” en la cual el cuerpo y el *self* pasan a ser la base existencial de la cultura, rompiendo con las dicotomías objetivo/subjetivo y mente/cuerpo (Csordas, 1990). Dicha religiosidad es cada vez más universal, ecléctica y descentralizada y al mismo tiempo se asienta en la experiencia individual, corporal e intensamente emocional.

Esto pudo verse en las experiencias de meditación durante el curso, una de ellas siguió los preceptos de la “*Handalá de Rabi Akiva*” antes nombrada. La rabina aclaraba que para los movimientos “progresistas”<sup>12</sup> como el

---

<sup>12</sup> La rabina hizo alusión a los movimientos conservadores/masortí y reformistas quienes siguen con los preceptos religiosos o con las tradiciones del judaísmo pero adaptándose a la sociedad a la que forman parte.

conservador/masortí, dichas prácticas eran denostadas y consideradas *folk*, sin embargo ella las retomaba.

Al terminar la clase, la rabina pidió que se apagaran las luces y prendió dos velitas que las colocó en el medio de la mesa. Debíamos mirar la llama. Se debía mirar el fuego pues estábamos entrando según el calendario hebreo en el mes de *Tammus*, mes de la destrucción. La rabina nos iba hablando, nos pidió que cerráramos los ojos, que pensemos en esa llama que acabábamos de observar y que esa llama que vimos, debía entrar en nuestras almas, quemar todo lo malo y resaltar lo bueno. Luego de a poco volvimos a abrir los ojos conectando nuestra mirada con el fuego. Nos estiramos, inhalamos y exhalamos con los brazos extendidos (Nota de campo, clase, junio de 2013).

Esta concepción de transformación de la realidad desde lo espiritual, podría vincularse con lo que Huss (2007) plantea como principales premisas de la *New Age*: “*The belief that we create our own reality*”, en la que prepondera el poder de la conciencia individual. En esta concepción de *self spirituality*, las técnicas espirituales cobran centralidad. No obstante, cabe aclarar que la rabina remarca que en el judaísmo, a diferencia de otras religiones, las meditaciones se terminaban con los ojos abiertos para tener en cuenta al otro. Si bien se trató de un espacio que buscaba indagar en lo individual, siempre estuvo presente la idea de comunidad y de pueblo.

El estudio de la Cabalá, el Zohar y las meditaciones ya no son propias de los movimientos jasídicos místico-ortodoxos sino que comenzaron a circular bajo la lógica de la “espiritualidad posmoderna” en combinación con otras prácticas de curación con medicinas alternativas (medicina china, reflexología, Shiatzu) y otros saberes (Tarot, chacras, etc.)<sup>13</sup>.

Si bien como se ha planteado anteriormente, el movimiento jasídico se conformó a fines del siglo XVIII, en las décadas de 1970, 1980 y 1990 comenzaron a emerger movimientos neojasídicos que reimprimieron lecturas y difundieron reinterpretaciones de textos y clases por medio de soportes virtuales. Prácticas tales como los rituales cabalísticos, las lecturas del Zohar, la meditación, los amuletos, las curaciones, el exorcismo y las visitas de tumbas, fueron revividas y reinventadas, dejando de ser prácticas marginales detentadas

---

<sup>13</sup> Durante el curso sobre “*Torá y Espiritualidad*” también se estudiaron algunas nociones sobre Zohar y su implicancia en lo femenino y otras cuestiones de la religiosidad popular que fueron registradas pero no trabajadas en este artículo.

sólo por comunidades neo-ortodoxas jasídicas y mizrahi<sup>14</sup>. Se puede observar así, una conexión entre estos movimientos cabalísticos actuales y la cultura *New Age* a partir de los medios de comunicación. El movimiento *New Age* no es uniforme, son grupos segmentados sin autoridades máximas (Huss, 2007) (en el caso particular estudiado se observa que estos saberes resignificados circularon en un espacio masortí cuya tradición se alejaba de los movimientos jasídicos).

La revitalización de la neo-ortodoxia (Aviad, 1983; Topel, 2005; Brauner, 2009; Setton, 2010) no debe entenderse como un fenómeno aislado sino en el marco de un proceso nacional e internacional. En Israel pudo notarse una revitalización de la neo-ortodoxia sefaradí a partir de la creación del partido político neo-ortodoxo oriental Shas en 1984 que denunciaba las relaciones de poder y la segregación social sufridas por el mundo askenazí (Kepel, 1995) al mismo tiempo que rechazaba una interpretación laica del judaísmo en general y del Estado judío en particular (Siebzeiner y Lehmann, 2014). No obstante, en el caso de Buenos Aires, esta revitalización surgió en la década de 1950, cuando se creía que las religiones estaban en vías de extinción. Pero se percibió a fines de la década de 1970 y se fortaleció a mediados de la década de 1980 con las experiencias de las segundas y terceras generaciones de dos grupos de origen migratorio (Alepo y Damasco) con un fuerte sentido de pertenencia regional, y no como el resultado de una búsqueda individual de respuestas existenciales y verdades absolutas (Brauner, 2002: 237).

En el caso jasídico askenazí, un ejemplo de dicha corriente, tal vez el más notorio, es el de Jabad Lubavitch que comenzó a aparecer en la esfera pública en la Argentina en la década de 1980 a partir de programas televisivos periódicos para luego establecerse en pantalla durante siete años en canales de aire y luego en cable. Si bien surgió en Europa oriental en el siglo XVIII, su despliegue se dio en los Estados Unidos a partir de la década de 1940 luego de emigrar tras la persecución nazi. Proponía una “rejudaización desde abajo”<sup>15</sup> restaurando numerosas costumbres y desarrollando una red de escuelas y de socialización completa de niños con el propósito de preservarlos de la atmósfera no judía y no observante. Su forma de difusión era a partir del uso de medios audiovisuales y de comunicación en un contexto en el que comenzaron a manifestarse

---

<sup>14</sup> Comunidades neo-ortodoxas de origen sefaradí (España, Oriente Medio y África). El término también significa “oriental”.

<sup>15</sup> Asimismo fomenta que judíos no observantes “retornen a las fuentes” adoptando un estilo de vida ortodoxo.

distintos movimientos y partidos religiosos o incluso modelos de nacionalismos integrales a fines de la década de 1960 y los 1970 como expresión política ante la crisis de la modernidad (Kepel, 1995). El mismo logró conformar identidades *locales* estableciendo centros de actividades nacionales y transnacionales de amplio alcance en un escenario donde Israel ha dejado de ser el principal referente de identificación como lo fue en las décadas de 1970 hasta 1990, tornándose obsoleto el esquema centro-diáspora (Senkman, 2007). Al desdibujarse las fronteras entre el adentro nacional local y el afuera extranjero global, sobreviven identidades fragmentadas e híbridas. En el caso argentino, con la crisis de 2001, dichas organizaciones neo-ortodoxas no se vieron afectadas logrando conformar una red educativa y comunitaria autónoma sumamente involucrada con las problemáticas locales (Melamed, 2000).

## REFLEXIONES FINALES

En este artículo se mostró cómo en un espacio juvenil masortí de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires circularon saberes con lógicas diferentes. Lo propio de lo masortí convivió con las meditaciones, el estudio de saberes afines a la religiosidad popular y la recuperación de experiencias sensoriales. En este sentido, las categorías dicotómicas de la sociología clásica parecieran no dar cuenta de estos procesos posmodernos. Las fronteras entre lo mágico y lo religioso son difusas y parecen complementarse, inclusive tampoco resultarían representativas de una clase social como ocurría en sus orígenes.

En términos de Bourdieu (2006), podría decirse que los saberes que la rabina decidió enseñar respondieron a prácticas dominadas en la historia del movimiento conservador/masortí. Esto da cuenta de la existencia de una construcción de sentido en la manera de ser judío y un conflicto de creencias de aquellas cuestiones que se identifican con lo masortí y otras que no. En este punto, pareciera que la lideresa ocupara un lugar periférico<sup>16</sup> dentro del movimiento en general, no así en su “comunidad” en particular, pues en otros espacios de la misma también se recuperaba y transmitía este tipo de saberes vinculados con la mística, la meditación y lo sensorial. Había una oferta de cursos de estudio en algunos casos dirigidos exclusivamente a hombres, otros a

---

<sup>16</sup> Siguiendo a Algranti y Setton (2009), el espacio religioso está conformado por una sucesión de niveles de pertenencia que van desde el núcleo duro hasta la periferia, pasando por instancias intermedias que delimitan diferentes modalidades de sujeto.



mujeres como en este caso y otros que eran mixtos como las cenas sabáticas y charlas sobre diferentes temas. El tipo de modalidad de estudio, mujeres separadas de hombres, se acercaría a la lógica de la neo-ortodoxia.

Del mismo modo, esta posición periférica se hizo presente en su revalorización de lo sefaradí, también consideradas sus creencias dominadas en el ámbito askenazí por no haber atravesado la experiencia de la Ilustración judía. Lo sefaradí aludiría a lo premoderno por no estar “contaminado” por la racionalidad occidental.

Por lo tanto, en un contexto de “cultura global” lo que resultaba propio del movimiento jasídico neo-ortodoxo comienza a circular en el mundo masortí. Lo normativo de lo masortí (los rezos, las ceremonias religiosas, los espacios de estudio sobre la *Torá* y el Talmud) que consolidan la Tradición, el Pueblo y la Trascendencia conviven con otras prácticas y saberes “alternativos”. Aspectos de la lógica *New Age* se vieron reflejados en esta descentralización del saber, en la resignificación de las categorías de magia, religión y energía y en los discursos de bienestar y transformación individual que permanentemente dialogaron con lo normativo y la participación comunitaria. Esta propuesta espiritual recuperó saberes milenarios resignificados que fueron dejados de lado por lo masortí para involucrarse con lo que se considera propio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aviad, J. (1983). *Return to Judaism. Religious renewal in Israel. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.*
- Algranti, J. y Setton, D. (2009). Habitar las instituciones religiosas: corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19 (38), 77-94. Recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/pdf/alte/v19n38/v19n38a6.pdf>
- Baumgarten, J. (2006). *La naissance du hassidisme*. París: Albin Michel.
- Berger, P. (2005). Pluralismo global y religión. *Estudios Públicos* (98), 5-18. Recuperado de: [https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160304/asocfile/20160304093617/r98\\_berger\\_pluralismo\\_global.pdf](https://www.cepchile.cl/cep/site/artic/20160304/asocfile/20160304093617/r98_berger_pluralismo_global.pdf)
- Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Revista Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27 (108), 29-83. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/pdf/137/13710803.pdf>
- Brauner, S. (2009). *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político (los judíos de origen sirio)*. Buenos Aires: Lumiere.

- Brauner, S. (2002). Los judíos sirios en Buenos Aires entre la revitalización de la religiosidad y la ultraortodoxia (1953-90). *Anuario del IEHS* (17), 217-237. Recuperado de: [http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2002/Rodgers%20Brauner%20Susana%20-%20Los%20judios%20sirios%20en%20buenos%20aires%20entre%20la%20revitalizacion%20de%20la%20religiosidad%20y%20la%20ultraortodoxia\(1953-90\).pdf](http://anuarioiehs.unicen.edu.ar/Files/2002/Rodgers%20Brauner%20Susana%20-%20Los%20judios%20sirios%20en%20buenos%20aires%20entre%20la%20revitalizacion%20de%20la%20religiosidad%20y%20la%20ultraortodoxia(1953-90).pdf)
- Carozzi, M. J. (1999). La autonomía como religión: la nueva era. *Alteridades*, 9 (18), 19-38. Recuperado de: [http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Carozzi\\_Autonomia\\_NewAge\\_Alteridades.pdf](http://www.diversidadreligiosa.com.ar/wp-content/uploads/2013/04/Carozzi_Autonomia_NewAge_Alteridades.pdf)
- Ceriani, C. (2013). La religión como categoría social: encrucijadas semánticas y pragmáticas. *Revista Cultura y Religión*, 7 (1), 10-29.
- Cohen, G. D. (1987). Conservative Judaism. En: Cohen, A. y Mendes-Flohr, P. (Comp.) *Contemporary Jewish religious thought. Original essays on critical concepts, movements, and beliefs*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Csordas, T. (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*, 18 (1), 5-47.
- De la Torre, R. (2008). La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. *Ciencias Sociales y Religión*, 10 (10), 49-72. Recuperado de: <https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/view/6709>
- Durkheim, E. (2008 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Alianza Editorial.
- Fainstein, D. (2006). Secularización, Profecía y Liberación: La desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual. (Tesis de doctorado). Programa de Postgrado en Ciencias Políticas y Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- Feierstein, R. (2006). *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Galerna.
- Frigerio, A. (2016). La ¿"nueva"? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y religión*, 18 (24), 209-231. Recuperado de: <https://seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/viewFile/67123/38340>
- Gordis, R. (1969). El judaísmo conservador. Un moderno acceso a la tradición judía. En: *Judaísmo conservador. Enfoque contemporáneo* (5-33). Buenos Aires: Consejo Mundial de Sinagogas.
- Huss, B. (2007). The New Age of Kabbalah. *Journal of Modern Jewish Study*, 6 (2).
- Kepel, G. (1995). *La revancha de Dios*. España: Grupo Anaya S.A.
- Meyer, M. (1995). Adapting Judaism to the Modern World. En: *Response to Modernity. A history of the Reform Movement in Judaism*. Detroit: Wayne State University Press.

- Melamed, D. (2000). *Los judíos y el menemismo. Un reflejo de la sociedad argentina*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Saútu, R. (1999). *El método biográfico*. Buenos Aires: Editorial de Belgrano.
- Schorsch, I. (1981). Zacharias Frankel and the European Origins of Conservative Judaism. *Judaism*, 30 (3), 344-354.
- Senkman, L. (2007). Ser judío en la Argentina: las transformaciones de la identidad nacional. En: Mendes-Flohr P. Et. Al. (Eds.) *Identidades judías, modernidad y globalización*. Buenos Aires: Lilmod.
- Setton, D. (2010). Judíos ortodoxos y judíos no afiliados en procesos de interacción: El caso de Jabad Lubavitch en la Argentina. (Tesis inédita de doctorado). Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Setton, D. (2008). La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina. *Mitológicas*, 23, 9-29. Recuperado de: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14614481002>
- Siebzehner, B. y Lehmann, D. (2014). De la periferia al centro: La creación de una nueva ortodoxia religiosa en Israel. *Mirada*, 6 (10). Recuperado de: <http://p3.usal.edu.ar/index.php/mirada/article/view/3120/3765>
- Sklare, M. (1972). *Conservative Judaism. An American Religious Movement*. New York: Schocken Books.
- Topel, M. (2005). *Jerusalem e São Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Viotti, N. (2011a). La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina. *Revista de Cultura y Religión*, 5 (1), 4-17. Recuperado de: <http://www.revistaculturayreligion.cl/index.php/culturayreligion/article/view/98/99>
- Viotti, N. (2011b). Notas sobre socialidad y jerarquización en la nueva religiosidad de los sectores medios urbanos. *Papeles de Trabajo Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín*, 5 (8), 135-152. Recuperado de: [http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/N8/08\\_ART\\_Viotti.pdf](http://www.idaes.edu.ar/papelesdetrabajo/paginas/Documentos/N8/08_ART_Viotti.pdf)
- Weber, M. (1964 [1921]). *Economía y Sociedad*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.