

Jóvenes judíos

fuera del judiómetro

Entrever una experiencia

Pablo Hupert

M. Moore: — ¿Qué les dirías a los chicos...?

M. Manson: — No les diría nada. Escucharía lo que tienen para decir, que es lo que nadie hizo.

*De la película *Bowling for Columbine**

La antigua comida judía era siempre muy abundante, y los judíos se dividían en dos grupos, los que la asimilaban y los que no la asimilaban.

De las "Cosas que Rudy pensaba cuando iba al shule"

En estos tiempos, si no hay pensamiento no hay experiencia humana.

Ignacio Lewkowicz

Resumen:

Aquí declaramos que existe una judeidad inadvertida.

Un lugar común dice que los jóvenes continuaremos el judaísmo si hemos transcurrido nuestra infancia por los caminos institucionales tradicionales. Pero, en nuestras entrevistas con jóvenes judíos, encontramos que ese supuesto no se verifica.

Traemos una condición; podemos hacernos cargo de ella o no. Los modos como lo hacemos son singulares: las instituciones no logran inducir los que ellas esperan. Y nosotros emprendemos recorridos imprevistos por lo judío. Separados de caminos como la marketinización y la institucionalización, como la religión y la renegación, y a la vez entre ellos, nuestros recorridos ponen un elemento nuevo en la escena: una conexión singular con lo judío.

Ahora bien, eso que ponen, ¿qué propone? Una judeidad inadvertida, distanciada tal vez del Estado, del templo y de la institución, pero no de lo judío.

Se nos plantea a estos jóvenes, que hacemos recorridos dispersos, imprevistos por el judaísmo establecido y que nos relacionamos con lo judío de un modo imprevisible por ese judaísmo, pensar conjuntamente nuestros recorridos. Pensar si lo que ponemos dispersamente por ahí puede cohesionarse como algo que ponemos colectivamente y, por lo tanto, proponemos a los judíos.

Aquí declaramos que existe una judeidad que no se apoya en la moral (del judaísmo) sino que comienza con una ética de la conexión (con lo judío).

Hacemos un recorrido singular; podemos hacernos cargo de él o no. ¿Cómo hacerlo?

1. <i>Hay una brecha</i>	5
No hay diálogo entre jóvenes y viejos.	6
Concordantemente, hay desconcierto en el judaísmo tradicional.	8
Tesis	9
2. <i>Los supuestos tradicionales sobre el judaísmo y la juventud judía impiden pensar la brecha</i>	9
No hay una juventud rebelde contra una tiranía gerontocrática.	9
La institucionalización de los párvulos no asegura los recorridos de los jóvenes.	11
Hiperlinkeos	11
Tránsitos singulares.	12
Los tópicos del acercamiento y el alejamiento perdieron su validez	15
Hay recorridos judíos fuera de la cebolla	17
Las prácticas de afuera del judiómetro configuran otra judeidad.	18
3. <i>Posicionarnos en lo efectivo.</i>	23
Qué hacer en, y no con, la brecha.	23
Lo puesto y lo propuesto.	24
Se nos abre la dimensión ética.	24
4. <i>Responsabilizarnos por los recorridos singulares: Nosotros</i>	26

Un fantasma recorre el judaísmo: el fantasma de la juventud. Es hora de que los jóvenes hablen por sí mismos.

—Mire esos muchachos, nomás: ¡se dicen judíos! Dicen que Israel no es su Estado. Nunca van al templo, comen harina en Pésaj, no hablan hebreo, ni ídish ni ladino... gracias, si se reúnen para alguna festividad. Tampoco buscan pareja judía, ni piensan circuncidar a sus hijos ni darles educación judía... ¡Y se dicen judíos!

—Yo no sé cómo vamos a terminar. Las instituciones tendrían que hacer algo para acercarlos.

—Eso es lo que yo digo.

El diálogo es ficticio, pero podríamos escucharlo en cualquier pasillo institucional judío. Y, de hecho, ya lo hemos oído alguna vez.

Los jóvenes no satisfacemos las expectativas de los abuelos —consabida novedad. Algunos jóvenes judíos, a la vez que nos autodefinimos *judíos*, prescindimos de la religión judía, el nacionalismo o el folklore judíos al declarar nuestra judeidad. Llegados al tópico de la continuidad, tampoco incluimos la búsqueda de la continuidad del judaísmo a través de los tiempos como rasgo definitorio de nuestra judeidad.

Existe un instrumento de medición que los judíos solemos usar sin saberlo. Se llama *judiómetro*, y su aplicación suministra conclusiones como las que siguen: “él no es tan judío como yo”, “esa gente es muy judía, pero los de la otra cuadra son mucho más judíos todavía”, “yo no soy tan judío”, y así por el estilo. La unidad de medida de este instrumento no está muy clara; ocurre que el judiómetro no mide tanto una cantidad como una intensidad, un nivel de intimidad con lo que se ubica en la cima del instrumento. El judiómetro es una escala de valores que juzga cuánto observamos los valores judíos establecidos. *Grosso modo*, en la cima se ubica el judío religioso y sionista que habla hebreo y observa cabalmente las tradiciones judías, busca la continuidad del judaísmo, etc.

Si a estos jóvenes nos preguntan en qué punto del judiómetro nos ubicamos, respondemos que “en realidad, no lo podría medir en términos de arriba y abajo en el judiómetro... Estoy en otro camino: es como una tercera dimensión que atraviesa... Subo y bajo totalmente y constantemente y no tengo un más lejos o más cerca; es otra cosa, es paralelo” o alabeado.¹

¹ Entrevista con Sebastián.

1. Hay una brecha

Cuando en los medios institucionales judíos se habla de la cuestión de la juventud judía, se está asumiendo que existe una brecha entre la línea de conducta que se espera que la juventud siga y la línea que efectivamente sigue esa juventud. Se habla también de reducir esa brecha que hay entre la línea esperada y la efectivamente dada, entre la línea indicada como conducta judía correcta y la línea de conducta verificable entre los jóvenes judíos. La pregunta de las instituciones —que sin demasiada metáfora podemos llamar “la pregunta de los viejos”— es: “¿Cómo reducir esa brecha?”. La pregunta de los jóvenes que seguimos una línea no esperada no es qué hacer con esa brecha sino qué hacer en este lado de la brecha, en el punto en que estamos, en nuestro “a distancia” de la línea esperada. En este trabajo proponemos que lo que tenemos que hacer es afirmarla y afirmarnos ahí, vale decir, pensar lo judío a partir de nuestra posición y no nuestra posición a partir del judaísmo establecido.

Podemos plantearlo tomando una imagen muy difundida, la que imagina la comunidad judía como una cebolla, cuyas capas más externas tienen una relación más débil con el judaísmo que las más internas. O la que análogamente imagina círculos concéntricos. “Las comunidades judías en la Diáspora están constituidas por una serie de círculos concéntricos... Los miembros ubicados en el núcleo poseen un grado máximo de interacción endogrupal y un mínimo de interacción con el exogrupo. Aquéllos ubicados en la periferia presentan por lo contrario amplios márgenes para la interacción exogrupal, y poco intercambio endogrupal. La normatividad, al ser debilitada y fragmentaria, no logra imponerse en la periferia del grupo.”² Los jóvenes exteriores al judiómetro entrevistados aquí queremos ser judíos pero no queremos ser conducidos al núcleo comunitario judío, círculo que alcanza las mayores marcas en el judiómetro. Este trabajo, en vez de buscar cómo atraer a los jóvenes hacia lo que los judíos de adentro del judiómetro llaman su núcleo, piensa cuál es el núcleo de la judeidad que esos jóvenes ejercen. Tal vez no sean judíos desteñidos y estén proponiendo una reconstrucción de lo judío.

Estos jóvenes no buscamos hacernos medibles por el judiómetro. Si nuestra posición respecto del judiómetro *es otra cosa*, entonces aquí

² Es un modelo formalizado por Elazar, Daniel, *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, WSUP, Detroit, 1989, y referido por Bargman, Daniel, “Acerca de la legitimación de la adscripción étnica. Dentro, fuera y sobre los límites del grupo judío en Buenos Aires”, en *Judaica Latinoamericana III*, Jerusalén, AMILAT, 1997, de donde tomamos la cita.

pensamos qué cosa es esta posición. “Porque si estamos embarcados en una búsqueda creativa de tratar ser judíos de otra forma, y si mezclado con eso tomamos una escala de valores que es la que rechazamos, pero que nos juzga, y nos desaprueba, nos quita las posibilidades de avanzar en esto.”³

No hay diálogo entre jóvenes y viejos.

Ya que estamos hablando de la relación entre jóvenes e instituciones, ya que al hablar de juventud judía ronda el tópico de la continuidad del judaísmo, hablemos de la relación entre el pasado y el presente. Tradicionalmente, el pasado monologaba con el presente. Pongo del lado del pasado todo lo que es acervo, acumulación de las obras de un grupo humano, su legado. El pasado pueden ser textos, puede ser relato histórico, pueden ser instituciones, abuelos, maestros, países, muertos, etc. Todo lo que, en suma, viene dado de antes. Poniéndonos en un momento actual, el pasado es todo lo que encontramos ya hecho. Del lado del presente, pongo el momento actual; podrían ser los jóvenes que hoy tenemos entre 18 y 40 años, o el momento en que buscan integrar a la institución a los jóvenes de entre 18 y 40 años.

Tradicionalmente, el presente era una prolongación del pasado. Vale decir, el pasado le daba indicaciones al presente y el presente obedecía. El presente actuaba, como se dice, como una correa de transmisión entre el pasado y el futuro. El presente, cual obediente soldado, acataba las órdenes del pasado y las ejecutaba, transmitiendo así esas órdenes al futuro, a su descendencia. Eso funcionaba, pero tenía condiciones de funcionamiento. Nada funciona si no se dan ciertas condiciones. La condición, en este caso, para que el monólogo del pasado funcionara, era un sistema de lugares más o menos así: el pasado sabe, el presente aprende; el pasado indica, el presente acata. Lo que vemos es que esa condición cayó. Cayó por los dos costados: por un lado, poco sabe el pasado del presente; por otro lado, el presente no escucha al pasado. El presente no está en el lugar de ignorancia a ser subsanada por el saber del pasado, y mucho menos, en el lugar de prolongación, de obediente soldado o modoso amanuense. Así, pues, el presente no quiere continuar acríticamente el pasado: *¿qué es lo que quiere, entonces?*

Así pues, un problema que está habiendo en el campo judío actualmente es un doble problema: por un lado, los viejos y las instituciones, los referentes del pasado, monologan; por otro, los jóvenes, los actores del

³ Entrevista con Ezequiel.

presente, no pueden convertirse en agentes de su tiempo porque no pueden *fundar una voz propia*.

Podríamos decir que los “viejos” configuran un cierto tipo de gueto que no puede atravesar su muro y entablar una relación con los jóvenes. Se preocupa sí por hacer un buen marketing de sus ideas: una imagen amable y modernosa de los contenidos tradicionales del pasado pretende traspasar lo antiguo al presente y al futuro. Es evidente que a través de este marketing el pasado institucional quiere salir del gueto. Sin embargo, no alcanza con un buen maquillaje. Desde el punto de vista exterior al judiómetro, no se trata solamente de cambiar las formas, ni siquiera solamente de cambiar los contenidos, sino que habría que apuntar a los modos en que formas y contenidos se producen. El modo no puede ser ya el de la restauración, recuperación y continuación del pasado, el de la transmisión monológica.

El presente no es mera correa de transmisión, sin rol activo, propio, singular en esa transmisión, en ese lazo entre las épocas. Se trata de montar los mecanismos prácticos a través de los cuales el pasado y el presente puedan dialogar, a través de los cuales los jóvenes encontremos un sentido a entablar relación con los ancestros, y podamos tomar esa relación como recurso para lanzarnos al exterior del gueto y al futuro. A los jóvenes, como se dice, hay que integrarlos, pero ya no parece viable esa integración que equivalía a introducirlos en el gueto en el que el pasado se siente tan a gusto. No puede haber integración del presente si el pasado no se deja afectar por lo que oye de él. No se trata ya de que pasado y presente queden unificados bajo un mismo techo (ése donde se refugia el pasado) sino de que pasado y presente se afecten mutuamente, *se compongan en el diálogo*.

A los jóvenes ajenos al judiómetro nos falta con quién dialogar,⁴ pero dialogar radicalmente: no en una conversación que subsuma nuestra posición dentro de un circuito instituido, sino en un encuentro que sostenga la diferencia radical de las voces. Es que los humanos somos incompletos: necesitamos a los otros para existir, para pensar. Como los jóvenes en general no encontramos con quién hacerlo ni un dispositivo que suministre las condiciones necesarias, encaramos, eventualmente, movimientos dialogantes: Uno viajó a Israel y cada tanto entra a la página web de la Agencia Judía de Noticias; aquélla colecciona adornitos de bobes y fotografía judíos ortodoxos; aquél investiga el funcionamiento de Jabad Lubavitch; otro asistió a los Festivales de Cine Judío realizados en el Abasto y escribió sobre ellos; otra fue voluntaria de las tareas de rescate cuando el

⁴ “Me vino bien poder hablarlo, exteriorizarlo.” (Ezequiel)

atentado a la AMIA; otro aún ha asistido a un kabalat shabat siendo ateo y a conferencias organizadas por Yok; otro, también ateo, al morir su padre observó los siete días de *shivá*, el duelo religioso, asistiendo al templo central de Jabad Lubavitch y por otro lado coordinó un seminario sobre judaísmo en la institución judía Hillel. El que suscribe coordina unos talleres de pensamiento de la judeidad actual; todos los entrevistados han consultado o asistido a ellos, con motivaciones como “saber qué están pensando otros” o como “cuestiones que me desvelan y me gustaría poder acercarme”. Son tanteos en busca de diálogo. Por otra parte, un par de años atrás un proyecto llamado *Revista de los judíos sueltos* agrupó a unos 10 jóvenes con intención dialogante, jóvenes que pretendían conectarse con lo judío sin entrar en el molde del judiómetro.

Concordantemente, hay desconcierto en el judaísmo tradicional.

Resumo el artículo de Federico Pipman “Judaísmo no es sólo saberse judío...” que está en la revista Shofar N°1, marzo-abril, 2006. Es un cuentito que trata de un chico, Dan, que estaba muy relacionado con el judaísmo: iba al *shule*, asistía a los oficios religiosos y observaba las festividades, además de hacer su curso de Bar Mitzvá. Un buen día, Dan se preguntó: “¿para qué voy al *shule*? No necesito ir al *shule* para saber que soy judío”. Luego, más adelante se preguntó: “¿para qué voy al curso de Bar Mitzvá? Yo no necesito hacer el Bar Mitzvá para saber que soy judío”. Más adelante, se pregunta: “¿para qué voy al shill? No necesito ir para saber que soy judío”. Y cada vez que deja una de estas actividades dice “podría aprovechar ese tiempo para otra cosa”.

Siempre Pipman recalca que los padres lo amaban, lo querían y lo abrazaban y acariciaban. Un día, los padres dejaron de mimarlo y abrazarlo y cuando Dan les pregunta qué ha pasado, si han dejado de quererlo, ellos le dicen: “¿cómo puedes dudarlo? Para qué vamos a seguir haciéndolo, si ya lo sabes”. Moraleja: no alcanza con saberse judío, pues el judaísmo, como el amor, se vive. Pipman —o el judaísmo establecido— recurre a la analogía con la relación padre-hijo en la que el amor se demuestra no para confirmarlo (no para decirle al amado que es amado, pues eso ya lo sabe) sino para contener al amado, para apuntalar su crecimiento, con el fin de decir: el judaísmo no sólo se sabe, sino que se practica; y practicarlo nos contiene y contiene al judaísmo, pues Jehová no se conforma con saber que nos sentimos judíos sino que necesita ver que lo practicamos y que ejercemos cotidianamente nuestro amor por él (con lo cual, infiero, apuntalamos nuestro pacto con Él).

Es un relato moralizante, es cierto, pero también es sintomático: muestra, ocultándola bajo un manto de condena, una forma actual de ser

judío que reduce la judeidad a saber que uno es judío; y muestra que el judaísmo establecido, religioso-hebreo, no sabe cómo manejar esto, cómo pensarlo y repite que el judaísmo no es sólo saberse judío. Y concluye: “si no vivimos el judaísmo, somos judíos de una dudosa clase”.

Vemos el desconcierto de la tradicional forma de judaísmo en la que ser judío consistía en una cantidad de prácticas realizadas institucionalmente ante el pasaje a un judaísmo que pasa por la certeza íntima de que uno lo es, y que puede reducirse a una o dos reuniones anuales para una festividad. Vemos al judaísmo tradicional imposibilitado de dialogar con los judíos recientes.

Tesis

Hay una judeidad distinta a la del judaísmo dominante.⁵

Aquí declaramos su existencia.

2. Los supuestos tradicionales sobre el judaísmo y la juventud judía impiden pensar la brecha

No hay una juventud rebelde contra una tiranía gerontocrática.

Desde que James Dean y los hippies pasaron por el mundo, se considera que juventud y rebeldía son sinónimos. Ese supuesto supone dos cosas: una,

⁵ Distinguimos, siguiendo a Cristina Corea, entre opinar y decir. “En el ejercicio de la opinión se trata de repetir un enunciado sin sujeto para confirmar el lugar del Otro. Contar una experiencia —dimensión del decir— por el contrario, demanda siempre el ejercicio de una posición subjetiva que la sostenga. Formularemos teóricamente la distinción entre opinar y decir —acto de enunciación que sostiene la narración de una experiencia— como oposición entre persona y voz” (en un texto sobre el programa *El otro lado*, de Polo comunicación por correo electrónico).

Traída a nuestro campo, la distinción entre opinar y decir nos aclara lo siguiente. La opinión que mide el grado de judeidad valiéndose del judiómetro es un enunciado que confirma el lugar de enunciación del Otro (se trate de Dios, el Estado, el rabino, el padre, la institución o la instancia superior que sea). El decir que afirma una judeidad inconmensurable con el judiómetro produce otro lugar de enunciación: el de la subjetividad que se define judía a pesar de no entrar en esa escala.

No estamos pues diciendo que todos los entrevistados pronuncien los mismos enunciados sino que comparten un mismo lugar de enunciación. No decimos que *opinan* lo mismo, sino que comparten una misma voz. No, que tuvieron las mismas vivencias, pero sí que ejercitan una misma posición subjetiva respecto de lo judío. Con distintas modulaciones enuncia una misma voz. “Encontrás a otro que está en la misma que vos, que se hace las mismas preguntas. Aunque no encuentres las mismas respuestas” (Entrevista con Ezequiel). “*Nosotros* sólo existe en cada uno de nosotros. Pensamos juntos; pero no es necesario que pensemos lo mismo.” (Lewkowicz, Ignacio, *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 230).

que los viejos contra los cuales la juventud se rebela han venido gobernando verticalistamente la vida de ésta; otra, que la juventud entiende que no puede realizarse si no es rebelándose contra la opresión de los mayores. Joan Manuel Serrat lo ponía así: “escapad, gente tierna / que esta tierra está enferma”.

Pero eso lo decía en 1971. Treinta y cinco años después, las dificultades de los jóvenes son otras. Se pueden formular como lo hizo Octavio Paz: “No me preocupa la lucha contra la tradición sino la ausencia de tradición.” En palabras de Jaime Barylko, “ser joven es enfrentarse con gente que no lo es y que, por tanto, piensa diferente... Por miedo a ser represores, los padres se retiran de la escena y dejan a los hijos solos, explicándoles que anhelan que se desarrollen en libertad. No se desarrollan en libertad: crecen en el vacío.” Y luego define que “*el vacío es ausencia de responsabilidad*”.⁶ Como se verá a lo largo de estas páginas, estos jóvenes externos al judiómetro nos hacemos responsables del vacío de sentido en que estamos: de algo nos tenemos que agarrar —ya veremos cómo.

La liberación de la gerontocracia puede darse por hecha. Los que dejaron la tierra que consideraban enferma son por lo general los padres de los jóvenes entrevistados. No podemos decir, anécdotas aparte, que estos jóvenes se alejen de las instituciones judías. Su lejanía es, muchas veces, su punto de partida.

Ahora estos jóvenes de fuera del judiómetro deben vérselas con el hecho de portar una u otra marca judía indeleble. “Si tu apellido termina en zeta, ka, i griega, nunca bien pronunciado, menos que menos bien escrito, sos judío. Sin duda y para siempre. Pero, ¿qué significa ser judío, hoy, acá, en Bs. As, con una familia atea que nunca se encargó de trasmitirte una tradición?”⁷ Y deben hacerse responsables del vacío de sentido que rodea a sus marcas. Buscan poner —allí donde la identidad milenaria se esfuma— cimientos de sentido a su sentimiento de judeidad. “De algo nos tenemos que agarrar”: sí, pero no agarramos lo que venga como venga; no queremos “comprar paquetes”⁸. Este trabajo fue para mí un encuentro; con lo que me encontré es con que los jóvenes externos al judiómetro *no nos limitamos a mantener distancia respecto del judaísmo instituido sino que buscamos entablar algún tipo de conexión con lo judío*. Nos encontramos con que nos

⁶ *El miedo a los hijos*, Emecé, Buenos Aires, 1992, pp. 9-11.

⁷ Entrevista con Valeria.

⁸ Entrevista con Damián. Nos ha llegado la noticia de un joven que, como los entrevistados, nació en una familia alejada del judaísmo y, con 24 años, decidió “hacerse” judío: se circuncidó, hizo su Bar-mitzvá y comenzó a estudiar la Torá; en otras palabras, levantó acriticamente las definiciones establecidas de qué hace judío a alguien: *compró el paquete*.

conectamos. Esta conexión que a distancia de lo instituido emprendemos es *una conexión autónoma*, independiente de los valores del judaísmo establecido.⁹ Las políticas institucionales que buscan incorporarnos al judaísmo instituido parecen negar lo que hacemos de judío. Aquí sondeamos la posición que al conectarnos dibujamos, entendiendo lo que ponemos en lo judío como algo que proponemos a los judíos.

La institucionalización de los párvulos no asegura los recorridos de los jóvenes.

Hiperlinkeos

“Día tras día, en AMIA se ponen en acción los valores y principios que nos identifican como pueblo... El valor de la continuidad lo ponemos en acción por medio de cada alumno que forma parte de la Red Escolar Judía”.¹⁰

Este es el supuesto básico del recorrido que el imaginario judío establecido imagina que los judíos siguen. Que continuarán su vinculación con el judaísmo y continuarán el judaísmo si concurren a la escuela hebrea; que no lo harán si no concurren a la escuela hebrea. Ahora bien, lo que vemos es que los recorridos que seguimos son imprevisibles. Por doquier, ciertamente:

“Te encontrás con gente que hizo la educación hebrea desde los dos hasta los dieciocho años y termina hastiada, y busca pareja mixta casi con revanchismo, o con completo desinterés por el tema. O te encontrás con, por ejemplo, una chica de dieciséis años re-activista, que va a una tnuá, hace trabajo social, recibe capacitaciones como morá todos los días... Y la piba sale con un tano que no es judío hace dos años.”¹¹ Y planea no hacer aliá sino ir a vivir al Sur argentino.¹² “Una amiga fue toda su vida a la tnuá, hizo los programas, se fue a Israel y ahora participa en una organización comunista en la UBA y está totalmente alejada. Otra chica, una compañera mía en Joint, lo único que tenía de judía era que trabajaba en Joint, en un momento. A Joint renunció, no aguantó más, está totalmente alejada. Ella no participa; si va al templo, va porque la acompaña a la madre.”¹³

Sebastián Grimblat dice que la producción comunitaria judía de sujeto judío está descalabrada y no sabemos qué produce. Dice que hay un desacople entre la educación y el sujeto producto de esa educación. Pero, como —por el descalabro— no sabemos producto de qué es el sujeto que

⁹ Es menester llamar la atención sobre la palabrita *independiente*: no significa “rebelde” ni “autoengendrada”. Un sinónimo aceptable es *autónoma*. Ahora bien, qué es en concreto una posición autónoma o independiente es lo que exploramos aquí.

¹⁰ Boletín *AMIA para todos* n°43, mayo-junio de 2006, p. 1.

¹¹ Entrevista con Cynthia.

¹² Entrevista con Laura.

¹³ Entrevista con Cynthia.

recibió educación judía, en realidad nos encontramos ante una dispersión de efectos. Son efectos dispersos tanto porque no están articulados entre sí como porque se desconoce de qué causa son efecto; los dispositivos montados para disciplinar los efectos ya no son eficaces. Y resulta que nos encontramos ante una dispersión de efectos, o bien: una dispersión de recorridos.

Divisamos dos tipos de recorridos. Uno, extendido y común, tiene la modalidad de la navegación internética. En este caso, debemos hablar de una navegación aleatoria, a los saltos, al estilo de los *linkeos* imprevisibles que se dan en el ciberespacio, de una *deriva*. Una deriva: un recorrido hecho de estas conexiones aleatorias sin conexión discursiva formadora de sujeto. El otro tipo de recorrido, menos extendido pero cualitativamente decisivo, tiene la modalidad del tránsito singular, de la *contingencia*. Una contingencia: un recorrido que comienza con una conexión lógicamente innecesaria pero subjetivamente decidida —y por lo tanto, subjetivadora.

Tránsitos singulares.

En las entrevistas a estos jóvenes que se salen del judíómetro hay un denominador común, se encuentra un principio común: una conexión singular con lo judío.

Éste que hoy se conecta con lo judío al modo académico, de niño y adolescente asistió a las actividades de un templo sefaradí ortodoxo, observando muchos preceptos ortodoxos entre los 13 y los 16, para luego hacerse ateo y una vez ingresado a la facultad integrar un partido troskista.¹⁴ Aquél al que no le practicaron la circuncisión al nacer y en su infancia y adolescencia no celebró una sola festividad judía, hoy reúne a sus padres y hermanos para la Pascua y diseña un rito donde establece una analogía entre la historia de sus abuelos y el relato del Éxodo.

Conectarnos con lo judío es algo que hacemos cuando permite pensarnos a nosotros mismos, para formularnos preguntas sobre nuestra vida y trabajarlas.

“Para qué me voy a ir a buscar el dolor de abandonar la tierra hace tres mil años si lo tengo hace setenta años o menos. Eso para mí es importante, el concepto queda y pasa una y otra vez; hoy soy yo el errante.”¹⁵

Aquella otra que hoy investiga las instituciones judías preguntando por sus mutaciones actuales tuvo siempre una relación conflictiva con esas instituciones (las previas a la mutación). “Me pasaba que cuando estaba en un lugar donde había todos judíos tenía cierto prejuicio: que me iban a mirar raro porque yo no había hecho el Bat Mitzvá, ni el Kabalat Shabat, ni el no sé

¹⁴ Entrevista con Damían.

¹⁵ Entrevista con Lucas.

qué...”. En la pubertad, “la actividad educativa no formal no me la bancaba. En la secundaria, estuve totalmente alejada.” Toda esta distancia de lo institucional “no era un problema para mí, yo me manejaba muy bien no estando dentro de la comunidad.” A los 18, Cynthia se vinculó con lo institucional judío al entrar en la universidad Bar Ilán; hoy, a los 30, con su título universitario en Organización y Dirección Institucional, estudia la institucionalidad judía. Aunque la verdad es que “yo no me veía trabajando en organizaciones de la comunidad judía”. ¿Que la interesó?

El operador del acercamiento era imprevisible: el atentado a la AMIA. El día de la explosión Cynthia tuvo el impulso de ir a ayudar en las tareas de rescate. “Cuando fue el atentado de la AMIA, yo estaba estudiando en mi casa. Justo puse stop y puse Crónica, y vi que habían volado la AMIA. Bajé, le conté a mi abuelo, que estaba en el negocio... Saqué cinco pesos y algunas monedas de la caja, y antes de tomarme el colectivo, con los cinco pesos que tenía compré guantes descartables y fui. Yo sabía que la AMIA era un lugar de la comunidad judía que mi abuelo pagaba todos los meses: qué era la AMIA y qué función tenía, no tenía idea.” La bomba explotó unos minutos antes de las 10:00; a las 10:30 ella ya estaba allí.

Cynthia, junto a los otros voluntarios, “nos encontramos en un evento terrible. Quizás ahí a mí se me empieza a romper esta imagen que yo tenía del joven judío que me podía llegar a discriminar... Yo me empiezo a vincular a la comunidad a través de Bar Ilán, pero el antecedente que tengo primero es el atentado. Yo no puedo hablar de antecedentes que para mí fueron expulsivos, como en la pubertad. Para mí eso fue expulsivo. El atentado a la AMIA fue inclusivo, formó un grupo. Yo pertenecía a un grupo, que teníamos en común *algo*: haber participado como voluntarios en las tareas de rescate tras el atentado. Por más negro que eso pareciera, fue a partir de ahí que empecé a hilar algo con la comunidad... Me doy cuenta de que está mal, de que es muy anarco: tuvieron que volar la AMIA para que fuera, pero así es como lo viví yo”.¹⁶

La contingencia de la conexión autónoma con lo judío la muestra también otro judío exterior al judiómetro. “Cuando falleció mi viejo, hubo una cuestión contradictoria en mi forma de identificarme: por un lado, sentí que perdía algo (más allá de mi viejo y todo lo afectivo, hablando estrictamente de lo genealógico) de la conexión con el pasado; pero al mismo tiempo gané mucha más libertad de la que tenía. Porque la imagen de mi padre me condicionaba a: ‘el pasado existe, así que no te hagas el boludo; más allá de que vos podés elegir hacer lo que quieras, el pasado existe’. Al no estar mi viejo, y como era él el que tomaba la iniciativa, yo tenía luz verde para construir mi pasado como yo quisiera. No dependía de él para construir una genealogía, no dependía de él para construir mi identidad del futuro. Con todo lo malo de que haya fallecido mi viejo, pero me refiero al nivel de identidad; eso fue muy importante y por eso fue un cambio. Y esa relación amor-odio que ocurrió con el judaísmo, ahora yo la catalogaría como, no neutral pero sí comprensiva. La entiendo: entiendo cómo sería una persona que estuviese en mis mismas

¹⁶ Entrevista con Cynthia.

condiciones y entiendo a una persona que no está en mis mismas condiciones y dice ‘yo soy judío, y me la banco’ y está dentro de la campana. Lo comprendo, no lo comparto.”¹⁷

En este camino de establecimiento de una relación propia con lo judío, “di un seminario de religión y antropología en Hillel (que en parte fue una especie de acercamiento; después de muchos años, fue volver a acercarme a una institución judía), comprendí otras formas de judaísmo. Decían: ‘yo pensé que en este seminario íbamos a aprender sobre judaísmo, sobre nuestro pasado’ y en realidad, fue todo lo contrario. ‘Acá vamos a criticar —decía yo—, vamos a decir que lo que es, no es; que puede ser lo que ustedes quieren que sea; pero que las cosas no son como parecen’. Una crítica, no destructiva, como término filosófico: la crítica analiza, no destruye solamente”, y así construimos nuestro conocimiento de lo judío: “criticar al judaísmo es aprender sobre judaísmo”.¹⁸

Los recorridos que realizan los jóvenes fuera del judiómetro son imprevisibles: su decisión de conectarse con lo judío es una contingencia; el contingente recorrido parte de una decisión (consciente o inconsciente, voluntaria o involuntaria, impulsiva o meditada... tanto da) sobre lo judío. Mientras que de la inmersión infantil más completa puede resultar el adulto más desconectado, de la distancia más indiferente durante la edad tierna puede constituirse un adulto decidido a conectarse. El gatillo que produce el punto de inflexión es mucho más imprevisto aun. No se trata aquí de enrostrar al imaginario judío instituido la tan humana incapacidad para prever todas las combinatorias de las variables que pone en juego, sino de pensar qué es lo no instituido en algunos recorridos de los jóvenes judíos: tal vez nos encontremos con que eso imprevisto, esa decisión contingente, eso no instituido, sea instituyente de subjetividad judía autónoma.

El imaginario judío instituido es el que establece los valores que funcionan como unidad de medida del judiómetro. Se trata aquí de abandonar la idea de que el que no asume ese imaginario es poco judío, o un judío desviado, o renegado, para pensar que eso que queda por fuera del imaginario judío instituido tiene una positividad propia. Es cierto: eso exterior al judiómetro sigue un camino no institucionalizado. Lo que es falso es que todo lo no institucionalizado siga un camino no judío (esto es algo que necesitamos tener claro los no institucionalizados mismos). Se trata de pensar qué mojones ponemos en el campo de lo judío con estos recorridos no institucionalizados, y ver qué pueden tener de instituyentes. Aquí la idea es que si un actor pone un elemento nuevo en la escena, ese elemento propone algo para toda la escena.

¹⁷ Entrevista con Sebastián. Con “campana”, Sebastián se refiere a la corrientemente llamada “burbuja” comunitaria.

¹⁸ Entrevista con Sebastián.

La pregunta es qué propuesta proponen estos jóvenes externos al judiómetro, qué sus imprevisibles recorridos no institucionalizados. Lo que se ve es que de lo judío que uno lleva *hay que hacerse cargo, pero no está dicho cómo*. A veces, lo formulan como buscar lo menos cómodo;¹⁹ a veces, como un hacerse responsable de una u otra marca; otras veces, como abordar lo más difícil; otras aun, como un desafío;²⁰ otras, como una responsabilidad ética. Siempre relatan caminos no preestablecidos, recorridos subjetivantes, *tránsitos singulares*.²¹

Los tópicos del acercamiento y el alejamiento perdieron su validez

A Damián se lo ve pensando un “alejamiento” del judaísmo de su infancia mientras que, por ejemplo, a Ezequiel, Cynthia y Lucas y, en algún sentido, Sebastián, se los ve pensando un “acercamiento” a lo judío. Ahora bien, ¿podemos decir que tomar distancia del judaísmo no es una vinculación con lo judío?

En realidad, “alejamiento” y “acercamiento” son formas intuitivas de llamar a modos concretos —y singulares, en nuestros casos— de vinculación con lo judío. Como ha notado Vanessa Aiello, los recorridos llamados “alejamientos” del judaísmo son también recorridos judíos, que muestran una subjetivación a partir de elementos judíos. Damián se constituye subjetivamente a partir de pensar los rasgos del judaísmo que le infundieron de chico. “Mi vinculación con el judaísmo pasa por una constante redefinición de lo que fui, o de pensarme a mí mismo. El judaísmo fue parte de mi vida, fue una parte importante y estuvo muy presente, y hoy en día me vinculo con los miedos que tuve antes, con los prejuicios. Voy tratando de siempre redefinir esa parte, que la tengo.” Los llamados “alejamientos” son recorridos judíos pues son modos de relación con lo judío. “Existe un

¹⁹ Entrevista con Cynthia. “Si uno está demasiado cómodo, puede constituirse en una burbuja... el estar afuera quizás me volvió más inquieta.”

²⁰ Entrevista con Damián. Al comenzar la facultad “me interesó un judaísmo más reflexivo, *no tanto de comprar paquetes sino de pensar*. En el secundario -yo fui a la ORT- había un discurso de ‘somos la minoría perseguida; nunca le hicimos mal a nadie; los árabes nos quieren destruir porque sí, porque son malos’. En la facultad, al meterme en un grupo y relacionarme con gente, los que antes eran los antisemitas, ahora eran mis compañeros. No me generó levantarme indignado e irme, me generó un desafío.”

²¹ Entrevista con Cynthia. “Los tránsitos son singulares. Me gustaría que mis hijos puedan hacer el que hice yo, donde no es todo la comunidad. Aunque van a tener un tránsito distinto al mío, ellos lo van a vivir de otra manera.” Y ella lo vivió de una manera distinta a la que les hubiera gustado a sus padres. “A mis viejos les hubiera gustado que yo hubiese pertenecido más.”

proceso constante en donde uno trata de jugar con los componentes que lo constituyen.”²²

Vale aclarar que aquí sacamos del juego enunciados como: “ése que se aleja cuando sea grande va a querer acercarse a sus raíces, va a sentir tal o cual cosa, y se va a dar cuenta, con los nietos, de que lo que recibió en su infancia es muy importante, etc.”. O, por ejemplo, los enunciados de comparación con la película *Sunshine* donde, luego de un alejamiento de dos generaciones, luego del cambio de un apellido judío a otro húngaro, la tercera generación decide volver al apellido de sus bisabuelos de modo de hacerse judía nuevamente, como si ese retorno fuera la verdad de última instancia de aquéllos que se alejaron (algo así como “en definitiva, uno siempre vuelve a las raíces”).

Aquí nos importa cómo piensan estos jóvenes su relación con lo judío en su presente. Pues, “mis nietos —si los tengo—, no creo que le den bola al judaísmo.”²³ Si estos jóvenes externos al judiómetro hablan de su relación pasada o futura con lo judío, lo tomamos como indicio del presente de su relación con lo judío. Esta relación conduce al joven exterior al judiómetro a entender que sus hijos deberán establecer su propia relación con lo judío.

Así, a la pregunta de qué planea hacer con sus hijos en lo respectivo a judaísmo, un joven exterior al judiómetro responde que a su hijo le diría “nadie te va a pedir o a exigir que seas judío y nadie te va a señalar porque no lo seas. Y si algún día te interesa, si querés ser judío, arreglate.”²⁴ Otro responde que “a mis hijos voy a impartirles desde lo individual y desde la familia: ‘mirá, este es tu pasado. Tu madre es así, tu padre es asá; tus abuelos son así, tus otros abuelos son asá. Esto es con lo que venís, vos hacé lo que quieras’. Para nada fácil. Pero no les voy a dar una bajada de línea, estilo enseñanza hebrea.”²⁵ Otra dice que “me gustaría que mis hijos puedan hacer lo que hice yo pero van a tener un tránsito distinto al mío, ellos lo van a vivir de otra manera. Como a mis viejos les hubiera gustado que yo hubiese pertenecido más.”²⁶

Cualitativamente, los recorridos por fuera del judiómetro llamados *acercamiento* y los llamados *alejamiento* no presentan distinción: ambos son conexiones singulares, pensantes, con lo judío. Se distinguen desde el punto de vista de sus enunciados, pero se igualan desde el punto de vista de su lugar o posición de enunciación. “Yo soy parte de un grupo no formal de gente a la cual le interesa meterse en el judaísmo pero por fuera de los

²² Entrevista con Damián.

²³ Entrevista con Damián.

²⁴ Entrevista con Damián.

²⁵ Entrevista con Sebastián.

²⁶ Entrevista con Cynthia.

argumentos hegemónicos.”²⁷ Se distinguen en el punto de los significados que otorgan a las marcas; se igualan en el punto en que son modos autónomos de responsabilización de las marcas judías, es decir, modos autónomos de significación por las marcas judías.

Vamos viendo que la validez de los tópicos del acercamiento y el alejamiento del judaísmo empalidece al dejar de tomar el núcleo de la cebolla comunitaria como punto de referencia. Vamos viendo que, en la posición de enunciación de los jóvenes exteriores al judiómetro responsables de su posición, la distancia del núcleo de lo instituido judío es condición de una conexión instituyente con lo judío. “Esa falta de marco me pesa aunque no la lamento. Creo que, como Groucho Marx, no entraría a un club que me aceptara como socia.”²⁸

Lo que corrientemente se llama alejarse de lo judío es —la posición judía exterior al judiómetro lo muestra— en realidad alejarse del judaísmo instituido. En otras palabras, la validez de los tópicos del acercamiento y el alejamiento depende de un acuerdo social sobre el punto de referencia respecto del cual algo o alguien se está acercando o alejando. Para que se dé semejante acuerdo social, se debe dar una hegemonía. El punto de referencia que se toma es, por eso mismo, lo instituido. Y lo instituido judío (eso que por comodidad suele llamarse *el judaísmo*) tiene como elementos nucleares un pasado milenario y un futuro deseablemente milenario también. La clave del punto de referencia usado para aseverar que alguien se aleja del o acerca al judaísmo está en el nexo entre pasado y futuro milenarios: es el tópico de la continuidad. Todo esto constituye un régimen institucional judío, un régimen que ya no regimenta, que ya no hegemoniza las prácticas efectivas de los judíos. El acento en el presente de los recorridos judíos fuera del judiómetro señala el agotamiento de la eficacia de la institucionalidad judía para asegurar esa continuidad. La judeidad fuera del judiómetro es una que se conjuga en presente, al menos *por el momento*: “No sé si festejaría Pésaj y Rosh Hashaná; todavía no me lo puse a pensar y todavía no tengo familia, así que no me preocupo. En su momento se verá.”²⁹

Hay recorridos judíos fuera de la cebolla

Explicitemos nuevamente la tesis supuesta por doquier en este ensayo: allí donde termina la cebolla, allí donde la vara con que el judiómetro mide lo judío pierde su aplicabilidad, allí donde la institucionalidad judía

²⁷ Entrevista con Damián.

²⁸ Entrevista con Valeria.

²⁹ Entrevista con Sebastián.

empalidece, allí donde el judaísmo conocido se difumina hasta perderse, allí, fuera del judiómetro, hay no-judíos y ex-judíos, es cierto, pero también hay judíos: Judíos que se constituyen como judíos por los recorridos que emprenden de forma autónoma.

“Yo puedo ser judío de otra forma. No seré el judío que espera la ortodoxia judía, pero seré el judío que quiero ser yo.”³⁰

Las prácticas de afuera del judiómetro configuran otra judeidad.

Hoy siento que esta pregunta, sobre el ser judío, sin ser JUDÍO, esta en el aire, circula, se ensayan respuestas, más preguntas. Se abren puertas, proyectos, movimientos, grupos...”³¹

En las entrevistas nos encontramos con jóvenes decididamente judíos cuya judeidad no encuentra su clave allí donde el judaísmo establecido la asienta. Los dos vectores más importantes en la escala instituida de valores judíos que aquí llamamos judiómetro son el nacionalismo y la religión judíos. Ahora bien, las entrevistas muestran jóvenes judíos que no son religiosos ni se identifican con Israel.

En otras épocas, los judíos que no profesaban la religión ni el sionismo mantenían sin embargo algunos valores tradicionales judíos (como el de la continuidad generacional o el del idioma) o comúnmente judíos (como el de cierta ansiedad ante la discriminación). No ocurre lo mismo con los jóvenes entrevistados. Cuando hacemos amistad o formamos pareja, no ponemos el prerrequisito de que sea judía. Y, cuando la pareja es judía, no nos imponemos la máxima de dar a educación judía a nuestros hijos.

Otro pilar del judaísmo es la tradición. La relación que desde fuera de la cebolla se establece con la tradición varía, nuevamente, en los enunciados, mas no en la enunciación. La tradición no es, entre estos jóvenes, para *seguirla*, sino un recurso para pensar la vida presente. A este fin “voy a tomar algunas cosas: si pudiera tomar el ídish, la cultura, algo de eso. Algún día poder leer libros en ídish, libros de tradición de la cultura judía. Y cómo los leo, cómo tomo todo eso, si los leo como judío, o como yo, simplemente para transformarme.”³²

“¿Qué relación tengo con un grupo que se fue de Egipto hace tres mil años? Egipto para mí son las pirámides... Para mí las festividades no son importantes. De hecho, no las festejo excepto intentando resignificarlas. Creo que la única festividad que a mí me importa es Pésaj, y desde hace poco: la idea del exilio

³⁰ Entrevista con Ezequiel.

³¹ Entrevista con Valeria; subrayado en el original.

³² Entrevista con Ezequiel.

y de lo errante. Para mí es anecdótico lo de Egipto, yo celebro Pésaj y cuando aparece el exilio, es el exilio de mis abuelos, que son las personas casi inmediatas a mí, personas que yo conozco. ¿Para qué voy a recordar la salida de Egipto hace dos mil años, cuando tengo a mis abuelos que tuvieron que abandonar su país hace menos de setenta años? Hoy soy yo el errante, que viajo de un lado para el otro y tengo la idea de que no voy a quedarme para siempre en Buenos Aires. La idea de errar no es solamente venirse de Europa corrido por el nazismo; tal vez, una generación está en Alemania; la anterior, en Ucrania; la otra, en Polonia; después en Lituania. Qué hay ahí, no sé, pero eso me significa algo” a mí hoy.³³

La tradición no es, en el exterior joven del judiómetro, algo que se mantiene porque por siglos se lo ha mantenido y que, aunque pertenezca a una situación que no es la nuestra, no lo vamos a echar a perder. En la posición que estamos analizando, la tradición es algo que se recrea para habitar la situación en que se está.

En mi familia “sí va estar a el problema de cómo mantener una tradición, porque las partes ritualísticas de las fiestas son importantes para la cohesión familiar. Hoy en día no festejamos pero nos juntamos con mi familia: está la excusa.”³⁴

En breve, las trazas que mantenemos de la tradición las mantenemos *intentando resignificarlas*.

Estos jóvenes tampoco nos consideramos obligados a temer el antisemitismo ni a identificarnos por ese temor. “Si yo tuviera que hablar con un antisemita acérrimo, un antisemita en serio, haría como Marilyn Manson, lo escucharía, no diría nada, lo escucharía con tranquilidad, no me horrorizaría al escucharlo. Uno podría decir “¿siento que si yo hubiera vivido en Alemania en la década del ’30, me hubieran matado porque sí? Y sí, lo siento; a veces, lo pienso. Pero que eso construye una identidad, no lo creo.”³⁵ “Reaccionar contra la discriminación es necesario, pero no es la forma más sana de hacernos judíos a nosotros. Nuestro judaísmo tenemos que buscarlo desde algo que nos sea constructivo.”³⁶

En el judaísmo instituido, lo judío y lo no-judío están, a veces, reñidos y, más generalmente, disociados. Como me señalara una vez Jack Fuchs, hay judíos que son judíos las 24 horas del día: si usan un jabón es porque son judíos, si no lo usan es porque son judíos... no hay cosa que no hagan sin preguntarse antes qué dice el judaísmo al respecto.

³³ Entrevista con Lucas. Vemos aquí una resignificación en acto: el sentido del Éxodo se desliza de fuga de Egipto a exilio de la propia tierra. Vemos a la vez cómo una resignificación autónoma induce prácticas judías no instituidas.

³⁴ Entrevista con Sebastián.

³⁵ Entrevista con Damían.

³⁶ Entrevista con Ezequiel.

“Nosotros no somos judíos las 24 horas, somos judíos cada tanto. Y hay muchas horas en que somos otras cosas. Entonces, acordarse de esas otras horas en las que no somos judíos, que son la mayoría y son las principales. Y tomarías para seguir buscando esto. Sobre todo, porque la ortodoxia judía condiciona muchas de las cosas que hacemos. Entonces, encontrar un tipo de judaísmo que no te requiera dejar de ser las otras cosas que sos, encontrar la forma de no ser judío las 24 horas del día, pero no dejar de ser judíos por eso. Sos judío, pongamos, media hora al día; las 23 horas y media restantes, que no se te pierda el estatuto de judío por hacer esas otras cosas no judías. Incorporarlo como un rasgo más de nuestra vida, de nuestra identidad, pero desde nuestra perspectiva. Pasa que es complicadísimo eso. Es un laburo muy creativo.”

Esto conduce a que la judeidad exterior al judiómetro no se cultiva sólo entre judíos. Se puede cultivar “sin la necesidad de aislarnos, como los ortodoxos, sino compartiéndolo”.³⁷ Esta es una formulación inherente a la posición de los jóvenes que están fuera del judiómetro centenariamente practicado por los judíos en la diáspora. La judeidad se comparte con el no judío, y no es que se sea judío y *además* uno tenga contacto con los no-judíos, sino que se es judío *en* el contacto con no-judíos. Por ejemplo, Horacio Martínez aprendió a decir *a guít iur* en los *rosh hashunes* que compartía en la infancia con la familia de mis abuelos. Esos rosh hashunes, y muchas cosas más cotidianas, se ejercían con este no-judío, y no independientemente de la presencia de Martínez. Así también, Pablo cultiva su judeidad intercambiando con su amigo Alejandro Bergara, viejo militante cristiano de base.

O sea que no sólo lo judío y lo no-judío no se disocian sino que, responsabilidad exojudiómetro mediante, se asocian para afirmar lo judío. Y esta asociación, esta sinergia, se da incluso cuando lo no-judío se presenta antijudío:

Diego, como parte de su actividad militante, asiste quincenalmente a una escuela pobre del Gran Buenos Aires; allí, una noche, habiendo ya entablado lazo con los pibes, “un morochito de 15 me dijo que estaba bien matar judíos”. Si uno está dentro del judiómetro y se halla en esta situación, la considera el momento propicio para un sermón, o para una denuncia, o para cortar la relación. Pero Diego, como si lo hubiera charlado previamente con Damián, decidió escuchar al “antisemita” que tenía en frente: “¿y por qué?” le preguntó; “por el poder de los judíos”; “¿vos conocés algún judío?”; “sí, Bush”. A Diego no le pareció necesaria una explicación esclarecedora y se limitó a decir “conocé a otro judío: yo”, tras lo cual el muchachito y los amigos que tenía a su lado comenzaron a tartamudear y desaparecieron como tragados por la tierra. Fin de la anécdota. Pero comienzo de la pregunta: Diego se pasó todo

³⁷ Entrevista con Ezequiel.

el día siguiente repitiéndose la frase “poder de los judíos”, intentando pensar su sentido (un sentido mucho más escurridizo que el de lugares comunes como “todos los judíos son ricos” o “los judíos manejan el mundo”). Finalmente un paisano amigo que acababa de viajar a Malasia le resolvió el enigma: “el poder de los judíos es el de entrar y salir de las situaciones”, sea por miedo, por discriminación, por migración, o por lo que sea: por activismo, por ejemplo, añadió Diego: yo *puedo* entrar a esa escuela e implicarme con sus actores, y aun así *puedo* salir de allí y volver a entrar e implicarme nuevamente.³⁸

Una pregunta finalmente revelada clave orientó a Diego en su relacionamiento con lo judío. Lo que le proporcionó esa clave fue una asociación entre un no-judío prejuicioso y un judío amigo y, como gozne de la sociedad, su capacidad de escuchar como pregunta un aserto “antisemita”.

Otro supuesto del judaísmo establecido es que para ser judío hay que conocer el judaísmo. Vale decir, ser judío es saber en qué consiste ser judío. Los más altos escalafones en el judiómetro los obtienen los judíos que más saben de judaísmo, los que escriben que para ser judío en el siglo XXI hay que evitar las preguntas.³⁹ Los jóvenes del exterior del judiómetro, en cambio, sostenemos que “no hacerse preguntas es mucho más simple. Yo por ahora siento que mi judaísmo pasa por todas las dudas con respecto a mi judaísmo.”⁴⁰ “Yo tengo esta pregunta que otros no tienen. ¿Qué soy yo? ¿Por qué soy judío yo y qué me hace judío a mí? Y tengo como esa cosa de orgullo de ‘ah, ése como no es judío no se lo puede preguntar’... Yo no sé si soy inteligente o no, pero creo que si no hubiera sido judío no hubiera desarrollado la inteligencia que desarrollé al buscar la respuesta a esta pregunta (aunque no la haya encontrado). No sé si me hace mejor o peor: *me hace judío*.”⁴¹ La pregunta por lo judío es una práctica con efectos prácticos: constituye subjetividad judía (“inteligente”, o pensante: autónoma). El trabajo que nos genera la pregunta por lo judío es lo que nos conecta con lo judío y es lo que constituye nuestro costado judío: dimensión judía del joven exterior al judiómetro responsable de su condición.

Un resumen de la posición judía que, externa a la cebolla comunitaria, se hace responsable de su condición, es que sus prácticas judías buscan cultivar la judeidad como medio para estar en la situación en que se está con quien se está. En este sentido, continúa las tradiciones diaspóricas judías.

³⁸ Comunicación personal.

³⁹ Se puede ver, por ej., Steiner, Natalio, “Basta de preguntas. Ser judío en el siglo XXI”, en *Reflexiones*, Milá, 2005.

⁴⁰ Entrevista con Ezequiel.

⁴¹ Entrevista con Lucas.

Otro resumen de esta posición judía es que no es una identidad judía, en el sentido de que no es un conjunto de rasgos articulados sistemáticamente. “Puedo sentirme solidarizado: cuando veía la película *Legado* sobre los inmigrantes judíos y hablaban sobre los chicos muertos y veía el monumento que les armaron después en las colonias judías, me provocó algo emocional. Tal vez, tuvo algo que ver que los chicos fueran judíos, pero no creo que eso construya una identidad. Construye momentos en los cuales me identifico con algo, construye identificaciones”,⁴² y las identificaciones no pautan todo un comportamiento. Fuera del judiómetro se busca una conexión con lo judío, no una inmersión masiva ni sistemática en el judaísmo. No nos hallamos pues, hablando rigurosamente, con un judaísmo, con un sistema judío, sino con una posición judía de conexión con lo judío. Esta posición no es una disciplina sino un principio de enunciación. El principio de preguntarse por el sentido de las marcas o los afectos que llevamos. El principio de la conexión con lo que nos marca.

Un principio de enunciación y no un sistema completo de enunciados: sólo el principio. Nuestra posición judía es esa disposición subjetiva que, habiendo decidido no comprar paquetes de judaísmo, *decide inventar* los modos de practicar su conexión con lo judío. Supimos de un judío ateo que se casó con una católica; ella no admitía casarse sin un cura; él debió admitir la modalidad cura + rabino, no porque considerara, como ella respecto del cura, que el rabino fuera fuente única de legitimidad matrimonial sino porque no tenía otro modo de ponerle el ingrediente judío a la ceremonia: debió, pues, comprar el paquete del judaísmo instituido (el de que sin rabino no hay judeidad ceremonial). Pero, se apura nuestro sentido común, ¿qué otra le quedaba? Esa es, dice la posición judía autónoma afuera del judiómetro, nuestra pregunta: ¿qué otra nos queda? *Inventarla*, respondemos los jóvenes externos al judiómetro. “Pasa que es complicadísimo eso.” ¿Que no se ve cómo es ser judío fuera del judiómetro? Habrá que inventarlo —este es nuestro principio.

Cerremos este segundo apartado. Hemos entrevistado aquí esa *dudosa clase* de judeidad, como le decía Pipman. Una judeidad que desconcierta al judaísmo más instalado. Pudimos verlo desplegar un poco más sus atributos. Pudimos, más importante, ver su principio. No pudimos encontrar ahí lo que el imaginario sobre el judaísmo esperaba. Pudimos construir una voz judía diferente que se da en la efectividad de las prácticas de los judíos. Estamos en condiciones de posicionarnos en lo efectivo.

⁴² Entrevista con Damián.

3. Posicionarnos en lo efectivo.

El impulso que nos mueve a hacer este trabajo es el situarnos en la línea efectiva seguida por los jóvenes judíos que no siguen la línea que se espera. Pensar es situarse en lo real. Pensar esta juventud judía es pensar un real judío hasta ahora inadvertido. Era hora de escucharlo; pero si, desde el judaísmo instituido no se lo oye es porque resulta inaudible. La hora de escucharlo, de posicionarnos en lo efectivo, es por lo tanto la hora de ver qué debemos cambiar en nuestra forma de oír y de ver.

Pensar desde lo real es nuestra estrategia. Pensar desde lo que las prácticas humanas dejan puesto, y tomarlo como algo propuesto para los hombres, es lo que está en nuestra línea de pensamiento. “No se juzga a un hombre por lo que dice de sí mismo sino por lo que hace”, dice Marx. Se trata de pensar desde lo real, desde lo que los judíos hacen, y no desde sus intenciones o los supuestos de lo que el judaísmo es o debería ser; tampoco desde el supuesto enceguecedor de que los otros se dejan llevar hacia lo que deberían ser. La estrategia es pensar en interioridad, en inmanencia, y no en trascendencia: desde adentro y no desde afuera. No pensar lo real desde lo ideológico sino pensar lo real desde lo real. Pensar la juventud de fuera del judiómetro responsable de su judeidad desde la juventud de fuera del judiómetro responsable de su judeidad.

Ahora bien; pensar lo real exige pensar los hábitos subjetivos que nos impiden morder lo real. Pensar la línea efectiva seguida por los jóvenes que no siguen la línea esperada por el judaísmo instituido exige pensar el judaísmo.

Qué hacer en, y no con, la brecha.

Hemos insinuado ya las dos actitudes con las que se puede encarar la cuestión de la brecha entre línea esperada y línea efectivamente seguida por la juventud judía. Ahora explicitémoslas. Una es la instituida; otra es la realista o inmanente. La primera actitud, la actitud corriente, se resume en la pregunta *¿qué hacer con la brecha?* La segunda, una actitud inaudita, se resume en la pregunta *¿qué hacer en la brecha?*

La diferencia entre una y otra actitud es visible. La primera pregunta pide el diseño de políticas cuya implementación tienda a anular la brecha. Es una pregunta hecha en exterioridad, que asume a la juventud como una pieza de su juego. La segunda es más activa, más fundante: prescribe situarse en la brecha y pensarla allí. Esta pregunta asume a la juventud como su sujeto.

La segunda actitud pregunta, pues: ¿qué hacemos en la brecha? Y los jóvenes entrevistados responden: habitarla, conectándonos con lo judío afirmando que no somos exclusivamente judíos.

“Cuando no estás institucionalizado, vos primero sos Cynthia, después sos judía: tu definición no pasa por ser judía, tu vida no pasa por ser judía. Ésa es una condición más que tenés.”⁴³

Este es el lugar de enunciación de los jóvenes fuera del judiómetro responsables de su judeidad y su posición —un lugar *en la brecha*.

Lo puesto y lo propuesto.

Si alguien pone un elemento nuevo en la escena, ese elemento propone algo para toda la escena. El elemento que estos jóvenes exteriores a la cebolla ponemos en la escena judía es lo que podemos llamar una *ética de la conexión*, cuya máxima es como sigue: de lo judío que uno lleva hay que hacerse cargo, pero no está dicho cómo.

Esta ética que ponen en juego para relacionarse con lo judío, ¿es a la vez una ética universalizable?, ¿es una ética que vale para sus singularidades o su validez puede extenderse a toda una generación de judíos?

Aun si la posición individual de cada uno de los entrevistados parece irreductible a un concepto común desde el momento en que es un punto singular en un recorrido singular, nos encontramos con una voz, un lugar de enunciación común que rebasa los enunciados de cada uno. Punto singular respecto de otros puntos singulares; recorrido singular respecto de otros recorridos singulares: estos jóvenes postulamos singularmente que la conexión con lo judío debe ser singular. Con lo que ponemos en nuestra judeidad proponemos la conexión singular con lo judío como prescripción para todos los judíos. Este principio es lugar de enunciación común, zócalo para la diversidad de los enunciados de cada uno.

Se nos abre la dimensión ética.

La moral y la ética son cosas diferentes. La moral es de lo instituido. La ética es lo instituyente.

“La moral es como tal lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos; lo cual puede expresarse todavía desde otro punto de vista diciendo que es aplicable a cada instante. Desde el momento en que el individuo reivindica su individualidad frente a lo general, peca. Y sólo puede reconciliarse con lo general reconociéndolo.”⁴⁴

⁴³ Entrevista con Cynthia.

⁴⁴ Kierkegaard, Sören, *Temor y temblor*, Losada, Buenos Aires, 1990, p. 60.

Allí donde hay una singularidad hay algo que se le escabulle a lo general: una singularidad es algo sobre lo cual la moral no llega a decir que sea correcto o incorrecto, algo que está más allá del bien y del mal. Allí donde un judío reivindica lo propio frente a lo ajeno, declarando que lo institucional judío le es ajeno, hay algo que sale del judaísmo establecido — lo que es tanto como decir que algo judío queda por fuera de la moral judía. Un singular judío es algo sobre lo cual el judaísmo no logra decir que sea judío o no-judío, pues está más allá del judiómetro.

Ahora bien. Allí donde hay una singularidad que excede lo general, allí donde la moral pierde su vigor, allí donde nos topamos con un vacío de moral, precisamente allí, se nos abre una dimensión ética.

Ética y moral no son lo mismo. La moral es compendio de normas, hatos de recomendaciones, un manual de la buena conducta (y por lo tanto también, un manual inverso de la mala). Una ética, en cambio, se abre a partir de un principio, de una máxima que no viene acompañada por indicaciones precisas. Por ejemplo, la psicoanalítica *no ceda en lo relativo a su deseo*. Por ejemplo, la de la película de Spike Lee: *haz lo correcto*. La máxima de una ética política como la que orienta este trabajo es: *pensá lo real e implicate con él*. Las máximas éticas prescriben una acción pero no recomiendan el contenido concreto de esa acción. No son una indicación precisa; son una exigencia vacía. Obligan al sujeto de la máxima a inventar los modos de hacerse cargo de la prescripción, a inventar una ética.

Una ética es un modo de responsabilización. Lo que llamamos ética son los modos en que un sujeto se constituye para afrontar la responsabilidad que asumió. No es una responsabilidad en el sentido en que la moral habla de responsabilidad: no es una obligación compuesta de recomendaciones a cumplir; es una implicación a ciegas, una relación cuyas modalidades prácticas están por inventar. Éticamente hablando, un sujeto debe hacerse responsable de algo cuando la moral no indica qué hacer con ese algo. Así, allí donde algo judío no está indicado por el judaísmo, hay algo de lo cual responsabilizarnos; un judío fuera del judiómetro debe hacerse responsable de su posición judía exterior pues la moral general judía no indica qué hacer con semejante posición.

“En este horizonte no hay constitución ni existencia subjetiva posibles sin pensar en cada circunstancia una figura de subjetividad responsable. La responsabilidad no transcurre en el tortuoso dominio moral sino el angustioso registro existencial.”⁴⁵ En *cada* circunstancia: es decir, en la nuestra: es decir, en esta circunstancia en que emergió una posición judía a

⁴⁵ Lewkowicz, Ignacio, *Pensar sin Estado*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 210.

la cual la vara de medida del judaísmo no es aplicable. “La responsabilidad no es un predicado de la existencia sino una operación que la hace posible.”⁴⁶

Retomemos el argumento. 1) La moral es una norma general, para todos (léase para todas las particularidades que participan de esa generalidad). 2) A veces hay cosas que escapan a la moral heredada (pero no al modo de la trasgresión sino de tal modo que no son moralmente juzgables como buenas o malas); esas cosas son singularidades (o lo real). 3) Si alguien se topa con uno de esos reales, con una de esas cosas no regidas por la moral heredada, ese alguien deviene sujeto si se hace responsable de la singularidad con la que se topó; si no, no. 4) Esta posibilidad de una responsabilidad que la moral heredada no puede asumir se llama dimensión ética. 5) Podemos transferir este argumento al campo judío poniendo “judaísmo” o “judiómetro” donde dice moral, “instituida” donde dice heredada y “posición exterior al judiómetro responsable de la marca” donde dice singularidad. 6) A los judíos que estamos fuera del judiómetro se nos abre una dimensión ética.

La posición judía exterior al judiómetro abre una dimensión ética en el campo judío. Esta apertura ética toma forma en la siguiente pregunta: *¿Cómo hacernos responsables de la emergencia de una posición judía independiente de los valores del judaísmo instituido?* Esa singularidad que en el campo de lo judío la juventud pone, *¿qué nos propone?*

4. Responsabilizarnos por los recorridos singulares.

“Es mi viaje a lo judío y no puedo hacerlo sola.”⁴⁷

Nuevas voces para una nueva tribu es el título del Encuentro en el que presenté este trabajo.⁴⁸ La intuición sociológica clásica permitía comprender la advocación: señalaría la existencia de un grupo existente a nivel de las prácticas sociales pero sin representación en el nivel simbólico. Ahora bien, nos hemos encontrado con una aberración sociológica: existe la voz nueva, pero no tiene existencia verificable el grupo socialmente discernible que en la comprensión clásica debería sostener esta voz. “Un grupo no formal de gente.” Un conjunto conceptualmente unificable pero

⁴⁶ Íd., p. 211.

⁴⁷ Entrevista con Valeria.

⁴⁸ *Nuevas voces para una nueva tribu. Primer Encuentro de Jóvenes Intelectuales Judíos*, Buenos Aires, agosto de 2006.

materialmente disperso. Constrúible teóricamente pero desligado prácticamente: Nueva voz pero ninguna tribu. Es una anomalía para nuestros hábitos de comprensión de lo social. La anomalía joven señala un real impensable desde lo habitual: señala nuestra singularidad. Imposibilita conocerla: prescribe pensarla. Pero pensar es una actividad práctica. Nuestra singularidad prescribe que nos organicemos para pensarnos. Este último apartado no pretende resolver teóricamente la dificultad que se le presenta a la ciencia social y a la concepción institucional media, sino pensar la pregunta *qué hacer* en ese hueco a partir de lo que la voz joven exterior al judiómetro propone (se sabe que las preguntas por *qué hacer*, cuando preguntan por un hacer nunca hecho antes, no se resuelven teórica sino prácticamente).

Se nos plantea, a los jóvenes externos al judiómetro, que hacemos recorridos judíos dispersos, que dispersamente nos relacionamos con lo judío de un modo no judaíta, pensar conjuntamente nuestros recorridos. Pensar si lo que ponemos dispersamente por ahí puede cohesionarse como algo que ponemos colectivamente y, por lo tanto, proponemos a los judíos, componiéndonos en una judeidad autónoma.

La marca judía es un dato imborrable. Lo que es eludible es hacerse cargo de la marca, es pensarla e intentar darle un sentido. Lo que están mostrando estos jóvenes fuera del *judioímetro* es que conectarse con lo judío, poner algo en la marca, depende de una decisión.

“Yo tengo todas las condiciones para no ser judío en lo más mínimo; ni siquiera tengo el hecho objetivo de estar circuncidado. Si yo quiero, me olvido completamente del judaísmo. Yo tengo todas las condiciones para rechazarlo, tengo un apellido y nada más, y me olvido que soy judío. O puedo decir: ‘yo heredé algo, ¿qué hago? ¿Lo tomo, trato de incorporarlo a mí, de aprovecharlo en mi favor, o no?’ Para mí es valioso poder, desde lo que yo quiero y creo, aprovechar lo judío.”⁴⁹

Y esta decisión, esta actitud *ponedora* de algo en la marca, es la que define la posición que compartimos estos jóvenes fuera del judiómetro, por lo que nos llamaríamos jóvenes fuera del judiómetro responsables de nuestra judeidad o jóvenes judíos *ponedores*.

Nuestra posición judía es la y efecto de poner lo que ponemos en la marca. Esta posición es una actividad que pone un sentido propio en la marca. Esta posición se puede tomar como una pro-posición: está proponiendo un modo de conexión con lo judío. Lo que está por ver es si estas puestas individuales, además de resumirse conceptualmente como

⁴⁹ Entrevista con Ezequiel.

proposición de conexión singular, pueden, com-ponerse como una posición colectiva. O, mejor preguntado: ¿los jóvenes ponedores que proponen una conexión singular con lo judío pueden sostener su puesta aun si no se componen?

Las dos primeras partes de este ensayo han sido dedicadas a mostrar lo que los jóvenes fuera del judiómetro ponemos en el campo de lo judío: enojos, hastíos, reconciliaciones, peleas, afectos, reflexiones, interpretaciones, lecturas desprejuiciadas, cuestionamientos, apropiaciones... Mostraron que en el campo de lo judío se ha puesto un lugar de enunciación autónomo, independiente del judaísmo establecido. Los jóvenes *ponedores* hemos puesto una posición distinta. Las dos primeras partes del ensayo entrevistaron el modo en que los de afuera del judiómetro nos hacemos responsables de nuestra judeidad. Estas últimas dos partes buscan conjeturar el modo en que los de afuera del judiómetro nos responsabilizaríamos del modo en que nos responsabilizamos de nuestra judeidad. La responsabilidad de la judeidad está poniendo algo en lo judío autónomamente, fuera del judiómetro. Entonces, relancemos la pregunta: ¿la responsabilidad de estar poniendo algo en lo judío (vale decir, la responsabilidad de la responsabilidad de la judeidad) estaría proponiendo algo en el exterior del judiómetro?

Resumo el argumento global de este trabajo, con el fin de relanzar nuestra pregunta.

- La institucionalización de los párvulos judíos no asegura que sus recorridos vitales se mantengan en la institucionalidad judía. Así se abre una brecha entre lo que se espera de los jóvenes judíos y lo que éstos hacen.
- Los recorridos que por fuera del judiómetro hacemos los jóvenes se conectan en por lo menos un punto con lo judío. Pero no importa cuántos puntos sean, sino el hecho cualitativo de que la conexión constituye subjetividad judía.
- Los recorridos judíos fuera del judiómetro arman una voz joven, un lugar de enunciación, una posición autónoma.
- El judaísmo instituido no escucha esa voz ni puede escucharla. Por lo mismo, no hay una juventud que se rebele contra una gerontocracia opresora.
- Las entrevistas buscan registrar esa voz. Este trabajo busca decirla.
- La conexión con lo judío desde fuera del judiómetro depende de una decisión singular. Es independiente de la institucionalización de los jóvenes judíos.

- Los recorridos judíos fuera del judiómetro no son conceptualizables como acercamientos o alejamientos, justamente por su independencia de los referentes instituidos del judaísmo heredado.
- Dos son los tipos de recorridos por fuera del judiómetro. Uno, cuantitativamente prominente pero subjetivamente insignificante, es más bien una deriva, un hiperlinkeo aleatorio, una dispersión de consumos culturales típica de la posmodernidad. Otro, cualitativamente decisivo, es el tránsito singular.
- Los tránsitos singulares son el pensamiento en acto que nos provee una orientación para el pensamiento autónomo de lo judío.
- La posición que los jóvenes judíos que, fuera del judiómetro, nos hacemos responsables de nuestra judeidad es efecto de nuestra acción de poner algo en ella al conectarnos con ella.
- Y ponemos rasgos distintos a los que se supone tiene lo judío: comparten la judeidad con no judíos; están a distancia del Estado, el Templo, el country, la religión, el folclore y el continuismo. La judeidad encuentra su clivaje en las preguntas sobre la judeidad y no en los lugares comunes judíos; las preguntas construyen el sentido que damos a nuestra marca judía y, esto es clave, trabajarlas nos hace judíos.
- La posición que aquí conceptualizamos a partir de los rasgos que ponemos no es un desvío del judaísmo sino una judeidad singular. Esta judeidad singular evidencia el punto donde no rige el judaísmo heredado. Así, abre una dimensión ética en el campo de lo judío.
- Esta dimensión ética se presenta preguntando *¿cómo hacernos responsables de la singularidad que hemos puesto?; ¿a qué propuesta conduce nuestra puesta?*

Hasta aquí llegamos con paso firme, partiendo de las entrevistas. Ahora debemos avanzar a tientas a partir de mínimas insinuaciones que sobre la pregunta entrevemos allí. ¿Cómo sería hacernos responsables de la dimensión abierta por nosotros mismos? Algo, un procedimiento, una pertenencia, una cooperación, un espacio por habitar, precariamente se insinúa: *nosotros*. Y el argumento sigue así:

- De la posición emergente inferimos una proposición: es la composición colectiva.

Veamos, pues. Una primera sospecha es que los jóvenes ponedores hablamos de ser judíos sin comunidad. Pero luego aparece otra sospecha y es que tal vez podamos pensarnos en una comunidad no institucional. Esta insinuación es inquietante —inquietante para nuestra sensibilidad

acostumbrada a la equivalencia entre lo judío y lo institucional. A la vez, resulta a primera vista inimaginable. Pero luego aparecen algunas figuras: las asambleas barriales que se formaron a partir de diciembre de 2001, las llamadas comunidades virtuales en internet. Son imágenes todavía escurridizas y seguimos sin poder imaginar una comunidad no institucional. Pero nada impide que la pensemos —o la inventemos.

Más: nuestra circunstancia nos obliga a pensarla. Es una circunstancia de dispersión y de perplejidad. Borges refiere la perplejidad que asoló a Pascal cuando éste se encontró con el universo copernicano, descentrado, infinito e ilimitado. Borges caracteriza así el desconcierto de Pascal: se sintió “perdido en el tiempo y en el espacio. En el tiempo, porque si el futuro y el pasado son infinitos, no habrá realmente un cuándo; en el espacio, porque si todo ser equidista de lo infinito y lo infinitesimal, tampoco habrá un dónde. Nadie está en algún día, en algún lugar; nadie sabe el tamaño de su cara.”⁵⁰ Nuestra circunstancia es análoga, pues vivimos tiempos de égida del capital financiero. El capital financiero, a diferencia del capital industrial, no busca fijar los lazos sociales, sino multiplicar la ganancia máxima; esto implica que el capital financiero configura y desconfigura lazos sociales permanente, veloz y aleatoriamente: el capital financiero fluidifica lo social, volatilizándolo, dispersándolo. El ilimitado universo ya no nos deja perplejos. Lo que nos produce perplejidad ahora es lo ilimitado de lo social, incluso la disolución de los límites que intentamos ponerle. Lo social pierde sus límites: pierde su forma. Si lo social es infinito, no habrá realmente un quién; no sé el tamaño de mis actos: no sé el sentido de mi vida. Todos nos desvariamos por ese hiperlinkeo sin orden ni concierto que dispersa lo instituido, dispersa los recorridos, dispersa los pensamientos. Estoy perplejo. “La perplejidad es la experiencia de que lo configurado se está desligando. Lo configurado no es lo instituido que provee una forma al devenir, sino lo que se está descomponiendo en esta deriva actual; si no se lo configura aquí y ahora, si no se lo organiza, de por sí no determina organización sino dispersión. La perplejidad así planteada es la antesala del pensamiento.”⁵¹

Ese pensamiento sólo puede ser asumido por un nosotros. Un yo es incapaz de hacerlo. Para conocer el tamaño de mis actos, debemos poner coto a la dispersión de lo social. En circunstancias pasadas, había Otro que lo hacía: en condiciones históricas pasadas, había un Estado que se

⁵⁰ Borges, J. L., *Otras inquisiciones*, en *Obras completas*, Emecé, Barcelona, 1996, t. II, p. 15.

⁵¹ Lewkowicz, *Pensar sin Estado*, Paidós, 2004, p. 186. Corresponde mencionar que el párrafo citado pertenece al capítulo llamado “Instituciones perplejas”.

encargaba de hacerlo; en determinados círculos sociales, hay un Dios que lo hace. En esas circunstancias, el Otro, la moral, la Ley, sabían de mí, y así yo me sabía en ellos. Pero hoy nos encontramos con una desolación análoga a la desolación que asolaba Pascal en el universo cuando habla de “la infinita inmensidad de espacios que ignoro y *que me ignoran*.”⁵²

“Ahora bien, nuestra pregunta decisiva quiere indagar si cada uno de nosotros puede componerse a partir de la mirada de otros, si puede uno pensarse a partir de la mirada y la voz de otros, que dan indicios sobre cómo lo están pensando. Eso es pertenecer.”⁵³

“Me vino bien poder hablarlo. Hasta ahora había hecho todo individual, pero exteriorizarlo o ‘grupalizarlo’ también sirve. No sé por qué, pero sirve. Es como que uno tira de la piola y se encuentra qué había en el carretel. Y como que, *si no tirás, no hay nada*. Y te sentís menos solo, encontrás a otro que se hace las mismas preguntas. Aunque no encuentres las mismas respuestas.”⁵⁴ “Pensamos juntos; pero no es necesario que pensemos lo mismo... Pensamos a la vez, pero no al unísono.”⁵⁵ “En definitiva, nos tenemos que juntar.”⁵⁶

De tal modo, la existencia de cada uno depende de una decisión de varios. En tiempos de un Otro (un Estado) que fijaba los lazos sociales, no había individuo sino en sociedad. Lo dudoso hoy, en tiempos de un mercado que diluye los lazos sociales, es que haya sociedad; lo seguro, que no hay individuo en soledad. Lo dudoso hoy es el individuo. En condiciones de dispersión, en condiciones de desconfiguración de las instancias sociales, se disuelven las identidades heredadas, y, como Pascal, quedamos extraviados en un universo sin límites. “Creo que mi separación matrimonial terminó de definir que quiero estar en contacto con mi judaísmo, como una forma de no estar sola, aun en la mas profunda de las soledades.”⁵⁷ Para existir, estamos obligados a componernos. “La lógica del componerse es una respuesta al efecto dispersante del medio fluido. Ya no alcanza la idea de lazo (que presupone identidades previas) sino que el componerse implica una suerte de existencia decidida con otro.”⁵⁸ Ahora que no hay una instancia suprema (un Otro) que me sepa, se me abre la dichosa posibilidad (la angustiosa necesidad) de saberme por otros que están conmigo en el llano necesitando saberse por otros que estamos con ellos. Se me abre la contingencia de tirar de la piola junto a otro que se hace las mismas

⁵² Citado por Borges en op. cit., p. 81; subrayado en el original.

⁵³ Lewkowicz, *Pensar sin Estado*, Paidós, 2004, p. 227.

⁵⁴ Entrevista con Ezequiel; subrayado nuestro.

⁵⁵ Lewkowicz, *Pensar sin Estado*, Paidós, 2004, p. 230.

⁵⁶ Entrevista con Ezequiel; subrayado nuestro.

⁵⁷ Entrevista con Valeria.

⁵⁸ Krymkiewicz, Martín, comunicación vía correo electrónico.

preguntas, vale decir, junto a otro con el que nos encontramos el mismo baldío.

“La mirada y la voz que nos encuentran nos piensan en un atisbo de configuración. Con esa con-figuración que está escapándose se piensa cada uno. Desde cada punto, cada uno conjetura la figura. En función de esa figura conjeturada —invisible desde un tercer lugar exterior llamado Estado— cada uno insiste en la actividad configurante... No confirmamos nuestra pertenencia a un espacio determinado por unas propiedades en común; ingresamos a un espacio indeterminado para construirlo: estamos en comunidad.”⁵⁹

Con estas herramientas podemos volver al exterior del judiómetro, ese nuestro espacio indeterminado. “Este presente, esta *terra incongnita*, esta indeterminación esencial de nosotros, es la posibilidad más rica de nuestra circunstancia.”⁶⁰ Aquí una marca judía nos marca. Nos hacemos cargo de ello; es decir, le ponemos un sentido a lo judío. Es decir, *lo configuramos*. Nos toca pues hacernos cargo de nuestra puesta en lo judío con una propuesta que también es una apuesta. Constituirnos como *un nosotros constituido por la actividad de configurar lo judío*; constituirnos como un espacio donde cada uno puede pensarse por la figura que configuramos. Es lo que comenzó en acto con el diálogo llamado entrevistas.

Cuento un recorrido desde una soledad hasta este *nosotros*. Yo comencé a pensar mi marca judía hacia el 2000. Comencé diciendo “quiero ser judío pero sin suponer más cosas que el judaísmo dice que me identifican y no lo hacen, como el ayuno del Día del Perdón o el hebreo y el Estado, o el country y sus megafiestas. No me pinta volver a donde nunca estuve”. O sea que pasé el año 2000 recibiendo una andanada de “¿y entonces qué es ser judío?”, a lo que sólo podía responder “no sé”. Así llegué al 2004, cuando escribí el ensayo sobre el significado de ser judío que premió Amia. Ahí apostaba a lo que en mi intimidad sólo era una tímida sospecha: que preguntar por lo judío definía al judío moderno y da anclaje al posmoderno. Pero, sin Otro que me confirmara la sospecha y sin otros que se la figuraran junto a mí, mi hipótesis parecía mera cavilación neurótica. Estar afuera de la cebolla era estar solo. Con esa precaria sospecha viví hasta que me topé con estos judíos externos al judiómetro y nos pudimos entrever: comenzó un diálogo, un interjuego de exploradores de lo judío. Ellos traían sus preguntas, yo las mías, y las pusimos a dialogar entre sí y con lo judío: entre sus figuras y las mías algo judío configuramos. Antes no podía más que neurotizarme sobre mi judeidad; ahora puedo pensarme judío a partir de la voz y la mirada de otros que me dan indicios sobre cómo lo están pensando. Mi pregunta atisbaba una configuración que se me escapaba; las preguntas de mis congéneres que ellos dejaron entrever era una mirada sobre ella, atisbaban también una configuración;

⁵⁹ Lewkowicz, *Pensar sin Estado*, Paidós, 2004, p. 230. Claro que ahí se trata de una comunidad no institucional.

⁶⁰ *Ibíd.*

aquella recibió la mirada de ésta, que recibe a su vez la mirada de estas páginas mirándola: páginas que insisten en configurar lo judío (una insistencia ahora liberada de la sensación de ermitaña obstinación que me acechaba y afirmada en la cooperación continuadora de un pensamiento por vía del pensamiento). La sospecha de una pregunta judía constituyente se hizo certeza. Sigue siendo apuesta, sigue señalando la necesidad de un pensamiento, pero ahora, que es una apuesta compartida, abre la posibilidad de ese pensamiento, abre la posibilidad de una experiencia judía en el exterior de la cebolla.

Se solía decir que la ley simbólica es la condición absoluta de posibilidad de la experiencia humana. Pero "la ley simbólica nos ha quedado sin operadores prácticos: sin operadores situacionales que la hagan existir para la situación en cuestión. Se dice que sin ley no hay experiencia, lo que no quiere decir que fatalmente haya ley, sino que es posible —demasiado posible— que no haya experiencia... Si deseamos que haya ley en una situación, será preciso instaurarla. Caso contrario, no contamos con la posibilidad de pensamiento, es decir, de experiencia" (Lewkowicz, *Pensar sin Estado*).

En tiempos de dispersión, en tiempos de precarización de todo lo puesto en el campo social, los jóvenes ponedores que proponemos una conexión singular con lo judío no podemos sostener nuestra puesta si no nos componemos.

Apostamos a configurarnos por la figura que pusimos en lo judío. La tarea de poner algo nuestro allí, la tarea de allí ponernos, ya encontró sus vías de realización. Ahora se nos impone la tarea de componernos.

XI. Los judíos han institucionalizado lo judío de diversas maneras; los jóvenes judíos externos al judiómetro, no. De lo que se trata es de configurarnos.

Pablo Hupert

pablohupert@yahoo.com.ar
www.pablohupert.com.ar