



Elegir la tradición: agencia, género y transición religiosa en mujeres jóvenes de Jabad Lubavitch en Buenos Aires

Choosing Tradition: Agency, Gender, and Religious Transition among Young Women of Jabad Lubavitch in Buenos Aires



Ana Scheimberg

Contacto:

Ana Scheimberg - Email: scheimberg.ana@gmail.com
ORCID 0009-0008-3728-6408

Filiaciones:

Universidad de Buenos Aires

Citar como:

Scheimberg, A. (2026). Elegir la tradición: agencia, género y transición religiosa en mujeres jóvenes de Jabad Lubavitch en Buenos Aires. *La Magnolia*, 2(1), 80-103.

Resumen

Este artículo profundiza y sintetiza una investigación etnográfica (2022-2024) sobre mujeres jóvenes en el Majón Or Jaia (Jabad Lubavitch, Buenos Aires). Comprende las prácticas, sensibilidades y reflexividades desplegadas en el marco de procesos de *teshuvá*, en los que la regulación de la vida cotidiana y del cuerpo emerge no como mera prescripción normativa, sino como dimensión privilegiada de reconfiguración ética, estética y vincular.

La *teshuvá* es analizada como proceso de transición que involucra la reorganización de vínculos, temporalidades y proyectos personales, poniendo en tensión las definiciones clásicas de conversión religiosa. A partir de dos tipos de trayectorias —individuales y familiares—, el artículo explora los conflictos específicos que cada una suscita. Finalmente, desde una antropología situada que integra la implicación personal en el campo, se reflexiona sobre la agencia femenina, la performatividad y los afectos, con el propósito de complejizar las articulaciones entre género, religión y transformación subjetiva, y cuestionar las dicotomías entre sumisión y autonomía.

Palabras clave: *teshuvá*; judaísmo ortodoxo; agencia; género; transición.

Abstract

This article delves into and synthesizes ethnographic research (2022-2024) concerning young women at Majon Or Jaia¹ (Jabad Lubavitch², Buenos Aires). It examines the practices, sensibilities, and reflexivity deployed within the framework of *teshuvá*³ processes, in which the regulation of daily life and the body emerge not as a mere normative prescription, but as a privileged dimension for ethical, aesthetic, and relational reconfiguration.

Teshuvá is analyzed as a transition process involving the reorganization of bonds, temporalities, and personal projects, thus creating tension with classic definitions of religious conversion. Based on two types of trajectories—individual and family-based—the article explores the specific conflicts that each one triggers. Finally, from a situated anthropology perspective that integrates personal involvement in the field, it reflects on female agency, performativity, and affect, with the aim of complicating the articulations between gender, religion, and subjective transformation, and questioning the dichotomies between submission and autonomy.

Keywords: *teshuvá*; Orthodox Judaism; agency; gender; transition.



- 1 An institution and residence for Jewish women between the ages of 18 and 30 who are at different stages of their conversion processes toward Orthodoxy, located in the Buenos Aires neighborhood of Once.
- 2 A branch within Judaism. This lineage is one of the branches of Hasidism, a pietist movement that emerged in Eastern Europe in the mid-19th century as a reaction both to modernizing trends and to the traditional system of rabbinic authority.
- 3 A native term used in order to respect the vocabulary of my interlocutors. It denotes a “return to roots,” that is, the transition from a non-religious life to an Orthodox one.



Elegir la tradición: agencia, género y transición religiosa en mujeres jóvenes de Jabad Lubavitch en Buenos Aires

Choosing Tradition: Agency, Gender, and Religious Transition among Young Women of Jabad Lubavitch in Buenos Aires



Ana Scheimberg

Introducción

Este artículo se inscribe en la profundización de una investigación etnográfica desarrollada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, en el marco de un trabajo de campo realizado en el Majón Or Jaia⁴, institución perteneciente al movimiento Jabad Lubavitch destinada a mujeres jóvenes que atraviesan procesos de *teshuvá*⁵ (retorno a la práctica ortodoxa). El artículo retomará y desarrollará los resultados de la tesina de grado “Elegir la tradición. Historias femeninas de transición hacia la ortodoxia judía”, presentada en la carrera de Antropología de la Universidad de Buenos Aires.

Buenos Aires concentra una de las poblaciones judías más significativas de América Latina, cuya magnitud y composición —lejos de ser cifras estáticas— responden a procesos históricos de inmigración y a dinámicas fluidas de afiliación y desafiliación (DellaPergola, 2011). De hecho, existen diversas corrientes, a saber: el judaísmo reformista, el ortodoxo, el conservador y el secular. Asimismo, dentro de cada una, las categorías en torno a lo “judío” y lo “no judío” entran en juego constante, marcando límites entre la vida religiosa y la no religiosa. Estos límites, aunque subjetivos, también son sociales y comunitarios. De allí la dificultad para trazar una definición unívoca del judaísmo. Muchos de los objetos de estudio abordados por los investigadores difícilmente puedan ser comprendidos bajo dicho término, si se lo considera únicamente como un conjunto sistemático de creencias o representaciones de la realidad, actualizado dentro de organizaciones o “comunidades” que operan como lo que Berger (1971) denomina estructuras de plausibilidad. Si bien en primera instancia se puede hacer una división en base al cumplimiento de ciertos preceptos vinculados con el uso de algunas prendas (las pelucas, la ropa recatada, es decir que cubre casi todo el cuerpo, etc.), el uso de estas vestimentas no siempre responde de manera uniforme a la adherencia a una corriente religiosa. Por eso, Setton (2015) propone un esquema sociológico de

4 Una institución y residencia para mujeres judías de entre 18 y 30 años que se encuentran en distintos momentos de sus procesos de conversión hacia la ortodoxia, ubicada en el barrio porteño de Once.

5 Palabra nativa que utilizaré a fin de respetar el vocabulario de mis interlocutoras. Denota el “retorno a las raíces”, es decir, la transición de una vida no religiosa a una vida ortodoxa.



clasificación en función de una serie de dimensiones: 1) halájicas —referido a un modo de experiencia judaica basada en la creencia de que el judaísmo comporta un sistema de prácticas que el judío debe realizar, o evitar llevar a cabo, para que su conducta sea acorde a los deseos de Dios—, 2) étnica —creencia en la filiación y/o pertenencia a un pueblo—, y 3) cultural —aquí se contempla a “lo judío” como un conjunto de referentes que van desde la comida, la música, la literatura, y otras expresiones de lo que podemos denominar una “cultura judía”—.

Frente a la diversidad de centros pertenecientes a distintas ramas del judaísmo, decidí centrar mi investigación en Jabad Lubavitch, una corriente relativamente “nueva” dentro del judaísmo ortodoxo. Actualmente, es considerado como uno de los movimientos de “rejudaización” más importantes, experimentando un crecimiento constante que va de 480 instituciones en 1975 a alrededor de 2.600 instituciones en el año 2000 en todo el mundo (Sánchez, 2012). Como señala Setton (2015), Jabad cimienta su creencia en un Dios que otorgó la *Torá* al pueblo judío, enmarcando así sus acciones cotidianas. A diferencia de otras formas de judaísmo que pueden fundamentar su identidad en el consumo de experiencias culturales —como la lengua, la música, la gastronomía o la literatura judía—, Jabad pone el énfasis en la práctica religiosa, la creencia en Dios y la pertenencia a un pueblo elegido.

Esta corriente es una de las ramas del jasidismo, un movimiento pietista surgido en la Europa del Este a mediados del siglo XIX como reacción tanto a las tendencias modernizadoras como al tradicional sistema de autoridad rabínica. En este sentido, Jabad puede entenderse como el resultado de un proceso de modernización dentro del judaísmo. Desde una perspectiva sociológica, Setton (2009; 2010) analiza el impacto de esta corriente en Argentina, explorando las interacciones entre judíos ortodoxos y seculares. Destaca el enfoque misionero de Jabad, dirigido a judíos no observantes con el objetivo de acercarlos a la práctica religiosa ortodoxa. Este proceso no sólo redefine las fronteras entre lo “ortodoxo” y lo “secular”, sino que también muestra cómo estas categorías son dinámicas y contextuales. En su estudio, el autor señala que dentro de Jabad el cuerpo funciona como un vector de significados: las transformaciones corporales son percibidas como indicadores de cambios espirituales y de integración comunitaria. Así, la distinción entre judaísmo ortodoxo y secular no es fija, sino que se construye y reconstruye a través de prácticas sociales y religiosas que buscan integrar a los individuos en una comunidad de fe.

El acercamiento al campo, entonces, supuso no sólo la delimitación de un espacio institucional específico, sino también la problematización de un conjunto de representaciones más amplias sobre el judaísmo ortodoxo, particularmente aquellas que han cobrado visibilidad en el ámbito público y mediático en los últimos años. La circulación de producciones audiovisuales como *Poco ortodoxa* (2020)⁶

⁶ Título original *Unorthodox*, es una miniserie alemana-estadounidense dirigida por Maria Schrader. Está inspirada en las memorias de Deborah Feldman, *Unorthodox: The Scandalous Rejection of My Hasidic Roots* (2012), donde narra su salida de una comunidad jasídica en Brooklyn.



o *El fin del amor* (2022)⁷ ha contribuido a consolidar ciertos imaginarios acerca del judaísmo, en los cuales las mujeres ortodoxas suelen aparecer como figuras pasivas o subordinadas a un orden normativo presentado como inherentemente opresivo. Ante la abundancia de material circulante en torno al sufrimiento y sometimiento de mujeres religiosas, advertí la ausencia de discursos en primera persona de aquellas de quienes tanto se habla. Este escenario plantea una serie de interrogantes para la investigación: ¿Cómo viven y comprenden la vida aquellas mujeres que, en un contexto cosmopolita como el de la Ciudad de Buenos Aires, eligen enmarcarse en estructuras religiosas? ¿Cuáles y cómo son sus trayectorias de vida y de afectos? ¿Qué sucede con quienes experimentan la ortodoxia como un horizonte deseable, incluso liberador?

Este fenómeno no solo cuestionaba mis supuestos acerca del lugar de la religión en las sociedades contemporáneas, sino también ciertas concepciones lineales sobre el feminismo, la agencia y los procesos de emancipación femenina. En lugar de pensar la ortodoxia y la modernidad como polos opuestos, el trabajo de campo me llevó a comprender cómo movimientos como Jabad Lubavitch se configuran, precisamente, como formas modernas de religiosidad, articuladas con dinámicas urbanas, globales y contemporáneas. En este sentido, el interés de diversas mujeres hacia el judaísmo ortodoxo resulta especialmente significativo, no porque constituya una mera oposición a ideales modernos de autonomía, sino porque pone en evidencia modos complejos y situados de construir sentido, agencia y pertenencia dentro de marcos religiosos tradicionales (Davidman, 1991).

Así formulé mi objetivo inicial: comprender cómo se configura la feminidad dentro de la ortodoxia judía y qué formas de agencia, sensibilidad y disciplinamiento del cuerpo se ponen en juego en ese marco religioso normativo. Fue en el trabajo de campo donde la *teshuvá* emergió con fuerza como categoría central para mis interlocutoras. A partir de allí, la pregunta inicial se complejizó: ¿cómo narran y experimentan su acercamiento a la ortodoxia las mujeres jóvenes provenientes de entornos no religiosos?

Entonces, el análisis de las prácticas corporales y el recato en Jabad impulsó la búsqueda de un marco teórico que permitiera analizar la agencia femenina dentro de estructuras religiosas normativas. Al tensionar los conceptos planteados por Judith Butler (2007, 2018) acerca de la agencia —quien la vincula a prácticas emancipatorias—, se hizo evidente la necesidad de incorporar perspectivas que contemplen el deseo, la ética y la subjetivación dentro de marcos religiosos contemporáneos. Por ello, los aportes de Saba Mahmood (2012) Orit Avishai (2008) y Lynn Davidman (1991) permiten desplazar una lectura de la transición hacia una vida ortodoxa dentro del judaísmo entendida únicamente como docilidad, para atender a la complejidad de habitar activamente formas de vida religiosas estructuradas por normas, prácticas y pedagogías morales.

⁷ Serie argentina protagonizada por Lali Espósito y basada en el libro homónimo de Tamara Tenenbaum, *El fin del amor. Querer y coger* (2019). Fue dirigida por Leticia Dolera, Erika Halvorsen y Gabriela Fabbro.



A partir del análisis de las trayectorias de mujeres de entre 20 y 32 años, se plantea comprender la *teshuvá* no sólo como un proceso de conversión, sino como una transformación de la vida cotidiana en la que el cuerpo, los vínculos y los proyectos personales se reorganizan en relación con un marco religioso, como una transición. La agencia entonces no se define exclusivamente en términos de resistencia, sino que puede desplegarse en el interior de la norma, configurando de manera situada las relaciones entre religión y género. Asimismo, la investigación incorpora la reflexividad etnográfica como parte constitutiva del proceso de producción de conocimiento, atendiendo a las condiciones y desplazamientos que hicieron posible la construcción del objeto de estudio.

Cabe aclarar que, desde un punto de vista teológico y nativo, no se habla de conversión en el caso de una mujer judía de nacimiento que comienza a vivir de forma religiosa ya que, según la *Halajá*⁸, su identidad judía no está en cuestión. El *Talmud* establece que “un judío, aunque haya pecado, sigue siendo judío” (Sefaria. s/f. *Talmud Bavli, Sanhedrín 44a*. Consultado el 15 de junio de 2025⁹), lo que implica que la pertenencia al pueblo judío es permanente, independientemente del nivel de observancia. Por eso, este tipo de cambio religioso no se considera una conversión, sino un retorno, o *teshuvá*. Sin embargo, desde la antropología y sociología sí es posible considerar este proceso de forma análoga a conversión. Cuando se produce una transformación significativa en la identidad, las prácticas cotidianas y la cosmovisión del sujeto, se activa un proceso que puede analizarse en términos de “retorno” pero también de “conversión subjetiva”. Tal como han propuesto diversos autores (Carozzi y Frigerio, 1994), este tipo de cambio implica un recorrido activo, en el cual el individuo asume el rol de *seeker* o buscador (Straus, 1976), construyendo estrategias y sentidos que le permiten reconfigurar su vida. Según Berger y Luckmann (1972), la conversión implica una profunda reconfiguración de la realidad subjetiva. La persona comienza a reinterpretar su vida pasada desde los marcos de sentido de la nueva cosmovisión asumida, lo que genera una ruptura en su biografía. Esta nueva mirada también alcanza a las personas de su entorno, que son resignificadas según los valores e interpretaciones del grupo al que ahora pertenece. Esta transformación identitaria permite reconocer ciertos patrones o indicadores comunes en los relatos de quienes atraviesan estos procesos. Así, la *teshuvá* puede ser leída no solo como una transformación vital comparable a las conversiones religiosas en otros contextos, sino también como la elección de una vida enmarcada en la tradición.

En sus relatos, la noción de retorno se articula con una afirmación identitaria fuerte: no se trata de “hacerse judías”, sino de asumir plenamente una identidad que ya estaba presente de manera latente o incompleta. Lejos de representar una ruptura, muchas entrevistadas enfatizan que su proceso implicó “reconectar”, “descubrir” o “volver a algo que siempre estuvo”, como expresó Olica en una entrevista realizada:

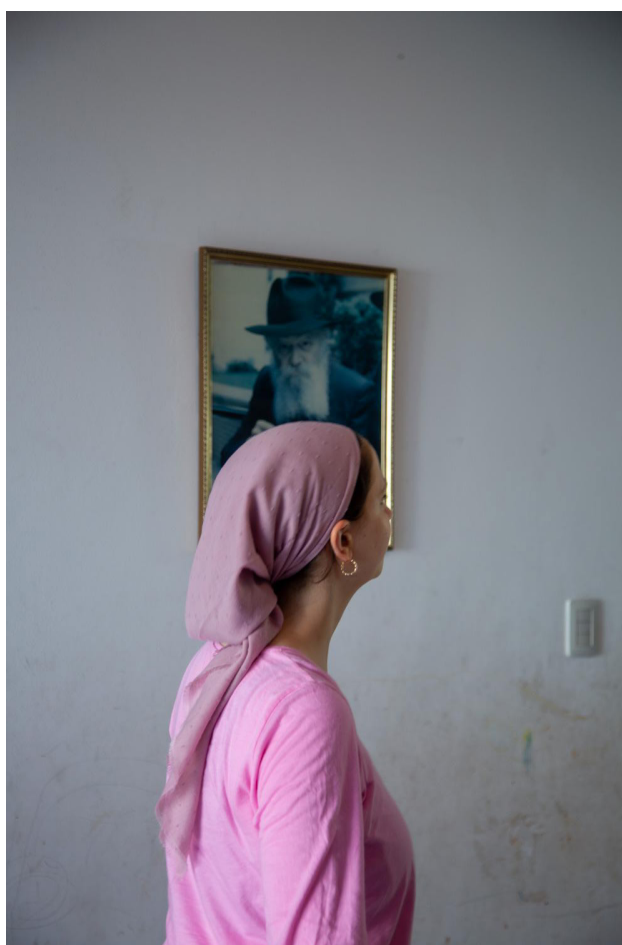
8 Las leyes judías tradicionales dictadas en la *Torá*.

9 <https://www.sefaria.org/Sanhedrin.44a?lang=bi>



Cuando vos descubriste el judaísmo es como que descubrir una cuenta millonaria de banco que no sabías que tenías. Yo sentí eso, que solo por ser judía, tenés tanto, tanto... pero en verdad, la clave de todo es conectarte con *hashem*. Cuando lo hacés, te conectás con vos misma, con tu interior, con lo más profundo de tu ser, y enseguida la conexión con la otra persona ya es totalmente distinta y mucho más profunda. (Entrevista a Olica, 2024).

Estas trayectorias mostraron cómo el estudio y otras prácticas religiosas no son meras actividades de aprendizaje, sino puertas de entrada a un universo simbólico que reconfigura la manera en que estas sujetas perciben su vida y su propósito. Para las mujeres que atraviesan este proceso, el retorno implica la adopción de un nuevo sistema de creencias que les brinda un sentido de trascendencia.



El Rebe, Fotografía digital. Tomada por la autora. Buenos Aires, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2024.

Cartografiar lo "desconocido": judaísmo y Jabad Lubavitch

El trabajo de campo comprendió, principalmente, la asistencia y el registro de las actividades que se realizan en el Majon or Jaia, un espacio para jóvenes judías dedicado a la formación en estudios de *Torá*, ubicado en el barrio porteño de Once. Mi ingreso al campo fue sencillo dada mi herencia judía. De las primeras preguntas que se me hacían al querer entrar y participar de actividades en espacios de la comunidad era con respecto a mi apellido materno.

La observación participante (Guber, 2011) fue la estrategia metodológica privilegiada durante el proceso de “documentar lo no documentado” (Rockwell, 1987). Asimismo, incluí la realización de entrevistas.

La entrevista abre un espacio de encuentro que cuestiona y genera conocimiento desde un lugar que desplaza o reubica a quienes suelen ser el centro (García González, 2019). Las historias narradas permiten ampliar el significado de lo que suponen espacios tales como el Majon, donde los cuerpos, las emociones, las sexualidades y sociabilidades se entrelazan reconfigurando las topografías afectivas de estas mujeres. Permiten revelar modos, tradiciones y valores que atraviesan la dinámica femenina. Para resguardar la identidad de mis interlocutoras, he utilizado como seudónimos los nombres de mi árbol genealógico. Para comprender mejor estos procesos, decidí concentrar el análisis en los relatos de cuatro mujeres que habían transitado por el Majón, cuyos testimonios condensaban y resonaban con los elementos recurrentes relevados a lo largo del trabajo de campo en conversaciones con más de cuarenta mujeres ortodoxas.

Ellas son: Olica, de 22 años, quien realizó su retorno junto a su familia —es decir, todo su núcleo familiar “regresó” al judaísmo— a los 13 años y que actualmente se desempeña como *madrija*¹⁰ del Majon; Dorita, de 23 años, entrevistada dos semanas antes de su casamiento, quien también había iniciado la *teshuvá* a la par con su familia desde los 8 años; Matilde, de 34 años, una de las fundadoras de un emprendimiento de pelucas, quien realizó su *teshuvá* de manera gradual a partir de los 20 años, cuando llegó a Buenos Aires desde Entre Ríos; y Sarita, de 33 años, profesora de teatro que, al igual que Matilde, transitó su retorno de forma gradual y en solitario desde los 19. Nacida también en Entre Ríos, formada en La Plata, se instaló en Buenos Aires una vez tomada la decisión de tener una vida más observante.

Para dar cuenta de la heterogeneidad de la comunidad, incorporé también entrevistas a dos mujeres nacidas y criadas en Jabad: Aida, directora y fundadora del Majón Or Jaia, y Rosa, de 34 años, quien recientemente inició su carrera como sexóloga —la única en la comunidad religiosa— y difunde sus conocimientos a través de la red social *Instagram*. Asimismo, registré el material producido por Elisa, *influencer* religiosa de 28 años y nieta de los primeros *lubavitcher*¹¹ de Argentina.

Complementé el corpus con fuentes secundarias, sitios web y redes sociales. A lo largo de la investigación, incorporé además la cámara como herramienta etnográfica, registrando —con consentimiento— a diversas mujeres de la comunidad, no únicamente a las interlocutoras centrales del trabajo.

Cabe señalar que, en varias ocasiones, las leyes de la *Torá* me impidieron registrar lo que estaba vivenciando, especialmente durante el *Shabat*¹². Esta restricción

10 Término en hebreo que se traduce como “guía” o “líder”.

11 Por más, consúltse Setton 2007, 2008, 2010.

12 Día sagrado de descanso semanal en el judaísmo, que va del viernes por la tarde al sábado por la noche.



tuvo un efecto paradójico: por un lado, me aproximaba al campo, dado que el acto de escribir o registrar en audio o video suele generar una distancia tanto para quien es entrevistado como para quien entrevista —el ejercicio de registro implica, a veces, una forma de enajenación, un alejamiento de la actividad misma—. Por otro lado, debía confiar plenamente en mi memoria para reconstruir intercambios y vivencias una vez que salía de la situación y “volvía” a mi propia vida. Utilizo este término porque se trataba de actividades, costumbres y tradiciones que me eran ajenas: la cena de *Shabat*, los rezos, las comidas compartidas, las personas con quienes participaba de esas instancias.

Las “perspectivas nativas”, como dice Quirós (2014), deben ser entendidas menos como un punto de vista intelectual (formas de concebir y significar mundos) y más como un punto de vista vivencial (formas de hacer y crear vida social). Según la autora, la etnografía suele centrarse en lo que las personas dicen, asumiendo que sus palabras reflejan fielmente su forma de pensar y su perspectiva sobre el mundo. Sin embargo, esta visión simplifica el proceso comunicativo y omite otros aspectos importantes. En primer lugar, presupone que conocer la perspectiva de un grupo equivale a acceder directamente a sus pensamientos. En segundo lugar, que lo que las personas dicen siempre coincide con lo que realmente piensan. Por último, reduce esas expresiones a contextos específicos diseñados para comunicar algo públicamente, como entrevistas, discursos o documentos, sin considerar otras formas de expresión y experiencia que también son relevantes en la investigación etnográfica.

Jabad Lubavitch, como corriente ortodoxa moderna establecida en Buenos Aires desde la década de 1950, ha generado un corpus académico todavía limitado, concentrado en estudios desarrollados desde principios del 2000. Dentro de este marco, los trabajos de Damián Setton constituyen una referencia central para situar la investigación en el contexto argentino, reconstruyendo la expansión de Jabad desde sus orígenes en Europa del Este hasta la llegada de emisarios a Buenos Aires y la creación de centros en distintas provincias. Estos estudios permiten comprender la configuración institucional, territorial y comunitaria de esta corriente en Argentina, así como las formas en que se inserta en el campo judío contemporáneo. A nivel local, los aportes de Vanesa Lerner (2023) complementan esta perspectiva al centrarse en la experiencia de jóvenes judíos masortíes, ofreciendo claves para entender cómo las normas comunitarias, las prácticas religiosas y las expectativas de género se negocian y resignifican en la vida cotidiana de estas mujeres, tanto dentro como fuera de los espacios ortodoxos.

El interés de esta investigación se centra en la experiencia femenina dentro de Jabad, especialmente en los procesos de conversión o retorno a la ortodoxia. La escasez de literatura local sobre mujeres ortodoxas orientó la búsqueda hacia trabajos internacionales, incluyendo estudios de género y religiosidad de otras tradiciones, como los de Saba Mahmood (2012; 2019) sobre mujeres pietista en Egipto, quienes muestran que la agencia femenina puede entenderse como acción ética en contextos de subordinación histórica, más allá de la resistencia o transgresión normativa. Siguiendo esta perspectiva, la investigación propone conside-

rar a las mujeres judías ortodoxas como agentes activos dentro de sus prácticas religiosas, cuyas decisiones y acciones se enmarcan en un entramado de normas y expectativas comunitarias y religiosas.

Los estudios de género en el contexto judío, tanto locales como internacionales, permiten analizar cómo la construcción social del género organiza las relaciones de poder y se inscribe en los cuerpos y las prácticas cotidianas. Autoras como Davidman (1991), Avishai (2008) y Fader (2009) contribuyen a comprender la experiencia de mujeres judías ortodoxas desde distintas perspectivas: Avishai retoma la noción de “hacer religión” para mostrar cómo negocian normas matrimoniales y sexuales en su vida cotidiana, mientras que Davidman y Fader analizan el jasidismo y las prácticas comunitarias, evidenciando que la agencia religiosa de estas mujeres no se expresa necesariamente como subversión, sino como un compromiso activo y situado con la práctica y la interpretación de la tradición. Como señala Davidman:

While any evidence of renewed interest in Orthodox Judaism is surprising because it challenges some commonsense assumptions about the fate of religion and Judaism in modern society, Orthodox Judaism’s appeal to this group of women is especially intriguing because it runs counter to an additional set of assumptions concerning the liberalization of women’s roles.¹³ (Davidman, 1991, p. 26)

Asimismo, la investigación toma en consideración la interseccionalidad como herramienta para comprender la singularidad de las experiencias femeninas dentro de la ortodoxia, considerando factores como edad, sexualidad y posición social (Viveros Vigoya, 2017). Particular atención se presta a la relación entre feminidad y maternidad, así como a los ritos de pasaje que marcan distintas etapas de la vida religiosa —*Bat Mitzvah*¹⁴, *Mikve*¹⁵, el matrimonio— en los cuales la performatividad de género se vuelve especialmente visible. Estos espacios permiten analizar cómo las mujeres construyen y resignifican su identidad dentro de la comunidad y en diálogo con la sociedad más amplia.

El ingreso al Majón no fue un punto de partida, sino la continuación de un recorrido previo. Durante 2022 y 2023 realicé trabajo de campo en El Lazo¹⁶, un espacio orientado a jóvenes de la comunidad que, en un comienzo, imaginaba como homogéneo y estrictamente religioso. Sin embargo, esa experiencia rápidamente tensionó mis propios supuestos, al encontrar interlocutoras con trayectorias y vínculos con el judaísmo más cercanos a lo cultural que a lo normativo, es decir,

13 “Si bien cualquier evidencia de un renovado interés en el judaísmo ortodoxo resulta sorprendente, ya que desafía ciertas suposiciones de sentido común sobre el destino de la religión y el judaísmo en la sociedad moderna, su atractivo para este grupo de mujeres es especialmente intrigante porque va en contra de otro conjunto de suposiciones relacionadas con la liberalización de los roles de las mujeres”. (Traducción propia)

14 Rito de pasaje realizado por la mujer a los doce años, que marca el inicio de la adultez religiosa.

15 Baño ritual utilizado para la purificación, especialmente por mujeres en estado de *nidá* o durante conversiones

16 Un centro para juventudes judías y con actividades de todo tipo, pensado para jóvenes (de vientre judío) provenientes de entornos más laicos, así como de entornos más observantes, es decir, más comprometidos con el cumplimiento de las leyes religiosas. Ubicado en el barrio porteño de Palermo.



más cercano a mi propia vivencia. Lejos de tomar este primer acercamiento al campo como un “error” o “equivocación”, me permitió reconocer la heterogeneidad interna de la colectividad y revisar mis propios sesgos ya que me encontré con interlocutoras con bagajes similares al mío, mujeres con una relación cultural —y no estrictamente religiosa— con el judaísmo. Sus límites estaban donde imaginaba que estarían los ajenos: el recato, la peluca, la pérdida de libertad. En este sentido, el pasaje al Majón Or Jaia en 2024 no implicó una ruptura, sino un desplazamiento dentro del campo que habilitó nuevas preguntas y comparaciones. Fue allí donde, en un contexto más estructurado en torno a la vida religiosa y a procesos de acercamiento a la ortodoxia, comencé a profundizar el análisis sobre la *teshuvá* y las trayectorias de las mujeres que la transitan.

El Majón Or Jaia, ubicado en el corazón del barrio de Once, se constituye como una institución central para mujeres jóvenes que transitan procesos de acercamiento a la ortodoxia dentro del movimiento Jabad Lubavitch. A diferencia de otros espacios comunitarios de carácter más recreativo (como El Lazo), presenta una estructura de residencia/colegio orientado a la formación sistemática en las enseñanzas de la *Torá* y el *jasidut*¹⁷. Como señala Aida, su directora y fundadora, “el espacio nació hace 30 años con la misión de ser un refugio y un centro de estudios para chicas universitarias que no conocen la línea jasídica, para que tengan un lugar donde preguntar y sentirse bienvenidas”.

En una conversación, Aida recordaba los inicios “a pulmón” de la institución, cuando convocaba a jóvenes mediante la guía telefónica, llamando una por una a distintas chicas, enfrentando el desafío de transmitir valores que ella define como “eternos en un mundo moderno percibido como confuso”. Hoy, el edificio funciona como espacio de clases, talleres y salón de fiestas que además aloja a jóvenes —algunas provenientes de diversas provincias o de países vecinos— que encuentran en la residencia una ‘estructura de plausibilidad’ necesaria para sostener su nueva vida religiosa. Los únicos requisitos para habitarla son acreditar identidad judía, respetar las leyes del *kashrut*¹⁸ y el *Shabat* dentro del establecimiento, y asistir regularmente a clases.

En este entorno, la vida cotidiana se organiza bajo una gramática específica. La subjetividad femenina se articula a través de una praxis corporal y ritual que incluye, fundamentalmente, las tres *mitzvot*¹⁹ de la mujer: el encendido de velas en *Shabat* y en festividades, la preparación de la *Jalá*²⁰ y la pureza familiar. Esta última trata de un conjunto de normas que regulan la relación conyugal dentro del judaísmo, organizadas alrededor del ciclo menstrual de la mujer. Durante el período de la menstruación y los días posteriores, la pareja debe observar una separación física, conocida como *nidá*²¹. Según Avishai (2008), la *nidá* estructura

17 Enseñanzas y filosofía del jasidismo, centradas en la espiritualidad, la devoción y la conexión con Dios.

18 Conjunto de leyes dietéticas judías que determinan qué alimentos son kosher (aptos).

19 Preceptos religiosos.

20 Pan trenzado que se come todas las cenas de Shabat y en casi todas las festividades.

21 Estado de impureza ritual en que entra una mujer durante la menstruación. Debe realizar una inmersión en el mikve para volver a la pureza.



la sexualidad marital a través de un ciclo recurrente de pureza e impureza sexual, delimitando los períodos en los que la intimidad física está permitida o prohibida entre los cónyuges. Estas leyes establecen que el período prohibido se extiende desde el inicio de la menstruación hasta la inmersión en la *Mikve*, un baño ritual de agua natural. Durante este tiempo, la pareja debe mantener una separación física estricta, que incluye la prohibición de cualquier tipo de contacto, el paso directo de objetos y el compartir la cama.

A través del trabajo de campo en el Majón, pude identificar una diversidad de trayectorias que da cuenta de la heterogeneidad del retorno. Por un lado, mujeres nacidas en la comunidad, como Rosa —quien ejerce como sexóloga dentro del ámbito religioso— o Elisa, nieta de los primeros *lubavitcher* del país. Por otro lado, entre quienes habían “retornado”, el análisis etnográfico permitió distinguir una división significativa: la que separa las trayectorias individuales de aquellas en las que el proceso de *teshuvá* se desarrolló en el marco familiar. Si bien esta distinción no anula la heterogeneidad ni la particularidad de cada relato, sí define las coordenadas de la transición y el tipo de tensiones que cada trayectoria implicó resolver.



Casamiento III, Fotografía analógica, escaneada. Archivo personal. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2025.

Ser mujer en Jabad

Un aspecto distintivo de Jabad Lubavitch es su capacidad para gestionar lo que Hobsbawm (1983) denomina “tradiciones inventadas”: un conjunto de prácticas de naturaleza ritual que, aunque se presentan como inmemoriales, son respuestas a situaciones nuevas que buscan establecer una continuidad con un pasado histórico adecuado. Como “hijo del proceso de modernización” (Setton 2009; 2010), el movimiento no se sitúa en una dicotomía externa a la modernidad, sino que utiliza la gramática de la tradición para navegar las tensiones contemporáneas. Así, la reconfiguración de roles de género y el abordaje de los discursos feministas no son una “concesión” a lo moderno, sino una resignificación estratégica: se apela a una tradición percibida como estable para ofrecer respuestas subjetivas a las crisis de identidad y al malestar sistémico de la vida urbana actual.

Pureza familiar es que, cada vez que la mujer está indispuesta, la pareja no tiene contacto físico. Ese contacto se retoma como si fuera una nueva noche de bodas, el día que la mujer se sumerge en la *mikve*, que tiene toda una serie de leyes, pero que ocurre aproximadamente dos semanas después. La mujer es la que lleva adelante el precepto: es para toda la familia, se llama pureza familiar, pero quien lo maneja es la mujer. Y nadie le cuestiona, ni le averigua, ni le pregunta nada. Yo soy la que lo hago, yo soy la que dice “ya está todo bien” o “no está bien”, o lo que sea. Entonces, es un pilar que pertenece casi exclusivamente al terreno de la mujer. *Shabat...* erróneamente se piensa que el valor de *Shabat* está en ir y cantar juntos al templo. No. Una persona no transgrede *Shabat* si no va al templo, pero sí transgrede si no hay velas encendidas en la mesa, si no hay una cena de *Shabat*, si no hay un *kidush*. (...) Y la que prende las velas de *Shabat* en el hogar es la mujer. Los hombres pueden hacer la *jalá*, obviamente, pero muchas veces quien genera esa escena familiar es la mujer. (...) Muchas veces, quien determina más las cuestiones del hogar también es la mujer. Entonces, si uno lo mira desde afuera, dice: “ah, pero la mujer no es *jazanit*”, o “la mujer no sostiene la *Torá* en el templo”. Pero eso no es lo crucial. Se vende un *sefer Torá* para que una mujer pueda ir a la *mikve*. Entonces, animémonos a descubrir de qué se trata, ¿no? Feminismo, judaísmo y jasidismo están re alineados, ¿no? Yo lo digo, y lo digo con toda la certeza y la tranquilidad del mundo: me siento súper afortunada de tener la posibilidad de vivir una vida judía como mujer. Porque creo que es un lugar súper, híper pleno. Y nos gusta. Lo que pasa es que todo esto está tan tergiversado... no está claro para el mundo de afuera. Y, además, es algo hermoso de poder descubrir y conocer desde nuestras raíces. (Entrevista a Aida, 2024).

Fader (2009), en su estudio sobre mujeres jasídicas en Brooklyn, sugiere que la feminidad jasídica se basa en la capacidad de autodisciplinarse (Foucault, 2008) conforme a sus normas. En este sentido, se configura precisamente a través de la integración, y no de la oposición, de lo religioso y lo secular. También es notorio cómo en el trabajo de la autora, así como en mi experiencia con mis interlocutoras, se puede observar que las mujeres interactúan con la narrativa de la modernidad otorgándole un significado propio o, como diría Hobsbawm (1983), la reinventan. La feminidad jasídica, tal como la presenta Fader (2009), se define por la capacidad de adoptar y disfrutar selectivamente ciertos aspectos del mundo secular sin perder su identidad religiosa ni convertirse en judías modernas o seculares.



Desde esta perspectiva, se sostiene que la mujer desempeña un papel fundamental en la identidad judía. Esta visión la posiciona como un pilar fundamental en la transmisión de valores y costumbres, consolidando su función en la preservación de la judeidad. Retomando a Scott (1992), ser un sujeto implica “estar sujeto a condiciones definidas de existencia, condiciones de dotación de agentes y condiciones de ejercicio” (p.66). Es decir, las posibilidades de acción de las mujeres están enmarcadas en estructuras que, aunque permiten cierto margen de elección, siguen imponiendo límites y condicionamientos. En el caso de las mujeres de *Jabad*, su cotidianidad se encuentra regulada por normas y prácticas religiosas que ellas mismas reproducen, dotándolas de continuidad y vigencia. La relación entre estructura y acción social es fundamental en este proceso, entendido —siguiendo a Giddens (1998)— como una dinámica recursiva en la que las prácticas sociales no solo están condicionadas por estructuras preexistentes, sino que al mismo tiempo las reproducen y transforman. Así, estructura y acción se configuran mutuamente en el devenir histórico de la vida social. Las normas culturales establecen patrones de conducta específicos, pero son las propias mujeres quienes, mediante su accionar, mantienen y refuerzan estas estructuras; asegurando la transmisión del sistema de significados y comportamientos dentro del cual se insertan. De hecho, en su relato, Sarita destaca la centralidad de la mujer como el sostén indispensable del ámbito doméstico, otorgándole una jerarquía superior a la del varón en términos de cohesión familiar. Para ella, la diferenciación de roles no es sinónimo de desigualdad opresiva, sino de una distribución de tareas donde la mujer queda exenta de la rigurosa “superestructura” del ritual masculino — como los rezos de madrugada o el uso de filacterias—, permitiéndole habitar una cotidianidad que integra el trabajo, el cuidado y espacios de disfrute personal inaccesibles para los hombres bajo la norma ortodoxa.

Por su parte, las mujeres que realizaron *teshuvá* experimentan un vaivén constante entre lo secular y lo religioso. Muchas de ellas identifican un quiebre en sus vidas, un “antes” y un “después” marcado por su pasaje a la práctica religiosa, lo que genera una dualidad en su identidad. Además, incluso aquellas que nacieron en contextos religiosos han tenido contacto con espacios seculares, ya sea a través de su educación en instituciones no religiosas o de su ejercicio profesional, que implica intercambios con personas ajenas a su comunidad.

A: Y dentro de estos roles y todas estas cosas que te hacen ruido, ¿se te ponía algo en juego a vos? Porque me estás diciendo que tu modelo era tu abuelo, vos hacías cosas que no eran muy “femeninas”, esto apareció varias veces cuando me decías “yo no te hablo como señorita” “no me siento como señorita”. ¿A qué te referías?

D: A ver, yo soy de esas personas a las cuales cuando le vino por primera vez, se enojó con el ser judío, a ver, no con el ser judío, con el ser mujer. Viste esas chicas que vos decís “¿por qué mierda me vino? La reconcha de la lora, “¿por qué tengo que ser j...por qué tengo que ser mujer?”

A: ¿Judía ibas a decir?

D: Sí... estoy con un matete en la cabeza, tengo el cerebro incinerado, me caso en 15 días, viste cuando no funciona la cabeza. (Entrevista a Dorita, 2024).

Fader (2009) describe este modo de vida como una ‘modernidad religiosa alter-



nativa'. Esta perspectiva dialoga con la tesis de Berger (2005) sobre la des-secularización, quien sostiene que la modernidad no conlleva necesariamente el declive de la religión, sino una situación de pluralismo donde la práctica religiosa se convierte en una elección reflexiva y no en una herencia pasiva. En este sentido, la autodisciplina que mencionan las entrevistadas de Fader no es una regresión, sino una forma de habitar lo que Casanova (2007) define como secularizaciones múltiples: trayectorias diversas donde lo religioso no se retira a la esfera privada, sino que se “desprivatiza” para dotar de sentido a actividades cotidianas y de consumo, como ir de compras, sin que ello suponga una contradicción.

Un aspecto fundamental para comprender la agencia de mis interlocutoras es el papel que tiene la *neshamá* (alma) en el judaísmo y sobre todo para ellas. A través de ella, Jabad construye una identidad que trasciende las fronteras nacionales (Setton y Algranti, 2009), donde la pertenencia no se define por la proximidad geográfica sino por una esencia compartida que opera como el sustrato de una “comunidad imaginada” (Anderson, 1993). Bajo esta óptica, la observancia no se vive como la adopción de una norma ajena, sino como un “retorno” a una identidad preexistente. Así, la práctica ritual activa una memoria latente; el cuerpo se vuelve el espacio donde el linaje de sus antepasadas cobra vigencia, por ejemplo, al encender las velas o vestir con recato, la mujer no está simplemente obedeciendo una regla, sino que está “actualizando” en sus propios gestos una cadena de generaciones.

Esta experiencia corporal del linaje fortalece la doble dimensión comunitaria que sostiene la identidad colectiva de Jabad, donde se combinan lazos religiosos, ideológicos y familiares. En este contexto, la *teshuvá* no es una “conversión” a una identidad extraña, sino un proceso de transición hacia una esencia que se considera preexistente. Esta “memoria del cuerpo” encuentra su lenguaje cotidiano en el *tzniut* (recato). Siguiendo a Fader (2009), el *tzniut* es el aprendizaje de “ser judía en el mundo”: un sistema de signos (ropa, habla, comportamiento) que comunica la identidad religiosa y protege la interioridad de las influencias del mundo secular.

Para las *teshuvá*, este proceso de “vestir la norma” implica a menudo un “choque de mundos”. El temor a la mirada del entorno secular previo —el miedo a ser vista como “demasiado religiosa” o, por el contrario, como “ajena” en su propia familia— revela que la transición es un vaivén constante. No obstante, al dotar a estas prácticas de un sentido de reconexión con el propio linaje, las mujeres despliegan una forma de agencia que, en los términos de Mahmood (2019), no persigue la resistencia liberal, sino la realización ética dentro de los marcos de la tradición. En este esquema, el rol de “garante de la continuidad” les otorga una posición de plenitud y poder espiritual. Esta perspectiva se inscribe en la premisa de que la agencia puede manifestarse a través de la docilidad respecto a la norma y la búsqueda de la piedad. Sin embargo, resulta pertinente recuperar la propuesta de Avishai (2008) para profundizar el análisis: mientras Mahmood se centra en la docilidad como un proyecto de autoformación ética y religiosa, Avishai desplaza el foco hacia la construcción activa de la religiosidad como una performance de identidad. Bajo esta lente, el cumplimiento de la norma no es solo una búsqueda



de perfección espiritual interna, sino un acto deliberado de autoafirmación mediante el cual las mujeres “hacen religión” (*doing religion*) y negocian su pertenencia en la modernidad contemporánea.



Casamiento II, Fotografía analógica, escaneada. Archivo personal. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2025.

Olica y Dorita: retorno en familia

En los itinerarios donde las feminidades que realizan este retorno surgen a raíz de que un familiar introduce las normas religiosas al hogar, la *teshuvá* se manifiesta como una transición colectiva y gradual del núcleo primario. En casos como los de Olica o Dorita, el proceso se inició durante la infancia o la pubertad, mediado por la decisión de los padres de incorporar progresivamente el cumplimiento de las normas religiosas. Esta particularidad cronológica resulta determinante: la transición no se experimenta como una ruptura biográfica individual, sino como una atmósfera doméstica que se transforma de manera conjunta. La observancia de la norma —el *Shabat*, las leyes de *kashrut* o el recato— se amalgama con el repertorio afectivo del hogar, permitiendo que la nueva identidad religiosa se construya de forma acompañada y orgánica.

Vivían una vida muy laica, o sea, en verdad no tan laica porque siempre estaban rodeados en una sociedad judía, pero ellos no eran practicantes. En verdad, todo empezó en mi familia, mi mamá. En su grupo de amigas empezaron a hablar del tema de la *mezuzá*, “Wow, hay que poner *mezuzá*²² en las casas” y ahí mi mamá dijo: “Hay que poner una *mezuzá* en la casa”. Y después también dijo que no quería que comamos comidas prohibidas. En casa nunca se compraban las comidas prohibidas, pero las comíamos en otros lados, en una fiesta o en lo que sea. Y mi familia, un día nos dijo como que no íbamos a comer más esto, pero que nosotras éramos libres de elegir. (Entrevista a Olica, 2024).

²² Caja ritual fijada en los dinteles de las puertas, que contiene un pergamino con pasajes de la *Torá*.

Sin embargo, esta fluidez estructural no implica una ausencia de conflictos internos. Al comparar las trayectorias de Olica y Dorita, se observa que la disposición subjetiva frente al cambio familiar puede ser radicalmente distinta. Para Olica, el proceso fue vivido con una apertura natural; la incorporación de las *mitzvot* se integró a su identidad sin grandes fricciones, permitiéndole habitar la transición como “una cuenta de banco millonaria que no sabía que tenía”. En su relato, la religión aparece como un espacio de armonía donde el deseo personal y el mandato familiar sintonizaron tempranamente.

En contraposición, el testimonio de Dorita revela como el cambio de vida no fue inicialmente una elección propia, sino una “imposición” de la estructura familiar que alteraba su cotidianeidad previa. Dorita recuerda haber sentido enojo ante las restricciones que conlleva ser mujer y judía en un entorno ortodoxo; en su relato, el cumplimiento de la norma fue, en un principio, una fuente de incomodidad y disputa interna. Esta resistencia inicial evidencia que, incluso dentro de un proceso acompañado, la “docilidad” hacia la norma (Mahmood, 2019) no siempre es inmediata. En el caso de Dorita, la agencia se manifestó primero como una tensión afectiva y un cuestionamiento a las leyes biológicas y religiosas, requiriendo un proceso mucho más largo de “negociación” personal para transformar esa imposición externa en una identidad asumida voluntariamente. Y fueron justamente, instituciones como El Majon, quienes la acompañaron a “quererse a ella misma” dentro de la estructura religiosa.

D: Pero el Majon en sí, si bien me ayudó un montón a salir de esa... de ese enojo, si mantuve enojo con otras cosas. A mí me costó mucho el tema de las mangas y el descubrirme, el usar pollera. (Entrevista a Dorita, 2024).

Este matiz es crucial para comprender que la transición familiar no es unívoca. El desafío principal radica en la sincronización de la identidad familiar con un mundo secular que comienza a percibirse como “ajeno”. El pasaje de una escolaridad laica a una religiosa, o la adopción de conductas observantes fuera del hogar, exige el procesamiento de una identidad que se vuelve “visible” y “diferente” ante sus pares de manera prematura. Mientras que para Olica esa visibilidad fue un orgullo, para Dorita representó un campo de batalla donde el deseo de pertenencia a sus grupos de sociabilidad previos chocó con la lealtad al proyecto de santidad familiar.

De este modo, la agencia en el retorno familiar se despliega en la capacidad de habitar esa frontera entre lo privado y lo público. Como sugiere Avishai (2008), estas mujeres “hacen religión” a través de una habituación gradual, pero la transición hacia esa identidad puede estar marcada tanto por la fluidez como por la resistencia. La transformación es, por tanto, un proceso de validación mutua dentro del hogar que, incluso en casos de conflicto inicial como el de Dorita, termina dotando de una estructura de sentido colectiva a la práctica religiosa cotidiana, convirtiendo la antigua “obligación” en un proyecto de vida con significado propio.





Encendido de velas, Fotografía digital. Tomada por la autora. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2024.

Matilde y Sarita: una elección individual

En contraste, los itinerarios de Matilde y Sarita revelan una reconfiguración radical de los lazos afectivos, asumida como decisión propia. El inicio de estas trayectorias coincide frecuentemente con procesos de emancipación joven, donde la migración interna hacia la Capital Federal opera como un umbral que facilita la reconfiguración de la identidad y el acercamiento a la observancia. En estos relatos, la *teshuvá* no es una atmósfera heredada, sino una búsqueda personal que se materializa mediante el acceso a las instituciones de la comunidad.

Cabe señalar, no obstante, que este acercamiento inicial no responde únicamente a una inquietud personal aislada, sino que aparece mediado por incentivos materiales y programas institucionales de captación. Tanto en el relato de Matilde como en el de Sarita, el ingreso al universo de Jabad se dio a través de propuestas concretas: el otorgamiento de becas económicas, la asistencia a seminarios de formación o la participación en programas que culminaban con un viaje a Nueva York para visitar el *Ohel* (la tumba del Rebe). Estos incentivos operan como un “puente de accesibilidad” que permite a las jóvenes de todo el país insertarse en un dispositivo comunitario que les ofrece, simultáneamente, pertenencia y sustento.

En este contexto, el Majón Or Jaia cumple un rol logístico y simbólico fundamental: a través de sus seminarios, clases y el soporte habitacional que ofrece, la institución provee el marco de contención necesario para quienes inician este camino sin el respaldo de un núcleo familiar observante. Lejos de invalidar la autenticidad de su fe, estos recursos materiales funcionan como el soporte necesario para que el “hacer religión” (Avishai, 2008) sea posible en términos prácticos. La institución no solo provee doctrina, sino una infraestructura de vida que incluye vivienda, redes de sociabilidad y seguridad económica; elementos determinantes para consolidar una transición que, de otro modo, resultaría difícil de sostener frente a las presiones del mundo secular.

Bueno, yo antes de conocer todo eso pensaba que era una locura. Como que la mujer tiene que ir a purificarse después de su periodo menstrual, o sea, pero si te pones a pensar y a ahondar, todo tiene mucho sentido y realmente sentís que la *Torá* te cuida, que la *Torá* al darte todas estas reglas y tal vez limitaciones, si vos quieres verlas como limitaciones, si son limitaciones, pero en realidad nos está dando un regalo mucho más grande. Que es el poder encontrarte, digamos, íntimamente en el momento que se puede. O sea, todo tiene una razón, de hecho, el día en que la mujer va a la *mikve* es el día más fértil del ciclo. Entonces bueno, como que te ayuda a todo lo que es tener familia. Es como que no me quiero meter mucho en profundidad, pero cada *mitzvah* de la *Torá*, por más que no las podamos entender lógicamente, porque hay algunas que no tienen explicación lógica, tienen un sentido, que bueno hay alguna que solo *Hashem* -Dios en hebreo- sabe; pero cuando uno lo hace con propósito y convicción, yo qué sé... es como, no sé, a mí, todo lo que hago, lo hago con alegría, con convicción de qué es lo que yo quiero para mi vida. No voy a hacer nada que a mí no me cierre, ¿entendes? (Entrevista a Matilde, 2024).

Para estas jóvenes, la dificultad central no es la visibilidad externa —como ocurría en el modelo familiar—, sino la gestión de la interrupción vincular. Al no ser un proyecto compartido, la religión actúa como un antes y después de la biografía previa. Matilde y Sarita describen su proceso como un “cambio de chip radical” que exige una negociación constante con familias y amigos seculares que, a menudo, perciben el cambio como una alienación o una pérdida de libertad. La transición se convierte en un campo de batalla cotidiano: desde la imposibilidad de compartir la mesa materna por las leyes de *kashrut*, hasta la tensión de explicar el uso de la pollera o la renuncia a eventos sociales en Shabat.

Esta posición —el no haber crecido en la comunidad y, al mismo tiempo, haber transformado los códigos compartidos con la familia de origen— sitúa a la mujer en un lugar de vulnerabilidad que, paradójicamente, puede constituirse en el motor del deseo dentro de estas estructuras. Comparar estas trayectorias permite observar el peso que adquiere la autonomía y el lugar del deseo personal en la construcción de la subjetividad religiosa. Mientras que el modelo familiar descansa en la continuidad, el retorno individual se erige como un “proyecto de autoafirmación” donde las nuevas sociabilidades y el entorno comunitario deben ser conquistados activamente.

Siguiendo a Mahmood (2019), la agencia aquí se manifiesta en el esfuerzo por esculpir una nueva identidad en un terreno de soledad inicial. Como señalaba Sarita, la elección de este estilo de vida no es una imposición, sino un “lugar pleno” que ella misma decide habitar, transformando la incertidumbre de la transición en una *performance* de identidad sólida que otorga un nuevo orden y propósito a su vida en la modernidad urbana. En última instancia, para Matilde y Sarita, “hacer religión” es un acto de soberanía sobre sus propios cuerpos y destinos, encontrando en la norma ortodoxa la estructura que les permite dar sentido a su búsqueda de trascendencia.





Jana, Fotografía digital. Tomada por la autora. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2024.

Reflexiones finales: self, deseo y amor

Esta investigación nació de interrogantes que, desde el inicio, se alejaron de una pretendida objetividad neutral para situarse en el cruce de mi propia identidad como persona no binaria y judía. Siguiendo a Haraway (1988), este trabajo asume una “objetividad situada”, reconociendo que la implicación personal no anula la exigencia analítica, sino que permite afinar la escucha. Mi permanencia en el Majón Or Jaia trascendió la mera observación de un espacio ajeno; implicó, siguiendo a Bourdieu (1995), someter mis propios supuestos al mismo proceso de objetivación que aplicaba a mis interlocutoras. Este posicionamiento me permitió reconocer mis sesgos y correrme de una lectura centrada en la ‘opresión’ ajena, habilitando una comprensión profunda de estas trayectorias como formas alternativas de construir subjetividad.

A lo largo de este trabajo, la palabra y noción de transición ha sido el eje conceptual para desplazar nociones más rígidas como “conversión” o “retorno”. Esta elección no es casual. La transición permite pensar la *teshuvá* como un recorrido dinámico, atravesado por dudas, negociaciones y una profunda reconfiguración de los vínculos. Sin pretender homologar o emparejar estos procesos con aquellos vinculados a las transiciones identitarias sexo-genéricas, sí me interesa poder armar un puente, un dialogo entre mundos que parecieran ser antagónicos. Aunque sus contextos y significados son propios e irreductibles, comparten estructuras emocionales similares: el vértigo de la mirada ajena, la necesidad de involucrar al entorno familiar y la valentía de decir “yo soy esto” ante una norma previa que esperaba otra cosa. Como Matilde narró sobre su decisión de usar peluca, el miedo al “qué dirán” de la familia o los amigos se asemeja a ese “salir del clóset” donde la identidad debe ser explicada hasta que, finalmente, se empieza a caminar con seguridad en la propia piel.

Esta mirada me permitió desexotizar a las mujeres que hacen *teshuvá*. En mis conversaciones con ellas, mi propia sexualidad y su aparente incompatibilidad

con el dogma religioso, emergieron como un espacio de interpelación mutua. Al explicarles que mi deseo era tan constante y natural como su devoción a Dios, el diálogo dejó de ser una entrevista para convertirse en un encuentro entre dos formas de búsqueda de la verdad. Allí comprendí que la agencia no debe entenderse únicamente como resistencia o sublevación a las normas, como plantea la tradición liberal. Siguiendo a Saba Mahmood (2012), la agencia pía es una forma compleja de subjetivación donde el *self* se construye a través de prácticas corporales y disciplinarias. Las mujeres de Jabad no son sujetas pasivas; son agentes que, mediante la observancia de la *Halajá*, la *tzniut* (recato) o el encendido de velas, realizan una performance de identidad que les otorga soberanía sobre sus cuerpos y sus destinos.

La experiencia de estas mujeres invita a repensar la tensión entre autonomía y norma en la modernidad tardía. Si, como propone Illouz (2012), habitamos una “arquitectura de la elección” marcada por una proliferación de opciones que suele derivar en incertidumbre, la transición hacia la ortodoxia se presenta para ellas no como una pérdida de libertad, sino como la adquisición de una gramática que hace inteligible su voluntad. Para Matilde, Sarita, Olica y Dorita, el rigor de la *Torá* no opera como un límite asfixiante, sino como un marco de referencia que dota de propósito a sus trayectorias biográficas. Sin embargo, este tránsito constituye, en términos sociológicos, un complejo proceso de conversión y re-subjetivación (Frigerio, 1999). Como bien señala la bibliografía sobre la “fronterización” en Jabad (Setton, 2011), la adhesión a la norma no anula las tensiones; por el contrario, desplaza el conflicto hacia nuevas negociaciones entre el mandato religioso, las demandas del entorno familiar y las subjetividades previas.

Esta búsqueda por encauzar el propio camino de vida, ordenar la experiencia cotidiana y dotarla de sentido trascendente constituyen, en definitiva, formas contemporáneas de habitar el mundo. Lejos de tratarse únicamente de trayectorias atravesadas por la obediencia o la determinación externa, estas experiencias ponen en evidencia las tensiones constitutivas de nuestro propio tiempo: entre autonomía y pertenencia, entre incertidumbre y estabilidad, entre el ideal de una libertad ilimitada y el deseo de una vida dotada de sentido. Indagar en estos universos no solo permite comprender los modos en que se configuran las subjetividades femeninas en contextos religiosos, sino también devolver una imagen más nítida de las estructuras sociales, afectivas y morales que moldean nuestras propias formas de existencia. En esa exploración se revelan, finalmente, algunas de las preguntas más profundas de la contemporaneidad: cómo construir una vida plena, cómo sostener una identidad estable y cómo habitar un mundo atravesado por la incertidumbre.





Despedida de soltera, Fotografía analógica, escaneada. Archivo personal. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 2025.

Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Avishai, O. (2008). Doing religion in a secular world: Women in conservative religions and the question of agency. *Gender y Society*, 22(4), 409-433.
- Berger, P. (1971 [1967]). *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión*. Amorrortu.
- Berger, P. (2005). El descontento modernista. *Estudios Públicos*, (97), 131-149.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1972). *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1995). *Respuestas: Por una antropología reflexiva*. Grijalbo.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Paidós.
- Butler, J. (2018). *Cuerpos que importan* (Edición original 2002). Ediciones Paidós SAICF.
- Carozzi, M. J. y Frigerio, A. (1994). *Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, métodos y hallazgos*. En A. Frigerio y M. J. Carozzi (Comps.) *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX* (pp. 17-53). CEAL.
- Casanova, J. (2007). Revisar la secularización: una perspectiva mundial comparada. *Relaciones Interculturales*, 28(109), 19-40.
- Davidman, L. (1991). *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. University of California Press.
- Della Pergola, S. (2011). ¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina. En H. Avni, J. Bokser Liwerant, S. DellaPergola, M. Bejarano y L. Senkman (Coords.), *Pertenencia y alteridad: Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios* (pp. 305-340). Iberoamericana/Vervuert.

- Fader, A. (2009). *Mitzvah girls: Bringing up the next generation of Hasidic Jews in Brooklyn*. Princeton University Press.
- Foucault, M. (2008). *Tecnologías del yo* (primera edición 1990). Ediciones Paidós Ibérica.
- Frigerio, A. (1999). El estudio científico de la religión a fines del siglo XX. *Sociedad y Religión*, (18/19), 5-36.
- García González, A. (2019). Desde el conflicto: Epistemología y política en las etnografías. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 35, 3-21.
- Giddens, A. (1998). *La transformación de la intimidad: Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra.
- Guber, R. (2011). *La etnografía: Método, campo y reflexividad*. Siglo XXI Editores.
- Haraway, D. J. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599
- Hobsbawm, E. (1983). Introducción: La invención de la tradición. En E. Hobsbawm y T. Ranger (Eds.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Crítica.
- Illouz, E. (2012). *¿Por qué duele el amor? Una explicación sociológica*. Katz Editores.
- Lerner, V. C. (2023). Transformaciones en la participación ritual y política de mujeres dentro del movimiento masortí. *Revista Sociedad y Religión*, 17(3), 1-23.
- Mahmood, S. (2012). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press.
- Mahmood, S. (2019). Teoría feminista y el agente social dócil: Algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. *Papeles del CEIC*, 1(202), 1-31.
- Quirós, J. (2014). Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología. *Publicar*, 17, 47-66.
- Rockwell, E. (1987). Reflexiones sobre el proceso etnográfico (1982-1985). *Departamento de Investigaciones Educativas; Centro de Investigaciones y de Estudios Avanzados del IPN*.
- Sánchez, V. L. (2012). Aproximaciones al código vestimentario judío-ortodoxo. *Diversidad*, 5(3), 80102.
- Scott, J. W. (1992). Experience. En J. Butler y J. W. Scott (Eds.) *Feminists theorize the political* (pp. 22-40). Routledge.
- Setton, D. (2007a). *Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Estudio sociológico de Jabad Lubavitch* (Tesis de maestría). Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Setton, D. (2007b). El cuerpo como vector de significados en el judaísmo: Un análisis sobre las relaciones entre ortodoxos y seculares en Jabad Lubavitch. *Mitológicas*, 22, 33-46.
- Setton, D. (2008). La comunidad y el centro de difusión: Las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina. *Mitológicas*, 23, 9-26.
- Setton, D. (2009). *Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch* (Informe de investigación No. 21). CEIL-PIETTE/CONICET.
- Setton, D. (2010). Interacciones y construcción de la situación en una institución judía ortodoxa: El caso de Jabad Lubavitch. *Revista Kula*, 24(37), 24-37.
- Setton, D. (2011). Dimensiones de la experiencia identitaria y territorialización religiosa: Análisis del judaísmo ortodoxo en la Argentina. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 13(15), 63-82.
- Setton, D. (2015). La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas: Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 21, 25-52.
- Setton, D. y Algranti, J. (2009). Habitar las instituciones religiosas: Corporeidad y espacio en el campo judaico y pentecostal en Buenos Aires. *Alteridades*, 19(38), 77-94.



- Straus, R. (1976). Changing oneself: Seekers and the creative transformation of life experiences. En J. Lofland (Ed.) *Doing Social Life* (pp. 252-272). Wiley.
- Viveros Vigoya, M. (2017). La antropología colombiana, el género y el feminismo. *Maguaré*, 31(2).

