



EL JUDAÍSMO CONTRA LA JUDAICIDAD. PROSELITISMOS, DIÁSPORA Y TRANSNACIONALIZACIÓN EN EL MUNDO JUDÍO

Judaism against judaicity. Proselitisms, diaspora and transnationalization in the jewish world

SÉBASTIEN TANK-STORPER

CNRS / Césor-EHESS, Francia
sebastien.tank@chess.fr

Traducido del francés por Damián Setton

Resumen

En el contexto de profundas transformaciones dentro del campo judaico en Francia, basadas en el desarrollo de una especie de ortodoxia separada de las instituciones centrales tradicionales, y tomando en cuenta la distinción entre judaísmo, judeidad y judaicidad, el artículo analiza las prácticas y significados del proselitismo judío dentro del campo judeo-francés contemporáneo. La hipótesis sostiene que el desarrollo de esas prácticas proselitistas implica el profundizamiento doctrinal dentro de las diferentes comunidades e instituciones religiosas judías, a expensas de la solidaridad entre los miembros del “pueblo de Israel”. El artículo se pregunta por las tensiones entre dos modos de existencia de lo judío: un modo ligado al concepto de “dinastía de pontífices” y otro modo que reenvía al concepto de “nación santa”. Finalmente, sostiene que el apogeo del proselitismo judío ha debilitado el modelo diaspórico que solía ser característico del judaísmo francés.

Palabras clave: judaísmo; ortodoxia; Francia; conversión religiosa; diáspora.

Abstract

In the context of deep transformations in the Jewish Field of France based on the development of a kind of orthodoxy detached of the traditional central institutions, and taking into account the distinction between Judaism, Jewishness and Judaicity, the paper aims at analyzing the practices and meanings of Jewish proselytism inside the French contemporary Jewish field. The hypothesis the paper sustains is that the development of those proselytizing practices entails the

SOCIEDAD Y RELIGIÓN N°52, VOL XXIX (2019), PP. 195-215



<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Los autores conservan sus derechos

doctrinal deepening inside the different religious Jewish communities and institutions, at the expense of the solidarity between the members of the “people of Israel”. The article then raises the question of the tensions between two ways of Judaism: a way linked to the concept of “dynasty of pontiffs” and a way linked to the concept of “holy nation”. Finally, it states that the apogee of the Jewish proselytism has weakened the diasporic model that uses to be characteristic of the French Judaism.

Key words: Judaism; orthodoxy; France; religious conversion; diaspora.

INTRODUCCIÓN

Colocar la cuestión del proselitismo en el mundo judío puede parecer, a priori, un despropósito, ya que el judaísmo es pensado, habitualmente, como hostil a las conversiones y, a fortiori, a toda forma de proselitismo. Sin embargo, el debate historiográfico sobre la cuestión de un eventual “proselitismo judío” no está resuelto. El corpus de textos jurídicos dentro del judaísmo no tiene una posición clara y unívoca en materia de conversión. Las fuentes talmúdicas y midráshicas a menudo son contradictorias, a veces abogando por la recepción de los *gerim* (los prosélitos) -en una posición incluso teñida de un llamado al proselitismo (“Israel fue dispersado entre las naciones para que se les uniesen los conversos” *Pesajim* 87b)- pero a veces llamando a rechazarlos sin excepción (“Los conversos son tan perjudiciales para Israel como lo es la lepra sobre la piel” *Yevamot* 47b), lo que abre a una pluralidad de interpretaciones a veces contradictorias. Para algunos historiadores, el judaísmo habría practicado, en especial durante el período greco-romano, una política activa de conversión. Esa es la posición sostenida por Bernard J. Bramberger (1939) o por Max Weber (1998), para quien el recurso a la conversión habría permitido, en un primer tiempo, la afirmación de la santidad del pueblo judío, reforzando su separación ritual y limitando los contactos entre judíos y no judíos. La conversión permitía, así, evitar los estatus intermedios: o bien estábamos dentro del círculo de santidad, o bien estábamos fuera (Weber, 1998: 517-520). El proselitismo judío habría terminado solo con la prohibición formal de conversión hecha a los judíos por las autoridades cristianas, prohibición cuya transgresión era pasible de muerte. Por el contrario, para otros historiadores (Will y Orrieux, 1992), el judaísmo jamás habría buscado convertir a los otros y siempre habría adoptado una actitud por lo menos precavida respecto a aquellos que golpeaban a su puerta, lo cual queda testimoniado en el conjunto de dispositivos legales que limitaban significativamente el acceso al *gilyur* – a los procesos por los cuales un

no judío deviene judío, sobredeterminando la dimensión étnica de la identidad judía¹.

Más allá de los debates historiográficos (que a veces apuntan a legitimar una determinada política de apertura o rechazo a la conversión), el mundo judío contemporáneo no parece, sin embargo, ser indiferente a la actividad misionera que afecta al conjunto del paisaje religioso contemporáneo (Kaouès y Laakili, 2016), incluso si, como suele ocurrir casi siempre- aunque no exclusivamente, como veremos más adelante- el proselitismo se dirige a los mismos judíos, a esos “judíos perdidos” a los cuales se convoca, de acuerdo al término hoy día utilizado, a “regresar a la respuesta”, a hacer *teshuvá*.

El artículo analizará esas formas de proselitismo que se afirman en el seno del campo religioso judío contemporáneo. La hipótesis que formularemos es que el desarrollo de esas lógicas de proselitismo acompaña un movimiento hacia una mayor profundización doctrinal (en el sentido dado por Talal Asad²) dentro de las diferentes comunidades o instituciones religiosas judías, en detrimento de las lógicas de solidaridad entre los diferentes miembros del *Klal Israel* (el pueblo de Israel concebido como un conjunto solidario), compartan o no la misma concepción de la identidad judía y de los modos correctos de actuar. Esto cuestiona profundamente el modelo diaspórico sobre el cual se había apoyado la identidad judía desde hacía dos milenios.

¹ El *Shuljan Aruj*, la compilación jurídica del rabino Joseph Karo (1488-1575) considerada hoy día una autoridad en el seno del mundo judío, no cierra la puerta a las conversiones, pero coloca un cierto número de condiciones para su aceptación. En especial, dispone que sólo los candidatos motivados por una intención pura (*le shemshamaim*) pueden ser aceptados para su conversión, excluyendo potencialmente a los candidatos motivados por eventuales beneficios ulteriores, como el matrimonio. A la vez, los candidatos deben comprometerse a respetar las *mitzvoth*, los preceptos religiosos (*kebalatolmitzvoth*). Se debe rechazar al candidato que, al presentarse, rechaza explícitamente las imposiciones de la práctica religiosa o incluso rechaza explícitamente una ley de entre los 613 preceptos. Si el candidato responde a esas dos condiciones previas (intención pura y compromiso con las *mitzvoth*), debe ser admitido entonces al ritual de conversión, no sin antes haber sido ritualmente rechazado tres veces, como le ocurrió a Ruth por su suegra Noemí antes de ser autorizada a seguir con el proceso (Ruth: 1). Para mayor profundidad sobre el proceso de conversión al judaísmo ver, entre otras obras, Tank-Storper (2007).

² Para Talal Asad (2017: 117-137) la noción de doctrina no designa tanto un conjunto de principios o de dogmas, sino un conjunto de reglas y normas.

UNA DINASTÍA DE PONTÍFICES Y UNA NACIÓN SANTA.

En la nota preliminar que sirve de introducción a su *Judaísmo antiguo*, Max Weber (1998) propone definir a los judíos como un pueblo paria (un *Gastvolk*), viviendo en un ambiente extranjero respecto al cual se encuentran ritualmente separados, tanto formalmente como de facto. Al movilizar la noción de pueblo paria, Weber no pretende, sin embargo, establecer una homología estrecha con las castas parias de la India, sino que busca mostrar cómo ese grupo desprovisto de organización política autónoma se constituyó, progresivamente, en una comunidad hereditaria particular separada de los otros grupos. La separación, nos dice, se organiza ritualmente, en especial a través de tres dispositivos jurídicos y rituales. En principio, a través del *Kasbrut* (el conjunto de reglas alimenticias), que limita las prácticas de comensalidad ente judíos y no judíos; luego por la adopción de una temporalidad específica, que permite limitar los contactos profesionales con los no judíos; y, *last but not least*, por la prohibición del *connubium* (dispositivo romano de matrimonio que definía las posibilidades de alianza) y la prohibición de todo casamiento exogámico.

Esas diversas medidas de separación ritual, concluye Weber, tuvieron por efecto la transformación gradual del pueblo judío en una comunidad confesional (en una “comunidad creyente” unida por prácticas rituales comunes entre cuyas principales funciones se encontraba el garantizar la separación entre judíos y no judíos), en un *Gastvolk* separado de las poblaciones extranjeras, lo que determinó, en gran parte, su condición de pueblo paria. Lo que es interesante señalar es que el énfasis colocado sobre la impermeabilidad de las fronteras entre judíos y no judíos que siguió al exilio de las poblaciones judías (o al menos de sus elites), el cual respondía al ordenamiento de Levítico 18:3 de no imitar las prácticas de las poblaciones vecinas y de no someterse a sus leyes³, fue acompañado de la erosión de las jerarquías religiosas en el seno del mismo pueblo de Israel, borrando casi completamente la distinción entre los sacerdotes del Templo (sometidos a exigencias superiores de pureza) y los otros. Cómo ha escrito Francis Schmidt:

³ “No haréis como hacen en la tierra de Egipto, en la cual morasteis; ni haréis como hacen en la tierra de Canaán, a la cual yo os conduzco, ni andaréis en sus estatutos” (Lev.18:3). Ver al respecto Berkowitz (2012).

En el sistema antiguo [se refiere al sistema del Templo] las categorías que estructuraban el pensamiento del Templo tenían como primera función la de delimitar el campo de santidad dentro de la comunidad judía. Conservando esa función, el nuevo sistema [fariseo, luego rabínico] adquiere una función nueva: la de mantener a los extranjeros fuera de la comunidad estableciendo un “cerco” entre judíos y no judíos. No siendo más territorial ni política, la separación necesaria entre judíos y no judíos, que permite a la comunidad protegerse del peligro de profanación que los no judíos hacen pender sobre ella, en adelante será simbólica y ritual (Schmidt: 1994:235) [Traducido del texto original de S. Tank].

Antes de la destrucción del Templo, la santidad del pueblo judío estaba garantizada por los sacerdotes destinados al servicio del Templo. Se producía una distinción entre una elite religiosa sometida a exigencias rituales y de pureza superiores (los virtuosos) y aquellos que debían someterse a reglas menos rigurosas. Ya sin Templo y sin sacerdote, es el pueblo judío en su totalidad el que encarna la sacralidad de Israel, devenido en un pueblo de pontífices (de sacerdotes) y en una nación santa, separada ritualmente de las otras naciones; en ese vasto movimiento de recomposición política y religiosa, cada núcleo judío deviene un templo y cada padre de familia, un sacerdote. El judaísmo rabínico, consolidado por los fariseos luego de la destrucción del Templo, preconiza lo que podríamos denominar, a riesgo de un oxímoron (no obstante, la dificultad se basa, precisamente, en la dimensión contradictoria de esta exigencia), una ética universalista del virtuosismo (en el interior del círculo de Israel) que garantiza la santidad del Pueblo al trazar una frontera lo más impermeable posible entre judíos y no judíos. En ese nuevo contexto de pérdida de soberanía política y de dispersión geográfica, la frontera entre judíos y no judíos sólo se mantiene bajo la condición de postular la igualdad de cualificación religiosa dentro del círculo de santidad: o se está dentro del círculo (lo que supone una adaptación a los deberes colectivos), o se está emancipado de las normas religiosas y se deja entonces de formar parte del destino histórico del Pueblo judío. Frontera que, además, se volvía más impermeable en la medida en que era reforzada por una serie de disposiciones discriminatorias contra las poblaciones judías que, en el conjunto de la Europa medieval, quedaban relegadas a su condición de parias.

¿UNA DINASTÍA DE PONTÍFICES O UNA NACIÓN SANTA?

Idealmente —y ese es el punto central de la elección— el pueblo judío se encuentra solidariamente unido por el respeto a la Ley. Pero esta unión ideal fue puesta a prueba, a partir de fines del siglo XVIII, por el ingreso de las

poblaciones judías en la modernidad política y cultural que acompañó, no sin fricciones ni contradicciones, la construcción de los Estados nacionales. Hasta el proceso de emancipación política de los judíos de Europa a partir de fines del siglo XVIII, la identidad del lazo social y político de los judíos estaba asegurada, de una parte, por las fronteras establecidas ritualmente y definidas estatutariamente entre judíos y no judíos (por una política de segregación política que les era impuesta) y, por otra parte, por instituciones judías destinadas a garantizar cierta coherencia doctrinal en el interior de las sociedades judías (Katz, 1973). El progresivo acceso de los judíos a la ciudadanía modificó radicalmente la situación. Las antiguas estructuras de autoridad y de poder sobre las cuales se apoyaban las instituciones judías fueron progresivamente disueltas⁴, lo que favoreció el apartamiento, respecto a las reglas y las normas comunitarias, de un número significativo de judíos. Ser y permanecer judío pasó a ser una cuestión de elección antes que de asignación. El judaísmo se volvió, para la mayoría de los judíos, más un marco de identificación que un sistema de normas.

En ese contexto, los rabinos y las diferentes instituciones que se consideraban portadoras del deber de encarnar la perseverancia del “hecho judío”⁵, debieron enfrentar una prueba doble: por un lado, el desarrollo masivo de la inobservancia religiosa (lo que cuestionaba al conjunto de las prácticas que construían la “diferencia judía”) y, por el otro, la multiplicación de los casamientos exogámicos.

El porcentaje de judíos casados con no judíos pasó, en los Estados Unidos, de 11% antes de 1965 a 31% entre 1955 y 1974, 51% entre 1975 y 1984, 56% entre 1985 y 1990 para alcanzar 58% entre 1991 y 2000 (Sharot, 2011: 174). En Francia, cerca de tres cuartos de la población habría tenido la experiencia de un casamiento mixto en el seno de la familia cercana (Schnapper, Bordes-Benayoun y Raphaël, 2009: 60-61). Según una encuesta publicada en la revista *L'Arche* en 2002, 40% de los judíos menores de treinta años tendrían un cónyuge no judío; proporción que sería todavía más importante si se toma en cuenta a aquellos que viven en unión libre (Mathieu, 2009: 17).

⁴ Como, en especial, el edicto de 1784 que abolía el poder de los *Kahalim* en el Imperio Austro-Húngaro (Gutwirth, 2004: 20).

⁵ Tomo el término “hecho judío” de Jean-Michel Salanskis (2017), el cual designa la pluralidad de los modos de fenomenalización histórica de aquello que habitualmente se denomina “judaísmo”. Ver Trom (2018).

Si hasta los años 1950 el matrimonio mixto frecuentemente significaba el alejamiento del cónyuge de toda forma de afiliación al judaísmo, la situación se ha invertido. Numerosas parejas mixtas golpean a la puerta de los rabinos para demandar la conversión con el objetivo de “regularizar” la situación identitaria de la pareja, a pesar de no responder al perfil ideal de convertido tal como es concebido por los rabinos (Tank-Storper, 2007: 31-33). Las instituciones judías se encuentran, entonces, frente a una situación relativamente inédita y tanto más difícil de resolver en la medida en que ninguna respuesta logra aportar una solución satisfactoria a esta situación percibida como una verdadera prueba existencial a la supervivencia del pueblo judío⁶. Convertir a esos cónyuges permitiría responder al problema de la coexistencia de diferentes status identitarios en el seno de las familias y las comunidades. Pero, para los rabinos que se cuidan en defender una concepción de la identidad judía fundada en el respeto incondicional a la ley, esto implicaría un respaldo, a posteriori, tanto a la transgresión de la regla de endogamia como a la validación de una idea de *ley a la carta*, de acuerdo a la cual los individuos tomarían y dejarían diferentes elementos de la ley en función de las exigencias de la vida profana o según sus propios deseos. Pero el rechazo a realizar esas conversiones contribuye a perturbar las fronteras de la identidad judía y a reforzar las lógicas de identificación subjetiva. Romper con la lógica de endogamia no supone necesariamente, en efecto, la pérdida de toda identidad judía. La mayor parte de los cónyuges judíos en los matrimonios mixtos permanecen siendo judíos. Algunos mantienen prácticas identificadas con el judaísmo, a veces continúan frecuentando los espacios comunitarios llevando a sus cónyuges y sus hijos aunque estos no estén formalmente convertidos. Los padres circuncidan a sus hijos incluso si la madre no es judía según la *Halajá* (Mathieu: 2009), contribuyendo a disociar los marcos legales, simbólicos, comunitarios y políticos de la pertenencia. En ese contexto, existe el riesgo de que se constituyan subcategorías de judíos con estatus indefinido, una judeidad en los márgenes, constituida por individuos más o menos integrados en los marcos de sociabilidad judía y que se sienten judíos sin serlo de manera estatutaria (Tank-Storper, 2013/4: 591-600).

Ambas soluciones se revelan, en definitiva, igualmente insatisfactorias. En un contexto donde parece cada vez más improbable el ajuste a una ética universalista de virtuosismo por parte de un pueblo judío definido como

⁶ Algunos rabinos no dudan en comparar las consecuencias de los matrimonios mixtos con la *Shoah*.

“dinastía de pontífices y como nación santa”, las diferentes instituciones se ven forzadas a insistir sobre uno u otro de esos dos términos: o se es una dinastía de pontífices (de virtuosos) a riesgo de rediseñar el perímetro del *Klal Israel* (de la judaicidad), excluyendo a aquellos que no son considerados en conformidad a las exigencias de virtuosismo (en especial excluyendo a las parejas mixtas y sus hijos del “círculo de santidad”), o se es una nación santa (un pueblo solidario separado de los otros pueblos), reintegrando a los desviados a riesgo de transgredir los contenidos normativos de la identidad.

Esas opciones se encuentran estrechamente ligadas a la concepción que cada rabino se hace de la identidad judía y de la relación que esta debe mantener con la *Torá*, con la Ley. En su libro titulado *Perseverancia del hecho judío*, Danny Trom (2018: 267) cita un pasaje del Midrash Rabba sobre el Eclesiastés (1:9) donde, sin rodeos, Rabi Shimon bar Iojai pregunta: “¿Quién ha sido creado para quién? ¿La *Torá* para Israel o Israel para la *Torá*?” La respuesta a esta pregunta determina, en gran parte, el tipo de postura que los rabinos adoptarán frente al desafío lanzado por el aumento de la inobservancia religiosa y el aumento masivo de los matrimonios mixtos. Para aquellos que estiman que es Israel el que ha sido creado para la *Torá*, se impone la idea de un pueblo judío como *Pueblo de sacerdotes* (o de virtuosos). El colectivo judío es, entonces, definido como una comunidad creyente unificada en torno de la Ley o de la ética (dicho de otro modo, una definición del lazo social focalizada sobre la definición de los contenidos de la identidad, de la *doctrina* – la Ley, la ética, las prácticas normadas y ritualizadas); para aquellos que, al contrario, estiman que es la Ley la que ha sido creada para Israel, domina la idea de un *Klal Israel*, pensado como un todo solidario, la idea de un pueblo judío como *Nación santa* ritualmente separada (focalizándose menos sobre los contenidos que sobre la clarificación de las fronteras de la identidad).

PROSELITISMO INTERNO: DEL FRANCO-JUDAÍSMO A LA ORTODOXIA MUNDIALIZADA.

Esta tensión entre virtuosismo y solidaridad, entre doctrina e identidad, puede revelarse particularmente heurística para comprender las dinámicas que vienen funcionando desde hace una treintena de años en el seno del judaísmo francés. Hasta mediados de los años 1980, la política del Consistorio central de Francia en materia de conversión era típica de esas políticas que apuntaban a preservar cierta coherencia estatutaria dentro de las comunidades con el fin de clarificar la frontera entre judíos y no judíos, a veces a costa de cierta indecisión doctrinal.

La esposa no judía de un hombre judío podría, entonces, ser convertida para que los hijos de la pareja sean considerados como judíos “según la *Halajá*”, sin que su práctica religiosa esté completamente en conformidad con aquella práctica valorizada por la institución.

Esta postura se explicaba, principalmente, por el carácter centralizado e históricamente monopólico del Consistorio central, que debía representar al conjunto de la judeidad francesa y no a una concepción particular del judaísmo. Fundado en 1808 por Napoleón, basado en el modelo de la Iglesia Católica, tenía, hasta las leyes de separación de 1905, la doble tarea exclusiva de organizar el culto “israelita” y de representar a los judíos de Francia ante el Estado. Esa misión de *representación* implicaba un cierto número de compromisos con los principios de la *Halajá*, mientras que su carácter monopolista y centralizado le imponía cierta tolerancia respecto a la diversidad interna, lo que explica en parte la débil implantación del judaísmo liberal en Francia y, hasta los años 1980, de la ultra ortodoxia⁷. En definitiva, el Consistorio central de Francia poseía casi todas las características de la Iglesia tal como la definía Max Weber (1996): una administración burocrática de culto con vocación universal (en la escala de la judeidad francesa) a la cual la persona es integrada desde el nacimiento y que dispensa bienes de salvación por intermedio de un personal formado, en simbiosis con la sociedad y dispuesto a realizar compromisos con el mundo. Esta relativa tolerancia respecto a la pluralidad en las formas de ser judío favorecía, a cambio, una mayor tolerancia respecto a la transgresión, lo que se encarnaba principalmente en una política de relativa acogida *vis-à-vis* las conversiones motivadas por el matrimonio.

Ese modelo de “comunidad en la pluralidad” y de “solidaridad sin consenso” (Kertzer, 1988) que, durante largo tiempo, constituyó la originalidad del “franco judaísmo”⁸ fue, en un principio, cuestionado por las leyes de 1905 que permitían la constitución de instituciones religiosas en competencia y, luego, a partir de los

⁷ Se observa lo contrario al caso alemán donde, luego de una batalla política llevada a cabo por Samson Raphael Hirsch delante de las autoridades prusianas para obtener el derecho a fundar comunidades separadas, los ortodoxos se separaron de las comunidades oficiales acusadas de darle demasiado espacio a los partisanos de la Reforma. El modelo protestante dominante en Alemania, marcado por una gran fragmentación institucional, explica probablemente el hecho de que la tendencia a la escisión sea más fuerte en el judaísmo alemán que en el de su vecino francés, marcado por el modelo católico de centralismo institucional.

⁸ Ver sobre esto Trigano (1994).

años 1980, por el crecimiento de sinagogas ortodoxas y ultra ortodoxas no consistoriales, cuyos rabinos se formaban, en adelante, en las *ieshivot* israelíes (Nizard-Benchimol, 1997). Esto conducía a una profunda puesta en cuestión de la institución consistorial. La elección de Joseph Sitruk como Gran rabino del Consistorio central de Francia en 1987 marca, desde este punto de vista, un giro considerable. Él mismo un judío “retornado”, formado en el Seminario del Consistorio de Francia pero también en las *ieshivot* ultra ortodoxas de Israel (donde se relaciona con el Rav Shakh, figura carismática israelí de la ultra ortodoxia ashkenazi), llega con un slogan en forma de programa político: “En preciso rejudaizar a los judíos de Francia”. El objetivo prioritario ya no era la representación de la judeidad francesa (lo que implicaba integrar sus múltiples sensibilidades), ni la organización del culto para el conjunto de los judíos de Francia, sino proponer una concepción específica del judaísmo, fundada sobre la afirmación de la prioridad dada a las *mitzvoth* sobre cualquier otra modalidad de afirmación de la identidad judía.

Esta política que hacía del *baalteshuvá* [el retornado] la figura ejemplar del creyente (aquél que, por excelencia, actualiza las normas de la institución), fue acompañada por una política de relativo rechazo a las conversiones externas. Mientras que el Consistorio no mostraba, hasta ese momento, un rechazo sistemático a las conversiones motivadas por el casamiento y no exigía un nivel de práctica rigurosa, imponía desde ahora a los candidatos a la conversión demostrar su perfecta conformidad con las normas ortodoxas de la práctica religiosa⁹. Desde entonces, el Consistorio central de Francia daba muestra de una norma ejemplar que, idealmente, debía imponerse a todos y que se inscribía en un proceso de proselitismo interno que subrayaba, en especial, su política respecto a los padres de los hijos que habían sido adoptados por parejas judías. Como ha mostrado Sophie Nizard en su investigación sobre las filiaciones adoptivas en el judaísmo francés contemporáneo, el tribunal rabínico del Consistorio de París no convertía a los hijos adoptados por familias judías sino a condición de que los mismos padres se “convirtieran” a la ortodoxia (Nizard, 2012: 155-186), demostrando hasta qué punto, en el espíritu de la institución, la práctica cobra preeminencia sobre cualquier otra modalidad de construcción y transmisión de la identidad judía.

Esta perspectiva se encuentra relativamente cercana a la del movimiento *Jabad Lubavitch*, un movimiento procedente del jasidismo, que insiste, particularmente,

⁹ Reenvío aquí al trabajo que realicé sobre el proceso de conversión al judaísmo en el seno del Consistorio central de Francia (Tank-Storper, 2007: 161-205)

sobre la conversión personal de los judíos alejados de la *Torá*. Ese movimiento, que experimenta un éxito creciente en el seno del mundo judío contemporáneo (posee 2300 centros alrededor del mundo, con de los cuales 124 se encuentran en Francia (Podselver, 2013: 574)), se apoya, en efecto, sobre una actividad misionera intensa (Podselver, 2010). Aquel, o aquella, que se pasea (pero, de hecho, esencialmente *aquel*, ya que el llamado al retorno se dirige, en especial, a los hombres) por las calles de Nueva York o de ciertos barrios de París¹⁰, tiene grandes posibilidades de ser abordado por adeptos de *Jabad* que le preguntan: “¿Eres judío?” Si la respuesta es negativa, lo dejan seguir sin insistir. Pero, si la respuesta es positiva, la persona es sometida a un intenso trabajo cuyo primer objetivo es invitarlo a celebrar *Shabat* en el centro comunitario *Jabad*, primer paso de un camino que pretende conducir hacia la conversión al movimiento del Rebe de Lubavitch.

Una de las particularidades de *Jabad Lubavitch* dentro del mundo jasídico es la de ser tanto una dinastía (al igual que todos los movimientos jasídicos) como una escuela intelectual. Según Laurence Podselver, eso explica, en gran parte, el éxito que posee el movimiento entre los jóvenes judíos en búsqueda de “revitalización espiritual”. De hecho, como suele afirmar Podselver, el movimiento Lubavitch en Francia (pero esto también ocurre en otros países, como en la Argentina (Setton, 2011) o los Estados Unidos (Gutwirth, 2004: 41-115), se compone de una gran mayoría de conversos internos, de judíos recientemente “retornados” a la religión, incluso si las diferencias y las jerarquías entre los miembros que han nacido en *Jabad*, los *lifers*, y los “nuevos adeptos”, persisten (Podselver, 2010: 16-22).

Para los nuevos adeptos, la *teshuvá* implica la adopción un cierto número de prácticas que producen la separación respecto a los no judíos. El respeto escrupuloso de la *kasbrut*, del *shabat* y de las fiestas judías, obligan a los nuevos adeptos a una temporalidad y una comensalidad específica, que limitan las interacciones y forman un “muro sociológico” respecto al mundo no judío (Solomon, 2006; Kraemer, 2008). Pero más aún, la insistencia respecto a las exigencias específicas de pureza alimentaria, como el *glatcasber*, por ejemplo, establece una separación no solamente respecto al mundo judío no religioso, sino respecto al resto del mundo judío, incluyendo el ortodoxo. Esos conversos internos (que en Francia provienen, en su mayor parte, del mundo sefaradí, incluso cuando el movimiento Lubavitch proviene del mundo ashkenazí), a

¹⁰ En especial alrededor de Buttes- Chamount en el distrito XIX. Ver Endelstein (2008).

menudo no comen en la casa de sus padres (al menos que estos últimos se acoplen a las reglas de esta “*casberut extendida*”), trazando así una frontera en el corazón mismo de las familias judías.

Así como el Consistorio central de Francia podía corresponder, hasta mediados de los años 1980, al tipo de Iglesia de la tipología weberiana, la lógica aquí descrita se aproxima bastante a la de la secta. Esta, contrariamente a la Iglesia, se define como una asociación voluntaria de personas elegidas en ruptura con el ambiente social, asociación en cuyo seno se ejerce una autoridad de tipo carismática. Fundada sobre una acción voluntaria, opera una santificación de un pequeño número, formando así una “asociación de personas religiosamente cualificadas” o “comunidad de santos” regida por una disciplina estricta (Weber, 2003: 297-304). Rechazando el “carisma de función”, la secta constituye un “aparato de selección que separa a las personas cualificadas de las personas no cualificadas” (Weber, 1996: 318, traducido del original de S. Tank). Y, *last but not least*, mientras que en la iglesia la persona se integra desde el nacimiento, la membresía a la secta se realiza, de manera típico ideal, a partir de una conversión, es decir, a causa de un compromiso personal.

Dicho de otro modo, tal como ocurre en las sectas, los grupos que, como el movimiento *Jabad*, colocan en el centro una ética del virtuosismo, principalmente privilegiarán su coherencia interna y se organizarán más sobre el modo asociativo y comunitario. Valorizarán el compromiso personal *via* la experiencia emocional de la conversión (respecto a la cual el *baalteshuvá* encarna la figura ejemplar). Para esos grupos, la búsqueda de la coherencia religiosa interna se impone por sobre la solidaridad con el resto del mundo judío. Del otro lado, los grupos o las instituciones religiosas que privilegian el *Klal Israel*, apuntan a preservar las fronteras claramente definidas entre judíos y no judíos más allá de la pluralidad de doctrinas y se organizarán de acuerdo a las lógicas institucionales. Se ingresará en ellas por nacimiento y una de sus principales preocupaciones será la transmisión a las generaciones futuras. Esas instituciones se orientarán, principalmente, hacia la búsqueda del compromiso que hacia la del refuerzo doctrinal.

Habría, en otras palabras, dos concepciones sobre aquello que hace a la sacralidad del pueblo judío que, aquí, se opondrían. Para algunos, se impondría la idea del Pueblo judío como *Pueblo de sacerdotes* (o de virtuosos). El colectivo judío sería, entonces, definido como una comunidad creyente unificada alrededor de la Ley o de la ética (dicho de otro modo, una definición del lazo social que se focaliza sobre la definición de contenidos de la identidad, de la *doctrina* – la Ley, la ética, las prácticas basadas en la norma y ritualizadas-); para

otros, por el contrario, dominaría la idea de un *Klal Israel* pensado como un todo solidario, la idea de un pueblo judío como *Nación santa* ritualmente separada (poniendo el foco menos sobre los contenidos que sobre la clarificación de las fronteras de la identidad). Retomando la distinción propuesta por Albert Memmi (1962) su libro *Retrato de un judío* (donde distingue *judaicidad*¹¹, *judeidad*¹² y *judaísmo*¹³), dos concepciones de la judeidad entrarían en tensión entre una concepción que coloca el acento sobre el *judaísmo* (sobre la doctrina) y otra que coloca el énfasis sobre la *judaicidad* como marco de sacralidad (sobre la santidad del Pueblo judío en sí misma).

-
- 11 “*La judaïcité est l'ensemble des personnes juives ; soit, au sens large, la totalité des Juifs éparpillés à travers le monde ; soit au sens étroit, un groupement juif donné, géographiquement localisé, par exemple : la judaïcité française ou la judaïcité de New York.*”(Memmi, 1962: 69). “Judaicidad : el conjunto de *personas* judías ; es decir, en sentido amplio, la totalidad de los judíos desperdigados en el mundo, ya sea un grupo judío geográficamente localizado como, por ejemplo, la judaicidad francesa o la judaicidad de Nueva York.” (Memmi, 1964: 17). Esta traducción y las que le siguen están tomadas de la versión en español traducida por Ariel Schneider.
- 12 “*La judéité est le fait et la manière d'être juif; l'ensemble des caractéristiques, vécues et objectives, sociologiques, psychologiques et biologiques, qui font un Juif.*”(Memmi, 1962: 69). “Judeidad: el hecho de ser judío; el conjunto de las características sociológicas, psicológicas, biológicas, que hacen un judío.” (Memmi, 1964:17).
- 13 “*Le judaïsme est l'ensemble des doctrines, croyances et institutions juives, fixées ou non, écrites ou orales ; en sommes, les valeurs et l'organisation, qui constituent et règlent la vie d'un groupe juif ; ou encore la culture juive au sens large : traditions, rites et pratiques ; religion, philosophie, juridiction et art.*” (Memmi, 1962: 69). “Judaísmo: el conjunto de las *doctrinas e instituciones* judías, definidas o no, orales o escritas; la cultura judía en su más amplio sentido, religión, filosofía, arte, tradiciones y creencias.” (Memmi, 1964:17).

PERIMETRO DE LA SANTIDAD	
<i>Judaicidad</i>	<i>Judaísmo</i>
Comunidad de origen y de destino	Comunidad creyente
Lógica institucional	Lógica asociativa
Fronteras definidas por el estatus	Fronteras definidas por el compromiso en torno a los contenidos.
Homogeneidad de los status.	Homogeneidad de la doctrina
Racionalización del culto y de los criterios de pertenencia.	Experiencia inmediata de la pertenencia comunitaria
Atención colocada en la transmisión.	Insistencia sobre la conversión personal.
Disposición al compromiso y al pluralismo interno	Rechazo del compromiso y del pluralismo interno.
Reintegración de los desviados.	Represión del desvío.

PROSELITISMO EXTERNO

Sin embargo, debe señalarse que esta tensión entre judaísmo y judaicidad, que corresponde a dos maneras de concebir y de definir el perímetro de santidad de pueblo judío, no coincide con el clivaje entre “ortodoxos” y no ortodoxos que constituye, habitualmente, la grilla de lectura que da cuenta de la pluralidad ideológica e institucional en el seno del campo religioso judío contemporáneo. Al contrario, esta atraviesa tanto al mundo ortodoxo como al no ortodoxo, complicando las lógicas de fragmentación religiosa que operan en el seno del judaísmo contemporáneo. Es, por ejemplo, esta oposición la que, me parece, constituye el principal rasgo distintivo entre aquello que usualmente se denomina ortodoxia (u ortodoxia moderna) y la ultraortodoxia. Más que en términos de mayor o menor grado de fidelidad a la tradición o de mayor o menor grado de observancia estricta¹⁴, es en función de su definición de la santidad y del colectivo (definición que se encarna en los modos de comunalización religiosa y de políticas de conversión diferentes) que se organiza la división entre las comunidades ortodoxas más atentas a garantizar la integridad del *Klal Israel* y las comunidades ultra ortodoxas que se consagran a

¹⁴ La ultra ortodoxia es, a menudo, denominada como judaísmo “de observancia estricta”.

construir muros lo más hermético posible entre aquellos que “están en la Torá” y aquellos que no lo están, sean o no sean judíos¹⁵.

Pero la hipótesis que formulo aquí es que esta tensión atraviesa igualmente el judaísmo no ortodoxo, especialmente en los Estados Unidos. Si los rabinos *masortim* (Conservadores) siempre están atentos a que sus decisiones no cuestionen la homogeneidad estatutaria y la solidaridad en el seno del *Klal Israel* (reivindicando el hecho de que fundan sus decisiones en la *Halajá*), numerosas decisiones tomadas por las instancias liberales tienden a privilegiar la afirmación de su propia interpretación de la tradición en detrimento de la unidad del *Klal Israel*. La decisión, tomada en 1883 por el CCAR (*Central Conference of American Rabbis*) de reconocer la filiación judía en línea patriarcal siempre que el individuo hubiese sido criado en el espíritu del judaísmo, demuestra, por ejemplo, la voluntad de definir el colectivo judío ante todo como una comunidad creyente y no como una comunidad de origen y de destino a la que se pertenecería por nacimiento. Lo que cuenta a sus ojos es el hecho de haber sido criado en el judaísmo. El hecho de tener un padre judío (o de tener una madre judía) no es suficiente para definir quién es judío. Lo más pertinente para definir el hecho de ser o no ser judío es el hecho de haber crecido en los principios del judaísmo y de haber sido socializado en sus instituciones.

Coherentemente, la primacía dada a los contenidos de la identidad sobre la mera filiación ha permitido el desarrollo de políticas que podrían ser calificadas de “conversionistas”. Pero, contrariamente al Consistorio de Francia o al movimiento *Jabad Lubavitch* donde la afirmación del proselitismo hacia los judíos “alejados de la Torá” se acompaña de una política de cierre a las conversiones externas (el movimiento Lubavitch, por ejemplo, no posee un *Bet Din* [Tribunal rabínico] dispuesto a realizar conversiones externas en Francia y el Consistorio pone condiciones muy exigentes para otorgar la conversión), se trata aquí de acoger con una bienvenida activa a los no judíos que se reconocen en el mensaje ético del judaísmo a fin de soldar a las comunidades en torno a valores compartidos, a riesgo de separarse de las otras corrientes del judaísmo (las conversiones así realizadas no son reconocidas por las otras corrientes del judaísmo). Ciertas rabinos que podrían ser definidos como ultra liberales (si el término no generase confusión) apuestan a jugar el juego del “*free religious market*”, con el fin de revertir el desinterés que toca a un número creciente de judíos norteamericanos admitiendo en el grupo a aquellos que se reconocen en

¹⁵ Ver en especial Stadler y Taragin-Zeller (2017) y Heymann (2015).

los valores del judaísmo. Gary Tobin, sociólogo judío liberal americano y fundador del *Institute for Jewish & Community Research* de San Francisco sugiere, siguiendo este espíritu, y apoyándose en un discurso fuertemente marcado por la retórica de las ciencias sociales, pasar a una política activa y voluntarista en materia de conversión:

Nuestro desafío consiste en contemplar a la comunidad judía en el contexto americano, donde las fronteras étnicas y religiosas son permeables [...] Cada uno – sea que se trate de judíos de nacimiento o de no judíos que contemplen el judaísmo-debe, ahora, elegir para ser judío. Los judíos de nacimiento pueden elegir convertirse en cristianos o budistas. Los individuos nacidos judíos pueden elegir no ser nada, abandonar su identidad sin convertirse a otra religión. Aquellos que no han nacido judíos pueden convertirse al judaísmo. Frente a esta fluidez, el judaísmo debe volverse atractivo para los judíos de nacimiento – porque si no, se corre el riesgo de que prefieran alejarse- y para aquellos que no han nacido judíos para que elijan el judaísmo (Tobin, 1999: 10, traducido del texto original de S. Tank).

El autor de esas líneas propone hacer entrar al judaísmo americano en el supermercado religioso, adaptarlo a las imposiciones de su contexto y posicionarlo, al igual que las otras religiones, sobre el mercado competitivo de las religiones y de los bienes espirituales. El desafío no pasa solamente por invertir los inconvenientes que suponen los matrimonios mixtos (que alcanzan a porcentajes cercanos al 50 por ciento de los matrimonios con al menos un miembro de religión judía), sino de hacer de ellos verdaderos promotores del judaísmo, ya que permitirían incluir a los no judíos y redinamizar las comunidades al permitirles beneficiarse del entusiasmo de los nuevos adeptos.

Ciertas comunidades reformistas norteamericanas se han lanzado hacia el emprendimiento. Sobre la costa oeste, en los alrededores de San Francisco y de Los Ángeles, pero también en los estados más lejanos como la Georgia, ciertos rabinos aplican, casi palabra por palabra, el programa del sociólogo, convirtiendo familias enteras que, hasta el momento, no tenían ninguna relación con el judaísmo. Desde hace una quincena de años, numerosos libros que toman la forma del testimonio o de guías, son propuestos a aquellos que podrían ser seducidos por la aventura. Esta literatura. En el estilo más puro de la literatura espiritual norteamericana, permite así orientar en su camino de búsqueda, a los potenciales candidatos: relatos de conversión que les permiten identificarse; los rabinos son calificados de acuerdo a su eficacia; una lista de buenas direcciones permite orientarse en los meandros institucionales; se entrega bibliografía y, casi siempre, es explicado el proceso de conversión así como algunos rudimentos del judaísmo.

Así, a pesar de todo aquello que les diferencia, ciertas simetrías se imponen entre los promotores de una política de proselitismo interno y los promotores de una política proactiva de conversión¹⁶ en beneficio de los no judíos que quisieran incorporarse a las sinagogas. Tanto en un caso como en el otro, la voluntad de convertir se inscribe especialmente en una voluntad de subordinar las fronteras de la sociabilidad judía a los contenidos religiosos (de hacer del judaísmo una comunidad creyente, incluso si la naturaleza precisa de los contenidos de la creencia permanece sujeta a debates) y no de subordinar los contenidos de la identidad (sean estos religiosos o culturales) a los marcos de la sociabilidad (que privilegia la idea de un judaísmo concebido como una comunidad de origen y destino).

El proselitismo interno acarrea, en efecto, una separación en el seno mismo de la población judía entre aquellos que están “en la respuesta” y aquellos que no lo están, mientras que el proselitismo externo defendido por Gary Tobin y el *Institute for Jewish & Community Research*, invita a reagrupar en el seno de las comunidades judías a individuos con estatus *halájicos* diferentes (algunos reconocidos como judíos por el conjunto de los judíos, otros no), diseñando nuevas fronteras que no necesariamente coinciden con aquellas que trazan las definiciones clásicas de la identidad judía, poniendo en cuestión el lazo histórico entre Israel y la Torá. Se trata de una posición perfectamente asumida por Gary Tobin, quien escribe:

Más aun, la comunidad judía en su conjunto continua aferrándose a un ideal que incluso podría no ser deseable. Quizás traer no judíos para que sean parte del pueblo judío, por ejemplo, para que podamos crecer y prosperar en vez de disminuir, es más deseable que horroroso. Quizás debamos abrazar la creciente diversidad antes que tenerle miedo (Tobin, 1999: 3).

¿HACIA JUDAÍSMOS AFINITARIOS?

Esas dinámicas de proselitismo que se observan un poco por todas partes en el seno del mundo judío contemporáneo, tienden a la dramatización de los conflictos entre las diferentes corrientes, lo que se traduce en una tendencia a la fragmentación institucional y comunitaria y en el reforzamiento de fronteras

¹⁶ Política proactiva de conversión, no proselitismo, en la medida en que Gary Tobin no pretende ir de puerta en puerta para ganar a las almas, sino acoger activamente a aquellos que se presentan en la puerta del judaísmo.

internas al mundo judío. En resumen, el campo religioso judío contemporáneo tendería a polarizarse cada vez más, fragmentándose en diferentes tendencias afinitarias cada vez más extrañas entre sí.

En la conclusión de un libro destinado a la evolución de las reglas alimenticias judías a través de la historia, David Kraemer (2008: 147-172) se interroga sobre la puja que hoy día es posible observar en el seno del mundo ortodoxo en materia de *kashrut*. Muestra cómo alimentos como la lechuga, incluso el agua, que hasta ese momento no constituían el objeto de ninguna atención en particular, desde ahora se encuentran sometidos a inspecciones a causa de la supuesta presencia de insectos microscópicos que podrían ser considerados como prohibidos. Interpretando esta crispación relativa a la legalidad de alimentos considerados, hasta entonces, como perfectamente lícitos, el autor explica este exceso por la extraordinaria pluralización de las instancias de certificación de la identidad judía, lo que conduce a algunos a construir nuevas fronteras simbólicas con el fin de preservar la pureza de un núcleo de virtuosos indemnes a toda "mancha":

La respuesta radica en la condición actual de la identidad judía. Hace mucho tiempo, un judío era un judío. Eso quiere decir que, no hace mucho, alguien que se presentara a sí mismo, o sí misma, como judío, era generalmente reconocido como judío. Podías, más o menos, creer en su palabra. Al menos que supieras algo que podría sugerir lo contrario, no había necesidad de chequear.

Pero hoy, la judeidad se ha vuelto algo mucho más complicado. Alguien pudo haber sido convertido por un rabino reformista o conservador. Esa persona se considerará a sí mismo o sí misma como judía. Pero la judeidad de esa persona podría no ser aceptada por un judío inclinado más hacia la derecha (es decir, un rabino conservador puede no aceptar una conversión realizada desde el reformismo, e incluso un rabino ortodoxo moderno probablemente no acepte ninguna de las dos conversiones). Entonces, si alguien, bajo todas las apariencias judío o judía, se presenta ante ti como judío, probablemente tengas que hacer algunas preguntas. Probablemente tengas que chequear (Kraemer, 2008: 169-170, traducido del inglés por D. Setton).

A los ojos de un buen número de ortodoxos, los liberales hoy día no son considerados como heterodoxos, sino como heréticos (respecto a los cuales la diferencia ha devenido completamente inaceptable a los ojos de una gran mayoría del mundo ortodoxo). Algunos no dudan en compararlos con la secta

pre cristiana de los *minim*¹⁷, incluso con los nazis (el "crimen" contra la *Torá* sería asimilado, desde su perspectiva, al asesinato metódicamente planificado de más de seis millones de judíos). Por su parte, los liberales han tomado en cuenta su marginalización y pretenden desde ahora mantenerse coherentes con sus propios principios, como testimonia la adopción de la patrilinearidad en 1983 y la entrada en el "supermercado" religioso evocada precedentemente. Son ahora los rabinos *masortim* (que se esfuerzan por encontrar una línea media entre judaísmo de la ley judaísmo ético) el objeto de un trabajo de deslegitimación y de marginalización de parte de un gran número de rabinos ortodoxos, en especial luego de que la primera mujer rabino fuese ordenada por el movimiento en 1985. Ellos son juzgados como cada vez más peligrosos en la medida que, de acuerdo a la visión de los ortodoxos, promoverían el judaísmo liberal pero con el lenguaje de la *Torá* (Kraemer, 2008: 164).

En un artículo aparecido en la revista *Paragraph*, Paul Gilroy (1994) propone hacer de la noción de diáspora (noción que hoy día se encuentra difundida en el conjunto de las ciencias sociales y que, como señala Stéphane Dufoix (2011), ha sido históricamente pensada a partir del caso judío), el corazón de una teoría de la unidad y la diversidad que no renuncia a ninguno de los dos polos. Más que una simple lógica de circulación y solidaridad transnacional, el proceso diaspórico implica, en efecto, un proceso dinámico de sedentarización y de negociación con la cultura religiosa y política de la sociedad de anclaje, respecto a lo cual el franco judaísmo constituiría un ejemplo particularmente relevante. La diáspora, en otras palabras, designa esta alquimia un poco particular hecha de horizonte universal y anclaje local, la cual ha constituido durante mucho tiempo la originalidad del hecho judío (incluso si el término *galut*, utilizado por el mundo rabínico, reenvía más a la idea de exilio¹⁸).

Es ese modelo diasporista, que articulaba unidad y diversidad y que permitía construir una identidad colectiva que trascendía la multiplicidad de los anclajes nacionales y la variedad de las modalidades de relacionamiento con la tradición judía (Azria y Saint-Blancat, 2010), el cual parece profundamente fragilizado por el apogeo de esos proselitismos judíos. A pesar de que las lógicas institucionales encarnadas por el franco judaísmo histórico implican un esfuerzo constante de

¹⁷ El término *minim* designa, de acuerdo a la época, a los saduceos, los gnósticos, los primeros cristianos de origen judío, (los *notzrim* o nazarnos), los karaitas o cualquier otro grupo juzgado como demasiado alejado del judaísmo "ortodoxo".

¹⁸ Ver Baer (2000).

negociación entre las diferentes sensibilidades presentes y desembocan en ajustes doctrinales específicos (siempre en relación al contexto socio-político), las lógicas afinitarias operan, a la inversa, por ajustes constantes de las conductas y de las prácticas a la doctrina. Se observaría, así, una salida tendencial del modelo diaspórico, en beneficio de una sobredeterminación de los anclajes locales (en detrimento de las solidaridades translocales), o de una sobredeterminación de las lógicas transnacionales, que erosionan las particularidades nacionales por un lado y que trazan nuevas líneas de divisiones religiosas en el seno mismo de las diferentes sociedades de anclaje, por otro lado, como testimonia el formidable desarrollo del movimiento Lubavitch y la fragmentación creciente del judaísmo francés que acompaña el derrumbe del modelo consistorial.

BIBLIOGRAFIA

- Asad, T. (2017). L'idée d'une anthropologie de l'islam. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 180, 117-137.
- Azria, R. y Saint-Blancat, Ch. (2010). Diaspora. En Azria, R. y Hervieu-Léger, D. (Ed.), *Dictionnaire des faits religieux* [252]. Paris: PUF.
- Baer, Y. (2000). *Galout*. Paris: Calmann-Lévy.
- Berkowitz, B. A. (2012). *Defining Jewish Difference from Antiquity to Present*. New York: Cambridge University Press.
- Bramberger, B. J. (1939). *Proselytism in the Talmudic Period*. Cincinnati: Hebrew Union College Press.
- Dufoix, S. (2011). *La Dispersion*. Paris: Éditions Amsterdam.
- Endelstein, L. (2008). *Une géographie du renouveau religieux. Judaïsme et expérience urbaine en quartier cosmopolite*. (Tesis). Université de Poitier.
- Gilroy, P. (1994). Diaspora. *Paragraph*, 17(3), 207-212.
- Gutwirth, J. (2004). *La Renaissance du Hassidisme*. Paris: Odile Jacob.
- Heymann, F. (2015). *Les Déserteurs de Dieu*. Paris: Grasset.
- Kaouès, F. y Laakili, M. (Eds.) (2016). *Prosélytismes. Les nouvelles avant-gardes religieuses*. Paris: CNRS Éditions.
- Katz, J. (1973). *Out of the Ghetto*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Kertzer, D. (1988). *Rituals, Politics and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Kraemer, D. (2008). *Jewish Eating and Identity Through the Ages*. Routledge ciudad.
- Mathieu, S. (2009). *La transmission du judaïsme dans les couples mixtes*. Paris: L'Atelier.

- Memmi, A. (1962). *Portrait d'un juif*. Paris: Gallimard. Versión en español: Memmi, A. (1964). *Retrato de un judío*. Buenos Aires: Candelabro.
- Nizard-Benchimol, S. (1997). *L'Économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité*. (Tesis). École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.
- Nizard, S. (2012). *Adopter et transmettre. Filiations adoptives dans le judaïsme contemporain*. Paris: Éditions de l'EHESS.
- Podselver, L. (2010). *Retour au judaïsme?* Paris: Odile Jacob.
- Podselver, Laurence (2013). Loubavitch. En Leselbaum, J, y Spire, A. (Eds.), *Dictionnaire du judaïsme français depuis 1944* [574]. Paris: Armand Colin / Le Bord de l'eau.
- Poll, S. (2006) [1962]. *The Hassidic Community of Williamsburg. A Study in Sociology of Religion*. New Brunswick y Londres: Transaction Publishers.
- Salanskis, J-M. (2017). *Le Fait juif*. Paris: Les Belles Lettres.
- Sharot, S. (2011). *Comparative Perspectives on Judaism and Jewish Identities*. Detroit: Wayne State University Press.
- Schmidt, F. (1994). *La Pensée du Temple. De Jérusalem à Quourán*. Paris: Le Seuil.
- Schnapper, D; Bordes-Benayoun, Chy Raphaël, F. (2009). *La Condition juive en France. La tentation de l'entre-soi*. Paris: PUF.
- Setton D. (2011). *Revitalización de la ortodoxia judía y experiencias identitarias. Jabad Lubavitch en la Argentina*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- Stadler, N. y Taragin-Zeller, L. (2017). Like a Snake in Paradise. Fundamentalism, Gender and Taboos in the Haredi Community. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 177, 133-156.
- Tank-Storper, S. (2007). *Juifs d'élection. Se convertir au judaïsme*. Paris: CNRS Éditions.
- Tank-Storper, S. (2013/4). Trouble dans la judéité. Mariages mixtes, conversions et frontières de l'identité juive. *Ethnologie française*, 43, 591-699.
- Tobin, G. (1999). *Opening the Gates: How Proactive Conversion Can Revitalize the Jewish Community*. San Francisco: Jossey Bass Publishers.
- Trigano, Sh. (1994). Le concept de communauté comme catégorie de définition du judaïsme français. *Archives européennes de sociologie*, 35(1), 48-71.
- Trom, D (2018). *Persévérance du fait juif. Une théorie politique de la survie*. Paris: Seuil.
- Weber, M. (1998)[1921]. *Le Judaïsme antique*. Paris: Éditions Pockett.
- Weber, M. (1996) [1921]. *Sociologie des religions*. Paris: Gallimard.
- Weber, M. (2003) [1905]. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Will, É. y Orrieux, C. (1992). « Proselitisme juif » ? *Histoire d'une erreur*. Paris: Les Belles Lettres