

AIBR

REVISTA
DE ANTROPOLOGÍA
IBEROAMERICANA

¿Sabía que...

...**AIBR** es la única revista de antropología en español incluida en el *Social Sciences Citation Index* publicada por un organismo no estatal?

...**AIBR**, a diferencia de la mayoría de las revistas científicas con índice de impacto, no es propiedad de una editorial comercial, sino de una Asociación sin ánimo de lucro?

...**AIBR** tiene un índice de suscriptores superior al de la mayor parte de revistas de ciencias sociales?

...**podemos hacer muchísimo más si usted se asocia a AIBR?**

POR FAVOR, AYÚDENOS A IMPULSAR ESTE PROYECTO

Si usted o su institución se asocia a AIBR podremos llegar mucho más lejos, llevar adelante nuevas iniciativas y visibilizar más nuestra disciplina.

Por favor, considere formar parte activa de este proyecto a través de la siguiente web:

<http://asociarse.aibr.org>



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**

www.aibr.org

VOLUMEN 8

NÚMERO 3

Septiembre - Diciembre 2013

Pp. 345 - 368

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.

ISSN: 1695-9752

E-ISSN: 1578-9705

El consumo de alcohol en el judaísmo Lubavitch en Buenos Aires. Diversidad de significados.

Damián Setton
CEIL / CONICET

Recepción: 19.09.2012

Aceptación: 01.10.2013

DOI: 10.11156/aibr.080305

RESUMEN:

La práctica de consumo de vodka es parte de los procesos de reproducción de la identidad religiosa en el interior del movimiento *Jabad Lubavitch*. El trabajo da cuenta de los diversos significados que esta práctica adquiere entre los actores. El análisis conduce a una reflexión sobre las potencialidades de los conceptos de globalización y territorialización de lo religioso, recurriendo a la noción de imaginarios y dando cuenta de la heterogeneidad en los grupos religiosos.

PALABRAS CLAVE:

Globalización, Jabad Lubavitch, Prácticas religiosas, Farbrenguen, Buenos Aires.

THE CONSUMPTION OF ALCOHOL IN THE LUBAVITCH MOVEMENT IN BUENOS AIRES. DIVERSITY OF MEANINGS.**SUMMARY:**

The practice of drinking vodka belongs to the core of identity reproduction processes inside the HabadLubavitch movement. This article accounts of the various meanings of this practice. The analysis is based on the concepts of globalization and territorialization, analyzing their potentialities when articulated with the concept of imaginary. Taking these concepts into account, we aim at analyzing the heterogeneity of religious groups.

KEY WORDS:

Globalization, HabadLubavitch, Religious practices, Farbrenguen, Buenos Aires.

Introducción.

Entre las prácticas que forman parte del proceso de socialización de los adeptos al movimiento jasídico¹ *Jabad Lubavitch* se encuentra la celebración del *farbrenguen*, del cual el consumo de vodka es un componente central. Nos proponemos analizar cuáles son los diversos significados producidos sobre dicha práctica en el interior del movimiento a partir de la distinción entre imaginarios de globalización (IG) e imaginarios de territorialización (IT)², abordando un conjunto de desafíos teóricos vinculados a la dimensión cultural de los procesos de globalización.

El *farbrenguen* y el consumo de vodka son prácticas sujetas a diversas interpretaciones por parte de actores sociales cuyas identificaciones identitarias³ conllevan una toma de posición respecto a dichas prácticas. Nuestro caso se enmarca en los estudios sobre globalización y transnacionalización de lo religioso⁴. La transnacionalización de *Jabad* conlleva la circulación de referentes culturales, como la vodka, cuya producción de significado supone una tensión entre IG e IT. Si bien la vodka es una bebida originaria de Rusia, suponer que el hecho de ser consumida por judíos argentinos implica la rusificación de la identidad judía, sería una simplificación sustentada en la ontologización del referente. Más que una rusificación, lo que se observa es que el sentido de las prácticas y referentes es disputado dentro del movimiento. Para algunos, estas prácticas reenvían a Rusia, y esa percepción repercute en cómo se posicionan respecto a las mismas y el lugar que ocupan en la reproducción de su identificación con lo *jabadiano*. Para otros, remiten a un espacio global que anula las diferenciaciones territoriales, desrusificando el referente. De ahí que, más que plantear procesos de globalización, territorialización y des-

1. Movimiento judío pietista surgido en Europa del este en el siglo XIX.

2. Hemos considerado al término territorialización como el más pertinente, entendiendo que una de las características del territorio es la definición de fronteras (Haesbaert, 1995), y prefiriendo “territorialización” a “territorio” a los fines de destacar la naturaleza procesual de los fenómenos sociales.

3. El concepto de identidad ha sido objeto de múltiples reapropiaciones y cuestionamientos. La posición de Brubaker y Cooper (2000) pareciera ser la más radical en su propuesta de abandonarlo, proponiendo, entre otros, el concepto de identificación. Otros autores han considerado la posibilidad de mantenerlo, liberándolo de sus connotaciones esencialistas (Kauffman, 2004). Se trata de un debate profundo que implica un posicionamiento respecto a otros conceptos como etnicidad y cultura (Brubaker, 2002, Calhoun, 2003).

4. Los conceptos de transnacionalización y globalización no necesariamente hacen referencia a los mismos procesos. Una distinción puede verse en Canclini, 1998. Resulta difícil un enmarque conceptual taxonómico de las dinámicas sociales, especialmente cuando hay desacuerdos acerca de los alcances y significados de los conceptos. A la vez, las dinámicas sociales expresan formas combinadas de mundialización, transnacionalización y globalización.

territorialización centrados en las propiedades “objetivas” del referente, nos centremos en un análisis de la construcción de los imaginarios.

El trabajo es el resultado de una investigación realizada entre los años 2003 y 2009 en la comunidad *Jabad Lubavitch* de Buenos Aires, recurriéndose a las técnicas de observación participante y entrevista en profundidad enmarcadas en un paradigma constructivista.

Jabad Lubavitch es un movimiento jasídico surgido en Rusia en el siglo XIX. Una serie de procesos desembocarán en la migración de sus principales líderes hacia los Estados Unidos (Gutwirth, 2004). Desde allí, Menajem Mendel Schneerson, el séptimo líder de la dinastía, organizará un cuerpo de emisarios a los cuales destinará la tarea de expandir transnacionalmente el corpus de creencias *jabadianas*. Para Schneerson, el mundo estaba transitando los últimos pasos de la era mesiánica, la cual debía ser acelerada mediante el cumplimiento de preceptos religiosos. Los emisarios aparecían como la vanguardia responsable de conducir al “pueblo judío” por la senda mesiánica. Entre estos activistas, Dov Ber Baumgartem arribó a la Argentina en la década del 50, reuniendo en torno suyo a un grupo de jóvenes que luego se transformaron en la base del desarrollo de *Jabad* en el país. A diferencia de los orígenes de la población judía en la Argentina (Mirelman, 1988), el surgimiento de *Jabad* no responde a procesos migratorios, sino a la acción de un emisario a través del cual se transnacionalizan un conjunto de prácticas y creencias. Tras la muerte de Baumgartem, uno de sus discípulos, Tzvi Grunblatt, será designado como emisario principal. Su mandato está marcado por la institucionalización, la visibilización y el crecimiento de la comunidad. En este sentido, *Jabad* ha sido parte de un proceso global de revitalización del judaísmo ortodoxo y ultraortodoxo que se ha expresado en diversos contextos nacionales como Francia (Podselver, 2010), Canadá (Shaffir, 1974), Brasil (Topel, 2005), Estados Unidos (Danzger, 1989) e Israel (Aviad, 1983; Lehmann y Siebzeher, 2006).

La comunidad *Jabad* se reproduce, tanto en la Argentina como en otros contextos nacionales, a través de un conjunto de prácticas globales y transnacionales. Shandler (2009) ha señalado la importancia que adquiere la circulación de imágenes de Schneerson en la reproducción de un sentido de comunidad. Las tecnologías de la comunicación permiten, a la vez, mantener los lazos entre los emisarios alejados de los núcleos de la vida religiosa (Berman, 2009). La traducción de libros del inglés al español y su comercialización en la Argentina conllevan la formación de un espacio transnacionalizado de circulación de discursos (Baredes y Tribisi, 2013). A la vez, numerosos estudiantes de las escuelas de formación religiosa de *Jabad* culminan sus estudios en Israel y los Estados Unidos. La

circulación transnacional de adeptos al movimiento se expresa también en la formación de matrimonios compuestos por personas de diferentes países (Harari, 2002). No obstante, si bien podemos aquí dar cuenta de dimensiones transnacionales, la organización institucional tiende a proyectar una dimensión nacional. Por ejemplo, la mayoría de los rabinos que administran las sedes de *Jabad* en la Argentina, son argentinos.

Aquí, entonces, cabe formular la pregunta: ¿en qué medida los conceptos de globalización, territorialización y desterritorialización pueden sernos de utilidad para comprender la práctica *jabadiana* de consumo de alcohol?

Religión y globalización.

En su crítica a la “teoría social modernista”, Vásquez y Marquardt señalan la tendencia a concebir los territorios culturales como entidades con fronteras estables y homogeneidad interna, lo que impide observar el carácter poroso de las fronteras entre los grupos (2003: 27). Esta manera de concebir las relaciones entre cultura y territorio se aplica, también, a escalas más amplias: “La idea de una relación orgánica entre una población, un territorio, una forma, a la vez que una unidad de organización política, y un paquete organizado de significados y formas significativas a las que denominamos culturas, ha gozado de un éxito enorme durante mucho tiempo” (Hannerz, 1996: 37-38). La crítica a esta perspectiva de análisis ha llevado a Hannerz a proponer el concepto de ecúmene global para dar cuenta de los flujos de significado que circulan transnacionalmente. De este modo, la comprensión de los procesos culturales contemporáneos nos aleja de la concepción de territorios culturales, definidos desde sus fronteras estables (Ortiz, 1997). La desterritorialización, entendida como la desarticulación de la relación entre una práctica y su contexto regional o nacional de origen, se acentúa con el proceso de globalización profundizado a fines del siglo XX. El incremento de los flujos culturales conlleva la producción de dinámicas entre globalización, territorialización y desterritorialización que, de acuerdo a Motta (2001) en sus análisis sobre las religiones afrobrasileras, producen un proceso de desterritorialización y desetnización de los referentes y su inserción en mercados de bienes mágicos y religiosos. Otros estudios colocan el énfasis en cómo los referentes culturales son reapropiados en el interior de territorios culturales flexibles y de fronteras porosas. Se observan este tipo de procesos en las formas diferenciales de ver películas norteamericanas de acuerdo a la pertenencia nacional o en las adaptaciones de Mc

Donald's a diferentes contextos nacionales (Abélès, 2012: 68-70). Estos estudios dan cuenta de la persistencia de territorios culturales en el interior de los cuales ciertas maneras de apropiarse de referentes globalizados son posibles, mientras que otras no lo son. Pero estos territorios no albergan culturas estables e impermeables, sino que se van redefiniendo en la dinámica entre desterritorialización y reterritorialización.

Las transformaciones políticas, socioeconómicas y culturales de las últimas décadas del siglo XX redefinieron las formas de investigar los fenómenos religiosos entre los cientistas sociales de la Argentina. El desarrollo de los estudios en antropología y sociología de la religión en este país están marcados por un quiebre que, en los años 80, marca el pasaje de una *sociología religiosa* centrada en el catolicismo como objeto de estudio y en un intento por mejorar la acción pastoral, a una antropología y sociología *académica* de la religión, sustentada en el uso de técnicas cualitativas (Frigerio, 1993). A partir de ahí, se revitalizará la investigación sobre religiosidades pentecostales y afrobrasileras, junto a un interés por los Nuevos Movimientos Religiosos y los procesos de conversión (Carozzi y Frigerio, 1994, Soneira, 1995).

Al estudiar a los Nuevos Movimientos Religiosos, los cientistas sociales se sumergieron en reflexiones acerca de los procesos de transnacionalización y globalización. Frigerio (2002) ha analizado este fenómeno desde la distinción entre transnacionalización por arriba y por abajo (Portes, Guarnizo y Landolt, 1999), indagando a la vez en las tensiones entre argentinización y africanización que permean las estrategias de inmersión de las religiones afro en el espacio público. Semán y Moreira (1998) han realizado un interesante aporte al analizar la relocalización de la Iglesia Universal del Reino de Dios en la Argentina a través del concepto de marcos interpretativos. Los cultos católicos populares, por su parte, han sido objeto de indagación en una serie de trabajos centrados en las migraciones regionales, donde se han analizado las formas en que, mediante lo religioso, las poblaciones migrantes recrean sus identificaciones étnicas (Grimson, 1999).

Cabe destacar la poca presencia de trabajos que hayan abordado estas problemáticas tomando a los judíos como objeto de estudio. Si bien Senkman (2007) analiza las dinámicas entre nacionalización y transnacionalización en los judíos argentinos, no incluye en su análisis a la ortodoxia. En cuanto a esta, el importante estudio de Brauner (2009) sobre los judíos ortodoxos de origen sirio constituye un aporte a la comprensión del judaísmo religioso en la Argentina, pero se enmarca dentro de la disciplina de la Historia con una ausencia de lo etnográfico, además de centrarse en los modos en que la población migrante se inserta en el

entramado nacional. El crecimiento de sectores que se identifican como parte de la ortodoxia y la ultra-ortodoxia implicó la producción de algunas investigaciones como el trabajo de Jacobson (2006) y las tesis de grado de Harari (2002) y Libertela (2004), que no analizan en profundidad el *farbrenguen*, posiblemente porque no les haya resultado accesible realizar observación participante en una actividad masculina. El marco teórico del trabajo de Harari, centrado en la sociología durkheimiana, no termina de tomar en cuenta que la visión jasídica acerca de las relaciones entre lo sagrado y lo profano se basan menos en la distinción de esferas y más en una interpenetración que podría ser analizada desde otras perspectivas desarrolladas desde la antropología, como la definición de las religiosidades populares en tanto holísticas, cosmológicas y relacionales (Semán, 2001), tal como ha sido analizada desde una antropología que pretende desmarcarse de ciertas matrices “modernistas” de concepción de lo religioso y que, en este proyecto, han realizado profundas críticas al modelo durkheimiano (Parker, 1995). Otra perspectiva podría centrarse menos en las religiosidades populares (al fin y al cabo, los adeptos a *Jabad* no se ubican en ese estrato socioeconómico) y más en la divulgación de religiosidades *New Age*, las cuales, como afirma Huss (2007), conforman un espacio de articulación de sentidos que involucra la postmodernización de la Cábala.

La fisonomía del campo religioso en la Argentina se ha visto redefinida en las últimas décadas del siglo XX. En parte, las transformaciones políticas -entre las cuales la más importante es el retorno a la democracia en 1983 y la consecuente visibilización de minorías religiosas, étnicas, sexuales, etc.-, y económicas -desestructuración del estado de bienestar con sus consecuencias en el registro de la identidad (Feijoo, 2001)-, repercutieron en la formación de espacios de sociabilidad y de recreación de las identificaciones con lo religioso. La globalización ha sido un componente de estas transformaciones, analizadas en lo que concierne a poblaciones migrantes. En estos casos, los referentes culturales y religiosos son transportados de sus lugares de origen a los lugares de arribo, lo que produce, contrariamente a lo que podría suponerse desde las teorías de la asimilación, “la formación de identidades múltiples e híbridas en los ‘márgenes’, lugares donde dos o más mundos de vida se interpenetran” (Vásquez y Marquadt, 2003: 43). Otra manifestación del proceso consiste en la formación de comunidades religiosas como consecuencia de la acción de activistas culturales que circulan transnacionalmente, lo que se combina con la circulación de referentes y símbolos que se desprenden de su lugar de origen y se relocalizan. Se forman espacios de sociabilidad integrados por actores locales, pero que se reproducen gracias a una serie

de prácticas transnacionales (Frigerio, 2002). Veremos cómo esto funciona en nuestro caso de estudio y qué tipo de interrogantes y desafíos teóricos nos propone nuestro objeto.

En su clásico estudio sobre el surgimiento del nacionalismo, Anderson sostiene que, lo que diferencia a las comunidades, no es su falsedad o legitimidad, sino el modo en que son imaginadas (Anderson, 1991: 24). A partir de ahí, contraponen la comunidad religiosa y la nacional como dos formas de imaginación cuya diferencia se basa en el modo de imaginar el espacio. Las comunidades religiosas que precedieron al nacionalismo se imaginaban como globales, en parte en función de la existencia de lenguas sagradas. Con el fin de la Edad Media, esas comunidades comienzan a fragmentarse y territorializarse (1991: 35-39). La nación puede distinguirse de las religiones universales en la medida en que se imagina como una comunidad circunscripta a un territorio. Cuando Ortiz sostiene que el proceso de constitución de los Estados nacionales conlleva la circuncripción de lo religioso a una territorialidad definida desde el imaginario de la nación, no puede dejar de formular la pregunta acerca de cómo la globalización modifica la posición de la religión al modificar la posición del Estado nación (2005: 106). La vocación universal de lo religioso puede proyectarse en el contexto de globalización, poniendo a disposición de los actores sociales recursos que les permiten imaginarse como parte de una comunidad global. Una de las formas en que se torna factible este proceso de identificación identitaria, es a través de la formación de comunitarismos. En el interior de estas comunidades realmente existentes (Bauman, 2011) se recrean marcas particularizantes. En nuestro caso de estudio, prácticas religiosas, alimenticias, corporales, tienden a producir fronteras entre *Jabad* y otras comunidades. A la vez, al ser, esas prácticas, compartidas por actores en diferentes contextos nacionales, estos pueden imaginarse habitando una comunidad global. Esa recreación del IG puede realizarse recurriendo a referentes culturales que, así como fundan esa posibilidad de recrear el IG, habilitan también la recreación del IT. De este modo, la circulación global de un referente produce una tensión entre IG e IT que da cuenta de la heterogeneidad del grupo.

La inmersión del actor en el interior de un universo de sentido le provee de un conjunto de recursos a través de los cuales reproduce una geografía imaginaria que torna significativo al espacio y le permite ubicarse, a él mismo y a los demás, en las regiones así imaginadas. Nuestra investigación nos permitió observar la recreación de IG e IT. A través de ellos, los actores podían construir el sentido sobre ciertas prácticas propias del universo religioso habitado. Desde el IT, el actor interpreta que determinada práctica corresponde a una territorialidad. Esa experiencia

de una territorialidad se suprime desde el IG. Esto muestra que lo religioso construye geografías imaginarias, pero esas geografías no anulan, necesariamente, los IT. Más bien, se trata de la producción de tensiones entre un imaginario y otro. El caso de las tensiones entre islamismo y arabismo en el islam, las cuales reflejan tensiones entre unicidad y fragmentación (Montenegro, 2002), son un ejemplo de producción de estas tensiones en ese universo religioso.

La producción del IG e IT puede explicarse, como veremos, por el bagaje cultural judaico. Por otro lado, otros modos de definir la práctica de consumo de alcohol, se explican por las resonancias entre la visión de los actores y un conjunto de imaginarios sociales relacionados con dicha práctica. Esto nos muestra que las fronteras del grupo están lejos de ser impermeables a las producciones externas de sentido, trátense de una externalidad que reenvía al espacio judío más amplio o al espacio social. Las fronteras de sentido del grupo son porosas, y esa porosidad habilita la producción de sentidos divergentes respecto a las prácticas realizadas. Esta interpenetración de imaginarios explica el modo en que los actores experimentan las prácticas religiosas, pudiendo pasar de un imaginario a otro. Este pasaje es posible, por otro lado, por el hecho de que el actor nunca está completamente sumergido en un imaginario. Incluso durante un *farbrenguen*, el actor puede estar pendiente de una llamada a su teléfono celular.

El IG no supone un imaginario de descomunitarización. Al contrario, el consumo de vodka es percibido como un diacrítico que diferencia a la comunidad *Jabad* de otras comunidades dentro del espacio social judío. Pero la comunidad deja de ser percibida como una comunidad anclada a un territorio de origen. Los *lubavitchers* no se sienten parte de la diáspora rusa. *Jabad* se percibe como una comunidad global. Sus referentes constitutivos son desrusificados a través de la producción de un IG.

El contexto: el consumo de alcohol en Buenos Aires.

Los actores sociales cuyas prácticas analizamos aquí se corresponden a sectores urbanos de clase media de la Ciudad de Buenos Aires que, más allá de la pertenencia comunitaria, mantienen relaciones económicas y de sociabilidad con diversos actores fuera de los marcos comunitarios. Estos datos resultan pertinentes en la medida en que asumimos que, entre estos sectores sociales, existen significados compartidos acerca del consumo de alcohol. Esto no significa afirmar que haya una “manera argentina” de consumir alcohol. Pero sí hay imaginarios sociales que permean la cons-

trucción de sentido reproducida dentro del grupo religioso, dando cuenta de espacios compartidos de significado.

Estudios estadísticos muestran que el consumo de alcohol es una práctica establecida y de tendencia ascendente entre adolescentes y jóvenes de nivel medio de la Argentina, donde los varones consumen más que las mujeres siendo la cerveza la bebida más consumida (SEDRONAR, 2011). Esta prevalencia de la cerveza es constatada en estudios de mercado (Lazarte, 2012). Frente a la preponderancia de la cerveza, la vodka tiende a ser una bebida menos consumida, estando su consumo vinculado a la preparación de tragos. En este sentido, la práctica *jabadiana* de consumir vodka pura no es una práctica extendida en el espacio social ni entre los sectores socioeconómicos que tienden a adherir a la comunidad *jabadiana*. Esta manera de consumir alcohol produce una frontera (difusa, porosa) en relación al espacio social, un territorio en el interior del cual se recrea una práctica que diferencia a la comunidad religiosa del exterior. Sin embargo, ciertos patrones del consumo *jabadiano* de alcohol tienden a resonar con patrones sociales, como el hecho de consumir en grupo, como parte de la construcción de sociabilidades, puertas adentro (no es bien visto consumir en la calle) y donde los hombres consumen más que las mujeres. El *farbrenguen* es una práctica básicamente masculina que muchas mujeres tienden a percibir como a medio camino entre lo religioso y una reunión de amigos. Así, la práctica *jabadiana* de consumo de alcohol supone rupturas y continuidades con las prácticas e imaginarios sociales.

En lo que respecta a la inserción de *Jabad* en el espacio social religioso, cabe una breve reflexión acerca de las construcciones religiosas del consumo de alcohol. De las religiones que prohíben el consumo de alcohol, es el pentecostalismo el que posee una presencia significativa en el país, constituyendo un 9% de la población de la Argentina y 9,1% de la población del Área Metropolitana de Buenos Aires (Mallimaci, 2013: 33). El consumo de alcohol es un componente central del discurso pentecostal. Por un lado, un tema central de la narrativa pentecostal es la solución de problemáticas sociales como el alcoholismo. Por el otro, la abstinencia construye una corporeidad que repercute en las lógicas de construcción de liderazgos.

Si bien el catolicismo no conlleva una prohibición relativa al alcohol, el proceso de construcción de identidades católicas no deja de ser ajeno a la problemática de su consumo. Las fiestas patronales en el espacio público de las poblaciones migrantes son escenarios de discusiones acerca del consumo de alcohol (Grimson, 1999), debido a que estas poblaciones estigmatizadas intentan proyectar una imagen de sí que los legitime

frente a la sociedad general. En este sentido, la presencia de personas borrachas podría producir el efecto contrario. Aquí podemos señalar diferencias con *Jabad*, donde el consumo de alcohol se realiza dentro de las instalaciones de la institución. Las celebraciones *jabadianas* en el espacio público omiten la circulación de alcohol. Por otro lado, los *lubavitchers* no se ven, a sí mismos, como sectores que deben disputar su legitimidad en la sociedad argentina.

El *farbreguen* y el consumo de alcohol.

La práctica de consumo de alcohol es parte constitutiva del *farbreguen*, uno de los rituales centrales en la socialización del sujeto *jabadiano* masculino⁵. Se trata de una reunión donde las personas se sientan alrededor de una mesa y ponen en escena los tres componentes centrales de la misma: *nigunim*(melodías), *mashke*(alcohol) y palabras de *Torá*. Los *nigunim* son melodías religiosas que pueden ser entonadas en diversas ocasiones. El cantar el *nigun* supone una performance que implica determinados usos del cuerpo. Los actores se balancean hacia adelante y atrás, elevan la voz y golpean la mesa con el puño o la palma de la mano, exteriorizando la dimensión pasional de la religiosidad. Los *nigunim* que se cantaban en los *farbreguens* carecían de letra⁶.

Los *nigunim* son elementos esenciales en la constitución del jasidismo, movimiento que recupera lo pasional y lo extático por contraposición a un estilo académico de judaísmo ortodoxo. Desde sus orígenes, los líderes jasídicos consideraban los cantos como elementos que vinculaban al hombre con su creador, con la comunidad, con sus líderes y con la profundidad de sí mismo (Chaskalovic, 2003). En este sentido, el *farbreguen* es la ocasión de proyectar un componente central de la experiencia jasídica y una corporeidad que exterioriza una dimensión pasional vinculada con la apertura de la sensibilidad. No obstante, como veremos, esta experiencia se realiza desde una particular construcción de la memoria del grupo.

Entendemos aquí a lo emocional como aquella dimensión de la experiencia religiosa que remite a lo que se debe experimentar y sentir antes

5. El consumo de alcohol, entendido como práctica cultural, ha estado, históricamente, relacionado con un conjunto de procesos como la reproducción de identidades de clase, de género y religiosas. A falta de espacio para desarrollar estos temas, se recomienda el estado de la cuestión planteado en Dietler (2006).

6. Así como Anderson analizaba la constitución de comunidades globales a través de las lenguas sagradas, podríamos analizar cómo esta ausencia de lengua en los *nigunim* contribuye a la producción de imaginarios globales.

que entender, así como a la desinhibición controlada de los cuerpos. Lo emocional no como expresión de aquello que subyace a la interioridad del creyente, que subvierte las reglas, sino como parte de un discurso que instala el mismo deber de la experiencia emocional y que regula los momentos de manifestación legítima de la misma. El *farbrenguen* supone una performance de lo emocional cuya economía de lo tecnológico es diferente al caso de las mega- iglesias pentecostales. Aquí no hay luces, micrófonos ni música sonando desde amplificadores, sino la “austeridad” de hombres cantando alrededor de una mesa.

Hemos podido observar dos tipos de *farbrenguen*. Por un lado, el *farbrenguen* comunitario, que debemos diferenciar del institucional. Este último está destinado, desde la institución, a un público general que no necesariamente se define a sí mismo como *lubavitcher*. Tiende a reunir una mayor cantidad de asistentes y recupera el uso de la tecnología en la proyección de videos, música, uso de reflectores luminosos y micrófonos. Aquí, la expresión de la dimensión emocional se encuentra más contenida, ya que el *farbrenguen* institucional, a diferencia del comunitario, se asume como una situación social de interacción entre el equipo de actuación y el auditorio, en términos goffmanianos (Goffman, 1997:90-116), donde la comunidad, mediante la institución, proyecta una imagen hacia el exterior. El *farbrenguen* comunitario se caracteriza por la ausencia del auditorio y la construcción de una situación que apunta a reactualizar la evidencia de la existencia de una comunidad.

La ingesta de alcohol, en general vodka o whisky, es uno de los componentes centrales del *farbrenguen*. A lo largo del trabajo de campo he visto que la vodka ocupa un lugar preponderante. Por ejemplo, en los *farbrenguens* institucionales, los asistentes son convidados con vodka antes que con whisky, lo que reproduce la identificación del movimiento con esa bebida. En otras situaciones especiales se suele beber vodka antes que otra bebida alcohólica. El consumo de alcohol era definido con el término hebreo *lejaim* (para la vida). Los actores no hacían referencia a tomar alcohol, sino a hacer *lejaim*, lo que colocaba a ese acto en una esfera de sacralidad.

Finalmente, el tercer componente son las palabras de *Torá*. En los *farbrenguens* suele haber una figura que se destaca, en dicha situación de interacción, por sobre los demás. Entre *nigunim* y *mashke* toma la palabra, explica conceptos, adoctrina, construye y proyecta sentido. Se trata de alguien que ocupa, en la mayoría de los casos, una posición de autoridad, institucionalmente consagrada, por el resto.

El judaísmo experimentado desde imaginarios de territorialización.

La dispersión de los judíos a lo largo y ancho del mundo conformó patrones relativos a los procesos de identificación. Más que vivir aislados del entorno que los rodeaba, las poblaciones judías fueron adoptando muchas de sus prácticas. Los judíos de Europa del este se podían diferenciar de aquellos que vivían en el mundo árabe por la lengua, los alimentos, las vestimentas y los tonos musicales que incorporaron a sus plegarias. En la medida en que esas poblaciones fueron perdiendo sus anclajes territoriales, sea a causa de migraciones económicas o persecuciones políticas, su relocalización implicó la recreación de identificaciones con el judaísmo basadas en un imaginario relativo al territorio de origen. Los inmigrantes judíos en la Argentina conformaron espacios de sociabilidad basados en los territorios de origen, definiéndose a sí mismos bajo IT. Así, se formaron sinagogas que reunían a judíos provenientes de Polonia, de Rusia, de Europa central, de Alepo, de Damasco, de Marruecos.

La población judía se organizó a través de un conjunto de instituciones que funcionaban como estructuras de plausibilidad de la identificación de los judíos con las ciudades de origen, habilitando la experiencia de una diferenciación basada en el hecho de haber provenido de una ciudad o de otra. El desarrollo histórico ha llevado a que ciertas identificaciones hayan dejado de ser relevantes en los procesos de identificación, mientras que otros diacríticos territorializantes persisten en el imaginario de la población judía.

Este proceso conlleva la necesidad de distinguir entre cultura e identidad (Grimson, 2011). Por ejemplo, un judío de origen árabe puede interpretar música de origen judeo-europeo y estudiar idish. El caso de la vestimenta resulta significativo. La ortodoxización de las instituciones sefardíes implicó el creciente uso de vestimentas propias de la ortodoxia *ashkenazí*. Los referentes culturales que reenvían a territorios geográficos determinados se encuentran disponibles para ser apropiados, sin que esas apropiaciones impliquen, necesariamente, una correlación entre el referente consumido y la identificación del actor con un territorio de origen.

Se observa la persistencia de una geografía judía imaginaria que distingue territorios y habilita identificaciones basadas en dichas territorializaciones. Eso ocurre aunque los actores que así se identifican no provengan, ellos mismos, de esos territorios. En el imaginario de los actores, la geografía judía está constituida por territorios culturales que reenvían a experiencias del pasado, ya que en muchos de esos territorios

la existencia judía ha disminuido o desaparecido. Se trata de recursos de identificación con lo judío que pueden ser apropiados o no, y que “compiten” con otros recursos disponibles. A la vez, el actor que organiza sus percepciones desde el IT puede haber constituido su identificación con lo judío mediante circulaciones transfronterizas. Como veremos, el caso de Aharón muestra cómo el IT puede ser recreado en un actor que ha migrado de Uruguay a la Argentina y que, sin haber estado en Polonia, se identifica como polaco.

La religión, tal como es definida desde ciertas instancias institucionales, proyecta un discurso que recrea el IG. No pretendemos aquí proponer una definición académica de la religión, sino analizar cómo ciertos actores construyen una definición de lo judío que, haciendo referencia a la idea de divinidad, proyectan un imaginario a través el cual experimentan la identificación con lo judío.

Los significados acerca del consumo de alcohol.

El análisis de las formas en que los significados circulan a través de las fronteras, siendo resignificados en los nuevos contextos, suele suponer una definición previa de la vinculación entre dicho significado y el territorio desde el cual se desplazará. En nuestro caso, podríamos haber partido de una definición de la vodka como referente que reenvía a Rusia, lo que significaría partir de una definición previa acerca del mismo, fundamentada en estudios históricos. Pero si hemos indagado en la producción de sentido acerca de la vodka, fue porque la vinculación de la misma con Rusia, más que un dato previo, forma parte del imaginario de algunos actores. Esos imaginarios entran en tensión con otras producciones de sentido, lo que da cuenta de lo heterogéneo que es el grupo. En este sentido, los conceptos de globalización, territorialización y desterritorialización no nos conducen a indagar en la circulación de referentes y significados, sino a analizar la producción de imaginarios a través de los cuales se producen sentidos que vinculan a esos referentes con territorios o con algo que va más allá de la territorialidad. No pretendemos analizar el proceso objetivo e histórico de reterritorialización del referente, sino las geografías imaginarias que habilitan una particular forma de identificación con lo religioso.

Los rabinos tendían a explicar, a aquellos que comenzaban a transitar un proceso de socialización en el interior de *Jabad*, cuáles eran las funciones que cumplía el alcohol. El mismo debía ser consumido, básicamente, en los *farbrenguens*, los cuáles se llevaban a cabo en ocasiones

especiales que correspondían a festividades judías o propias de *Jabad*, pero también en los cumpleaños de alguno de los fieles. También se solían organizar espontáneamente. La vodka se servía en vasos y se bebía pura, aunque algunos tendían a rebajarlo con jugo para hacerla más digerible.

El *farbrenguen* era un momento en que las capacidades intelectuales eran dejadas de lado en beneficio de la sensibilidad y la percepción, incrementadas por el consumo de alcohol. Se trataba de dejar de lado las limitaciones que impedían la conexión con lo divino. La producción del sujeto religioso implicaba un tiempo dedicado al estudio de los textos sagrados complementado con el tiempo del *farbrenguen*, donde los conceptos intelectualmente aprendidos eran interiorizados. El *farbrenguen* expresa el intento por salirse de uno mismo para alcanzar la conexión con lo divino, pero como explicaba un rabino, “si quieren que pase algo hay que generarlo. No va a pasar nada porque nos quedemos sentados. Hay que hacer *lejaim* y cantar como si uno fuese un chico, dejándose llevar” (Campo del 17 de diciembre de 2008).

A la vez, el *farbrenguen* es una ocasión para aleccionar y reprender al compañero que, se estima, no está haciendo las cosas correctamente. Con un vaso de vodka en la mano, dicen los *lubavitchers*, es más fácil reprender y recibir la reprimenda. El *farbrenguen*, a la vez, es considerado como un momento donde se produce una energía que puede provocar cambios en la realidad. En un *farbrenguen*, el rabino principal recordaba a los presentes el difícil momento que estaban pasando debido a que dos emisarios de *Jabad* en Bombay habían sido tomados de rehenes. No obstante, explicaba que el *farbrenguen* generaba una energía que podía modificar el curso de los acontecimientos, provocando la liberación de los emisarios (Campo del 27 de noviembre de 2008). Así, un *farbrenguen* realizado en Buenos Aires podía influir sobre acontecimientos que tenían lugar en la India. La comunidad podía superar sus limitaciones geográficas para expandirse a lo largo de un espacio donde las distancias se anulaban, donde todo lo que ocurría, ocurría en el mismo lugar. Esa supresión del espacio actualizaba el IG.

El significado del consumo de alcohol no reenviaba a una territorialidad determinada. Los *lubavitchers* no se sentían vinculados a Rusia por el hecho de beber vodka. Por el contrario, se trataba de beber para conectarse con Dios, imagen de lo sagrado omnipresente, que no se radica en ningún territorio particular. En este sentido, la desrusificación conllevaba la potencialidad de que la vodka fuera reemplazada con whisky. Muchas veces pude observar cómo los *lubavitchers* bebían whisky en los *farbrenguens*, sin tener problemas en mostrar que preferían esa bebida a la vodka. La preferencia por esta bebida expresa una determinada cla-

sificación de las bebidas alcohólicas que no se desprende del jasidismo sino de la inmersión de los *lubavitchers* en un contexto social donde el whisky ocupa un lugar de mayor jerarquía que la vodka. La aportación del whisky, de algún modo, viene a reactualizar la preponderancia del IG por sobre el IT.

En IT está presente en la manera que algunos actores tienen de habitar el espacio social *jabadiano*. Ellos perciben que algunas prácticas de la comunidad responden a especificidades culturales y territoriales. En la medida en que no se identifican con los territorios a los cuales esas prácticas, se supone, reenvían, la realización de las mismas es percibida como una acción extraña a la construcción de su identificación con lo religioso.

Aharón se encuentra vinculado a *Jabad*, habiendo recibido la ordenación rabínica en la *ieshivá* (centro de estudios religiosos) de dicho movimiento. Sin embargo, se define como miembro de otra comunidad jasídica, a la cual se siente vinculado debido a sus orígenes (imaginarios) polacos: “Por más que me

gusta, por más que *Jabad* me ha dado el marco de contención, tengo la ordenación rabínica de *Jabad*, etcétera., pero mis orígenes son polacos, y *Jabad* es ruso. [...] Nunca tuvimos nada que ver con los rusos. Nada que ver con los rusos” (Entrevista realizada en 2008).

Si desde un punto de vista institucional (ordenación rabínica en las instituciones *jabadianas*, envío de los hijos a las escuelas de *Jabad*) y del marco de socialización, Aharón forma parte de *Jabad Lubavitch*, desde una experiencia de identificación identitaria desvinculada de anclajes institucionales y comunitarios, se define como parte del jasidismo polaco. Dicha percepción de sí como seguidor de un maestro jasídico polaco no se plasma en su incorporación a una comunidad concreta, ya que esta no existe como comunidad realmente existente. No obstante, se trata de una percepción de sí en función de la cual el sujeto administra su relación con los significados y las prácticas *jabadianas*. Para Aharón, situar el *farbrenguen* en un IT es un modo de proyectar su posicionamiento en relación a *Jabad*.

El *farbrenguen* con la vodka es una cosa típica que un *jasid* [adepto al jasidismo] de *lubavitch* no puede dejar de hacer. [...] Y yo no tengo nada que ver ni con el *farbrenguen* ni con la vodka. Por más que sigo el mismo *ShuljánAruj* [código de leyes] y sigo el mismo código de leyes, etcétera, no tengo nada que ver ni con el *farbrenguen* ni con la vodka. Ni tomo vodka ni me interesa el *farbrenguen*. (Entrevista realizada en 2008).

Para Aharón, la vodka se define más desde el IT. Eso le produce una sensación de distancia respecto a *Jabad* basada en la articulación entre la percepción de *Jabad* en tanto comunidad de origen ruso y su identificación con orígenes también definidos territorialmente. El caso de Rubén, quien tras varios años en *Jabad* se alejó del movimiento, expresa el mismo imaginario.

La vodka tendría la función de someter al *ietzer hará* [instinto del mal], dándole algo material. Siguiendo esa lógica, propuse hacer el *farbrenguen* con marihuana. Primero me contestaron que la marihuana era mala para la salud. Ah, porque la vodka es buenísima. Después dijeron que era adictiva, como si la vodka no lo fuera. Dijeron que sería un mal ejemplo, como si el hecho de estar todos tomando vodka no lo fuera. Al final, llegué a la conclusión de que se toma vodka porque *Jabad* viene de Rusia, donde eso era común. Allí se toma vodka como acá se toma café. Si *Jabad* hubiese surgido en Medio Oriente, estaríamos fumando marihuana (Entrevista realizada en 2006)

La vinculación que se establece entre el consumo de vodka y el engaño al instinto del mal responde al IG expresado en un lenguaje religioso. Sin embargo, Rubén, en su proceso de alejamiento del movimiento, termina encontrando que lo que se impone es la referencia territorializada. Esa territorialización del referente le permite construir un discurso propio de una situación de alejamiento, así como en el caso de Aharón le permite construir un discurso propio de una situación de vinculación desde la periferia.

El imaginario de peligrosidad.

El consumo de alcohol ha sido un tema que ha adquirido cierta controversia entre actores vinculados a *Jabad*. Iehuda, un hombre que forma parte de la comunidad desde la época de su formación en la Argentina, critica a los jóvenes de la *ieshivá* que se emborrachan en los *farbrenguens*, reclamando mayores controles. Sara lamenta que su hijo se haya vinculado a *Jabad* y me comenta que lo ha visto regresar borracho a casa varias veces. A lo largo de mi trabajo de campo, he podido escuchar varios comentarios acerca de los jóvenes que se alteran como consecuencia de los efectos del alcohol y realizan acciones que, desde el mismo movimiento, son definidas como contrarias al *deber ser* que el movimiento proclama. Las historias son variadas, van desde la narración de situaciones donde a ciertas personas se les falta el respeto hasta roturas de instalaciones

y comas alcohólicos. Debo decir que durante el tiempo que estuve en *Jabad* no he presenciado situaciones de coma alcohólico o de ruptura de instalaciones, sino que las mismas me fueron narradas por informantes. No obstante, mi objetivo no es dilucidar si estas situaciones realmente existieron, sino dar cuenta de cómo el consumo de alcohol, en tanto motivo, circula en el interior de *Jabad* habilitando diferentes relatos y cómo es percibido desde diferentes imaginarios.

Un tercer imaginario al que hemos podido acceder a través de los relatos y las observaciones de campo, es lo que podemos denominar como imaginario de peligrosidad (IP), desde el cual el consumo de alcohol es concebido como causa de borracheras que llevan a las personas a realizar acciones clasificadas como antisociales, disruptivas o peligrosas para ellos y sus semejantes. Ese imaginario se construye ya no en función de las dinámicas propias del espacio social judío, sino en función de los significados que el consumo de alcohol adquiere en el entorno social habitado por quienes se relacionan con *Jabad*. Se trata de un imaginario que se actualiza a través de informes gubernamentales que dan cuenta de los “excesos” en el consumo, de noticias televisivas acerca de automovilistas borrachos que atropellan transeúntes y de políticas destinadas a la prevención de dichos accidentes, como los controles de alcoholemia en las autopistas. Se trata de la producción de un sentido acerca del alcohol resumido en la frase: “el alcohol es peligroso”.

Tanto Iehuda como Sara definen la situación del consumo de alcohol desde un IP, pero desde diferentes posiciones respecto al espacio *jabadiano*. Iehuda forma parte del mismo, mientras que la construcción que hace Sara de la definición de la situación se realiza desde la proyección de sí como persona externa a *Jabad*.

Los actores pueden pasar de un imaginario a otro en la definición de la situación. En un caso que pude presenciar, al finalizar un *farbrenguen*, un *lubavitcher* había dejado caer su cuerpo sobre un sillón, afectado por el alcohol luego de una serie de *lejaim*. Si, durante el *farbrenguen*, el consumo de alcohol podía ser interpretado como una acción destinada a anular el Yo y romper con las limitaciones para conectarse con lo divino, la figura de su cuerpo sobre el sillón era interpretada de manera diferente. Mientras intentábamos convencerlo de que no regresara a su casa conduciendo, actualizábamos el IP. Delante de nosotros, *veíamos* a un hombre borracho que podía llegar a realizar una acción peligrosa. No era un hombre anulado a la divinidad. Un hombre que ha bebido demasiado es, luego del *farbrenguen*, un hombre que está borracho y que, por consiguiente, no debería conducir, más allá del grado de elevación que pudiera haber alcanzado durante el *farbrenguen*. En este sentido, el *farbrenguen*

no es un ritual que produzca estados alterados de conciencia de los cuales lleve cierto tiempo regresar. Más bien, la resaca suele manejarse del mismo modo que en un contexto no religioso.

Para comprender el pasaje de una definición de la situación a otra, no alcanza con tener presente el hecho de que los *lubavitchers* no forman una comunidad aislada del espacio social sino que comparten una serie de imaginarios que se reproducen dentro de ese espacio. Es preciso, también, tener en cuenta cómo se ubican a sí mismos en una determinada representación de la historia, cómo la identificación con lo religioso se realiza en el acto de memoria mediante el cual se insertan en un determinado linaje creyente (cfr. Hervieu-Léger, 2005). Al analizar esta dimensión de la experiencia de la *lubavitchidad*, observamos que los actores identifican una edad de oro que se corresponde con la existencia de las primeras comunidades jasídicas en Europa del este. Esas comunidades condensarían los atributos de sacralidad que, afirman los actores, se encuentran ausentes en las comunidades jasídicas de nuestros días. En relación a estas comunidades de un pasado imaginado, la comunidad realmente existente que habitan los actores es definida, por ellos mismos, como una copia distorsionada de las pasadas. Cuando un rabino le dice a un *lubavitcher* que, en la comunidad originaria de *jasidim*, “a vos no te hubieran dejado ni entrar a mirar”, está expresando la distancia espiritual entre esa comunidad imaginada y la comunidad realmente existente en el interior de la cual reproduce su identificación con la *lubavitchidad*.

Un relato jasídico cuenta que un *lubavitcher* regresaba cantando a su hogar tras un *farbrenguen*, completamente “borracho”. Un policía escuchó el canto y preguntó “¿quién camina?”, a lo que el *lubavitcher* respondió “¡*bitul* camina!” (Trabajo de campo, 16 de setiembre de 2008). El término *Bitul* significa anulación. Lo que el *lubavitcher* había logrado era alcanzar el estado de anulación al que el *farbrenguen*, idealmente, debe conducir. Había entendido, en un contexto social donde semejante respuesta hacia la autoridad podía significar la muerte, que en verdad no había mundo, ni policía, ni muerte, sino una totalidad sagrada donde el IT no tiene cabida.

El hecho de narrar estos relatos referidos a la edad de oro, apunta a una estrategia aleccionadora, a construir ejemplos, un *deber ser* frente al cual poder medirse a uno mismo. En este caso, un *deber ser* relativo a la relación que un adepto al jasidismo debe tener con el alcohol. El alcohol como medio para una sacralización que se proyecta más allá del tiempo del *farbrenguen* en sí, que se proyecta al espacio de las relaciones con el mundo. Sacralización imposible para el *lubavitcher* del siglo XXI, pero cuya proyección a través del relato es central en la conformación de su experiencia de sí mismo.

La referencia goffmaniana⁷ a la transformación de los marcos puede ser de utilidad a la hora de indagar en estos procesos. Los *farbrenuens* actuales serían experimentados, por los actores, como situaciones transformadas (Goffman, 1991) respecto a los *farbrenuens* de la edad de oro. En este sentido, las propiedades psicotrópicas del alcohol no alcanzarían a producir los efectos que, se cree, producían entre los primeros *jasidim*. Esta conciencia de realizar prácticas que son una copia imperfecta de un original desaparecido hace que la superposición de marcos no sea experimentada como una refutación de las creencias centrales del grupo⁸. Se forma una cadena de transformaciones, donde el *farbrenuen* comunitario actual es una transformación de un *farbrenuen* imaginario que se percibe a través del acto de memoria, y donde el *farbrenuen* institucional es, a la vez, una transformación del comunitario.

Conclusión.

La globalización hace posible la construcción de “productos simbólicos globales, sin anclajes nacionales específicos” (Canclini, 2008: 47). ¿Podemos pensar el consumo de vodka como una práctica simbólica global, susceptible de ser imaginada como tal al insertarse en un corpus de prácticas y creencias religiosas? La religión proyecta un IG en función del cual los referentes adquieren sentido. Pero el judaísmo, por el hecho de comprender una dinámica de desterritorialización y territorialización, en parte explicada por los procesos históricos de diáspora, habilita la producción de IT, de manera tal que el referente es susceptible de ser imaginado en su vinculación a un territorio delimitado. La religión contribuye a constituir un IG, aunque en ese proceso apele a referentes susceptibles de ser imaginados bajo un IT. De ahí que no sea desde la ontología del referente que pueden ser analizados los procesos de identificación identitaria, sino desde el atravesamiento de imaginarios actualizados en las estrategias, por parte de los actores, de vinculación con determinados espacios de construcción de la identificación. En este sentido, las nociones de globalización, territorialización y desterritorialización pue-

7. Nos permitimos realizar una apropiación de los conceptos de Goffman, en la que el marco primario funciona en el registro del imaginario, mientras que para Goffman, los cuadros primarios se identifican con lo real (Nizet y Rigaux, 2005: 74).

8. El papel de la memoria en la construcción de marcos conduce a formular preguntas acerca de cómo esta interrelación funciona en el caso del pentecostalismo. ¿Existe en el pentecostalismo la posibilidad de una transformación de los marcos partiendo de la memoria?, ¿O, por comparación con el judaísmo, el pentecostalismo presenta una memoria corta?

den resultar fructíferas no sólo cuando el objetivo consiste en dar cuenta de los flujos culturales, sino también en el análisis de los imaginarios que los actores ponen en juego a la hora de identificarse con determinados proyectos identitarios.

A la vez, el análisis sobre los significados del consumo de alcohol nos permitió observar cómo la reproducción del grupo religioso no implicaba la homogeneización del significado de sus prácticas, sino procesos de disputa que implicaban la proyección de imaginarios que resonaban con imaginarios externos acerca del consumo de alcohol. En efecto, el consumo de alcohol en los grupos sociales tiende a ser interpretado desde diversas funciones, sin que necesariamente impere una única definición (Cortés, 1988). Así, en el interior de *Jabad*, el consumo de alcohol es, al mismo tiempo, una práctica territorializada, globalizada y peligrosa. La dinámica del grupo consiste en la proyección y administración de estos significados.

Bibliografía.

- Abélès, M. (2012) [2008]. *Antropología de la globalización*. Buenos Aires: Del sol.
- Anderson, B. (1993) [1983]. *Comunidades imaginadas*. México: FCE.
- Aviad, J. (1983). *Return to judaism. Religious renewal in Israel*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Baredes, B. y Tribisi, L. (2013). El libro hecho pueblo: la producción de libros religiosos en la editorial KehotLubavitch Sudamericana. En *La industria del creer: Sociología de las mercancías religiosas*. J. Algranti, (Dir.) Buenos Aires: Biblos.
- Bauman, Z. (2001). *Comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Berman, E. (2009). Voices of outreach: The construction of identity and maintenance of social ties among Chabad-Lubavitch emissaries. *Journal for the scientific study of religion* 48(1): 69-85.
- Brauner, S. (2009). *Ortodoxiareligiosa y pragmatismopolítico. Los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Lumiere.
- Brubaker, R. y Cooper, F. (2000). Beyond "identity". *Theory and society* 29: 1-47.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups, *Arch. Europ. Sociol* 43(2): 163-189.
- Calhoun, C. (2003). The variability of belonging: a reply to Rogers Brubaker, *Ethnicities* 3(4): 558-568.
- Canclini, N. (2008) [1999]. *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- Carozzi, M. J. y Frigerio, A. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. A. Frigerio, y M. J. Carozzi, (Comp.) Buenos Aires: CEAL.

- Chaskalovic, A. (2003). *Lumière hassidique et littérature. Histoire d'un mouvement révolutionnaire*. Paris: Safed.
- Cortés, B. (1988). La funcionalidad contradictoria del consume colectivo de alcohol. *Nueva antropología* 10(34): 157-185.
- Danzger, H. (1989). *Returning to tradition. The contemporary revival of Orthodox Judaism*. New Haven and London: Yale University Press.
- Dietler, M. (2006). Alcohol: Anthropological/ Archeological perspectives. *Annual review of anthropology* 35: 229-249.
- Feijoo, M. (2001). *Nuevo país, nueva pobreza*. Buenos Aires: FCE
- Frigerio, A. (1993). Los estudios sociológicos sobre religión en la Argentina: desarrollo y tendencias actuales. En *Ciencias sociales y religión en el cono sur*. A. Frigerio, (Comp.) Buenos Aires: CEAL.
- Frigerio, A. (2002). La expansión de las religiones afrobrasileñas en la Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 117: 127-150.
- Goffman, E. (1991) [1974]. *Les cadres de l'expérience*. Paris: De Minuit.
- Goffman, E. (1997). [1959] *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad: los bolivianos en Buenos Aires*. Buenos Aires: Eudeba.
- Gutwirth, J. (2004) *La renaissance du hassidisme. De 1945 à nos jours*. Paris: Odile Jacob.
- Haesbaert, R. (1995). Desterritorialização: entre as redes e os aglomerados de exclusão. En *Geografia: Conceitos e temas*. I. de Castro, P. da Costa Gomez y R. Correa (Org.) Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Hannerz, U. (1998) *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Frónesis.
- Harari, V. (2002). Tiempo y espacio en la comunidad religiosa de Jabad Lubavitch. tesis de licenciatura.
- Hervieu-Léger, D. (2005) [1993]. *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Huss, B. (2007). New age of Kabbalah. *Journal of modern jewish studies* 6(2): 107-125.
- Jacobson, S. (2006). Modernity, conservative religious movements, and the female subject: Newly ultraorthodox Sephardi women in Buenos Aires. *American anthropologist* 108(2): 336-346.
- Kaufmann, J-P. (2004). *L'invention de soi*. Paris: Armand Colin.
- Lazarte, H. (2012). La cerveza es la más consumida por los argentinos entre las bebidas alcohólicas. Disponible en <http://www.abeceb.com/web/content/show/667882/la-cerveza-es-la-mas-consumida-por-los-argentinos-entre-las-bebidas-alcoholicas>
- Lehmann, D. y Siebzeher. B. (2006) *Remaking israeli judaism. The challenge of Shas*. London: Hurst Company.

- Libertela, M. (2004). *La conversión al judaísmo ortodoxo en una institución de la Ciudad de Buenos Aires. El caso de Jabad Lubavitch*. Tesis de licenciatura, Universidad del Salvador.
- Mallimaci, F. (2013). *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina*. Buenos Aires: Biblos.
- Mirelman, V. (1988). *En búsqueda de una identidad. Los inmigrantes judíos en Buenos Aires, 1890-1930*. Buenos Aires: Milá.
- Montenegro, S. (2002). Identidades muçulmanas no Brasil :entre o arabismo e a islamização. *Lusotopie* 2: 59-79.
- Motta, R. (2001). Déterritorialisation, standardisation, diaspora et identités: à propos des religions afro-brésiliennes. En *La globalisation du religieux*. J.P. Bastian, F. Champion y K. Rousselet, (Dir.) Paris: L'Harmattan.
- Nizet, J. y Rigaux, N. (2005). *La sociologie de Erving Goffman*. Paris : La découverte.
- Ortiz, R. (2005). *Mundialización, saberes y creencias*. Barcelona: Gedisa.
- Ortiz, R. (1997). *Mundialización y cultura*. Buenos Aires: Alianza.
- Parker, C. (1995). La sociología de la religión y la modernidad: por una revisión crítica de las categorías durkhenianas desde América Latina. *Sociedad y religión*, 13: 33-60.
- Podselver, L. (2010). *Retour au judaïsme? Les Loubavitch en France*. Paris: Odile Jacob.
- Portes, A., Guarnizo, L. y Landolt, P. (1999). The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field. *Ethnic and racial studies* 22(2): 217-237.
- SEDRONAR (2011). *Estudio nacional sobre consumo en estudiantes de enseñanza media*. Disponible en <http://www.proyectoenfoques.com.ar/pdf/1370448943.pdf>
- Semán, P. (2001). Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea. *Ciencias sociales y religión* 3: 45-74.
- Semán, P. y Moreira, P. (1998). La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del realineamiento de marcos interpretativos. *Sociedad y religión* 16/17: 96-109.
- Senkman, L. (2007). Ser judío en la Argentina. En *Identidades judías, modernidad y globalización*. P. Mendes-Flohr, Y. T. Assis y L. Senkman, (Comp.) Buenos Aires: Lilmod.
- Shaffir, W. (1974). *Life in a religious community: The lubavitcherchassidim in Montreal*. Toronto: Holt, Rinehart and Winston of Canada.
- Shandler, J. (2009). *Jews, God and videotape: Religion and media in America*. Nueva York y Londres: New York University Press.
- Soneira, J. (2005). *Sociología de los nuevos movimientos religiosos en Argentina*. Buenos Aires: Universidad del Salvador.
- Topel, M. (2005). *Jerusalem y Sao Paulo: A nova ortodoxia judaica em cena*. Rio de Janeiro: Topbooks.
- Vásquez, M. y Marquardt, M. F. (2003). *Globalizing the sacred: Religion across the Americas*. New Brunswick, New Jersey, London: Rutgers University Press.

