

De la periferia al centro: La creación de una nueva ortodoxia religiosa en Israel

Batia Siebzehner* y David Lehmann**

Resumen

El artículo se centra en Shas, un movimiento y partido político religioso sefardí activo en Israel tanto en la esfera política como en la sociedad civil. Este movimiento y partido de la segunda generación de inmigrantes judíos de los países musulmanes se convirtió, en las últimas dos décadas, en un poder político significativo. En un sistema político que, hasta los años 1990 aparece como poco receptivo a los reclamos basados en la etnicidad y la identidad, Shas se convirtió en un agente establecido con significativa influencia. El artículo describe la estrategia de auto exclusión, la cual fue, paradójicamente, efectiva como un camino hacia el reconocimiento y la inclusión en el centro de la sociedad. El llamamiento y la movilización se basaron en los temas de la revitalización étnica y religiosa, atrayendo a las personas hacia su órbita, haciéndolas retornar a la religión y excluyéndolas de la identidad secular compartida por la mayor parte de los israelíes. Este camino implica la construcción de fronteras entre el grupo y el resto de la sociedad permitiendo, paradójicamente, la inclusión política por medio de la cual Shas logra reclamar un lugar dentro del Estado.

Palabras Clave: Etnicidad; Judíos sefardíes; Enclaves; Fronteras sociales; Revitalización religiosa

Abstract

The article deals with Shas, a Sephardic-religious movement and party that is active in Israel both in the political sphere and in civil society. This movement and party of second-generation Jewish immigrants from Muslim countries became a significant political power in the past two decades. In a political system that until early 1990s appear unreceptive to ethnic or identity based claims, Shas became an established agent with significant influence. The article de-

*The Harry Truman Institute for the Advancement of Peace, Hebrew University of Jerusalem and Ashkelon College. Correo electrónico: batsib@gmail.com

**Sociólogo (Cambridge University). Reader in Social Science. Correo electrónico:adl@cam.ac.uk

Artículo recibido: 17-12-13 Artículo aceptado: 06-02-14

MIRÍADA. Año 6 No. 10 (2014) p. 37-59

© Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales. (IDICSO). ISSN: 1851-9431

scribes the strategy of self-exclusion which was paradoxically effective as a pathway to recognition and inclusion in the center of society. Appeal and mobilization was based on the themes of ethnic renewal and religious renewal drawing people into its orbit, bringing them back to religion, and opting out of the secular identity that is shared by most Israelis. This path entails the construction of boundaries between the group and the rest of society, paradoxically allowing political inclusion thereby permitting Shas to stake a claim to a place inside the state.

Keywords: Ethnicity; Sephardic Jewish; Enclaves; Social frontiers; Religious renewal

Introducción

La aparición de Shas como movimiento sectario ortodoxo constituye una de las expresiones de los cambios por los que atraviesa el judaísmo sefaradí¹ en la sociedad israelí. Desde su aparición en 1983, el movimiento representa un núcleo de identificación y de pertenencia para un grupo que carecía de representación en el espacio público en Israel. La transformación de Shas en actor clave de la sociedad y la cultura nos otorga la ocasión de contemplar el proceso de construcción y expansión de fronteras de un movimiento étnico religioso. Frontera social se refiere a límites que se institucionalizan y que no se basan necesariamente en la tradición, color, raza u otra característica primordial (Barth, 1969). Según Barth la apropiación de características primordiales no es condición suficiente para el crecimiento y el desarrollo de las fronteras sociales. Estas se construyen y conservan gracias a procesos políticos que les dan forma sin cambiar necesariamente la esencia de las características que constituyeron la fuente primaria de incorporación. En Israel existen muchos ejemplos que muestran la multiplicidad de matices en el proceso de construcción de límites sociales. Los *kibutzim* (granjas colectivas), los grupos Ultra Ortodoxos, los religiosos nacionalistas, los inmigrantes de la ex Unión Soviética y otros, son grupos que adoptan medios diversos a través de los cuales manifiestan la pertenencia al marco en formación. Estos grupos se particularizan a través de estilos de vida, vestimenta, lenguaje, rituales, ocupación, lugares de residencia, tipos de consumo, marcos educativos y demás. En muchos casos, las fronteras traspasan las características primordiales y crean identidades que se basan en creencias, ideologías o características culturales inventadas. Un ejemplo sobresaliente son los miembros de los asentamientos en los territorios conquistados, quienes asociaron las intenciones religiosas or-

todoxas al concepto de redención de la tierra elaborado por los pioneros sionistas laicos de principios del siglo XX. En otros casos, como el de la sociedad árabe, se da una convergencia entre origen, religión, lenguaje, situación socio económico y zona geográfica, lo que crea una micro sociedad o enclave social². Dentro de la sociedad judía, las fronteras son más flexibles y permeables y no conforman necesariamente una concepción hermética de pertenencia (con la excepción de ciertos grupos religiosos Ultra- ortodoxos). La formación y la creación de fronteras aseguran un alto grado de institucionalización que se pone de manifiesto a través del flujo de recursos, de la representación política y de la penetración de símbolos al espacio público. Esta dinámica divide entre grupos diversos y también posibilita el espacio vital de cada uno y a veces invita a atravesar, debilitar, reforzar o disolver estos límites.

La emergencia del judaísmo ortodoxo sefaradí como un enclave en medio de la sociedad más amplia fue posible gracias a tendencias que en Israel otorgan legitimidad a la aparición y desaparición de grupos diversos en el espacio público (Horowitz & Lissak, 1990a; Swirski, p. 1998; Lehmann & Siebzehner, 2006). En este contexto, Shas institucionalizó un nuevo tipo de agente que trata de transformar la realidad social no solo para un grupo en particular sino para la sociedad israelí en general. En el curso del proceso, el movimiento logró definir sus fronteras a través del encuentro entre características étnicas, religiosas, políticas y de clase que identifican la pertenencia de los individuos que se adhieren al movimiento. El caso de Shas permite, por lo tanto, estudiar cómo un grupo étnico que adopta creencias, rituales y autoridad religiosa, se transforma en un enclave con una fuerte representación en el sistema político. El sistema político israelí rechazó hasta fines de los años ochenta casi toda demanda de pertenencia étnica, delimitando también los conflictos religiosos a espacios específicos (Cohen, 2006). A diferencia de otros intentos que en el pasado se consolidaron sobre base étnica, como los Panteras Negras de fines de los años sesenta o el partido Tami de fines de los años ochenta, el sendero que el liderazgo del movimiento Shas adoptó como foco de identificación fue el sendero religioso. El movimiento no solo pasó a ser un actor político central consolidándose a través de roles dentro del estado, sino que entró en negociaciones y luchas concernientes al control y o la redefinición de las reglas de juego. La polémica y las actividades que efectúan los líderes del movimiento tienden a recalcar el desacuerdo y las tensiones que surgen a raíz de las cisiones entre religiosos y laicos, sefaradíes y askenazíes, elites y cultura popular, en la sociedad israelí. Esta polémica que se tradujo de facto en conducta religiosa, acentuó la identificación del grupo étnico en el espacio público.

Este artículo se referirá a las formas en que el movimiento religioso ortodoxo sefaradí construyó las fronteras que lo particularizan como colectivo en el seno de la sociedad israelí. Por tanto, la pregunta principal del artículo se refiere a la manera según la cual un grupo religioso periférico construye una identidad y por su intermedio se transforma en parte del centro político, independientemente de su actual participación en el gobierno. Buscamos señalar las vías que ayudaron a marcar los límites internos y externos e impulsaron la consolidación de Shas como movimiento social activo en la esfera privada y pública.

El movimiento Shas desarrolló desde sus comienzos un mecanismo de “retorno a la religión” (*Tshuvá*) como fuente substancial en la incorporación de miembros. Por medio del proceso de *tshuvá*, Shas logró atraer a sus filas al público tradicionalista que a lo largo de los años conservó su vinculación a la religión sin un cumplimiento estricto de los preceptos, y también al público laico alejado de la religión como consecuencia de los cambios acaecidos en el transcurso de su pasaje de los países de origen a Israel (Caplan, 2007; Doron, 2013; Leon, 2007).

El movimiento de *tshuvá* es uno de los acontecimientos cardinales que tuvo lugar en el mundo judío después del exterminio europeo. El fenómeno en sí no es homogéneo; tiene distintos matices y dinámica en los diversos sectores del judaísmo (Heilman, 1992). En casos tales como Shas o *Jabad*, donde el abrazar la creencia religiosa (el “reforzamiento” de acuerdo a los nuevos adherentes) no es un acto individual, se conforma una identidad particular, en este caso delineando la separación con aquellos que pertenecen al mundo ortodoxo aske-nazi³. Los creyentes, algunos de los cuales buscan respuesta a crisis sociales o personales, se transforman, una vez adheridos, en activistas diseminando los valores y normas que crean la solidaridad social. Esta tendencia no es particular al judaísmo, sino que constituye una de las características de todo movimiento de cambio o de resurgimiento religioso (Burdick, 1994). En el caso del movimiento Shas, la extensión del proceso de *tshuvá*, permitió a los líderes redefinir la identidad de grupos de origen sefaradí y, de esta manera, institucionalizar en la sociedad israelí nuevas fronteras de pertenencia. La dimensión política evidente que caracterizó a Shas desde sus comienzos, las proclamas contra la segregación étnica y la demanda de justicia social encauzan la posibilidad de analizar el caso como un movimiento social (Touraine, 1973). Esta perspectiva analítica, que ve al movimiento de *tshuvá* como un canal para ganar nuevos adherentes y como un modo de conformación de un nuevo actor

en la escena política y cultural israelí, revela el potencial existente en un movimiento religioso como fuente de inclusión política y social y como fuente de constitución de nuevos focos de identidad y pertenencia para poblaciones periféricas.

Este artículo es el fruto de una investigación conjunta realizada en Israel desde 2000 al 2005. Es una investigación etnográfica que se focalizó principalmente en tres ciudades: Petaj Tikva, Jerusalén y Beit Shemesh, cada una representando un tipo diferente de expansión e institucionalización de las actividades del movimiento. En el transcurso de la investigación fueron entrevistados decenas de activistas y habitantes que se auto definen como adherentes apoyando a Shas. Parte de los entrevistados eran empleados en las instituciones del movimiento, como directores de escuelas, maestros de casas de estudios religiosos, rabinos de barrios y otras organizaciones. Otra parte eran adherentes que iniciaron nuevas vías para ampliar las actividades del movimiento como ser asociaciones de ayuda mutua a necesitados, marcos de recreación, grupos de estudio para mujeres, etc. Otros entrevistados apoyaban al movimiento sin tener un rol determinado dentro de sus filas. La investigación hizo uso de entrevistas de profundidad abiertas. El promedio de duración de las entrevistas fue de una hora y media. Entre los entrevistados, pocos ocupaban u ocupan cargos directivos dentro del movimiento, ya que el foco de la investigación se relacionaba más a los procesos “desde abajo”. El método de investigación empleado nos llevó a estudiar prácticas de expansión entre adherentes potenciales dentro de la población de origen sefaradí, ya que el objetivo del movimiento era ampliar sus filas dentro de este sector. Dentro de las actividades de las cuales tomamos parte para conocer los métodos de expansión, se cuentan grupos de estudio en sinagogas o residencias particulares, manifestaciones públicas en estadios o teatros, sermones públicos, festividades y otras. Aprendimos, por ejemplo, a través de transmisiones radiofónicas y de programas televisivos vía satélite, la dinámica especial entre aquellos individuos que estaban en proceso de retorno y aquellos que consideraban haber llegado allí o no haber abandonado nunca la religión como modo de vida. Gracias a las visitas a estaciones de radio, a la lectura de periódicos del movimiento, a la escucha de radio cassetas, ampliamos nuestros conocimientos respecto a las modalidades de extensión de la creencia y de la renovada tradición. Empleados en cargos públicos en las municipalidades que no se identifican necesariamente con el movimiento, pero que tienen a su cargo cuestiones relacionadas a miembros y organizaciones del mismo, nos permitieron entender ciertos procesos concernientes a la integración institucional del movimiento a nivel local.

La primera parte del artículo analiza la manera en que los iniciadores del movimiento descubrieron el potencial de movilización dentro de la población de origen sefaradí que resiente tanto la segregación del mundo ortodoxo como la del mundo laico askenazí. Estas percepciones fueron traducidas por los líderes del movimiento en estrategias de conducta que conceden a los adherentes potenciales medios de conocimiento y de adopción de las prácticas demandadas por la concepción religiosa de mundo. Las estrategias que afianzan el compromiso hacia la creencia serán explicadas en la segunda parte del artículo. Según Atram y Norenzyan (2004) la obligación a lo sobrenatural, que es parte constitutiva esencial de la religión, engendra la “solidaridad orgánica” (Durkheim, 1902) y es conservada gracias a su contribución al alivio de tensiones existenciales que penetran durante la modernidad. La tercera parte del artículo examina las formas de adopción e internalización de las prácticas religiosas a través de las cuales quienes las adoptan se identifican con los principios de creencia de la comunidad. La última parte del artículo observa el encuentro entre religiosidad y etnia en el proceso de creación de aislamiento-separación del grupo ortodoxo sefaradí.

La incorporación de miembros a través de la *tshuvá*

Los primeros pasos del movimiento Shas fueron en Jerusalén en el año 1983. En sus principios fue una manifestación de protesta por la conducta discriminatoria de las casas de altos estudios religiosos askenazíes hacia alumnos sefaradíes. Con excepción de sinagogas locales y del rol formal de uno de los rabinos principales denominados por el Estado, el judaísmo ortodoxo sefaradí se caracterizaba por una precaria representación en las instituciones religiosas que actuaban en el espacio público (Caplan, 1997; 2007). Durante la inmigración a Israel en los años 50-60 del siglo XX, los judíos ortodoxos sefaradíes fueron dispersados por distintas zonas del país. Este proceso contribuyó al debilitamiento de las relaciones comunitarias y a la pérdida de prestigio de los rabinos que condujeron las comunidades en los países de origen antes de la inmigración. A pesar que en los primeros años se abrieron, en varias poblaciones en desarrollo,⁴ casas de estudio religiosas (*Ieshivot*) para la población sefaradí, con el transcurso de los años se establecieron en todas las *ieshivot* prestigiosas cuotas de 12-20% para alumnos de origen sefaradí (Lupo, 2004). Fuera de los criterios de ingreso, la segregación se manifestó también en la limitación de acceso a becas, en las condiciones de residencia y, principalmente, en la imposibilidad de arreglar casamiento (*shiduj*) con las hijas de los direc-

tores de *ieshivot*, considerado sumamente prestigioso.

Una tendencia similar caracteriza a la red de escuelas de niñas Beit Yaacov donde existen clases separadas para alumnas sefaradíes y askenazíes. Por ejemplo, la directora de una escuela en Bet Shemesh nos contó que cuando ella era alumna en Beit Yaacov había una explícita oposición a emplear maestras sefaradíes, también estaban prohibidos los cánticos sefaradíes en la escuela y no se permitía a las niñas sefaradíes integrarse a los grupos de estudios prestigiosos. Este tipo de situaciones llevaron a Arie Deri, actual líder del partido Shas y ex ministro del Interior, a decir en 1997 que “...el racismo en Sud África es insignificante comparado al trato de los sefaradíes en el sistema educativo ortodoxo....en la sangre de los ortodoxos askenazíes corre segregación...”. En forma paradójica, los actos de segregación en el mundo ortodoxo, que constituyeron la fuente de movilización de los adherentes del movimiento Shas, no disminuyeron la aspiración y el deseo de los líderes del movimiento de pertenecer al mundo de estudio basado en la tradición ortodoxa askenazí. Su admiración hacia el mundo de valores representado por el grupo askenazí lituano abrió el camino para la construcción de distintos tipos de casas de estudio e instituciones educativas.

La expansión del mensaje de segregación encontró tierra fértil también en el seno del público sefaradí que, en su mayoría, estaba alejado del mundo ortodoxo askenazí y, por tanto, no sufría de trato no apropiado de su parte. Su identificación con la polémica sobre la segregación, como lo expresó el liderazgo del movimiento, tiene sus raíces en la conducta de las elites askenazíes sionistas que, según los orientales, los excluyó del núcleo de los acontecimientos políticos y sociales. Ellos entendieron la idea de vuelta a la religión como una reacción contra aquel grupo que intentó sobreponer una interpretación laica al judaísmo en general y al Estado judío en particular (Kimmerling, 2001). En palabras de uno de los entrevistados cuyos padres llegaron a Israel de Marruecos: “mis padres emigraron a la Tierra Santa y no al Estado sionista, y acá encontraron un modo de vida que nada tenía que ver con el judaísmo”. El judaísmo sefaradí no poseía una red de rabinos prestigiosos o una red de instituciones capaces de formar un liderazgo religioso que tendiera a revelar los fundamentos tradicionales que se consolidaron en sus países de origen. Por lo tanto, era de esperar que el movimiento pudiera haber elegido argumentos de asistencia social a fin de recibir el apoyo de grupos de la población sobre representados en los estratos económicos débiles (como lo hicieron los Panteras Negras en los años setenta). Así mismo, podría esperarse que el movimiento

agudice su llamamiento de adhesión en base al origen étnico como denominador común (como lo hizo, sin gran éxito, el partido Tami en los años ochenta). Contrariamente a lo esperado, los líderes del movimiento, en su mayoría egresados de *ieshivot*, vieron en la religión el eje central de constitución de los nuevos límites del judaísmo sefaradí. En la sociedad israelí atiborrada de tensiones en la política de identidades, el eje religioso ofrece un fundamento de legitimidad más amplio que el eje étnico. Por lo tanto, aquél se transformó en la principal fuente de “movilización desde abajo” y en la dimensión más relevante en el proceso de constitución de nuevas fronteras de pertenencia. Por lo tanto, *ts-huvá* no era solamente la meta principal del movimiento, sino también el motor en el proceso de su institucionalización y fuente de movilización de activistas. Para formar parte de los diversos sistemas políticos y sociales, hacían falta talentos más variados que aquellos que poseían los egresados de *ieshivot*. De ahí que el liderazgo abriese con facilidad las puertas a quienes abrazaron la religión y que, gracias a sus experiencias previas fuera del mundo religioso, pudieron ocupar posiciones en distintos campos de actividad en los barrios, en las escuelas, en el servicio público, en empresas locales y nacionales, en las campañas electorales, en marketing y hasta en los Ministerios de Gobierno. Este proceso exigía, paralelamente, la profundización de las prácticas, las creencias y los recursos que pudieran garantizar fidelidad a las fuentes religiosas y a la autoridad rabínica del movimiento. A tales fines, el movimiento desarrolló instituciones capaces de transmitir a la población de “retornados”⁵ los conocimientos necesarios a través de los cuales serían incluidos en las filas. Las fronteras de la identidad en formación fueron construidas por medio de aspectos simbólicos e instrumentales transmitidos por vías diferentes y que, con el pasar del tiempo, se consolidaron en signos distintivos que diferencian entre adherentes y pertenecientes y aquellos que no lo son. El proceso, que continúa hasta hoy día, aunque en menor intensidad, es multidimensional y se realiza a través de canales diversos que ofrecen al movimiento la posibilidad de fortificación de las bases de la autoridad por medio del aprendizaje de reglas de comportamiento conformes a la forma de vida deseada. En medio de estos canales, el individuo tiene la posibilidad de conectarse con el modelo que le resulta más conveniente y, dado que se trata de una actividad voluntaria, se espera que la obligación que se desarrolla paulatinamente será también efectiva a largo plazo (Kahane, 2007).

Estrategias de compromiso para con la comunidad

En tanto que movimiento de apelación al retorno a la religión, Shas tiene características similares a las de movimientos de conversión religiosa en lo que se refiere a formas de vida, adopción de patrones nuevos, ruptura de relaciones con el mundo social precedente y, a veces también, con el mundo ocupacional. Los adherentes potenciales tienen que aprender cómo comportarse, cómo rezar, cómo cumplir con los preceptos, cómo satisfacer las demandas del marido, cómo comportarse con los niños, cómo llevar a cabo la vida sexual, qué literatura leer, el lugar de la ocupación en la vida cotidiana, cómo dirigirse a los padres, cómo comprar una casa, cómo preparar la fiestas, cómo mantener la paz hogareña y otros objetivos diarios. El método por el cual el movimiento Shas se acerca a los individuos es considerado como moderado en comparación a otros movimientos que exigen cambios extremos e inmediatos. En comparación con otros movimientos, la profundidad y rapidez de la cisión con las relaciones precedentes depende del individuo que goza de un grado de libertad en la elección de su camino. Shas legitima un compromiso parcial, por parte del individuo, en lo que concierne al comportamiento requerido por los principios religiosos. El director de una de las casas de estudio de Beit Shemesh, y quien habría de ocupar un cargo muy importante en el movimiento, explicó en una entrevista que mantuvimos con él que, en el curso del proceso de *tshuvá* que lleva a cabo el movimiento, se toma mucho cuidado en no cortar los vínculos familiares del individuo que comienza el camino. Según su opinión, al igual que la de otros miembros del movimiento, “quemar puentes” dificulta la compleción del proceso. A pesar de la tendencia relativamente abierta del movimiento, la adopción del hábito de distinción entre lo permitido y lo prohibido obliga al candidato a redefinir sus relaciones con la familia extendida y con su red social de apoyo. Yadgar (2003) definió este proceso, en términos de Bordieu, como una nueva definición de las reglas de acumulación del capital cultural, religioso y simbólico en el proceso de construcción del nuevo “campo”. El alejamiento del mundo laico y el pasaje al mundo que obliga cambios en los patrones de vida y el cumplimiento riguroso de los preceptos implica una medida no omisible de trauma, dolor y tensión espiritual (Podselver, 2002). Para facilitar la situación y evitar dejar al individuo solo, el movimiento ofrece un sistema de apoyos, a distintos grados de organización, que contribuye y acompaña al individuo y su familia. En este proceso participan rabinos, voluntarios, curiosos, se organizan encuentros en casas, se dictan conferencias, cursos noctur-

nos, seminarios de fin de semana, ceremonias, los activos en el movimiento distribuyen casetas, se reparten libros, se levantan puestos y demás. Estas actividades, paralelamente a sensaciones de obligación hacia la nueva forma de vida, crean en el individuo sentimientos de culpa frente a pensamientos de un posible abandono o frente a tentaciones externas (Lehmann, 1996). Las organizaciones y las personas que toman parte en la publicidad, distribución, esclarecimiento, transmisión de información y su creación actúan sin coordinación y, de esta manera, se complementan o compiten entre sí. Durante el encuentro público, el fiel recibirá casetes de regalo, lo invitarán a participar en reuniones y festividades creando así, paulatinamente, compenetración y compromiso personal. Después de un tiempo, se les pide a estos nuevos adherentes que inicien, en forma institucionalizada o espontánea, otras actividades para engrosar las filas.

Se pueden mencionar dos niveles principales en los cuales se focalizan las actividades: la penetración al espacio público y la reconstrucción de la vida del individuo en sus aspectos generales como el lenguaje, vestimenta, comida, y demás. La penetración del mensaje al espacio público se lleva a cabo por medio de la concertación de manifestaciones públicas que reúnen miles de personas en estadios de básquet (como Nokia), de la reunión de centenas de participantes en una sala o teatro (Heichal Hatarbut en Tel Aviv, Teatro Jerusalén), o del reagrupamiento de decenas en domicilios particulares. En las manifestaciones masivas, el principal discursante, por lo general una personalidad famosa que hizo *tshuvá*, cuenta sus experiencias propias en el proceso de retorno a la religión y otros conferencistas cuentan las cualidades de la *tshuvá* en un lenguaje adaptado al público presente. Estos conferencistas se concentran en mensajes que presentan un futuro positivo y describen a la familia como un lugar de solidaridad, armonía y amor. En sus opiniones, el cambio de forma de vida acarrea también felicidad y mejor salud, los líderes de los grupos y los “actores” en la manifestación tratan de convencer al público que en su fuero interno ya recorrieron la mitad del camino. A pesar de la similitud de los mensajes del movimiento de *tshuvá* con otros movimientos de conversión religiosa en lo que concierne a las esperanzas, el optimismo y la salud, se destaca el hecho de que aquí no hay promesas en lo que concierne a la felicidad material, tema muy popular en muchas iglesias nuevas como la iglesia Pentecostal o la iglesia “de la Felicidad y la Salud” (Martin, 2001).

En los encuentros en los que participamos, estudiamos las diversas técnicas implementadas por los líderes de grupos mediante las cuales se proponían

influir en las posiciones de los participantes: cambio de roles entre los que dudan y los convencidos, hacerles entender a los participantes que su mera presencia implica ya un compromiso, por lo que pensar en abandonar significa culpa. A la vez, en los encuentros restringidos se posan, a los participantes, preguntas directas que en muchas ocasiones crean desconcierto. Los seminarios que tienen lugar en fines de semana son relativamente muy baratos y, a veces, gratuitos. La participación en encuentros “maratónicos” crea sentimientos de obligación hacia las redes sociales que se crean en los días transcurridos en conjunto. Los organizadores del seminario esperan que los participantes diseminen el mensaje a otras personas, den nombres de miembros potenciales y donen de su dinero para actividades suplementarias. Al decir de los activistas del movimiento “las relaciones personales y las estaciones de radio piratas son medios de comunicación mucho más eficientes que publicidad y proclama-ciones públicas”. Los guías y los predicadores mismos reciben instrucción en seminarios organizados por grupos como *Arajim* (Valores), dedicados a detectar posibles candidatos. En observaciones llevadas a cabo en uno de los encuentros de *Arajim* en Jerusalén participaron diversos activistas políticos del judaísmo ortodoxo *Jabad*, askenazíes, sefaradíes de comunidades diferentes. Todo participante abonó la suma de treinta dólares por día. Entre las capacidades manifestadas por los conferencistas, se percibía una gran medida de sofisticación, oratoria y presentación. Hablaron frente a un público de vestimenta humilde respetando claramente la separación entre hombres y mujeres. A las mujeres se les requirió no dirigirse directamente al conferencista, sino a través de notas escritas. Uno de ellos, profesor de física en la Universidad de Bar Ilan, presentó temas científicos frente a un público sorprendido de términos tales como agujero negro, caos y otros términos científicos. El mismo rehusó responder a muchas preguntas y dijo que, para hacerlo, debería consultar previamente con autoridades religiosas superiores. Otro conferencista utilizó términos pertenecientes al mundo de la dirección educativa pero les dio legitimación en base a fuentes bíblicas o fuentes tales como Maimónides y otros. Ciertos encuentros fueron dedicados al estudio de métodos pedagógicos que permiten al orador crear contacto directo y verosímil con su público. Términos como “inteligencia emocional”, “compartir en lugar de instruir”, “crear contacto con los ojos”, “promover participación” y otras concepciones relacionadas al mundo de las tácticas de aprendizaje, fueron presentadas como indispensables para vencer a los oyentes. El método de *tshuvá* “suave”, que se desarrolló en el movimiento Shas, se caracteriza por tendencias más amplias que la simple organización de la forma de vida; entre ellas la “industria” de las publicidades,

a fin de encausar la vida moderna según los preceptos judíos, integrando conocimiento científico con interpretación de las fuentes religiosas (Caplan, 2007).

Otras organizaciones que toman parte en el proceso de *tshuvá*, participan y encaminan su polémica hacia grupos específicos con características intelectuales y culturales propias. Así, por ejemplo, *Iad Lahajim* (Mano a los hermanos) es un grupo ortodoxo que existe desde los años cincuenta e intenta actuar contra grupos misioneros, contra los casamientos con miembros de otras religiones en Israel y contra unos veinte diferentes movimientos espirituales considerados como predicadores contra el judaísmo. El movimiento pretende, también, devolver al seno del judaísmo mujeres casadas con árabes y, a tal fin, emplea a veces técnicas similares a campañas militares. La población de origen oriental, de la cual se ocupa este movimiento, son referidas a marcos apropiados y, de esta manera, muchos niños que son devueltos al “seno del judaísmo” son absorbidos en jardines de infante y escuelas de Shas. Según un entrevistado “el movimiento salvó las almas perdidas que siguieron el sendero equivocado”. *Maljut David* (El reinado de David) es una organización que trata de apoyar a las mujeres que se acercan a la religión, construyendo un puente para los maridos y las familias. La organización *Shofar*, relacionada con Amnon Itzhak, el predicador más popular que influye en el retorno masivo a la religión, difunde gratis casetas, videos y CDs en los espacios públicos tales como cruces de calles y cajas postales. A su manera Amnon Itzhak pone en contacto cultura popular, renacimiento religioso y medios de comunicación modernos y presenta a la *tshuvá* como medio de purificación paulatina de las relaciones sociales y no como una ruptura radical con el medio. Itzhak fomenta la adhesión a la nueva comunidad sin romper los vínculos con la precedente, y habla de *tshuvá* como solución a los problemas amorosos, familiares y de pareja. En la presentación de sus mensajes desarrolló una retórica especial en la cual integra humor con mensajes esenciales para la vida del individuo y la transcendencia de lo cotidiano. Con su estilo singular, Itzhak ofrece un espectáculo similar al de un cómico, creando así un tipo especial de intermediación entre lo sagrado y lo profano (Wasertzog-Rabid, 2002). De esta manera, atrae a religiosos y laicos curiosos. Chicos y grandes se refieren a su espectáculo como “mejor que el cine, el teatro y la televisión juntos”, según lo expresó una joven que participó en uno de los encuentros en el Teatro de Jerusalén. En los espectáculos, explica la importancia de la *tshuvá* para el individuo y para todo el pueblo e incentiva a la gente a acercarse a un rabino o a una institución cualquiera para tomar parte activa del proceso. Estos organismos, que actúan como representantes de

un movimiento social más amplio, no solo diseminan los principios de fe conservadora sino que refuerzan el ímpetu de la religión, encaminando así, por nuevos cauces, la relación del individuo con los mensajes transmitidos y facilitando la transformación personal.

Cimentación de cauces de pertenencia del individuo

Los organismos que conducen al individuo a “cruzar la frontera”, como se expresó el rabino de una *ieshivá*, no proveen la infraestructura necesaria para asegurar la adopción de prácticas que fortalecen el vínculo directo con la fe y la tradición. El movimiento de *tshuvá*, como otros movimientos de conversión religiosa, necesita instituciones sociales que proporcionen y controlen los cuerpos de conocimiento que cimientan los rituales y los sentimientos de devoción religiosa. Esta sensación acompaña, en el caso presente, a un reencuentro con la tradición que se perdió a consecuencia de la integración al Estado moderno. La polémica que se desarrolló en el movimiento acentúa en forma latente la urgencia por cimentar un estilo de vida capaz de evitar la propagación de “enfermedades” características de la sociedad laica, como la violencia, la adicción a las drogas, las crisis familiares y la falta de respeto hacia los padres. El traspaso de las fronteras necesita instrucción e internalización constante, lo que exige, por parte del creyente, contacto directo con la autoridad rabínica y con miembros de la comunidad que puedan enfrentarse a las dudas, la ignorancia y la falta de certeza, o explicar cuál es el buen camino y cual el malo (Boyer, 2001).

En los años noventa, y como influencia del líder Arie Deri, se creó la red educativa *Maayan Hajinuj Hatorani* (El Manantial de la Educación Religiosa), como medio para contribuir al proceso de acercamiento del individuo a la religión. En principio, la red se parece a la red de educación ortodoxa askenazí, pero en muchos casos, y considerando la situación económica de la población, la red gozó de mejores condiciones que aquella (por ejemplo, financiamiento de un día de estudio largo, de comidas en escuelas, transporte a lugares alejados o, en su defecto, clases más pequeñas). Las divisiones dentro del sistema educativo de Shas ofrecen una infraestructura para dividir a los alumnos en subgrupos con el objeto de cimentar los límites de diferentes grupos. Además de la división según género, característica del mundo religioso, existen por lo menos tres tipos de escuelas que responden a diferentes poblaciones: uno en el que estudia el núcleo sefaradí ortodoxo que mantuvo siempre la tradición y

pertenece a Shas, otro donde estudian niños cuyos padres están dispuestos a comprometerse profunda y activamente al proceso de retorno a la religión y un tipo de escuela más ecléctico, donde estudian niños cuyos padres se comprometen en forma parcial o que solo uno de los padres (por lo general la mujer) está dispuesto a comprometerse. En su apelación a poblaciones necesitadas, uno de los temas utilizados como centro de atracción, es el hecho de que el marco propuesto está capacitado para cuidar a los niños, manteniéndolos alejados de las influencias de la calle, durante más horas que el sistema estatal. Pero para que los niños puedan gozar de esta ventaja hay que disminuir, según los educadores, el conflicto probable entre la escuela y el hogar. Por tanto, se les exige a los padres adoptar las prácticas demandadas: cuidar el sábado, los preceptos de las comidas, evitar lenguaje callejero y conducta grosera. Por medio de los niños, los padres aprenden lo que es permitido y lo que es prohibido, cómo practicar ceremonias, cuál es el significado de los rituales y el tabú. La comunidad escolar (maestros, directores y sobre todo otros niños) constituye un mecanismo de control que examina los grados de desviación y de compromiso de toda familia hacia las costumbres adquiridas, situación que acrecienta las tensiones dentro de la familia y en las relaciones escuela-familia. Uno de los activistas del movimiento, involucrado directamente en el funcionamiento de una escuela en Petaj Tikva, nos confió que él, personalmente, no presiona a los padres. Él solo les “explica que no es sano para el niño recibir mensajes contradictorios”. En su explicación de la selección que tiene lugar en una escuela en Beit Shemesh, donde estudian niños cuyas familias han sido siempre ortodoxas, el director nos dijo: “nosotros debemos saber cómo se habla en la casa y de qué se habla. Estamos dispuestos a recibir en la escuela niños cuyos padres hicieron *tshuvá* por lo menos hace cosa de quince años y que demostraron pasar la prueba”. Según los activistas del movimiento, cuanto más se hayan alejado las personas de la tradición, tanto más necesitaron aprender las prácticas requeridas. Con estos fines en mente, el movimiento creó marcos variados. El individuo elige, a voluntad, el grado de profundización del camino que eligió.

El movimiento Shas fundó una red de educación para mujeres adultas, *Margalit Am Israel*, que tiene grupos de estudio en todo el país. En los encuentros, las mujeres aprenden cómo cumplir con los preceptos, cómo entretener al marido, cómo velar por la paz hogareña, mejorar la imagen propia, ayudar a otras mujeres a evitar abortos, sacar de la casa el aparato de televisión, qué tumbas de santos visitar en caso de diversas aflicciones. Más allá del aprendizaje en sí,

estos cursos constituyen una red de apoyo y control para la nueva adherente y construyen un sentimiento de pertenencia y de identificación (El Or, 2006). Shas creó, también en 1985, una red de educación informal, *El Hamaayan* (Hacia el Manantial), con el fin de desarrollar entre los jóvenes valores y educación judía. La red que recibió el apoyo del Estado bajo la cláusula de “actividades de religión, sociedad y educación”, debía de evitar toda identificación formal con el partido político, pero la cercanía al movimiento de retorno de Shas no dejó lugar a dudas sobre su pertenencia. La institucionalización del proceso de retorno toma su máxima expresión en el marco de las *ieshivot*. Muchas de ellas, que actúan bajo la protección de Shas, intentan dar respuesta tanto a jóvenes talentosos como a lo que se denomina “juventud en riesgo”, o sea, jóvenes con problemas de drogas y violencia. Entre estos dos extremos existen *ieshivot* que institucionalizan grados diferentes de compromiso al proceso y, en parte, son consagradas a hombres que han finalizado el servicio militar. La entrada de una persona a la *ieshivá* significa “quemar los puentes” con el pasado. El método “suave” hacia el proceso cambia su potencia, y con su adhesión a la *ieshivá*, el nuevo alumno corta todos sus vínculos con las redes sociales y familiares que no tomaron el camino del “retorno”. La vida económica toma una nueva significación y una gran parte de los alumnos abandonan sus empleos. De esta manera, no solo atraviesan un proceso de resocialización, sino también construyen una red social que apoya la internalización de los valores y las nuevas normas bajo la guía moral de la autoridad rabínica.

El grado de obligación del individuo al nuevo marco no depende solo de los mecanismos formales y burocráticos que controlan la forma de adopción de las nuevas prácticas. Expresiones menos autoritarias de la religión popular se manifiestan entre los creyentes y, en muchos casos, rompen los límites del ritual y las normas aceptadas. La falta de procedimientos institucionalizados en muchos aspectos de la vida del individuo frente a la cambiante realidad otorga un grado determinado de cuasi- legitimación a las creencias populares dirigidas por intuición como criterio que determina lo adecuado y lo que no lo es, lo querido y lo que no lo es. De esta manera, quien está en proceso de cambio crea un cauce suplementario de comunicación a elección, tendencia que fortifica el compromiso a la vía elegida y facilita las soluciones a los problemas inmediatos creados como consecuencia de la vida moderna (drogas, desarrollo tecnológico, etc.). Tendencias como esta, populares en movimientos de renacimiento religioso, les otorgan un matiz de innovación frente a las tradiciones aceptadas. En los nuevos movimientos de *tshuvá* en el judaísmo, contrariamente a lo

que se acostumbra en el mundo ortodoxo tradicional, los miembros actúan de forma casi misionera entre los judíos laicos en las calles de las ciudades de Israel como también en las calles de París, Londres, Buenos Aires, México y otras (Bejerano, 2012). A falta de intervención directa de la autoridad vigente, los fieles adoptan formas de conducta que favorecen la iniciativa paralelamente al sentimiento de pertenencia a la comunidad. Esto fue claramente expresado por una entrevistada de Petaj Tikva que sostuvo que “desde que realizo grupos de estudio para mujeres en mi barrio, siento que contribuyo con otros a la formación de un mundo mejor”. El movimiento de *tshuvá* espera del fiel que no solo adopte cambios de conducta sino también los denominados “cambios internos” que se interpretan como un “renacimiento”, tal cual lo expresó un entrevistado que encontramos en el marco de altos estudios en Jerusalén. En este proceso, el individuo atribuye “fuerzas sobrenaturales”, un tipo de fuerzas ocultas y, por su intermedio, se crea un tipo de intercambio en el cual el individuo dona, hace circular cuentos sobre milagros que le sucedieron, ayuna, se relaciona con personajes significantes, peregrina a lugares sagrados y, a cambio, mejoran su salud, su situación económica y familiar y desarrolla, también, cualidades de predicción de los pensamientos y hechos futuros de los otros (Boyer, 2001). Algunos actores como niños autistas o enfermos de alzhéimer sirven de oráculos que condenan la frivolidad del mundo materialista laico y el peligro que se esconde en la hipocresía en la medida que el cumplimiento de los preceptos no sea auténtico y no simbolice la transformación interna.

La auto exclusión que acrecienta el sentimiento de pertenencia, necesita también signos externos a fin de destacar la presencia de los miembros de la comunidad en la esfera pública. El estilo de vestimenta, la forma de caminar, el lenguaje del cuerpo y la forma de hablar son parte de estos signos. La inspiración de la vestimenta de Shas es el mundo askenazí, pero la ejecución acentúa la diferencia: los trajes sastres, a diferencia de los de los askenazíes, son oscuros, pero no necesariamente negros. Los sombreros son de un estilo más pequeño y las pelucas de las mujeres tienden a ser más largas. De esta manera, los miembros de Shas adoptan los principios de vestimenta pero se diferencian de la fuente de inspiración. Los miembros niegan la vida de suntuosidad del mundo laico, pero adoptan líneas del objeto repudiado. De esta forma, sefaradíes egresados de *ieshivot* ortodoxas askenazíes, que constituyeron el núcleo fundador de Shas, establecieron signos de forma y formalidades como fronteras entre el mundo ortodoxo askenazí y el mundo ortodoxo sefaradí.

El proceso de expansión del movimiento Shas está acompañado por la adop-

ción de formas de conducta que caracterizan la cimentación de los límites de otros grupos de la sociedad israelí. Uno de ellos, por ejemplo, el patrón de la “primordialidad” o, según una imagen más focalizada, el patrón de “pionerismo”. En el fervor de la creación, e intentando dar una respuesta adecuada a los nuevos adherentes, los activistas del movimiento, con iniciativas personales, determinan “hechos consumados”, como implantar caravanas para jardín de infantes, población de barracas abandonadas y su transformación en centros para inválidos o establecerse en depósitos que serán convertidos en casas de estudio para hombres. Después de institucionalizar cierta actividad en el lugar, los miembros del grupo extienden sus demandas a la municipalidad o al gobierno según las circunstancias, de esta forma un “hecho consumado” se transforma en un organismo subvencionado (Tesler, 2003). Actividades de este tipo, que tienen lugar lejos del ojo de la sociedad israelí, fortalecen la sensación de presencia del movimiento y la confianza hacia él como intermediario que favorece la relación entre el ciudadano y el Estado, tal como lo señala un entrevistado en Jerusalén: “Shas es el único partido que está sobre el terreno entre elecciones y no solamente para las elecciones”. Estos procesos posibilitan fortalecer la dependencia de los nuevos adherentes tanto al grupo del cual son miembros como al liderazgo del movimiento capaz de otorgar también recursos materiales que faciliten la integración del individuo en la estructura social después del debilitamiento o la quema de puentes con el mundo laico.

Convergencia en las fronteras: el encuentro entre lo religioso y lo étnico

Las vías de reclutamiento del movimiento Shas se caracterizan por la consolidación de las fronteras de pertenencia de la población de origen sefaradí. Esta vía le permitió al movimiento lograr el reconocimiento como grupo particular y demandar, en consecuencia, derechos sociales y políticos de la sociedad israelí en general y del Estado en particular. A pesar de que en “la identidad de movimiento”, la correspondencia entre el límite religioso y el límite étnico carece de códigos que atestigüen de su existencia, existe la suposición latente de que los marcos educativos, las asociaciones y las organizaciones comunitarias, son consagrados a la población sefaradí. Códigos informales en las plegarias, los rituales, el lenguaje y en la polémica que se desarrolla son indicativos de la tradición sefaradí, pero en esencia no deben ser considerados como tentativa de reproducción (Leon, 2006; 2007). Esta tendencia también se pone de manifiesto en el sistema educativo en el que el carácter sefaradí de la

escuela se puede identificar por símbolos tales como la forma de vestir, la música, el acento, las estampas del líder espiritual del movimiento, el difunto Rabino Ovadia Yosef, en las paredes. El programa de estudios, sin embargo, no manifiesta la misma tendencia, ya que allí no encontramos algo formal que relate sobre el judaísmo de África del Norte o de Irak, por ejemplo. El examen del programa de estudios y, en especial, de libros de texto, muestra un gran parecido con el de las escuelas ortodoxas askenazies.

La significación concreta del proceso de retorno expresado repetidas veces por líderes y adherentes es: “m s lugares para baños rituales, mas sinagogas, mas *ieshivot* y más celo en cuidar el Sábado”. Por tanto, la aspiración del liderazgo es dirigirse al total de la población de Israel. La de los fieles, es que el Estado responda a sus expectativas y demandas sin necesidad de recurrir al “origen étnico”. Fuera del “yo acuso”, la famosa caseta de Deri de 1999, fue difícil encontrar en las declaraciones públicas de los líderes de Shas, un clara referencia al origen étnico (Lehmann & Siebzechner, 2006). Cierto es que las experiencias de la absorción en Israel son descritas, en la cultura popular de los miembros del grupo, como una leyenda negra donde los askenazies laicos destruyeron la “joya” del judaísmo sefaradí. Expresiones similares se repiten en momentos de profundas crisis políticas o sociales pero, no por ello, se convirtieron en parte de la polémica diaria entre los miembros del movimiento, tal como lo hemos experimentado en el transcurso de la investigación. Ellos no negaron las raíces comunitarias y se refirieron al pasado con nostalgia y orgullo al unísono, pero no mencionaron el tema como motivo para unirse y apoyar al grupo. “Devolver la corona a su trono”, el lema que estableció el Rabino Ovadia Josef, no implica volver a la tradición de Marruecos, Argelia, Irak o Tunes, sino reforzar el valor del *Shuljan Aruj*, el principal libro de preceptos escrito por el Rabino Karo en Safed en el siglo XVI, sobre el que se basan la mayoría de las autoridades rabínicas y que sirve de guía hasta el día de hoy. Estas tendencias, como las que tienen lugar en otros movimientos de conversión religiosa, ponen en contacto la legitimidad de los líderes, hábitos y tradiciones populares locales que tienden a la racionalización del proceso por medio de un sistema centralizado de interpretación, lo cual lleva a concebir al movimiento más como una “iglesia” que como una secta (Fisher & Beckerman, 2001). Por consiguiente, Ovadia Josef, el líder carismático incuestionable del movimiento, apoyó el control único y autoritario en lo que se refiere a la interpretación de los preceptos en temas tales como regularización de las relaciones sexuales, conservación del Sábado, casamientos y demás; sin embargo, es más mode-

rado en lo que respecta al cuidado de las costumbres étnicas como ser canticos, comidas y demás.

Los medios que unifican, disciplinan y también delimitan los límites de la comunidad como vestimenta adecuada, separación entre sexos y conducta humilde son, también, presentados como medios que ayudan contra el mal de ojo, las malas lenguas, que apresuran los matrimonios, los nacimientos y aseguran resultados propicios en las elecciones al Parlamento. La legitimación otorgada a las prácticas populares en un sistema institucionalizado despierta, en muchos casos, burla de parte de los laicos y de sectores del mundo ortodoxo askenazí al mismo tiempo. En la mayor parte de los casos, esta burla está dirigida a las prácticas originarias de la tradición sefaradí más que hacia aquellas que son originarias de la religión misma, por tanto esta actitud refuerza los límites de pertenencia de quienes están en proceso de retorno, agudiza las diferencias y crean una sensación de aislamiento frente a la sociedad laica y un sentimiento de continuidad de las tradiciones étnicas (Bilu y Ben Ari, 1992) La forma según la cual la identidad primordial refuerza este tipo de conducta se puede ejemplificar en el caso de las elecciones de 1996, durante las cuales el movimiento repartió botellas de aceite bendecidas por el Rabino Kaduri, considerado a los ojos de la tradición popular una especie de piadoso o santo. Esto despertó la cólera de otros partidos que consideraban este acto como una violación de las reglas de juego democráticas y, por lo tanto, se remitieron a la autoridad judicial. Shas reclutó la polémica sobre la segregación y la carencia de justicia para defender su derecho de manifestar su admiración por el reconocido rabino Kaduri en la esfera pública. Así, afianzó su posición de agente cuidadoso de las expresiones culturales del público sefaradí por medio el uso obsesivo de los principios del liberalismo individualista (Barzilai, 2003).

De esta forma, Shas se posiciona como un grupo diferente a la ortodoxia askenazí, por un lado, y por el otro, se diferencia del establishment askenazí laico. Religiosidad y etnicidad van entrelazadas como indicadores de lo sefaradí israelí sin representar por tanto a la cultura original, a diferencia de otros grupos ortodoxos que conservan indicadores culturales que se desarrollaron ya en Europa en siglos precedentes. Los indicadores que Shas adoptó y desarrolló agudizan su particularidad como movimiento religioso inmiscuido en el mundo laico para reclutar adherentes y para reclutar recursos para el fomento de sus intereses y la conservación y ampliación de las fronteras que construyó. La combinación de una movilización desde abajo con un apoyo y control desde arriba se complementa, en el caso de Shas, con la tendencia de sus adherentes

a aceptar la autoridad personal, tendencia arraigada al mismo tiempo en los patrones de las tradiciones existentes y de aquellas en vía de consolidación.

Conclusiones

El presente caso permite profundizar la comprensión de los caminos de extensión de movimientos sociales. Shas, como movimiento, invita a observar los diferentes caminos en los que las fronteras sociales y culturales se transforman para redefinir la pertenencia y la identidad. En el proceso de construcción de nuevas fronteras, el movimiento consiguió reunir grupos diferentes de la población y permitió crear un techo común que cobija ortodoxos, tradicionalistas y laicos en búsqueda de una nueva vía de pertenencia e identidad en la sociedad israelí. Esta conexión acompañó la constante creación de nichos institucionales por las que avanzan los adherentes desde el punto de vista político, cultural, educacional o religioso. A pesar de que la mayoría de la población que se alistó a las filas del movimiento es de origen sefaradí, el mensaje étnico no constituyó, desde el principio, la esencia del discurso de movilización. La fuerza del movimiento se debe, en gran medida, al elemento de *tshuvá* que no solo moderó la cisión étnica, sino que creó también una base de asociación y de solidaridad. Esta base se creó paulatinamente a través del acercamiento del individuo a la fe y a las prácticas religiosas que se habían debilitado durante el proceso de modernización de la sociedad israelí. Esta tendencia fue posible por la creación de instituciones que capacitan miembros que están dispuestos a representar y diseminar los principios de la fe y de las prácticas requeridas. Durante el proceso de acercamiento y diseminación de la religión, el individuo construye distintos grados de obligación a la nueva forma de vida, forma que, explícitamente, expresa en la esfera pública en general y en el sistema político en particular. El liderazgo del movimiento benefició la legitimación de las vías variadas de adopción de la fe, tendencia que facilitó no solo el camino del individuo sino que también otorgó al movimiento una imagen más suave y abierta que aquella demandada por el proceso de *tshuvá* en otros sectores del judaísmo. En tanto que grupo social, Shas se auto atribuyó expresiones simbólicas e imágenes que se conectan con la cultura popular, marco en el cual quien está en proceso de retorno resiente identidad y pertenencia. La imagen de elección, acompañada de mecanismos de control y arreglos institucionales, crearon para el individuo nuevas redes de apoyo así como un sentimiento de solidaridad real y simbólica que no existían antes de que se adhiriera al movi-

miento. De esta forma, se debilitaron también las fronteras que existían entre los distintos grupos de la sociedad israelí (como tradicionalistas-ortodoxos, derecha e izquierda política) que previo a la aparición de Shas, en el terreno cultural y político, eran percibidos como límites rígidos y casi impenetrables. En otras palabras, a través de modalidades de auto exclusión como grupo marginal y diferenciado, Shas logró penetrar al centro de la sociedad israelí.

Referencias

- Atram, S. & Norenzyan, N. (2004). Religion's evolutionary landscape: Counter intuition, commitment, compassion, communion. *Behavioral and Brain Sciences*, 27, pp. 713–770.
- Barth, F. (1969). Introduction. En F. Barth (Ed.), *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference* (pp. 9–38). Prospect Heights: Waveland Press.
- Barzilai, G. (2003). *Communities and law: politics and cultures of legal identities*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bejerano M. (2012). The Sephardic community of Latin America. En M. Bejerano, & E. Aizenberg (Eds.), *Contemporary Sephardic Identity in the Americas: An Interdisciplinary Approach* (pp. 3–30). Syracuse: Syracuse University Press.
- Bilu, Y. & Ben Ari, E. (1992). The making of modern saints: manufactured charisma and the Abu-Hatseiras of Israel. *American Ethnologist*, 19(4), 672–687.
- Boyer, P. (2001). *Religion explained: the human instincts that fashion gods, spirits and ancestors*. London: Heinemann.
- Burdik, J. (1994). *Looking for God in Brazil*. Berkeley: University of California Press.
- Caplan, K. (1997). God's voice: audio taped sermons in Israeli *haredi* society. *Modern Judaism*, 17, 253–279.
- Caplan, K. (2007). Studying Haredi Mizrachim in Israel: Trends, Achievements, and Challenges. *Studies in Contemporary Jewry*, XXI, 169–192.
- Cohen, A. (2006). Shas: periferia en el corazón del centro. En A. Ravizki (Ed.), *Shas Aspectos culturales y conceptuales*. Tel Aviv: Am Oved.

- Doron, S. (2013). *Transitando entre dos mundos*. Tel Aviv: Editorial Hakibutz (en hebreo).
- Durkheim, E. (1902). *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire.
- El Or, T. (2006). *Lugares Guardados: Género y Etnia en las regiones de la religión y el retorno*. Tel Aviv: Am Oved (en hebreo).
- Fisher, Sh. & Bekerman, Z. (2001). ¿Iglesia o secta? En Y. Peled, *Shas: el desafío de lo israelí*. Tel Aviv: Yediot Hacharonot (en hebreo).
- Heilman, S. (1992). *Defenders of the faith : inside ultra-Orthodox Jewry*. New York: Schocken Books.
- Horowitz, D. & Lisak, M. (1990a). *Democracy and National Security:an ongoing confrontation*. *Yadahut Zemanenu*: 4, 27-75 (en hebreo).
- Horowitz, D. & Lisak, M. (1990b). *Adversidades en Utopía: Israel-Sociedad Agobiada*. Tel Aviv: Am Oved (en hebreo).
- Kahane, R. (2007). *Juventud y el Código Informal: Movimientos Juveniles en el siglo XX y las fuentes de la juventud postmoderna*. Jerusalén: Mosad Bialik (en Hebreo).
- Kimmerling, B. (2001). *El fin del gobierno de los relacionados*. Jerusalén: Keter (en hebreo).
- Lehmann, D. (1996). *Struggle for the spirit: religious transformation and popular culture in Brazil and Latin America*. Oxford: Polity Press.
- Lehmann, D & Siebzeher, B. (2006). *Remaking Israeli Judaism. The challenge of Shas*. New York: Oxford University Press.
- Leon, N. (2006). La efervescencia ortodoxa entre los judíos orientales. En A. Ravizki (Ed.), *Shas Aspectos culturales y conceptuales* (165-193). Tel Aviv: Am Oved (en hebreo).
- Leon, N. (2007). “Zikui Harabim”: Ovadia Yosef’s Approach towards Religious Activism and His Place in the Haredi Movement within Mizrahi Jewry. *Studies in Contemporary Jewry*, XXI,151-157.
- Lupo, I. (2004). *Devolverá Shas la Corona a su trono?* Jerusalén: Instituto Floreshaimer de Investigación (en hebreo).
- Martin, D. (2001). *Pentecostalism: the world their parish*. Oxford: Blackwells.

- Podselver, L. (2002). La *techouva*: nouvelle orthodoxie juive et conversion interne. *Annales EHC*, 2, 275-296.
- Swirski, S. (1998). *Government Budgets for the Jewish Haredi Sector*. Tel Aviv: Adva Center.
- Tesler, R. (2003). *En nombre de Dios: Shas y la revolución religiosa*. Jerusalén: Keter (en Hebreo).
- Touraine, A. (1973). *Production de la société*. Paris: Seuil
- Wasertzog-Rabid, A. (2002). Retórica del arte de la realización del Retorno a la religión En *Israel al comienzo del siglo XXI: sociedad, ley, economía y media* (pp.123-158). Tel Aviv: Guma.
- Yadgar, Y. (2003). Shas as a struggle to create a new field: A Bourdieuan perspective of an Israeli phenomenon. *Sociology of Religion*, 64(2), 223-246.

Notas

1 El término literario significa España, en referencia a los judíos que fueron expulsados de España durante y después de 1492. Los descendientes se dispersaron en las costas Norte del Mediterráneo y lo que es hoy el Norte de Marruecos, pero hoy el término se usa para referirse a los judíos de toda la cuenca del Mediterráneo y también a aquellos que vienen del Oriente Medio (a excepción de Teman y Etiopía).

2 De acuerdo a Horowitz & Lissak (1990b), los enclaves sociales tienden a formarse alrededor de movimientos que actúan como centros secundarios que movilizan y alocan recursos y compromisos, recibiendo continuidad a través de la socialización y el adoctrinamiento (p. 28).

3 Askenazí se refiere a los judíos de descendencia y cultura europea.

4 Poblaciones en desarrollo son las villas y ciudades que se construyeron en Israel durante los años 50 del siglo XX con el objeto de dispersar a los inmigrantes (en su mayoría de los países árabes) en las zonas periféricas del Norte y el Sur.

5 Un “retornado” es una persona secular o tradicionalista que volvió a la observancia religiosa más estricta.