


ARTICLE

Posjudaísmo en Buenos Aires: Deconstruir comunidad para consumir identidad

Lorena Peña Jiménez 

Universidad de Granada, Granada, Spain
Email: lorenapjz@ugr.es

(Received 30 March 2023; revised 03 August 2023; accepted 15 August 2023)

Resumen

Este artículo analiza la propuesta teórica del posjudaísmo articulada por el proyecto YOK en respuesta a la crisis del judaísmo institucionalizado en Buenos Aires, Argentina. Contrario a cualquier forma de pensar lo judío en términos tradicionales y normativos, el proyecto posjudío se planteó como una deconstrucción capaz de derribar los muros del judaísmo tradicional y, con el mismo movimiento, dar voz a aquellos judíos que no encuentran acomodo en las infraestructuras institucionales de la comunidad. Nuestra hipótesis es que su arquitectura conceptual, cuyo objetivo es conseguir la total liberación de las formas identitarias judías, termina legitimando una nueva servidumbre, esta es: la adaptación de lo identitario a la fluidez del mercado. Para demostrarlo, me detendré en reflexionar sobre cómo el posjudaísmo repiensa, desde el andamiaje de las filosofías posmodernas, la comunidad tradicional con el fin de proponer un judaísmo en las antípodas de este, un judaísmo basado en un trabajo de autocreación incesante que apele a lo plural, a lo abierto y a lo emancipado de toda norma y de todo dogma. Esto me permitirá demostrar cómo la autocreación es fruto de las dinámicas posmodernas de transformación de la subjetividad cimentadas sobre la emoción y la individualidad creadora.

Palabras clave: judaísmo contemporáneo; identidad judía posmoderna; proyecto YOK; Buenos Aires; consumo identitario

Abstract

This article analyzes the theory of post-Judaism proposed by Darío Sztajnszrajber in response to the crisis of institutionalized Judaism in Buenos Aires (Argentina). Contrary to any traditional and regulatory concept of Jewishness, the post-Judaism project is considered a deconstruction that is able to bring down the walls of traditional Judaism and, at the same time, give voice to those Jews who are not accommodated by the institutional infrastructures of the community. I hypothesize that this conceptual architecture aims to liberate the Jewish identity and legitimize a new form of servitude: adapting identity to market fluidity. To demonstrate this, I reflect on how post-Judaism rethinks the traditional community from the postmodern philosophical framework to propose a Judaism of contradictions, a Judaism based on a constant work of self-creation that appeals to pluralism, openness, and freedom from any regulation or dogma. This strategy allows me to demonstrate how self-creation leads to radical narcissism, a result of the postmodern dynamics of transformation of subjectivity founded on emotion and creative individuality.

Keywords: Contemporary Jewry; postmodern Jewish identity; YOK Project; Buenos Aires; identity consumption

Hace algo más de quince años que la primera sesión del proyecto YOK llevó al espacio público porteño uno de los debates que con mayor intensidad había experimentado la comunidad judía en América Latina: ¿qué es, hoy, ser judío? Ya no se trataba de una simple actualización de las clásicas interrogantes que habían acompañado a los judíos desde, al menos, el inicio del movimiento ilustrado y reformista de la Haskalah (Azria 1998; Feiner 2004), sino que planteaba una novedad radical: el objetivo no era ya la actualización de la pregunta, sino conseguir que su formulación fuera irrelevante mediante la transformación del concepto mismo de lo judío.

Desde luego, esta iniciativa no surgió *ex nihilo*. Hasta llegar allí, la comunidad judía de Buenos Aires había tenido que atravesar un proceso de descomunitarización jalonado por cuestiones endógenas y exógenas de gran relevancia (Kahan 2020, 12). Con relación a las últimas, esta propuesta de reconfiguración del espacio de lo judío no se podría entender sin su tácita participación en las dinámicas propias de la posmodernidad. Por eso, la propuesta YOK se encuentra inevitablemente vinculada con otras contingentes de carácter transnacional tales como la pluralidad de la diáspora latinoamericana (Bokser-Liwerant et al. 2011, 19–46), los movimientos de redefinición de la identidad judía originados en Estados Unidos (Aviv y Shneer 2005; Wertheimer 2018) y Europa (Fireberg y Glöckner 2015; Gitelman, Kosmin y Kovács 2003), y tendencias como lo *Heebster* (Klug 2008; Aldredge 2009) y, sobre todo, lo *Jewcy* (Niedzwiecki 2004; Kurtzman 2007; Imhoff 2016).

Ahora bien, se ha de reconocer que los hechos que impulsaron definitivamente este movimiento fueron de carácter doméstico. Los atentados contra la Embajada de Israel, en 1992, y contra el edificio compartido por la DAIA (Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas) y la AMIA (Asociación Mutual Israelita Argentina), dos años después, supusieron el hito fundamental para la comunidad judía argentina contemporánea. De hecho, aquello no solo afectó a los organismos centrales del judaísmo argentino y la dirección comunitaria, sino que alcanzó a la condición judía tal y como había sido entendida hasta entonces. Concretamente, factores tales como el desgaste que estos acontecimientos supusieron para las instituciones argentinas (Escudé y Gurevich 2003), las fuertes críticas a la centralización comunitaria, el avance de los sectores religiosos (particularmente, *Jabad Lubavitch*) y el conflicto en relación con el cementerio comunitario (Caro 2008, 167) fueron los que, en buena medida, allanaron el camino para la estimulación del clima de cuestionamiento y reordenamiento de lo judío.

A este tenor, aquello cada vez más patente era la distancia entre la dirección comunitaria y la población judía del país. Poco sorprende que fuese necesario obtener información confiable y representativa sobre la autopercepción de la comunidad judía de Buenos Aires. Y, en este proceso, no ha de obviarse el destacado papel que jugó el American Jewish Joint Distribution Committee (en adelante “Joint”) para tal propósito. Para empezar, entre los años 2004 y 2005, esta organización impulsó el Estudio de Población Judía en Buenos Aires (EPJA). En él se reveló que solo el 39 por ciento de los judíos acudían a marcos comunitarios debido, según expresó el 67 por ciento de los encuestados, a motivos relacionados con el desinterés (Jmelnizky y Erdei 2005, 57, 111; Erdei 2011, 348). En cambio, también mostraba que el ser judío era algo importante para sus vidas y que era la cultura lo que, en mayor medida, los hacía sentirse parte del judaísmo. La conclusión fue que el judaísmo instituido estaba en crisis y si la identificación con lo judío pasaba ahora por algún lugar era más por la conexión cultural que por el seguimiento de normativas religiosas. En consecuencia, tal y como afirmó Alberto Senderey, el entonces director de actividades del Joint para Europa y América Latina, se debía prestar atención al planteamiento comunitario tanto como a “la posibilidad de nuevas orientaciones e ideas” y “realización de proyectos-piloto” (Senderey 2011, 479).

Lograr la atención de aquellos judíos fuera de las instituciones era el principal objetivo y, con ese fin, surge la iniciativa del proyecto YOK. Descartado el desarrollo de la comunidad dentro de los márgenes de lo instituido se debía explotar la oportunidad de

promover este vínculo desde otros lugares. Para ello, el Joint contrató a un equipo de intelectuales y activistas comunitarios (Setton 2012, 108) cuyo propósito fue enfatizar la subjetivación de la identidad judía a través de una articulación de lo cultural que le permitiera a cada uno “vivir el judaísmo a su manera” (Erdei 2011, 362). Es más, “Judaísmo a tu manera” fue la expresión más señera (o, más exactamente, el *slogan*) del movimiento. Impulsado principalmente por el filósofo Darío Sztajnszrajber, este nuevo judaísmo se exponía a través de puestos de venta, conferencias y actividades artísticas. Esto no es ya una institución ni, por supuesto, un proyecto de recomunitarización. Allí, el interrogante sobre la identidad se afrontaba explícitamente desde la infinitud de posibilidades que plantean los nuevos procesos globales de reivindicación identitaria judía (Sicher 2021). No pretendía determinar (o definir) quién es judío, sino invitar a los judíos a vivir su judaísmo de una forma abierta y pluralista, sin pertenencia estable ni participación obligada (Sztajnszrajber 2009, 12). Se trataba de exponer una forma liberal o posreformista que apelase a la necesidad revisionista de reconstruir (o deconstruir) lo judío desde fuera de lo instituido; se trataba, en definitiva, de ordenar un proyecto que, aun desde los márgenes de las estructuras comunitarias tradicionales, lograra una reafirmación grupal e identitaria sobre la base de la apelación a su tradición cultural.

La aparición y apropiación del espacio público que el posjudaísmo planteó ofrece, a nuestro juicio, una superficie en blanco sobre la que entender, por un lado, cómo los espacios y proyectos culturales han sido fagocitados por las dinámicas mercantilistas propias del neoliberalismo y, por otro, cómo los procesos identitarios de la posmodernidad convierten a dichos espacios en el elemento clave y estratégico para establecer y legitimar el lugar de los diferentes grupos en el tablero de juego. Por ello, sorprende verificar que se han publicado muy pocos estudios centrados exclusivamente en esta iniciativa. De hecho, aunque es conocida en la literatura científica (Caro 2008, 2010; Bokser-Liwerant 2009; Setton 2012; Fischman 2013; Brodsky y Rein 2013) solo ha sido abordada en profundidad por Mitsuko Kawabata (2019) quien explora en su tesis doctoral los múltiples significados de música judía en este contexto; y por Pablo Hupert (2014), cuyo análisis está prioritariamente encaminado a mostrar a esta propuesta como un correlato subsidiario de los procesos de licuación propios de la modernidad líquida descrita por Zygmunt Bauman. Sin embargo, ningún estudio ha advertido que el posjudaísmo argentino cuenta con una particularidad que lo diferencia del resto, a saber: el modo en el que esta propuesta identitaria define e impone en prácticas, pero sobre todo en textos un espacio político determinado a través del uso de teorías propias de la filosofía con el fin de legitimar una identidad basada en el consumo.

Este artículo se propone analizar cómo la formación de esta identidad judía emplea un discurso confeccionado *ad hoc* para posibilitar la adaptación de lo comunitario (e identitario) a la fluidez del mercado. Con este fin, se realizará un análisis crítico de la propuesta teórica articulada por Darío Sztajnszrajber y expresada en los libros *Posjudaísmo* y *Posjudaísmo 2* (Sztajnszrajber 2007, 2009). Posteriormente, esto se confrontará con las actividades, el *merchandising* y las dinámicas que llevó al plano social el proyecto YOK, para observar así cómo este discurso sirvió como base para legitimar una identidad que difiera de la tradición y su carácter normativo para adentrarse en una concepción de la cultura y de lo judío atravesada por el mercado.

El posjudaísmo, o la necesidad de deconstruir la comunidad judía argentina

Pocos textos reflejan con tanta claridad la concepción del nuevo judío en Buenos Aires. A cargo del filósofo y divulgador Darío Sztajnszrajber, la redacción y edición de *Posjudaísmo* (2007) y *Posjudaísmo 2* (2009) constituyeron la puesta en escena no solo de los debates entre intelectuales que conformaron el ciclo homónimo organizado por el proyecto YOK, sino, sobre todo, de cuál es, en el plano teórico, el ideario de dicho movimiento. Un ideario que, a

propósito, no se propone sino bajo la forma de un texto programático (cabría decir, de un *manifiesto*) que llama a derribar los muros del judaísmo instituido y, consecuentemente, los modos de pensar la comunidad desde la clásica conceptualización hecha mediante el principio de identidad.

El posjudaísmo se presente a sí mismo como una invitación contraria a cualquier forma de pensar el judaísmo en términos tradicionales. En las antípodas de este, que preso de la formulación lógica del principio de identidad ($A=A$) solo encuentra su sentido en la afirmación tautológica que realiza el ser consigo mismo, aquel pretende “avanzar hacia un judaísmo abierto, plural y no excluyente” (Sztajnszrajber 2007, 13). Y lo hace, en efecto, siguiendo cumplidamente la batalla que el pensamiento occidental ha librado desde el ataque nietzscheano a la metafísica y utilizando, en último término, las armas que el pensamiento filosófico contemporáneo ha brindado para ello. Así, la operación que el posjudaísmo emprenderá para su legitimación será la del ataque frontal al principio de identidad calificado como el principal problema de la comunidad judía tradicional. En palabras de Sztajnszrajber (2007, 25): “Nombrar, delimitar, diferenciar, establecer identidad. Afirmar un ‘común’, una naturaleza intrínseca, un espacio de delimitación, aunque sea nominal. La identidad separa y discrimina, pone orden a la diversidad de lo desordenado, deja en claro qué pertenece y qué no pertenece, fija canon, cristaliza leyes, legaliza, y por ello, crea delinquentes”.

El camino es semejante al recorrido por el programa deconstructivo que rige buena parte del pensamiento de la posmodernidad. Según la crítica derridiana de la que este surge, en la tradición occidental identificar es separar porque la identidad se construye gracias a la idea de unidad o, mejor dicho, gracias a la vinculación entre el principio de identidad y la lógica del Uno. La identidad se instituye sobre la lógica binaria de exclusión mantenida mediante la homogeneización normativa que efectúa el lenguaje (*logocentrismo*) y su capacidad de estructurar al mundo en entidades enfrentadas las unas a las otras mediante la fijación de sentido.

Ahora bien, en tanto que el lenguaje tiene la capacidad de efectuar una distinción, se puede derivar que definir es también una acción política. Por eso, en palabras de Sztajnszrajber (2007, 17), la identidad define porque pone fines y “si hay fines, hay límites. Y si hay límites, alguien los pone. O, mejor dicho, los impone”. Así, el posjudaísmo declara la vinculación que el principio de identidad guarda con lo político y, por tanto, también con las formas de la comunidad. En línea, también, con las teorías clásicas de los sistemas sociales (desde la antropología, Mary Douglas [2003], entre otros), el posjudaísmo postula que los cuerpos sociales funcionan mediante la estructuración que de ellos hace el principio de identidad, a saber: a través de la delineación de sus elementos o, si se quiere, a través de un sistema clasificatorio que no ha de ser transgredido, so pena de poner en peligro el funcionamiento del propio sistema. Luego una comunidad fundada en la deuda contraída con este principio de identidad se constituye, pues, como comunidad homogénea que entiende su soberanía en relación con una dicotomía o lógica oposicional fundacional (nosotros/otros, amigos/enemigos, etc.) y que, por tanto, tenderá a la eliminación de la heterogeneidad y creará delinquentes: “¿Quién delinque? Delinque el que amenaza los límites, aquel que cuestiona con su mera existencia el alambrado conceptual [. . .] Quita calma, destruye seguridades [. . .] El acto delictivo se erige a partir de la legalidad de lo idéntico. Y el delincente es el tercero excluido. La identidad genera paranoia, es esencial a sus determinaciones” (Sztajnszrajber 2007, 25).

Pues bien, liberar al judaísmo y su comunidad de los resortes efectivos del principio de identidad será la tarea en la que confluyan definitivamente el posjudaísmo y las teorías de la filosofía contemporánea. De hecho, en ningún caso se mencionan en el posjudaísmo discrepancias específicas en relación con la ortodoxia u ortopraxis judías: en realidad, no se trata tanto de remodelar las ideas y valores que rigen a la comunidad cuanto que de acabar con la lógica que la atraviesa. Y, para ello, recurrirá a dos pensadores: por un lado, Gianni Vattimo y sus postulados en torno al pensamiento débil y, por otro, Roberto

Esposito, el cual es nombrado tanto explícita (Sztajnszrajber 2009, 16–17) como implícitamente por medio de la utilización del concepto de delincuencia aquí citado.¹ Porque el nuevo modo de entender el judaísmo tiene que ver con la posibilidad de pensar a la comunidad en términos de *delinquere*, es decir, en unos términos opuestos a los formulados por la tradición: la comunidad de los delincuentes es la de la falta y no ya la de la propiedad, la de la tenencia en común.

Para los fines de este artículo, baste con reconocer que la clave se encuentra en el descubrimiento espositiano de una etimología distinta de la *communitas* que lo vincula con el término *munus* y, por tanto, también con *donum*, esto es, un don entendido como reciprocidad o mutualidad entre los comprometidos. En virtud de esto, la comunidad no tendría relación con lo propio (es decir, con ese predicado que une a los sujetos en un colectivo que los trasciende), sino con la deuda. Más claramente:

Es el conjunto de personas a las que une, no una propiedad, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas no unidas por un “más” sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido” [...] Un “deber” une a los sujetos de la comunidad [...] que hace que no sean enteramente dueños de sí mismos. En términos más precisos, les expropia, en parte o enteramente, su propiedad inicial, su propiedad más propia, es decir, su subjetividad. (Esposito 2003, 29–31)

Lo interesante es que este trazado etimológico implica un cambio radical con respecto a los modos tradicionales en los que la comunidad ha sido pensada y construida desde al menos, según Esposito, la Modernidad. Porque si compartir el *munus* implica compartir una falta, y, por tanto, despojar al sujeto del sí mismo mediante el don-a-dar, el proyecto moderno no sería más que una respuesta ante el desgarro de los límites que el *munus* proyecta sobre el individuo. Así, frente a las lógicas de reciprocidad que la *communitas* impone, la Modernidad exagera la aplicación de los sistemas inmunitarios como medida de protección frente a aquella amenaza expropiatoria que ponía en riesgo la constitución subjetiva. A partir de entonces, no se compartirá el *munus*, sino que se será *in-munus*, es decir, se estará dispensado, exento de dar al otro (Esposito 2003, 21–50). Esta será la imagen del individuo que se trasladará al cuerpo social (esto es, la comunidad), el cual, consecuentemente, pondrá en marcha mecanismos que garanticen el aislamiento y la protección contra toda forma que amenace su existencia. La crítica, según Sztajnszrajber (2009), es que el judaísmo también toma parte de estas lógicas:

se inmuniza a la comunidad reproduciendo el procedimiento contra el que supuestamente se pelea. Como la vacuna que se inyecta el virus contra el que se combate, la comunidad excluye judíos para salvaguardar al judaísmo. Pensar a la comunidad desde lo propio, desde lo común (como conjunto de “propios”) es cerrarse a lo otro, es considerarse exento de dar (*in-munus*). Las definiciones de judaísmo

¹ No es casualidad que el posjudaísmo recurra tanto a estos dos pensadores para armar buena parte del andamiaje filosófico de su interpretación. Vattimo fue muy influyente durante la década de los ochenta y noventa del siglo pasado, sobre todo, en virtud de la sistematización del concepto de *pensiero debole* en el marco más genérico de la posmodernidad. Dicha formulación teórica le sirvió para el desarrollo de una ontología débil que rechaza las categorías fuertes y las legitimaciones omnicomprendivas. Por su parte, Roberto Esposito, es, en la actualidad, uno de los pensadores de filosofía política más influyentes gracias a sus reflexiones en torno a la idea de lo común. De hecho, su libro *Communitas* al que remite el texto que aquí analizamos podría considerarse la piedra angular de toda la obra filosófica espositiana. Plantearse la superación de aquel paradigma clásico que reduce a la comunidad a la propiedad para replantearla desde las nociones de don, deuda y obligación es, en buena medida, también el proyecto al que el posjudaísmo aspiraría.

legitiman las actitudes excluyentes. [...] Deja de ser “comunidad”, para volverse “inmunitad”, cuando una comunidad debería ser una vocación de entrega por el otro. Ello solo puede justificarse en la ecuación entre miedo y poder, esto es, en la necesidad de negarse a lo otro como un modo de contaminación. El miedo a lo impuro legitima las prácticas administradoras de la vida judía. (Sztajnszrajber 2009, 17)

La explicación biopolítica aquí dada desvela la tensión inmunitaria de la que, según su posición, es víctima la comunidad judía. Por ello, el único modo de desactivar los dispositivos que gobiernan la comunidad es, según la teoría posjudía, deconstruir la comunidad (“cuando hablamos de ‘deconstrucción’, lo hacemos conscientes de que el mundo judeoargentino hoy, se halla demasiado ‘construido’” [Sztajnszrajber 2007, 13]). El problema es que, de acuerdo con Esposito y la posición impolítica desde la que despliega su pensamiento, la deconstrucción no puede estar seguida de una proposición o de un nuevo proyecto, puesto que, lejos de conseguir su meta, aquello sería reemplazado por otro constructo (Esposito 2011, 29–55). La alternativa que ofrece el posjudaísmo es abandonar a Esposito e intentar mantenerse en un difícil equilibrio abrazando la filosofía vattimaniana. Volveremos sobre ello más adelante, pero por el momento y a la espera de desvelar completamente los modos en los que se configura este diseño conceptual, es suficiente con señalar que dicho cambio no se entendería sin el previo reconocimiento de que la filosofía espositiana trae consigo dificultades a las que, congruentemente, se ha de hacer frente en un proyecto de vocación anti-identitaria de esta naturaleza. Particularmente, el posjudaísmo se toparía con la dificultad de imaginar alternativas sin recaer en una nueva posición normativa que termine reemplazando la anterior y, consecuentemente, justifique nuevas formas de exclusión violenta. Y, con todo, seguiría necesitando dar respuesta a una demanda social y, sobre todo, real que articulara el judaísmo con los nuevos procesos de conformación de identidades.

La dimensión post del judaísmo argentino

El posjudaísmo no excluye porque no clasifica, porque no identifica, porque no define, porque, en suma, rechaza el ejercicio de cualquier género de soberanía. Tras la muerte de Dios o de la verdad a causa del golpe asestado al logocentrismo, este se propone no solo descubrir la impertinencia de la pregunta sobre la identidad judía, sino, especialmente, liberar a lo judío de las estructuras de sometimiento propias de su fundamentación metafísica y su sistema inmunitario. Pero, esto no se hace mediante la eliminación total de la misma sino, antes bien, por medio de la transformación de su validez. En palabras del autor, el posjudaísmo “No es ni reemplazo ni superación. Es un retorno constante sobre un judaísmo que buscó denodadamente su propia definición, integrando, y en ese acto, imponiendo y excluyendo. Un retorno que busca des-dogmatizar lo autoritario de lo judío. Es una apertura que dialoga con las normas, las hace verse en el espejo como tales, clama por una post-identidad judía que escapa a lo idéntico. Es llevar las cuestiones de identidad al plano de lo dionisiaco, perderse conceptualmente para ganar en sensibilidad. Toda definición de lo judío termina siendo una categorización excluyente y exclusiva” (Sztajnszrajber 2007, 27).

Según el programa posjudío porteño, en tanto que el modelo fijo de la verdad, de la esencia, y, en definitiva, de la *propiedad* (en términos de Esposito) que defiende el judaísmo tradicional ha de ser superado por opresivo, el único itinerario viable es el de convertir este concepto en un *valor variable*, abierto y emancipado de todo dogma y de toda norma: “El ‘post’ no reemplaza, des-dogmatiza; no supera, resignifica” (Sztajnszrajber 2007, 27). Esto supone entender la identidad judía como un “trabajo de autocreación incesante” (Sztajnszrajber 2007, 18) o, dicho fácilmente, como el ejercicio de adaptación del judaísmo a los judíos, los cuales pueden moldear su contenido como “una plastilina tan liviana, que cada vez que alguien la toma entre sus manos, le da su propia forma” (Sztajnszrajber 2007,

18). Se trata, en pocas palabras, de una ampliación de la noción clásica del judaísmo, de un judaísmo “pluralista y posdefinicional” (Sztajnszrajber 2009, 11) que permita llevar a sus límites el concepto, de tal suerte que en él quepa todo o, mejor, que incluya a lo judío en cualquiera de sus manifestaciones. Es, en suma, la condición de posibilidad para la fundación y fundamentación de un judaísmo que acepta el carácter ficcional de los valores establecidos y, por añadidura, sea capaz de revelarse contra sus efectos alienantes y terminar por reivindicarse como una ética.

En clara continuidad con la crítica nietzscheana a la metafísica, el advenimiento del horizonte nihilista y la aceptación del carácter ficcional de la existencia, la propuesta del posjudaísmo es adoptar una postura perspectivista de la verdad. Porque quien se dice posjudío debería “saberse alienado, saberse otredad, máscara, ‘persona’” (Sztajnszrajber 2007, 27).² De manera que en lo judío se exhibe *profundidad* desde su artificialidad (o, incluso, desde su *superficialidad*). Es una subjetividad en permanente proceso de interpretación, reasignación y, consecuentemente, de autocreación. Porque, además, aceptada la ficción, la vía ética de la autocreación (judía) o, mejor aún, de la estética (judía) de la existencia es la única solución posible ante los efectos totalizantes y, a la postre, opresores de la identidad. Es más, el concepto de “estetización de la existencia” utilizado aquí no es baladí. La autocreación (en tanto que apuesta ética y estética) comprende, primero, el valor supremo dado a la autonomía frente a predeterminaciones y, segundo, la capacidad de crearse a uno mismo como si de una obra de arte se tratara. Esta es, en definitiva, la aportación posmoderna (y, sobre todo, la novedad) a la pregunta sobre lo judío: la deriva estética convertida ahora en fundamento de una nueva noción de judaísmo con el fin de asegurar la formación de un sujeto libre, emancipado de toda condicionante, sabiéndose máscara, re-conociéndose como parte de una representación teatral en cuya verdad y autenticidad uno nunca puede confiar del todo.³

El programa del posjudaísmo es el resultado de la reivindicación vattimaniana de aquel individuo poshistórico o posmoderno que ha aprendido a vivir sin la necesidad de estructuras fijas ni dimensión ideal alguna. Es aquel capaz de adaptarse a lo posmoderno, lo cual es según el argentino y en aplicación de una suerte de secularización de la ética cristiana de la caridad (Vattimo 1996; Sztajnszrajber 2007, 28–29), el caldo de cultivo perfecto tanto para una forma de emancipación inédita fundada en el pluralismo, la tolerancia y la no violencia (y esta es, precisamente, la bondad de la “dimensión babélica” reivindicada en el texto posjudío [Sztajnszrajber 2007, 28–29]) como para una emancipación ya solo accesible por vía de la asunción de la ficcionalización o, si se prefiere, de la dimensión estética de la existencia. Finalmente, de lo que hablamos es de un judaísmo estético capaz de escenificarse en virtud de la constante actualización de las potencias creadoras que determinan su singularidad.

Un nuevo judaísmo, un judaísmo sin dogmas

Una vez aceptadas las resonancias de la filosofía de Gianni Vattimo, solo queda colegir que el posjudaísmo no solo es aquella concepción débil o *light* del ser, sino, especialmente,

² La reflexión en torno a la máscara también es deudora del pensamiento débil auspiciado por el italiano (Vattimo 1974).

³ Las ideas expuestas por el argentino no son nuevas. Aparte de lo ya mostrado, la vinculación esencial para entender la raíz teórica del posjudaísmo ha de hacerse, insistimos, con el pensamiento de Gianni Vattimo (1998, 9–21). En primer lugar, esto es evidente por cómo se justifica la adhesión del prefijo *post* al concepto y, de manera particular, por la rehabilitación intelectual hecha de Nietzsche para afrontar la existencia en el horizonte de lo que el italiano denomina *posthistoricality*. Sztajnszrajber, a través de la elaboración teórica, solo sigue el consejo del italiano para legitimar el posjudaísmo, una legitimación posible precisamente mediante la elaboración de una imagen de la posmodernidad capaz de otorgar el suficiente peso y sentido a su discurso posmoderno (Vattimo 1998, 14).

la aplicación al judaísmo de su ética nihilista. Una ética, por lo demás, antimetafísica, dispuesta a mostrar que, liquidados los valores en una realidad babélica, todo es interpretación y que, por ende, no existe verdad ni comunidad fundante alguna (Vattimo 2002, 37–52). El pensamiento débil y su ética, como la teoría posjudía, no reclaman superioridad (no tiene razones para ello) ni proponen un abandono: antes bien, se trataría de efectuar con la tradición un ejercicio de “ripresa-rassegnazione-convalescenza-distorsione” (“continuación-resignación-convalescencia-distorsión”) (Vattimo 2020, 18); se trataría de prestar atención a las huellas y los residuos con el fin de configurar una continuidad que le dé racionalidad. En palabras de Sztajnszrajber (2007, 14): “El ‘post’, en su sentido de recordar lo concluido [...] es seguir hablando del mismo judaísmo de siempre, pero descargándolo de sus dogmas fundamentales”.

También es así como, a la luz de los datos obtenidos, se puede reconstruir un núcleo duro de representación a través del cual los actores sociales del proyecto YOK administraron las diferentes dimensiones identitarias en juego. En primer lugar, se pone claramente de manifiesto que el propósito fue facultar intelectualmente las formas de contacto *light* con la comunidad, es decir, un tipo de contacto que prescindiera de cualquier requisito o exigencia para la adhesión a aquella. Por eso, la argumentación cristaliza con la manifestación del requisito indefectible para la total legitimación de este planteamiento, a saber: el vaciado total del concepto mismo de lo judío con miras a su armónica adaptación a los tiempos. Es decir, se debía claudicar también ante la modificación mercantil de la subjetividad comunitaria a fin de que se pusiera claramente de manifiesto que participar no era adquirir compromisos, derechos y deberes, sino, exclusivamente, utilidades, beneficios y gratificaciones (Hupert 2014, 71–74). Por eso, como una más entre todas las posibilidades, lo judío debía ensancharse (o, mejor aún, vaciarse) de tal manera que todos pudieran cohabitar sin excluirse. Y ya vacío, no es difícil igualar (por razón de la antimetafísica, del nihilismo, del relativismo, del pluralismo o cualquier otra que se elija) todos los acercamientos al judaísmo en un mismo nivel: “Alguien que entiende su judaísmo a través de la comida (‘yo soy judío cuando como *gelfite fish*’), ¿es menos judío que el que leyó *La guía de los perplejos* o el que cumple la mayoría de los *mitzvoth*? En un mundo de incertidumbre, dice ‘soy judío’, y eso ya es mucho. Luego, emprende su búsqueda de contenidos. Y cuanto más desdogmatizada sea la búsqueda, más rico será el judaísmo. Del mismo modo que muchos judíos se autoidentifican como tales, más allá de los juicios de la ley ‘halájica’” (Sztajnszrajber 2007, 18).

El posjudaísmo armó un proyecto identitario adaptado al *topos* del sujeto contemporáneo. Así, el enfoque que introduce el marco teórico del posjudaísmo sirve para analizar cómo esta articulación filosófica es, en verdad, coincidente con las prácticas sociales llevadas a cabo en el marco del proyecto YOK. Dos son las líneas de análisis que cabría que continuar, pues: por un lado, la relacionada con las implicaciones ontológicas y epistemológicas que legitiman este posicionamiento; y, concomitantemente, la que se establece entre lo estrictamente teórico y el plano social.

Hacia la legitimación social de una condición judía posmoderna

A la luz del camino recorrido, lo que nos interesa subrayar es que la aparición de este movimiento dentro de la judería porteña refleja nítidamente cómo el significado de lo judío en Buenos Aires no es solo una identidad que venga ya dada o impuesta por autoridad alguna, sino que también es aquella dirimida mediante la concurrencia y el pacto con los marcos de referencia, las motivaciones y las experiencias de cada caso particular. Lo judío se convierte en otra experiencia individual, distintiva, única, personalizada en suma; en un ejercicio que se negocia por cada uno de los sujetos que muestre interés por el mantenimiento de dicho vínculo. Y de acuerdo con aquella lectura positiva del contexto posmoderno realizada por Vattimo y seguida por el posjudaísmo, nada reprochable habría

en pretender esa concepción “débil” de lo judío: solo sería el *coste de oportunidad* que soporta una subjetividad debilitada, pero perfectamente asumible, a cambio de garantizar la igualdad social y la inclusión a la comunidad de los diferentes, pero semejantes; en definitiva, esta es la oportunidad para la constitución de una comunidad imposible frente a las formas cerradas de esta descritas, entre otros, por Esposito.

Desde esta perspectiva se entiende también la utilización del poder explicativo de la *immunitas* espositiana como apoyo teórico de primer orden para la deconstrucción o reconstrucción de lo judío. El posjudaísmo procura deconstruir la comunidad inmunitaria, pero no lo hace mediante una vindicación de la comunidad originaria (de cuya dependencia con la violencia, por cierto, no se la puede desligar en modo alguno [Esposito 2011, 251–268]) ni mediante una puesta en juego de los resortes efectivos de la *communitas* descrita por el filósofo italiano. Al contrario, lo que desencadena es un ejercicio retórico consistente en desacreditar (e, incluso, desprestigiar) a la comunidad tradicional por inmunitaria y por expropiatoria para, en sentido contrario, legitimar un nuevo enfoque individualista. En otras palabras, lo que se propone es consolidar teóricamente un judaísmo profundamente inmerso en el paradigma inmunitario, tanto que no sea ya la comunidad aquello que expropie al sujeto, sino que sea el sujeto el autorizado para expropiar a la comunidad.

Es más, en tanto que el eje cardinal no está en la reivindicación de una nueva espiritualidad (y, por tanto, en la búsqueda de otra forma de vincularse con la comunidad), esta propuesta no puede ser analizada como una reformulación de un judaísmo atravesada exclusivamente (ni tan siquiera principalmente) por las lógicas del New Age tal y como fueran descritas por Paul Heelas (1996, 22–29), a saber: como una forma de espiritualidad destradicionalizada y que es capaz de configurar una subjetividad basada en la autoética, la autorresponsabilidad, el perennialismo o la libertad. Más allá de su participación en las dinámicas de la modernidad religiosa (Setton 2011), cabría convenir que al caso argentino lo que le corresponde es un diagnóstico similar al realizado por Gilles Lipovetsky (1999, 72–76) a escala global. Primero que nada, por la coyuntura histórica en el que surge esta iniciativa: como antes sucediese tras la agitación política y cultural de los años sesenta, el posjudaísmo argentino es una consecuencia o, mejor aún, es la reacción al debilitamiento de las instituciones y la *res publica*. Siguiendo los mismos cauces y en un contexto en el que las soluciones políticas y comunitarias del judaísmo no otorgaban respuesta alguna, lo judío terminó por vencerse hacia la esfera privada con el fin de dar respuesta al espíritu de los nuevos tiempos. El posjudaísmo se puede entender con arreglo a lo que Lipovetsky denominó el “proceso de personalización” individualista, un proceso que busca su legitimación recurriendo a los valores de una sociedad que, en beneficio del cambio de paradigma, ha llevado hasta sus últimas consecuencias el deseo de liberación personal aceptando a la autonomía individual como su valor supremo (Lipovetsky 1999, 166). De hecho, el proyecto YOK se realizaría justo como lo hace la cultura posmoderna esbozada por Lipovetsky, a saber: como vehículo o catalizador para la ampliación del individualismo, particularmente, por vía de la anulación y destrucción de los puntos de referencia (al menos, desde el punto de vista teórico), de la multiplicación de las posibilidades de elección y, a la postre, de la sustitución definitiva de la conciencia política por la entronización, usando las palabras de Lipovetsky, del narcisismo radical. La teorización hecha por Sztajnszrajber participaría, por tanto, de la tópica hegemónica que constituye la consumación del desplazamiento del centro de gravedad epocal hacia lo económico y que, consecuentemente, termina por producir una resignificación, también, de las concepciones de lo judío en virtud de la entronización de la libertad individual.

Significativo es, a este respecto, el lugar privilegiado dado a la elección y cómo esta ha sido convertida en el elemento clave de esta autocreada subjetividad posjudía. Como cualquier otra “experiencia autoidentificatoria” ser judío se elige (“lo judío es una experiencia elegida sobre un trasfondo no elegido” [Sztajnszrajber 2009, 16]). Ahora bien, en línea con Eva Illouz (2021, 30), lo que involucra dicha elección es la idea de una subjetividad

que, tras evaluar las posibilidades a su alcance, toma una decisión en función de sus preferencias. Se produce, por decirlo de otra manera, una intersección entre capitalismo y procesos cimentados sobre la emoción y la individualidad autocreadora. Ahora la elección, fundada en la unificación de la esfera económica y la emocional, es la rectora de una “voluntad deliberativa” cuyo servicio está perfectamente adaptado a la estructura mercantilizada de un mundo que el sujeto pondera para su satisfacción (Illouz 2021, 30).

Desde luego, somos conscientes de que la elucidación de las dinámicas de los procesos de transformación de la subjetividad surgidos a la luz de esta revalorización de la diferencia y autonomía debe huir de la tentación de ser reducida a un mero corolario o apoyo a las dinámicas del mercado. No obstante, cabe evidenciar que la intersección entre capitalismo y procesos cimentados sobre la emoción y la individualidad autocreadora (y, en nuestro particular, justificados teóricamente con base en las propuestas filosóficas) también puede ser tomada no como el transcurso hacia la emancipación y el empoderamiento, sino como la asunción y adopción de las lógicas económicas de la subjetividad capitalista (Douglas 2003; Valdecantos 2014, 83–93; Illouz 2021, 30). O, dicho en otras palabras, si se prefiere: el proceso social reflejado en el marco teórico hecho en el posjudaísmo se entiende, sobre todo, al hilo de las dinámicas de emancipación que jalonan a la comunidad judía en la posmodernidad tanto en Argentina como en otros centros de la judería contemporánea.

En virtud de esto, la cuestión central estaría en la elucidación de cómo ahora el judaísmo se vertebra por las lógicas del mercado y, particularmente, por una idea de emancipación. Y es que, en efecto, de acuerdo con Antonio Valdecantos, la emancipación posmoderna conlleva no solo la ampliación de su significado hasta abarcar el hecho de desprenderse de todo lo tenido por malo o caduco, sino, sobre todo, su conversión en un verbo casi exclusivamente reflexivo. Porque si la palabra *emancipare* en su original sentido latino contemplaba que un sujeto debía ser emancipado por otro y en la significación moderna sujeto y objeto coincidían en el proceso emancipador, en el sentido vigente, la locución hace referencia a cualquier acto que conlleve despojarse de toda clase de vínculos pasados que condicionen la libertad del sujeto para definirse y moverse al ritmo de los tiempos (Valdecantos 2014, 83–84).

Una emancipación que se juega en el marco de la individuación posmoderna, entonces. Ahora, el consumo y la estetización de la subjetividad judía reemplaza a la vigilancia coercitiva de lo institucional, de tal modo que, en lugar de aparecer como fuerza externa, aparece como ejercicio de la libre voluntad del individuo, pero una libertad que (paradójicamente) no pierde la capacidad disciplinaria de su antecesora. Así pues, la emancipación y autonomía (o autocreación) de los judíos con respecto a las organizaciones comporta, desde luego, el acto de desprenderse de la sujeción institucional de la subjetividad judía, pero a cambio de aceptar que este movimiento puede apuntar, como su reverso, hacia otra clase de servidumbres, en este caso, hacia la constitución de la identidad en forma de experiencia de consumo.

Pensar una forma de comunidad judía (o posjudía) radicada en la ética de la autocreación o en la estética de la existencia no solo pone en liza la despreocupación con respecto al compromiso comunitario, sino que, *de facto*, legitima tanto las formas de intervencionismo intermitente (Arditi 2017, 53) como su vaciamiento y banalización mediante un hedonismo personalizado (Lipovetsky 1999, 150–171). En este sentido, la consecuencia no es que, así pensada, la comunidad se vislumbre como *inoperante* (en referencia implícita a Jean-Luc Nancy [1983]) o inconsistente, sino que en tanto que sostenida exclusivamente en la precariedad de un lazo estético y emotivo (judío es quien se siente judío), esta no sea sino un soporte más de la cultura narcisista que rige la posmodernidad. Ahora, partícipes del eclipse del concepto clásico de soberanía, estas nuevas formas de judaísmo (y su traslación al ámbito público) no conllevan la desaparición de las formas de dominio (aunque sea esto lo que propongan), sino la asunción y la adopción de las lógicas económicas de la subjetividad capitalista. Y así es que el

posjudaísmo terminará por utilizar las herramientas del mercado como decisivas para la construcción simbólica de la identidad y, consecuentemente, para su legitimación social.

Consumo que consuma identidad

La nueva cultura judía propuesta y escenificada en Argentina confrontó directamente las ideas de los sectores ortodoxos con las de los más liberales e integrados en la sociedad no judía circundante. En la práctica, la desconfianza hacia el judaísmo institucionalizado, que Sztajnszrajber planteó en términos de una biopolítica institucional (Soifer y Gorodischer 2011), llevó a ensayar nuevas modalidades de cultura judía correspondientes, como afirma Judit Bokser-Liwerant (2011, 148), a una privatización del consumo de bienes culturales propia de una concepción *light* de la identidad.

El posjudaísmo argentino adoptó así la vía que desde los inicios del siglo XXI, y característicamente en Estados Unidos, había sido la puerta de entrada al judaísmo para los jóvenes judíos “no afiliados”, esto es, una cultura de consumo posmoderna capaz de habilitar nuevos lugares para imaginar la pertenencia cultural y, en consecuencia, nuevas formas de practicar el judaísmo (Reuveni 2010, 115; Shandler 2010, 193–194). Se trataba de un judaísmo renovado, fresco y moderno, de un judaísmo convertido en una moda (Niedzviecki 2004; Harris 2003; Gorodischer 2005). Se constituyeron espacios que ponían a disposición un corpus de prácticas, pero también de textos y discursos que no solo informaban, sino que realizaban una identidad judía determinada (Brenner 2010, 204). Y es así como se configuró un nuevo modo de ser judío, el *New Jew Cool*, un tipo de judío que atraído por expresiones entretenidas, irónicas y generacionalmente distintivas aspiraba no a asimilarse, sino a vindicarse en los términos y condiciones de una identidad étnica, pero adaptada a los tiempos (Silverman 2011, 195). Porque, a la postre, de lo que se trataba era de que la marca de la identidad judía, al igual que la noción de judaísmo, se pusiera en juego también como algo consumible (Shandler 2010, 190–194).

En Estados Unidos, entre 2002 y 2010, *HEEB Magazine* fue la revista judía que, como iniciativa cultural, más activamente buscó fórmulas para que esos judíos que no eran activos ni en la comunidad religiosa ni en otro tipo de organizaciones o instituciones judías pudieran expresar su identidad. Y también procedieron así otras como las promovidas por la revista *Jewcy* o la organización sin ánimo de lucro *Reboot*, las cuales se esforzaron igualmente por llegar a su público objetivo a través de modos culturales con los que estos jóvenes están más familiarizados haciendo que el judaísmo fuera relevante y significativo para su estilo de vida. En Argentina, fue el proyecto comunitario YOK quien claramente se hizo cargo de esa nueva identidad. Allí, con la consigna de deconstruir la comunidad, lo judío se reinventó como un fenómeno festivo, pero también de consumo de ropa, libros, canciones y películas que hacían que lo judío dejase de asociarse a la sinagoga o a la mesa familiar para extenderse al *entertainment*. En palabras de Julián Gorodischer (2005), se trató de un judaísmo “sin perfil de héroe compensatorio, en los márgenes de una moral tradicional [...] y tan afín a la cultura pop como Madonna devenida en cultora de la Cábala”. Una nueva sensibilidad judía, en fin, capaz de hilvanar la cultura y la estética urbana y la cultura nacional argentina con fragmentos de la tradición judía.

En este sentido, no es anecdótica la localización en la que tuvieron lugar la mayor parte de los eventos, sobre todo, si se tiene en consideración que el lugar coincide con una zona recualificada del entramado urbano porteño en la que se dan determinadas pautas culturales de consumo ligadas a las tendencias de estetización y estilización de la vida cotidiana por parte de las fracciones jóvenes de clase media y media-alta (Díaz Orueta y Lourés Seoane 2003, 114). Concretamente, la Plaza Armenia, en el barrio de Palermo de la Ciudad de Buenos Aires, fue el lugar preferido del proyecto yokista (La Nación 2006). Allí se organizaron grandes festivales callejeros en los que se invitaba a todos a participar en una variedad de actividades

relacionadas con las festividades más importantes del calendario judío, principalmente, Rosh Hashaná Urbano (Año Nuevo judío) y Pésaj Urbano (Pascua judía). Eventos que, por cierto, contaron con una gran acogida en la sociedad argentina: en 2006, asistieron al Pésaj doce mil personas; en 2007, el número aumentó a veintidós mil (Ben-Yosef 2009, 67).

El esqueleto del proyecto fue, efectivamente, un ágora donde se atendían en forma de conferencias y mesas redondas esos debates sobre la identidad judía y sobre otros temas controvertidos en el judaísmo argentino, por ejemplo, los matrimonios mixtos, el sionismo o el conflicto en Medio Oriente. Pero lo interesante es que, junto a ello, esta iniciativa también integró una forma de afiliación en base al consumo. El proyecto contó con un intenso plan de actividades y puestos de venta, de manera que en sus eventos se pudieran degustar recetas de la tradición culinaria judía o vinos *kosher*, participar de concursos, disfrutar de espectáculos de música *klezmer*, enterarse de propuestas turísticas o comprar artesanías y *merchandising* que reivindicase o jugase irónicamente con la identidad judía. Es especialmente relevante la línea de ropa que, a caballo entre la marca judía y la cultura pop, mapeaba simbólicamente esa nueva identidad. Según Luciana Grosman, productora general de YOK: “Lo que hicimos fue pensar en los estereotipos judíos y encontrar una forma de burlarnos de ellos, así de simple” (Beltrami 2010). Así, con frases como “mi mamá me (ll)ama”, “superyovitch”, “love latkes”, “love kippe”, “orgullo goy”, “coolpa”, “moishevique”, “born in Villa Crespo” o “nacido en Eleven” no solo se demostraba la inserción de la comunidad judía en las lógicas posmodernas, sino que también se ponía de manifiesto cuál era ahora la respuesta ante la continua disyuntiva o irresoluble conciliación entre el particularismo y la ciudadanía genérica (Silverman 2011, 201).

Conclusiones

El judío propuesto por YOK es el que elabora (o reelabora) un judaísmo a su manera. Se postula un judaísmo opuesto a la delimitación y, por eso, es el análisis pormenorizado de la propuesta teórica lo que mejor admite una demarcación de sus fronteras. Sin embargo, una vez que ha dejado atrás todo lo relativo a lo institucional, lo comunitario (o sea cual fuere el enfoque normativo que se elija como opresivo), también se debe enfrentar al problema de ser judío sin definición, sin doctrina y sin comunidad.

La primera conclusión que cabe inferir es que, como la mayor parte de las alternativas teóricas surgidas tras la caída y (supuesta) superación de los grandes relatos de la Modernidad, el posjudaísmo no puede admitir ya que la interpretación y la definición de lo judío quede limitada, constreñida, sometida o subyugada a una lectura disciplinada por lo institucional o por lo tradicional. Tampoco puede admitir, en ese mismo movimiento, que lo judío cuente con condiciones, cláusulas, compromisos, responsabilidades o requisitos de ningún tipo. En ese sentido, el posjudaísmo supone, por consiguiente, un hiato con respecto a la Modernidad y a las anteriores discusiones sobre la identidad judía, sobre todo, en virtud de esta noción de emancipación aquí enunciada. Y, hasta cierto punto, se ha de reconocer que la configuración de esta subjetividad estetizada de corte vattimaniiana plantea, desde luego, una alternativa para la superación del nihilismo en el horizonte de la artificialidad de la cultura contemporánea. Sin embargo, también es cierto que, con el mismo empeño, plantea una reivindicación de la fundamentación de la subjetividad en las ficciones y las metáforas que, en su pretensión emancipatoria, ya no se preocupa por ser auténtica, buena o por reforzar los vínculos (comunitarios o no) con el otro, sino que su objetivo fundamental será el de estetizar su existencia; un objetivo que no estará sino anclado en los intereses y los dictados del mercado. Declinada cualquier clase de imposición preceptiva en la que lo social pueda predominar sobre lo individual, el posjudaísmo hace de aquello un repositorio cuya única utilidad es ofrecer una tradición de forma personalizada, *à la carte*, más flexible y electora que nunca, susceptible de disolver los contornos de cualquier identidad histórica o

tradicionalmente establecida. Emancipado de estructuras disciplinarias, institucionales o preceptivas, se relacionará con el judaísmo según sus intereses, gustos o deseos del momento, por supuesto, hasta que este deje de satisfacerlo. En este sentido, abogar por tal apertura o, si se quiere, por tal maleabilidad de la significación, no ha sido sino la coartada teórica necesaria que, mediante la conversión de la interpretación vattimaniana en su subterfugio epistemológico, le permitía no solo desalojar al judaísmo tradicional de su propio ejercicio de la exégesis, sino también legitimar el vínculo débil y posicionamiento estetizado de los nuevos modos de acercamiento a la identidad judía. Vaciar el contenido mismo de lo judío es adaptarlo a las preferencias de cada sujeto; es adaptarlo a la flexibilidad que requiere el mercado. Lo que queda del judaísmo en el judaísmo posmoderno es un judaísmo individualizado cuya validez es evaluada en conformidad con los gustos y las circunstancias propias. En este sentido, quizá, cabría darle la razón a Bernardo Sorj (2011, 72–73) y aceptar que en la posmodernidad ya no es el judaísmo quien interpela al individuo, sino que es el individuo el que interpela al judaísmo para encontrar respuestas a sus problemas subjetivos. Por eso, sumarse e identificarse con las instituciones es también una elección regida por las mismas características descritas con anterioridad; por eso, si el judaísmo quiere contar con alguna oportunidad para su continuidad, deberá redefinirse y adaptar sus estructuras en función del individuo y sus deseos.

El proyecto YOK fue el primer paso del camino hacia la reivindicación pública de las nuevas formas de vivir, de experimentar o de sentir el judaísmo en el contexto porteño, aunque no ha sido el último. Después de que el Joint les retirase la financiación y finalizase, la propuesta LimudBA (exportada desde Reino Unido y presente en la Argentina desde 2007) tomó el relevo en el desarrollo de construcciones individualizadas del sentido de lo judío. No obstante, la pertinencia de nuestro trabajo se debe entender desde la comprensión de que esta propuesta (LimudBA, todavía en desarrollo), es tributaria de aquella otra (el proyecto YOK) y, por tanto, sigue los mismos lineamientos intelectuales y prácticos que lo definieron. De ahí surge la necesidad de volver sobre las reflexiones que planteó el posjudaísmo ya en 2005 y de entender cuáles fueron las bases intelectuales, sobre todo, en la medida en la que sus ideas, constantemente revisitadas, son los vertebradores de una línea de continuidad con las prácticas actuales.

El objetivo de este trabajo fue llenar el hueco necesario en la investigación sobre las nuevas sensibilidades y formas de celebrar el judaísmo de los no afiliados en Buenos Aires. Por este motivo, debido al impacto de sus actividades, la reflexión sobre el proyecto YOK era ineludible. Ahora, cabe avanzar en este sentido y, particularmente, en un estudio antropológico que aborde el impacto que estos espacios han tenido (y tienen) en la articulación de la judería porteña contemporánea. Por lo pronto, lo que se puede concluir es que este fue el modo, en definitiva, en el que se configuró una nueva noción de judaísmo cuyo cuerpo teórico fue cuidadosamente confeccionado para dar carta de naturaleza a una aproximación a la tradición ensimismada y narcisista que interpela (o, incluso, expropia) a la comunidad solo con el fin de dar respuesta a sus intereses individuales. Las subjetividades estetizadas pueden elegir según sus gustos o preferencias qué máscara es la que mejor se adapta a cada situación o qué máscara es más adecuada para la reivindicación del espacio político o qué máscara, en fin, les hace sentir diferentes y con derecho al reconocimiento de sus reivindicaciones personales. Se podría decir, incluso, que esta identidad propuesta por el posjudaísmo, por su multiplicidad, ni siquiera se ajusta a máscara alguna, si no fuera porque toda fluidez identitaria desemboca en máscara, y en ella concluye.

Referencias

- Aldredge, Marcus. 2009. "Heebster: Community and Identity (Re)construction of Urban Jewish Hipsters". En *Co-opting Culture: Culture and Power in Sociology and Cultural Studies*, editado por B. Garrick Harden and Robert Carley, 225–250. Lanham, MD: Lexington Books.

- Arditi, Benjamín. 2017. *La política en los bordes del liberalismo: Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Barcelona: Gedisa.
- Aviv, Caryn, y David Shneer. 2005. *New Jews: The End of the Jewish Diaspora*. Nueva York: New York University Press.
- Azria, Regine. 1998. "The Diaspora-Community-Tradition Paradigms of Jewish Identity: A Reappraisal". En *Jewish Survival: The Identity Problem at the Close of the Twentieth Century*, editado por Ernest Krausz y Gitta Tulea, 21-32. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Beltrami, Alicia. 2010. "La nueva cultura judía se celebró en Palermo". *Crítica de la Argentina*, 29 de marzo, <https://docplayer.es/151619807-Critica-acaten-pasen-y-el-papa-sigue-pidiendo-perdon-una-goleada-sepulto-a-boca-mucho-ruido-poco-petroleo.html>.
- Ben-Yosef, Gili. 2009. "'Judaísmo a tu manera': What It Means to Be Jewish in 21st Century Buenos Aires". *Sociology Honors Papers 1*: <https://digitalcommons.conncoll.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1000&context=sociologyhp>.
- Bokser-Liwerant, Judit, Sergio DellaPergola, Margalit Bejarano y Leonardo Senkman. 2011. "Cuarenta años de cambios: Transiciones y paradigmas". En *Pertenencia y alteridad: Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*, coordinado por Haim Avni, Judit Bokser-Liwerant y Sergio DellaPergola, 13-84. Madrid: Iberoamericana.
- Bokser-Liwerant, Judit. 2011. "Los judíos de América Latina. Los signos de las tendencias: Juegos y contrajuegos". En *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*, coordinado por Haim Avni, Judit Bokser-Liwerant y Sergio DellaPergola, 115-164. Madrid: Iberoamericana.
- Bokser-Liwerant, Judit. 2009. "Latin American Jews: A Transnational Diaspora". En *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis)order*, editado por Eliezer Ben-Rafael y Yitzhak Sternberg, 351-374. Leiden: Brill.
- Brenner, David. 2010. "Consuming Identities: German-Jewish Performativity after the 'Schoah'". En *Longing, Belonging, and the Making of Jewish Consumer Culture*, editado por Gideon Reuveni y Nils Roemer, 201-226. Leiden: Brill.
- Brodsky, Adriana, y Ranaan Rein, eds. 2013. *The New Jewish Argentina: Facets of Jewish Experiences in the Southern Cone*. Leiden: Brill.
- Caro, Isaac. 2008. "Ortodoxias, disidencias y nuevas identidades en el judaísmo argentino y chileno". *Cuadernos Judaicos* 25: 157-174. <https://doi.org/10.5354/cj.v0i25.25628>.
- Caro, Isaac. 2010. *Islam y judaísmo contemporáneos en América Latina: Los casos de Argentina, Brasil y Chile*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Díaz Orueta, Fernando, y María Luisa Lourés Seoane. 2003. "La ciudad postfordista: Economía cultural y recualificación urbana". *Revista de Economía Crítica* 2 (2): 105-121.
- Douglas, Mary. 2003. *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. Vo. 6 de *Mary Douglas: Collected Works*. Londres: Routledge.
- Erdei, Ezequiel. 2011. "Demografía e identidad: A propósito del Estudio de Población Judía en Buenos Aires". En *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*, coordinado por Haim Avni, Judit Bokser-Liwerant y Sergio DellaPergola, 341-364. Madrid: Iberoamericana.
- Escudé, Carlos, y Beatriz Gurevich. 2003. "Limits to Governability, Corruption, and Transnational Terrorism: The Case of the 1992 and 1994 Attacks in Buenos Aires". *EIAL: Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe* 14: 127-148.
- Esposito, Roberto. 2003. *Communitas: Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrurtu.
- Esposito, Roberto. 2011. *Dieci pensieri sulla politica*. Bologna: Società Editrice Il Mulino.
- Feiner, Shmuel. 2004. *Haskalah and History: The Emergence of a Modern Jewish Historical Consciousness*. Londres: Littman Library of Jewish Civilization.
- Fireberg, Haim, y Olaf Glöckner, eds. 2015. *Being Jewish in 21st-Century Germany*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Fischman, Fernando D. 2013. "Expresiones artísticas multifacéticas en las calles de Buenos Aires: La identidad judía argentina entre el klezmer, el tango y el stand up". *KARPA: Journal of Theatricalities and Visual Culture* 6: 1-27.
- Gitelman, Zvi, Barry Kosmin y András Kovács, eds. 2003. *New Jewish Identities: Contemporary Europe and Beyond*. Budapest: Central European University Press.
- Gorodischer, Julián. 2005. "Hey Jude". *Página12*, 12 de junio, <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-2304-2005-06-12.html>.
- Harris, Paul. 2003. "New Generation Finds It's Hip to be Hebrew". *The Guardian*, 13 de diciembre, <https://www.theguardian.com/world/2003/dec/14/usa.paulharris>.
- Heelas, Paul. 1996. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Hupert, Pablo. 2014. *Judaísmo líquido: Multiculturalismo y judíos solitarios*. Buenos Aires: Biblos.
- Illouz, Eva. 2021. *El fin del amor: Una sociología de las relaciones negativas*. Madrid: Katz.
- Imhoff, Sarah. 2016. "Half Jewish, Just Jewish, and the Oddities of Religious Identification". *Journal of Religion & Society* 13: 76-89.
- Jmelnizky, Adrián, y Ezequiel Erdei. 2005. *La población judía en Buenos Aires: Estudio sociodemográfico*. Buenos Aires: AMIA.
- Kahan, Emmanuel. 2020. "¿Apocalípticos o integrados? El campo de investigación sobre la experiencia de la vida judía en Argentina". En *Hacer patria: Estudios sobre la vida judía en Argentina*, compilado por Emmanuel Kahan, Wanda Wechsler y Ariel Raber, 9-30. Buenos Aires: Teseo.

- Kawabata, Mitsuko. 2019. "The Politics of Musical Hybridity in Buenos Aires: Jewish Music, Youth Culture, and Cultural Policy". PhD diss., Indiana University, Bloomington.
- Klug, Lisa A. 2008. *Cool Jew: The Ultimate Guide for Every Member of the Tribe*. Kansas City, MO: Andrews McMeel Publishing.
- Kurtzman, Joey. 2007. "The End of the Jewish People". *Jewcy*, 11 de julio, <http://jewcy.com/jewish-religion-and-beliefs/joey1>.
- Lipovetsky, Gilles. 1999. *L'ère du vide. Essais sur l'individualisme contemporain*. París: Gallimard.
- Nancy, Jean-Luc. 1983. *La communauté désœuvrée*. París: Christian Bourgois.
- Niedzwiecki, Hal. 2004. "From Jew to Jewcy". *Jewish Journal*, 22 de julio, <https://jewishjournal.com/news/united-states/9895/>.
- Reuveni, Gideon. 2010. "Advertising, Jewish Ethnic Marketing, and Consumer Ambivalence in Weimar Germany". En *Longing, Belonging, and the Making of Jewish Consumer Culture*, editado por Gideon Reuveni y Nils Roemer, 113–138. Leiden: Brill.
- "Se celebró en la ciudad el primer encuentro de Pesaj". 2006. *La Nación*, 3 de abril, <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/se-celebro-en-la-ciudad-el-primer-encuentro-del-pesaj-nid794317/>.
- Senderey, Alberto. 2011. "Informe: El Joint en América Latina desde la década del setenta". En *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: Cuarenta años de cambios*, coordinado por Haim Avni, Judit Bokser-Liwerant y Sergio DellaPergola, 477–484. Madrid: Iberoamericana.
- Setton, Damián. 2011. "Núcleo y periferia en las territorializaciones judaicas". *IX Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.
- Setton, Damian. 2012. "Identidades religiosas, étnicas y nacionales: Pluralismo y ortodoxia en el campo judaico argentino". *Latin American Research Review* 47: 95–115. <https://doi.org/10.1353/lar.2012.0053>.
- Shandler, Jeffrey. 2010. "Di toyre fun skhoyre, or, I Shop, Therefore I Am: The Consumer Cultures of American Jews". En *Longing, Belonging, and the Making of Jewish Consumer Culture*, editado por Gideon Reuveni y Nils Roemer, 183–200. Leiden: Brill.
- Sicher, Efraim. 2021. *Re-envisioning Jewish Identities: Reflections on Contemporary Culture in Israel and the Diaspora*. Leiden: Brill.
- Silverman, Eric K. 2011. "Aboriginal Yarmulkes, Ambivalent Attire, and Ironies of Contemporary Jewish Identity". En *Fashioning Jews: Clothing, Culture, and Commerce*, editado por Leonard J. Greenspoon, 177–205. West Lafayette, IN: Purdue University Press.
- Soifer, Alejandro, y Julián Gorodischer. 2011. "El presente del judaísmo". *Arquivo Maaravi: Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG Belo Horizonte* 5 (9): 1–4.
- Sorj, Bernardo. 2011. *Judaísmo para todos*. Río de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- Sztajnszrajber, Darío, comp. 2007. *Posjudaísmo: Debates sobre lo judío en el siglo XXI*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Sztajnszrajber, Darío, comp. 2009. *Posjudaísmo 2: Debates sobre lo judío en el siglo XXI*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Valdecantos, Antonio. 2014. *La excepción permanente: O la construcción totalitaria del tiempo*. Madrid: Díaz & Pons Editores.
- Vattimo, Gianni. 1974. *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani.
- Vattimo, Gianni. 1996. *Credere di credere*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni. 1998. *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- Vattimo, Gianni. 2002. *Oltre l'interpretazione: Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Roma: Gius. Laterza&Figli.
- Vattimo, Gianni. 2020. *Etica dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- Wertheimer, Jack. 2018. *The New American Judaism: How Jews Practice Their Religion Today*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lorena Peña Jiménez es graduada en Humanidades por la Universidad Carlos III de Madrid. Es estudiante de doctorado en el departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada, institución en la que realiza una tesis sobre la revalorización de la cocina judía en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Sus principales líneas de investigación son la reconfiguración identitaria de la comunidad judía, los procesos de gourmetización y la gentrificación alimentaria de las ciudades latinoamericanas.

Cite this article: Peña Jiménez, Lorena. Posjudaísmo en Buenos Aires: Deconstruir comunidad para consumir identidad. *Latin American Research Review*. <https://doi.org/10.1017/lar.2023.70>