



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Setton, Damián

Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaycidad en judíos gays



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Setton, D. (2016). *Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaycidad en judíos gays*. *Revista de ciencias sociales*, 8(30), 13-34. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1663>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Damián Setton

Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaycidad en judíos gays

Introducción

La problemática de las interrelaciones entre homosexualidad y religión ha sido abordada desde diferentes perspectivas. Algunos trabajos se han centrado en los modos de construcción discursiva de la homosexualidad en organizaciones religiosas y entre actores que ocupan posiciones de liderazgo religioso, sean evangélicos (Natividade, 2006; Jones, 2012), católicos (Delgado Molina, 2012; Morán Faúndes, 2012) o judíos (Campos Machado, De Barros y Piccolo, 2010), así como en las percepciones acerca de la homosexualidad en jóvenes evangélicos (Paz Alves, 2011) y en las interrelaciones entre los discursos y las prácticas de actores religiosos y políticos en torno a la lucha por la definición del sentido del matrimonio entre personas del mismo sexo (Carbonelli, Mosqueira y Felitti, 2011). Otros trabajos han indagado en las experiencias de cristianos gays (Leal Reyes, 2011) y la construcción de iglesias que apuntan a alcanzar a la población LGBT (Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transsexuales) (Meccia, 1997-1998; Natividade, 2010; Weiss de Jesus, 2010). En lo que respecta a las relaciones entre judaísmo y homosexualidad-gaycidad, algunos trabajos se concentran en la formación de organizaciones judeo-gays (Cooper, 1989; Harris, 2001; Gross, 2007), mientras que otros colocan el foco en los modos en que

las tensiones entre las dimensiones de identificación judía y gay son experimentadas y resueltas (Coyle y Rafalin, 2000; Schnoor, 2006; Gross, 2007). A partir de la premisa de que por cuestiones religiosas o culturales el judaísmo tiende a clasificar de manera negativa las prácticas homosexuales, estos trabajos analizan cómo los actores sociales ponen en juego estrategias de negociación entre lo judío y lo gay. Estas estrategias tenderían a la resolución de las disonancias cognitivas producidas por el encuentro entre ambas dimensiones de identificación. Sin embargo, nuestras investigaciones nos han mostrado que no necesariamente debe haber una tensión entre judaísmo y homosexualidad. La potencialidad de esta tensión depende de cuáles sean los referentes en función de los cuales el judaísmo sea definido. Teniendo en cuenta la variabilidad de referentes judaicos disponibles (Azria, 1996), entre los cuales la religión es solo uno de ellos, y teniendo en cuenta que la mayor parte de los judíos se autodefinen como tales en términos étnicos o culturales antes que religiosos (Friedlander *et al.*, 2010), se ha observado que la referencialidad de lo judío en el Estado de Israel, es decir, el hecho de que los actores se identifiquen como judíos al tomar como referente a dicho Estado y al conjunto de significados asignados a él, conlleva la potencialidad de una complementación, antes que una tensión, de lo judío y lo gay (Setton, 2015). En este sentido, pudimos observar cómo la complejidad del universo de referentes que remiten a lo judío no habilitaba una interpretación sustentada en el par condena-resistencia, sino que la referencialidad en el Estado de Israel podía constituir un recurso en la disputa por la legitimidad de los judíos gays. En este caso, nuestro trabajo se concentraba, específicamente, en las estrategias de producción de lo judeo-gay en el interior de organizaciones que pretendían representar a este colectivo. Un estudio complementario al nuestro es el de Seguer (2014), quien a través de la lectura de Jasbir Puar y Jason Ritchie analiza los modos en que el relato nacionalista israelí, enmarcado en una concepción del sujeto LGBT como necesariamente liberal, construye al sujeto LGBT árabe como víctima a la vez que recalca la excepcionalidad democrática de Israel en una región –el Medio Oriente– definida como totalitaria. A la vez, la pornografía LGBT israelí se inserta en el entramado de discursos que constituye la *hasbará*,¹ entramado destinado a la producción de una verdad sobre Israel en un contexto de conflicto simbólico acerca de su legitimidad (Seguer, 2013).

El presente trabajo parte de entrevistas realizadas a individuos que se autodefinen como judíos y gays y que no necesariamente forman parte de las organizaciones que pretenden representar a este colectivo, o han tenido participaciones esporádicas en ellas.

¹ Término hebreo que se traduce como “esclarecimiento” o “explicación”. Hace referencia a una estrategia de proyección de un discurso de legitimación de Israel en el contexto del conflicto en Medio Oriente. Diversas organizaciones y actores definidos como judíos, aunque no necesariamente –como muestra el caso de la periodista Pilar Rahola–, se suman a esta estrategia y difunden una visión determinada acerca del conflicto.

Indaga en sus trayectorias con el fin de identificar diversos modos de construcción de la relación entre lo judío y lo gay. El trabajo se organiza en apartados que remiten a trayectorias específicas, de modo que cada uno se centra en un entrevistado en particular y prioriza la profundidad en la indagación de cada trayectoria antes que la cantidad de casos.

El caso de Martín

Martín nació en la ciudad de Córdoba, hijo de padre judío y madre católica. Estudió allí hasta que en 2001, debido a la crisis económica que asoló al país, decidió migrar a Israel. La migración es relatada no solo en términos de la búsqueda de una salida individual a la crisis, sino como una migración identitaria que le permitió desenvolver su identificación sexual. En este sentido, el actor construye un relato de la migración que se ancla en una definición dicotómica del espacio. Córdoba es definida como una ciudad conservadora y Tel Aviv como liberal. Así, la migración supone un desplazamiento de una situación económica a otra y, además, de un espacio condensador de cierta cosmovisión hacia un espacio que concentra una cosmovisión diferente relativa a las sexualidades. La percepción del espacio se monta sobre un esquema de clasificación de la realidad basado en la dicotomía conservador-liberal, donde “liberal” significa también “occidental”. La reconstrucción de su trayectoria gay se realiza con base en ese esquema.

La gente que no tiene ningún contacto y va por primera vez a Israel, lo que se imagina es Afganistán y que todas las mujeres van tapadas, se imaginan lo más conservador y lo más primitivo de una sociedad. Se imaginan una sociedad totalmente primitiva. Si bien puede tener muchísimos defectos como sociedad, es una sociedad muy occidentalizada que pone siempre sus ojos en Estados Unidos y tiene una mirada muy pro Estados Unidos. Pero te digo, ahí es cuando fue mi descubrimiento del ser gay.²

A medida que avanza el relato, Martín va complejizando su representación acerca del espacio israelí, y distingue del resto del país la ciudad de Tel Aviv, que será caracterizada como liberal: “Tel Aviv es como un lugar totalmente diferenciado del resto donde la sociedad es mucho más conservadora”. Allí Martín se contacta con un grupo de latinoamericanos judíos gays que forman parte de una organización. En este sentido, el desenvolvimiento de su sexualidad va de la mano de la percepción de sí como inmigrante y, más

² Las citas presentadas en este artículo corresponden a las entrevistas realizadas, que se llevaron a cabo en 2012 (Martín y Fernando) y en 2013 (Ezequiel).

específicamente, como latinoamericano –diferente al resto de la sociedad–. El espacio de sociabilidad al cual se integra condensa esos tres registros de su identidad: judío, latinoamericano y gay. Cada componente identitario que se revela en su experiencia en Israel se articula de manera particular con la sociedad israelí. El componente judío está estrechamente vinculado a la migración. En efecto, Israel tiene una política de absorción de inmigrantes judíos, a quienes por el hecho de ser judíos el Estado les reconoce el derecho a la ciudadanía. Lo que en la Argentina es un referente de identificación con potencialidades etnizantes no necesariamente realizadas en cada individuo, se vuelve uno de los criterios de la ciudadanía en el espacio definido como liberal, donde la existencia de una minoría árabe con derechos de ciudadanía no anula el hecho de que los símbolos constitutivos de lo nacional remitan a una tradición religiosa (Dieckhoff, 1997).

Encontramos en Martín la expresión de un componente latinoamericano que se desenvuelve en un espacio de sociabilidad que se define como tal y que implica un desafío respecto de la integración a la sociedad israelí. Veremos cómo ser latinoamericano supone la sensación de cierto desplazamiento hacia la periferia de la sociedad, en un movimiento de oposición a la potencialidad nuclearizante del componente judío. Ser latinoamericano implica, al menos para alguien que, como Martín, no ha tenido una socialización previa en organizaciones judías, la dificultad de dominar una lengua semita como el hebreo, muy distinta del español, lo que redundará en problemas de integración a la sociedad y de desenvolvimiento de una identificación con la posición en el campo laboral. De este modo, las relaciones entre individuo y sociedad se realizan sobre la base de una tensión entre ser judío y latinoamericano, tensión que, en este caso, es producto de factores que se presentan al actor como objetivos. No se trata de una tensión vivida en el registro subjetivo, sino actualizada en las relaciones del actor con factores objetivos –como el lenguaje– que escapan a su control.

Finalmente, el componente gay implica formar parte de una minoría respecto del conjunto de la sociedad. No obstante, ser parte de la minoría gay en Tel Aviv parece ser diferente a ser parte de esa minoría en Córdoba. Esto se debe a la existencia de factores objetivos como ciertas prácticas a nivel del Estado y del mercado –existencia de un mercado propiamente gay– que generan condiciones de visibilización de sexualidades no heterosexuales.

El desarrollo de la identidad está mediado por la ubicación del actor en un esquema de clasificaciones preestablecido desde prácticas organizacionales: “Éramos parte como de una organización gay más amplia, una federación gay lésbica de Israel que nos prestaba

el lugar, tenía diferentes comunidades, estaban los transexuales, travestis, gays, lesbianas, estaba dividida la federación israelí esa, y nos prestaba un lugar porque había un grupo latino, de todo el universo había un grupo de latinos”.

En este sentido, el espacio en el cual se inserta el actor está previamente clasificado, un espacio donde las identidades han sido ordenadas y cuyo orden se ha expresado en la materialidad de las organizaciones y los espacios de sociabilidad que estas han producido. Sin esa trama organizacional categorizante, no podemos saber cómo habría sido el desenvolvimiento de la homosexualidad de Martín. A la vez, debemos tener en cuenta que ese desenvolvimiento adquiere una modalidad en relación con el contexto que ofrece la ciudad. Ese contexto es percibido, por Martín, como propicio al desarrollo de su dimensión identitaria gay, lo que implica un contraste, nuevamente, con la percepción que tiene de la ciudad de Córdoba. Aquí, el Estado funciona como una entidad que habilita procesos de visibilización y categorización positiva de la población gay.

Participábamos [los miembros de la organización] todos los años de la marcha del orgullo gay que es donde se embanderaba toda la ciudad. En realidad era decretada por la *iriá*, por la municipalidad como de interés general, ese día, y se embanderaba toda la ciudad con banderas. Eso era muy fuerte. Se embanderaba la ciudad y se hacía una marcha y después había recitales de rock donde la *iriá*, donde la municipalidad auspiciaba esos recitales. Es más, en esa época había un legislador municipal que era abiertamente gay. Como te digo, es una actitud muy pro de [...] si uno se pone a hacer un estudio de Tel Aviv, la gran mayoría de las personas son jóvenes de entre 18 y 35 años, con mucha cantidad de solteros, si no ancianos, pero familias no vivían en Tel Aviv, entonces era todo un ambiente muy propicio para la comunidad gay.

Ese ambiente propicio no solo se genera a través de la política, sino en el mercado. En este sentido, Israel formaría parte de un mercado gay más amplio.

Y también como dice Meccia en *La cuestión gay*,³ aparte de ser el HIV uno de los elementos que visualizó a los movimientos gay, también el elemento de los gays ser un buen nicho comercial, Israel siempre, viste... hay mucho consumismo para el tema de lo gay. Hoy, también, hay una apertura porque a muchos intereses de tipo económico le conviene esto del doble sueldo [...] dos ingresos de sueldo sin hijos. Esta idea de que dos gays pueden gastar y pueden consumir.

³ Se refiere al libro escrito por el sociólogo Ernesto Meccia.

Si bien Israel se presenta como un espacio que permite el desenvolvimiento de la dimensión gay, adquiere otras tonalidades en relación con cómo el factor latinoamericano repercute en el modo de posicionarse en el espacio laboral. En este punto, Martín expresa las dificultades encontradas respecto del dominio del idioma oficial del Estado, el hebreo. Al presentarse como una lengua de difícil dominio, Martín experimentaba una tensión entre su percepción de sí mismo como abogado y las posiciones que lograba ocupar en un mercado laboral que se le exhibía refractario a la realización de esa profesión. Esa situación, combinada con las mejoras que venía mostrando la Argentina, influyen en la decisión de regresar.

La identificación de los individuos como judíos se realiza en torno a un conjunto de referentes, entre los cuales se encuentra Israel (Azria, 1996). En el caso de Martín, la migración a ese país se torna un proyecto posible en la medida en que él mismo se identifica como judío y el Estado israelí valida esa identificación, por lo cual se articulan factores subjetivos –la autoidentificación de Martín– y objetivos –las prácticas del Estado israelí–. En el caso de Martín, podemos observar cómo el referente Israel juega un papel central en su identificación como judío, lo que produce un efecto de consonancia entre su identificación judía y gay. Lo judío, referenciado en Israel, no se presenta necesariamente como un factor disonante respecto de lo gay. Sin embargo, las relaciones entre lo judío y lo gay no se agotan en la mera referencialidad del primer término con un Estado percibido como liberal. Si bien Martín no se define a sí mismo como religioso, la referencia de lo judío en la religión forma parte de su trayectoria. En su relato, encontramos que parte de las limitaciones que encontró para expresar su homosexualidad en Córdoba se debieron al ambiente familiar. Su madre, católica religiosa; su padre, un judío “no demasiado practicante”, pero judío al fin. Y, como Martín sostiene:

En el judaísmo es muy fuerte la figura del hombre y la figura del hombre hétero, es una religión extremadamente machista, donde la figura del hombre hétero es como muy importante, porque es la figura del hombre procreador; en el judaísmo, es muy importante, mucho más que en el cristianismo. El cristianismo, el reproche sobre la homosexualidad, me parece, *a prima facie*, tiene que ver con un punto de vista más moral, en el cristianismo, y en el judaísmo tiene que ver con un punto de vista por ahí más práctico, pragmático, que es la continuación de la sangre judía; dos aspectos totalmente diferentes.

Estudios previos sobre las experiencias de judíos gays han enfatizado en las disonancias cognitivas que pueden generarse a causa de la condena bíblica a las prácticas homosexuales (Gross, 2007), las potenciales tensiones identitarias entre gaycidad y judaísmo que se desprenden no solo de lo religioso sino de ciertos componentes culturales de lo judío, lo que conlleva en los actores la necesidad de realizar un esfuerzo de conciliación entre ambas dimensiones identitarias (Coyle y Rafalin, 2000). Estas disonancias, se afirma, podrían ser contrarrestadas a través de las prácticas de organizaciones judeo-gays. El límite que encontramos a estas afirmaciones descansa en la constatación de que, para la mayoría de judíos, lo religioso no parece ser el principal referente de identificación con lo judío, por lo que en estos procesos se juegan referencias de diverso tipo (Friedlander *et al.*, 2010). En cuanto a los componentes culturales no religiosos, la diversidad que podemos observar en este sentido no nos permite afirmar que aquellos, necesariamente, redunden en la afirmación del imperativo de procreación ligado a la formación de una familia formada por padre varón y madre mujer. En este sentido, la disonancia cognitiva no es inherente al judaísmo, sino a un modo particular de proyección de este; por lo tanto, esta disonancia es observable en determinados judíos, pero no en los judíos *per se*. Israel parece haber alcanzado un estatuto de referencialidad superior a lo religioso y, en lo que respecta a su potencialidad como referente “cultural”, puede conducir a la proyección de significados susceptibles de ser articulados en discursos que reivindican la diversidad sexual. Israel es percibido y retratado, por parte de organizaciones judeo-gays, como país *gay friendly*, lo que habilita la posibilidad de construir articulaciones consonantes entre los componentes de identificación judío y gay (Setton, 2015). No obstante, esto no significa que el actor necesariamente identifique lo judío a través del referente Israel a lo largo de toda su trayectoria. Incluso entre judíos no religiosos, la religión puede ser percibida como un referente que define lo judío, lo que genera un distanciamiento respecto de lo judío. En los relatos de los actores podemos encontrar una multiplicidad de referentes de lo judío, como vemos en el caso de Martín.

Lo judío, referenciado como religión, es clasificado por Martín como un elemento que entra en disonancia con la posibilidad del desenvolvimiento de la homosexualidad. A ello se contraponen el budismo de Soka Gakkai, al cual Martín ha comenzado a adherir. En su trayectoria podemos encontrar un momento de encuentro con el budismo, relatado como una conversión religiosa, si bien el actor no utiliza este término específicamente. Martín define el haberse contactado con el budismo como un hecho “no tangencial,

sino una bisagra”, y agrega que “el budismo me cambió la estructura mental de cómo pensar”. Este modo de relatar su vínculo con el budismo refleja ciertos componentes del relato de conversión (Carozzi y Frigerio, 1994). A la vez, en su relato Martín da cuenta de la diferencia entre el budismo y las dos religiones, cristianismo y judaísmo, presentes en su proceso de socialización primaria.

Porque uno, desde lo religioso, siempre vive con el tema de que siempre te imponen el tema del pecado. En el cristianismo, la culpa. En el judaísmo, este reproche moral, esta cuestión de que tenés que creer en un ser superior, en el castigo divino, el de reglas fijas. Y creo que esta filosofía de vida laica [el budismo], que se lucha por objetivos nobles y por la felicidad de los demás, no tiene reglas fijas. No tiene reproches de tipo moral.

A diferencia del cristianismo y el judaísmo, el budismo es percibido, por Martín, como consonante respecto de la identificación gay. Por un lado, por la cantidad de budistas gays que ha conocido. Por el otro, porque encuentra en el budismo elementos que fomentan la diversidad y la aceptación de la homosexualidad: “Vas a una actividad de budismo y capaz que el 30% son gays, entonces podés hablar de tu vida sexual con cualquiera. En una reunión, yo voy con mi pareja, participamos en el mismo *Ham*, en el mismo grupo, vamos los dos, todos nos conocen. Hay una gran aceptación”.

En la trayectoria de Martín se observa un proceso de nuclearización y luego de periferización de lo judío en la definición de sí mismo y en la producción de la gaycidad. La nuclearización supone la referencialización de lo judío en Israel, el cual se diferencia del judaísmo-religión. El referente Israel es revestido de sentido mediante su identificación con Occidente y con la diversidad. El regreso a la Argentina no mantiene a Martín en un vínculo con el referente Israel, como podría ser el caso si hubiera adherido a una organización sionista. Martín se considera cada vez más lejos de Israel.

En la Argentina, la identificación con lo gay se desenvuelve periferizando lo judío a través de un proceso de conversión al budismo. El vínculo con el budismo reafirma, por el mero contraste, los significados disonantes del judaísmo –ahora referenciado en la religión– respecto de lo gay. A la vez, la gaycidad será reafirmada a través de un nuevo canal: la militancia política. En este sentido, el budismo viene a ofrecerle a Martín la posibilidad de habitar un espacio de diversidad, diversidad que antes se expresaba en Israel. A la vez, la vinculación con el espacio argentino ha cambiado. El modo de ser gay en la Argentina se construye a través de la militan-

cia. En ese sentido, el “espacio conservador” se vuelve un espacio a ser transformado. Esa militancia asume diversas facetas. Por un lado, el budismo comporta un elemento militante, ya que la Soka Gakkai se define como una organización que se propone la difusión de valores para la transformación del mundo. A la vez, hay una militancia en agrupaciones políticas cuya agenda se define por la lucha de los derechos de las minorías sexuales, así como por la legalización del derecho al aborto.

¿Qué queda, entonces, de lo judío, en la experiencia de identificación? Martín explica que, si bien se considera alejado del judaísmo, una completa ruptura no sería posible, ya que lo judío, afirma, forma parte de él. Ciertamente, lo judío no pasa por profesar una religión o un sistema de creencias que ya ha definido como disonante respecto de la identificación con la gaycidad. Martín encuentra en el concepto de “pueblo” un referente con lo judío distinto a Israel y la religión, y articula su vínculo con lo judío mediante ese referente. Lo judío-pueblo puede ser concebido de diversas maneras. Por ejemplo, el actor podría anclarse a un linaje que se remonta a los tiempos bíblicos de los patriarcas Abraham, Itzjak y Iacob. No es el caso de Martín, para quien lo judío-pueblo remite más a sus antepasados directos, y configura así una memoria más corta que la que se desprendería del caso anterior.

Entonces el corazón está un poco dividido. Si bien todo mi raciocinio está puesto, desde un punto de vista laico, en el hombre, centro del hombre, el poder de transformación del hombre, de la voluntad del hombre, sin la creencia en un Dios o en un ser superior, también tenés dividido el corazón de que creo que nunca se deja de ser judío, porque se siente que judío es ser parte de un pueblo. No lo podría ver del lado racional, porque si me lo pongo a ver del lado racional, nunca podría ser judío.

La identificación con lo judío se recrea a través de prácticas vinculadas con los antepasados directos: “Siempre que voy a Córdoba, llevo a mis sobrinos al cementerio judío a visitar a mis abuelos [...] uno siente, profundamente en el corazón, que es importante que, ya sean nuestros sucesores, por decirlo así, conozcan quiénes fueron el pueblo judío, quiénes fueron nuestros abuelos, en mi caso mis abuelos fueron judíos, y mi padre”.

A la vez, lo judío se referencia en el Holocausto, el cual es interpretado a través de un esquema⁴ deseticizante, un esquema de universalidad, donde narrar el holocausto pasa a ser concebido como un deber de toda persona, judía o no. La historia del pueblo judío se vuelve un relato cuya narración a los más jóvenes

⁴ Desarrollaremos más adelante la importancia del concepto de “esquema”.

es un modo de contribuir con el “nunca más”. Ciertamente, para Martín en tanto militante de derechos humanos en la Argentina, la expresión “nunca más” adquiere significaciones que remiten a estrategias de construcción de la memoria nacional, y que va más allá de la experiencia propiamente judía. El judaísmo se vuelve una memoria practicada a través de visitas a cementerios y relatos del Holocausto dirigidos a los más jóvenes. Estos actos de memoria expresan la referencialidad de lo judío en la categoría “pueblo”, pero esta construcción de lo judío no redundará en prácticas de fronterización del grupo étnico. Es un pueblo que se recrea en el acto de memoria antes que en las prácticas cotidianas o en estrategias de distanciamiento respecto de otros grupos. A la vez, esta experiencia de lo judío como pueblo no requiere de la inserción de Martín en el entramado organizacional judío. En este sentido, hay una experiencia de lo judío carente de relaciones de autoridad, lo que contrasta con el próximo caso que analizaremos.

Antes de ello, cabe hacer una mención a la referencialidad de lo judío en el Holocausto y sus efectos en la proyección de la gaycidad en los actores. Coyle y Rafalin (2000, p. 22) señalan que algunos de sus entrevistados judíos gays consideraban que el rechazo de sus padres a la homosexualidad de sus hijos se explicaba por el hecho de ser, los padres, sobrevivientes del Holocausto. Para estos, sus hijos serían los garantes de la continuidad de una familia diezmada en los campos de concentración. En este sentido, los referentes judíos, en este caso sobre el Holocausto, no comportan significados unívocos en lo que respecta a las relaciones entre judaísmo y homosexualidad. No es posible, si se toma un referente particular de lo judío, deducir el influjo que dicha referencialidad tendrá en las prácticas cotidianas, ya que dicho influjo no se desprende mecánicamente del referente. El referente adquiere su sentido y sus potenciales influjos en la vida cotidiana al ser insertado en un entramado más amplio de significados.

El caso de Ezequiel

Los relatos de Ezequiel y Martín contrastan en varios aspectos, por lo que su comparación resulta especialmente interesante. En Ezequiel, lo judío es un elemento central en el modo de definirse a sí mismo y constituye una categoría con fuerte potencial etnizante, lo que se observa en el hecho de que no concibe la posibilidad de formar pareja con una persona no judía. Su socialización primaria tuvo lugar en el seno de una familia que se definía dentro de los marcos del “judaísmo laico”, expresión de lo judío que disponía,

a través de la Federación de Entidades Culturales Judías de la Argentina (ICUF), de un anclaje en la dimensión de organización.⁵ En este sentido, el judaísmo que se expresaba en la estructura de plausibilidad familiar se reproducía en el ámbito de las organizaciones y los grupos de socialización fuera de la familia: “Mis padres me mandaron al ICUF, yo me eduqué en el ICUF, no en el colegio [...] sino el club. Hasta los doce años yo iba al *kinder* [...] un mundo profundamente *ídish* pero laico, porque era lo que profesaba el ICUF. El ICUF profesaba en aquella época la cuestión, sí, del judaísmo, pero laico, de hecho cuasi antisionista en aquella época –hoy por hoy cambió un poco– y muy afín al comunismo”.

Lo que observamos es una ausencia del judaísmo referenciado en la religión. A la vez, la familia no impone esquemas etnizantes en los modos de imaginar las trayectorias a futuro, en el sentido de imponer el deber del matrimonio endogámico. No obstante, vemos en Ezequiel un desplazamiento de esta matriz que lo llevará a referenciar el judaísmo en lo religioso y, también, en Israel, así como al hecho de que definirse como judío implique la preferencia por los matrimonios en el interior del endogrupo. En su adolescencia se integró a una organización sionista y comenzó a desarrollar un interés por lo religioso en el marco del movimiento masortí.⁶ Tras finalizar el secundario, viajó a Israel. En este sentido, se observa un desplazamiento respecto de la matriz laica y “cuasi antisionista” del ICUF, en beneficio tanto de una identificación de lo judío en Israel y en la religión. Su vuelta a la Argentina tuvo como causa “cuestiones familiares” que lo hicieron regresar por un tiempo que se prolongó hasta el presente. A diferencia de Martín, su anclaje a Israel se mantiene fuerte, y se constituye en un país de referencia al cual le gustaría regresar. En efecto, la relación con Israel adquiere, en este caso, las características de una relación diaspórica. Cuando le preguntamos qué significó, para él, el viaje a Israel, responde: “Encontrar un lugar de pertenencia, lisa y llanamente. Desde el momento en que pisé Israel, sentí que estaba en casa, que estaba en un lugar donde me sentí cómodo. Fue una cosa muy rara, muy loca. Pero esa era la sensación que me produjo y me sigue produciendo llegar a Israel, estar en casa, entre pares”.

En este sentido, Israel es representado como un espacio que posee las características de lo comunitario. Es percibido desde esquemas etnizantes de acuerdo con los cuales el país adquiere las características de un espacio que condensa interacciones entre judíos. Esa forma de clasificar los espacios en términos étnicos se aplica al modo de representarse sus espacios de interacción: “Me siento más cómodo cuando estoy rodeado de judíos”. A la vez, y a diferencia del caso de Martín, el viaje a Israel no está vinculado a un desen-

⁵ Sobre el caso del ICUF y el judaísmo laico, véase Visacovsky (2015).

⁶ También definido como “movimiento conservador”, se posiciona como un judaísmo menos rígido que la ortodoxia y propicio a una perspectiva histórica relativa a los preceptos religiosos.

volvimiento de la homosexualidad: “Yo empecé a tener una vida gay, es decir, de salir, cuando volví a la Argentina. No en Israel. En aquella época, en Israel, la cosa estaba bastante más cerrada, veinte años atrás. Después Israel progresó mucho más rápido, en muchos aspectos, respecto a la homosexualidad y demás. Pero en aquella época todavía estaba más tapado”.

Lo judío referenciado en lo religioso no genera necesariamente una tensión identitaria. Por cierto, la Torá dice de manera explícita que un hombre no debe acostarse con otro hombre como lo hace con una mujer. No obstante, la matriz del judaísmo masortí en el interior de la cual Ezequiel se ha socializado habilita interpretaciones de ese pasaje bíblico que no responden a su literalidad. En este sentido, no hay una única interpretación alternativa, sino una posibilidad de que cada actor construya sus propias interpretaciones, tomando interpretaciones previas y agregándoles sus propias consideraciones, proceso que da cuenta de articulaciones entre lo organizacional, la comunitarización y la individualización de lo religioso manifestados como procesos de identificación complementarios.

No niego la divinidad del texto, pero tampoco niego que fue entregada en un contexto histórico determinado. Y que, en aquel momento, tal vez la indicación de, tenía un sentido práctico e incluso religioso, que hacía a la realidad de una humanidad de aquella época. La pregunta, a veces, que me surge, es qué hubiera pasado si la Torá se hubiera dado en Grecia o en Roma, en la época del imperio romano, donde la homosexualidad no era una cuestión tan complicada [...] si hubiera estado ese párrafo [el que condena las prácticas homosexuales] o no.

En este sentido, el relato de Ezequiel expresa procesos de construcción de lo judeo-gay que apuntan a disminuir las disonancias cognitivas que se establecen entre ambos términos y donde los espacios de socialización, entendidos como espacios de circulación de significados, cobran un papel relevante (Gross, 2007).

No obstante, Ezequiel relata haber experimentado disonancias entre lo judío y lo gay. Estas se expresaron en la dimensión “comunitaria”⁷ de lo judío, en los espacios de interacción en el interior de organizaciones. Allí es donde afirma haberse sentido discriminado. Al relatar su adolescencia en el seno de las organizaciones judías, recuerda:

Lo único que se escuchaba a través del templo o de la religión, por lo menos, era que la homosexualidad era pecado y que estaba mal. En una época, en la época en la que yo empezaba a descubrir mi

⁷ Al hacer referencia a lo comunitario, tomamos el concepto de “comunidad realmente existente”, antes que de “comunidad” (Bauman, 2003). En este sentido, la comunitarización requiere de una dimensión organizacional.

sexualidad, encontrarme con ese mandato era... el mensaje implícito era “no sos bien recibido”, básicamente. Aunque nadie me lo dijera. En realidad, nadie nunca me dijo “no sos bien recibido porque sos gay”. Pero bueno, el mensaje que uno percibía era ese. Hay círculos donde, aún, uno lo puede percibir así.

El acercamiento a lo religioso se produce cuando, siendo adulto, se contacta con la organización judeo-gay Judíos Argentinos Gays (JAG). Ezequiel cuenta que comenzó a participar de la organización desde que esta comenzó a funcionar a comienzos del siglo XXI. La experiencia en JAG lo conecta con un modo “comunitario” de recreación de lo judío y le permite ejercer esa dimensión de socialización que antes había sido el contenedor de una experiencia de discriminación. A partir de ahí, la identificación de Ezequiel con lo judío volverá a transitar por los carriles de la comunitarización, no solo por su participación en JAG, sino por el inicio de sus estudios rabínicos en el Seminario Rabínico Latinoamericano. La identificación bajo el signo de la comunitarización, en la etapa adulta de la trayectoria de Ezequiel, se despierta en una organización que pretende disminuir las disonancias entre lo judío y lo gay –el caso de JAG– y continúa en una organización donde lo judío y lo gay se relacionan de maneras más complejas. En un principio, Ezequiel asume una estrategia de compartimentalización de lo judío y lo gay, lo que implica un manejo de la información sobre sí mismo que garantiza el ocultamiento del componente gay en el interior de la organización judía.⁸ En un principio no explicita su homosexualidad en el Seminario. No obstante, modificará esta actitud al ofrecer información sobre su identidad sexual a un entorno limitado dentro de la organización.

Una semana antes de que empezaran las clases mandé un *mail* a quienes iban a ser mis compañeros, o gran parte de quienes iban a ser mis compañeros, que sabía que iban a ser mis compañeros, diciéndoles [...] que yo había decidido no empezar [...] si no blanqueaba mi situación, que iba a pedir una entrevista con quienes son los directores, y que esperaba que todo resultara para bien y que si no, significaba que ese no era mi lugar para estudiar.

El hecho de contarlo nos habla de las percepciones que tiene Ezequiel acerca de las relaciones entre lo judío –y los judíos– y lo gay. La disonancia no funciona en el registro de la internalización. Ezequiel no nos está relatando una tensión identitaria subjetivamente sentida. Más bien, funciona en el registro de la representación que se hace acerca del espacio judío, el cual es percibido como un espacio donde existe la potencialidad de una tensión. Potencialidad que no se reali-

⁸ Esta estrategia ha sido analizada por Coyle y Rafalín (2000, p. 26) y por Schnoor (2006).

za, porque Ezequiel es aceptado en el Seminario, no es discriminado. Sus compañeros le envían *mails* de apoyo. Ante la presentación de su dimensión gay, la organización no responde y proyecta así una disonancia entre lo judío y lo gay. Pero, por otro lado, Ezequiel sabe que la respuesta de ese sector no agota las formas de relación entre lo judío y lo gay, que pueden manifestarse en el espacio de estudio. Sabe que el rector del Seminario ha afirmado que nunca daría a un homosexual la autorización para ser rabino. Sabe que muchos de sus compañeros no estarían de acuerdo con que un homosexual sea rabino. En efecto, las relaciones entre homosexualidad y judaísmo no están definitivamente resueltas en el interior del movimiento masortí y se manifiestan de maneras diferentes según contextos específicos (Setton y Lerner, 2012). Entonces, hay en Ezequiel una representación del espacio judío recorrido por el fantasma de esa tensión. Podemos comprender esto a través de una hipotética situación contrastante: difícilmente Ezequiel hubiera sentido la necesidad de blanquear su condición homosexual ante las autoridades y compañeros de la Universidad de Buenos Aires, ya que no existe una representación disponible de las disonancias cognitivas entre, por ejemplo, ser sociólogo y ser homosexual, como sí la existe respecto de ser homosexual y rabino.⁹ Ante la potencialidad de esa disonancia, Ezequiel administra sus modos de presentación de sí en la organización a través de una estrategia de compartimentalización. No proyecta su gaycidad, y no sabe cuántos de sus docentes y compañeros saben que es gay. Hay una posibilidad de que una tensión entre ambas dimensiones de identificación se proyecte cuando el rector deba decidir si otorgarle la autorización para el ejercicio del cargo de rabino. Pero Ezequiel sabe que puede recibirla en otro contexto, como en Israel, donde no se planteen los dilemas que el rector de la sección argentina plantea. Ser homosexual en el Seminario Rabínico requiere un saber relativo a las formas de insertarse en relaciones lo menos disonantes posible. Por otro lado, en la medida en que Ezequiel compartimentaliza las dimensiones judía y gay, entendiendo que no hay un modo gay de ser judío o un modo judío de ser gay, sino que son dimensiones separadas de la experiencia, reduce las posibilidades de encontrarse inmerso en situaciones que proyecten una tensión o disonancia entre lo judío y lo gay. De este modo, las tensiones se tornan potenciales no por una tensión entre ambas dimensiones, inherente al judaísmo, sino por las formas en que lo judío se recrea a nivel de las organizaciones, con sus lógicas jerárquicas de distribución de la autoridad y las posibilidades presentadas para eludir determinados efectos de esas relaciones.

Esta perspectiva compartimentalizadora es expresada al reflexionar sobre el papel de las organizaciones judeo-gays. Estas organiza-

⁹ Es decir, la identificación con lo judío a través de un cargo obtenido en un proceso de institucionalización.

ciones, afirma, no tendrían la función de transmitir un judaísmo específicamente gay, o una mirada gay de lo judío. Estas categorías no están presentes en el pensamiento de Ezequiel. Estas organizaciones adquieren sentido en la medida en que el espacio social judío proyecte disonancias entre lo judío y lo gay. Pero tanto Ezequiel como los miembros de JAG creen en un futuro donde estas disonancias dejarán de ser proyectadas. En ese futuro, entonces, las instituciones judeo-gays no tendrán razón de existir.

Mientras haya judíos que no se sientan cómodos en instituciones o no haya instituciones judías clásicas, clubes y eso, que no les demuestren a los judíos homosexuales que son bien recibidos en su seno y aceptados en su totalidad y que pueden ser partícipes en un cien por cien, creo que sí son necesarias [las organizaciones judeo-gays]. Porque si no, es lo que pasó en mí y le pasó a mucha gente, y le sigue pasando a mucha gente, por ahí no saben que existe una comunidad donde hay un rabino que es gay o que existen comunidades con rabinos que son súper progre, súper pro gay, que no tienen ningún problema, y en vez de acercarse se alejan y eso a veces causa que se terminen alejando para siempre. Creo que mientras esa sensación siga en el aire... y yo creo que sí, que son necesarias, las instituciones judías gays o gays judías.

Así como en el ejemplo de la memoria del Holocausto mencionado en Coyle y Rafalin podía observarse cómo la cuestión de la continuidad se relacionaba con la percepción negativa respecto de la homosexualidad, en el sentido de que esta última sería un factor que atenta contra la continuidad del pueblo judío, en el caso de Ezequiel el problema de la continuidad se relaciona con una percepción positiva de la existencia de organizaciones judeo-gays; la continuidad no es entendida en términos de reproducción biológica, sino de permanencia de los judíos en el interior de estructuras organizacionales.¹⁰ La continuidad podría ser amenazada en caso de debilitamiento de las relaciones entre los individuos y estas estructuras. En este sentido, podemos observar cómo la problemática de la continuidad no redundaba en una percepción unívoca acerca de la homosexualidad.

Fernando: articulaciones a través del esquema de discriminación

Los estudios sobre etnicidad han puesto de manifiesto la centralidad del concepto de esquema como herramienta que permite indagar en las formas en que la etnicidad sucede. En este sentido,

¹⁰ Percepción compartida en el interior del movimiento masortí, lo que explica, en parte, las políticas de conversión llevadas a cabo en su seno.

la etnicidad no designaría grupos específicos ni entidades en el mundo, sino perspectivas acerca del mundo. Los esquemas etnizantes habilitan formas de identificación de los actores con categorías étnicas, y estos marcos pueden ser utilizados o no en la definición de situaciones (Brubaker, Loveman y Stamatov, 2004). Esta utilización dependerá, en parte, de la disponibilidad de esquemas. En este sentido, el hecho de que ciertos esquemas se encuentren disponibles o no, da cuenta de cómo la etnicidad se produce no solamente en la dimensión subjetiva, sino en la intersubjetiva –las definiciones de la situación con base en los esquemas deben ser convalidadas o tener sentido en la interacción– y la objetiva –los esquemas pueden presentarse como objetivaciones.

Hemos encontrado que nuestros entrevistados recurren a un esquema de comprensión del mundo que hemos denominado esquema de discriminación. En el caso de Fernando, se observa cómo el esquema es activado en el proceso de identificarse como judío y como gay, si bien en su caso el actor evita una definición del tipo judeo-gay que articule ambas dimensiones.

La socialización judía de Fernando tuvo lugar en el seno de una familia vinculada al ICUF y en la asistencia a organizaciones que respondían a este movimiento. La trayectoria de Fernando es un caso más de salida del entramado organizacional judío, salida que suele tener lugar en la adolescencia o pasado ese período. El ingreso en la vida adulta suele implicar una salida de las organizaciones como espacios que encuadran los modos de identificación con lo judío. A la vez, comienza a referenciar su gaycidad con la militancia en la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans. La identificación con lo gay se expresa en una práctica pública que se articula con lo laboral. Lo gay no es experimentado en el exclusivo registro de lo privado, sino que implica el ingreso en espacios de interacción que funcionan como estructuras de plausibilidad. En la práctica militante se reafirman las representaciones acerca de lo gay y de las relaciones entre homosexualidad y sociedad. Por su parte, desgajada la identificación con lo judío de anclajes organizacionales y sociales, queda en Fernando el recurso a la memoria del Holocausto, que en su caso no implica un modo de recomunitarización o reanclaje organizacional en torno a lo judío, sino que se proyecta, como en el primer caso mencionado en este artículo, sobre el registro de la individualización de lo judío.

La relación entre lo judío y lo gay aparecen en Fernando bajo una estrategia de compartimentalización, que se expresa en las formas de hacer referencia a ambas dimensiones. En este sentido, el actor expresa las diferencias en torno a la socialización como judío y como gay.

Uno crece en una sociedad homofóbica, por lo tanto, no es fácil decir “yo soy parte de esto que toda la sociedad ve negativo”, a diferencia de los judíos. Los judíos, que estamos muy entre judíos, crecemos en un ambiente donde ser judío está buenísimo, está toda esta cosa de la revalorización de lo judío, uno nace en una familia judía, y va a un colegio judío, y se encuentra con judíos. La persona homosexual no nace en una familia homosexual, no va a instituciones homosexuales y nace en un ambiente social y no social en el cual ser gay es una mierda.

El esquema de discriminación se aplica, entonces, a la dimensión gay, pero no a la judía, al menos en este fragmento de la entrevista, donde ambas experiencias, judía y gay, aparecen claramente dissociadas. De esta manera, lo gay estaría atravesado por un mayor grado de vulnerabilidad. Para Fernando, “no hay una situación de vulnerabilidad tan fuerte por ser judío”. En este modo de clasificar las dimensiones de identificación según grados de vulnerabilidad, es la dimensión gay la que resulta más vulnerable y, en este sentido, es en torno a los derechos de esta población sobre lo cual se construye la dimensión militante de Fernando. No obstante, si bien en esta identificación de atributos estigmatizables lo judío aparece en un lugar de menor vulnerabilidad, esto no implica que se encuentre libre de toda estigmatización. Fernando relata cómo en un lugar de trabajo sufrió una “triple discriminación”: “había mucha gente de derecha y no sé, era una mezcla, yo era gay, judío y de izquierda, era todo junto. No sé bien cuál preponderaba más. Yo creo que el hecho de ser gay”. En este sentido, el esquema político se articula con el de etnicidad. Desde el primero, las categorías de derecha e izquierda habilitan un modo de clasificación de la realidad y de definición de situaciones que se articula con el esquema de etnicidad en la medida en que el polo de la derecha sería portador de prácticas estigmatizables hacia lo judío. Aquí se observa la disponibilidad del esquema político, ya que en la narración de la experiencia de discriminación no solo se mencionan los atributos estigmatizables sino la identidad política del discriminador. Por otro lado, la salida de las estructuras de plausibilidad, que reivindicaban lo judío en el proceso de socialización previo al ingreso a la vida adulta, coloca al actor en un mundo que requiere de nuevas clasificaciones, o de una adecuación de clasificaciones previas. La socialización en el ICUF pudo haber tenido alguna relación con la disponibilidad posterior del esquema político derecha-izquierda. Lo mismo podemos decir de la militancia de los padres de Fernando, a los cuales el entrevistado define como “activamente militantes de izquierda”, lo que pudo haber repercutido en la

internalización del esquema político durante la temprana socialización. Este esquema político le permite realizar la experiencia de discriminación-por-ser-gay, comprender que esta, en parte,¹¹ se vincula con la existencia de una entidad denominada de “derecha”. La circulación del actor en espacios que él mismo define como de derecha, es decir, en función del esquema político disponible, le permite realizar una articulación entre lo judío y lo gay –y también lo político–, ubicar ambas dimensiones en un espacio compartido de atributos estigmatizables aunque, nuevamente, es lo gay lo que aparece como dimensión más vulnerable: “No sé bien cuál preponderaba más. Yo creo que el hecho de ser gay”.

El marco de discriminación se articula con prácticas de memorialización del Holocausto que, en el caso de Fernando, como en el de Martín, se articulan con una memoria familiar. Cuando se le pregunta en qué sentido se define como judío, responde que se trata de “una cuestión de reconocer los antecedentes”. Estos antecedentes remiten a la familia y a la experiencia del Holocausto: “Es una cuestión de reconocimiento a la familia. Mi abuela pasó la guerra en un campo de concentración, sobrevivió, vino a la Argentina, y es imposible no decir que uno es judío después de tener esa historia que es parte de la subjetividad de uno. Ya eso es parte de mi subjetividad. Entonces, si bien no creo en todas las cuestiones religiosas, eso es parte de mi historia y de mi identidad”.

La identificación con lo judío se realiza a partir de una práctica de memoria de la desgracia (Candau, 1998) que se torna posible en la medida en que se encuentra disponible un esquema de discriminación que a la vez habilita la producción de un subesquema etnizante de discriminación. Esta disponibilidad es el producto de prácticas llevadas a cabo por un conjunto de actores que han permitido la ubicación de esta memoria como uno de los principales referentes de identificación con lo judío (Azria, 1996). La posibilidad de articular una memoria familiar con una memoria del Holocausto no se deduce mecánicamente del hecho de que su abuela hubiera sufrido, ella misma, la persecución nacionalsocialista. Esta articulación se torna posible en la medida en que Fernando encuentre a disposición un conjunto de significados que remiten a lo judío y cuya disponibilidad es el resultado de un amplio conjunto de prácticas institucionales, llevadas a cabo por estados y organizaciones. La memoria del Holocausto es una producción que incluye un conjunto descentralizado de prácticas como la creación de museos, filmación de películas y documentales, producción de libros, etc. (Shandler, 2009; Chinski, 2011). El carácter de producción no debe confundirse con el de ficción, lo cual solo podría deducirse desde un marco negacionista que no es el que postulamos aquí. Lo

¹¹ Decimos “en parte” porque de la entrevista no se desprende una clasificación tan simple del espacio de discriminación.

que pretendemos afirmar es que, para Fernando, lo judío aparece como un hábitat de significados en el interior, del cual encuentra disponible un conjunto de recursos que le permiten construir su identificación con lo judío. Si bien esta construcción se realiza en el registro subjetivo –fuera de la inserción en estructuras organizacionales–, no puede ser explicada a partir del individualismo metodológico, ya que este no permitiría dar cuenta de los procesos de proyección de los significados desde instancias organizacionales y desde las prácticas de activistas étnicos.

Las experiencias con lo judío y lo gay están mediadas por el esquema de discriminación, lo que no significa que estén reducidas a él. En este sentido, la estructura de plausibilidad de la gaycidad –los espacios donde lo gay asume significados específicos– reproduce la disponibilidad y pertinencia de este marco, el cual es, también, el que permite producir la identificación con lo judío. En la experiencia de Fernando, lo judío carece de estructura de plausibilidad. Sin embargo, es la estructura de plausibilidad de la gaycidad la que contribuye a reproducir las visiones del mundo que enmarcan la identificación con lo judío.

Elementos que permiten comprender las experiencias de judíos gays

En este trabajo, no nos concentramos en actores que producen una identidad con guión, en el sentido de una articulación entre lo judío y lo gay donde cada componente se referencie en el otro y adquiera sentido en relación con el otro. Los entrevistados compartimentalizaban esas dimensiones, las experimentaban como aspectos diferenciables de sí mismos. Los judíos gays no necesariamente son judeo-gays.

La religión es un referente, entre otros, de lo judío. Por un lado, se encuentra sujeto a diferentes interpretaciones al habilitar diferentes formas de ser judío religioso. Por el otro, la identificación con lo judío es un proceso que encuentra diferentes referentes disponibles, como Israel o la noción de pueblo. De modo que iniciar la investigación a partir de la necesaria tensión entre lo judío y lo gay es darle a lo religioso un lugar central que no necesariamente se encuentra en las experiencias de los actores. Esto, que podría parecer evidente entre los cientistas sociales de lo judío, no siempre lo es para quienes se han especializado en la sociología de la religión con el catolicismo y el pentecostalismo. Por ello, se debería intentar evitar toda pretensión de traducción de un objeto de estudio hacia el otro.

Los actores se vinculan con diferentes dimensiones de lo judío. Esto no significa que definan su judeidad en función de estas dimensiones. La identificación no requiere del actor una definición de lo judío. Los múltiples referentes disponibles producen experiencias de aproximación y distanciamiento respecto de lo judío que se manifiestan cronológica y sincrónicamente. No obstante, estas identificaciones se realizan en función de esquemas previos disponibles, en cuya producción participan diversas instancias con proyectos etnizantes. El recurso a estos esquemas no necesariamente produce una articulación entre lo judío y lo gay en el sentido de producir una identidad con guión. Pero el recurso a los esquemas genera un espacio de significados en el interior del cual es posible pensarse como judío y como gay en función de subesquemas desprendidos de esquemas primarios, como pudimos ver en el caso del esquema de discriminación.

(Recibido el 14 de junio de 2016.)

(Evaluado el 24 de junio de 2016.)

Referencias bibliográficas

- Azria, R. (1996), "Réidentification communautaire du judaïsme", en Davie, G. y D. Hervieu-Léger (dir.), *Identités religieuses en Europe*, París, La Découverte, pp. 253-267.
- Bauman, Z. (2003) [2001], *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*, Río de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- Brubaker, R., M. Loveman y P. Stamatov (2004), "Ethnicity as cognition", *Theory and Society*, vol. 33, N° 1, pp. 31-64.
- Campos Machado, M., M. L. de Barros y F. Piccolo (2010), "Judaísmo e homossexualidade no Rio de Janeiro: notas de uma pesquisa", *Religião e Sociedade*, vol. 30, N° 1, pp. 11-31.
- Candau, J. (1998), *Mémoire et identité*, París, Presses Universitaires de France.
- Carbonelli, M., M. Mosqueira y K. Felitti (2011), "Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario", *Revista del Centro de Investigación*, vol. 9, N° 36, pp. 25-43.
- Carozzi, M. J. y A. Frigerio (1994), "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos", en Frigerio, A. y M. J. Carozzi (comps.), *El estudio científico de la religión*, Buenos Aires, CEAL, pp. 17-53.
- Chinski, M. (2011), "Un catálogo de memoria del judaísmo polaco: la colección *Dos poylsche yidntum*, Buenos Aires, 1946-1966", en Kahan, E. et al. (comps.), *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*, Buenos Aires, Lumiere, pp. 213-238.

- Cooper, A. (1989), "No longer invisible: Gay and lesbian Jews build a movement", *Journal of Homosexuality*, vol. 18, N^{os} 3-4, pp. 83-94.
- Coyle, A. y D. Rafalin (2000), "Jewish gay men's accounts of negotiating cultural, religious, and sexual identity: a qualitative study", *Journal of Psychology & Human Sexuality*, vol. 12, N^o 4, pp. 21-48.
- Delgado Molina, C. A. (2012), "Entre lo público y lo privado: análisis del discurso del cardenal Juan Sandoval Iníiguez frente a la conyugalidad de parejas del mismo sexo en Ciudad de México", *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 14, N^o 16, pp. 61-77.
- Dieckhoff, A. (1997), "La nación en Israel: entre democracia y etnicidad", en Gauchet, M., P. Manet y P. Rosanvallon (dirs.), *Nación y modernidad*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 63-80.
- Friedlander, M. et al. (2010), "Introducing a brief measure of cultural and religious identification in American Jewish identity", *Journal of Counseling Psychology*, vol. 57, N^o 3, pp. 345-360.
- Gross, M. (2007), "Juif et homosexuel, affiliations identitaires et communalisation", *Social Compass*, vol. 54, N^o 2, pp. 225-238.
- Harris, H. (2001), "Congregation Beth Simchat Torah: New York's gay and lesbian synagogue", en Carnes, T. y A. Karphatakis (eds.), *New York glory, religions in the city*, Nueva York/Londres, New York University Press, pp. 312-321.
- Jones, D. (2012), "Las iglesias evangélicas y la regulación de la homosexualidad en la Argentina contemporánea", en Jones, D., C. Figari y S. Barrón López (coords.), *La producción de la sexualidad: políticas y regulaciones sexuales en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos, pp. 65-88.
- Leal Reyes, C. A. (2011), "Nuevas dimensiones de lo religioso: sobre la construcción de identidades en cristianos gays evangélicos de Argentina", *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 51, pp. 1-26.
- Meccia, E. (1997-1998), "Otras demandas de legitimación: religiosidad y minorías sexuales", *Sociedad y Religión*, N^o 16-17, pp. 157-172.
- Morán Faúndes, J. M. (2012), "El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual", *Sociedad y Religión*, vol. 22, N^o 37, pp. 167-205.
- Natividade, M. (2006), "Homossexualidade, gênero e cura em perspectivas pastorais evangélicas", *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 21, N^o 61, pp. 115-223.
- (2010), "Uma homossexualidade santificada? Etnografía de uma comunidade inclusiva pentecostal", *Religião e Sociedade*, vol. 30, N^o 2, pp. 90-121.
- Paz Alves, M. (2011), "Religião e sexualidade: Permanências e transformações da perspectiva de jovens pentecostais de Recife/PE-Brasil", *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 13, N^o 15, pp. 83-113.
- Schnoor, R. (2006), "Being gay and Jewish: negotiating intersecting identities", *Sociology of Religion*, vol. 67, N^o 1, pp. 43-60.
- Shandler, J. (2009), *Jews, God and videotape: Religion and media in America*. Nueva York/Londres, New York University Press.
- Seguer, L. (2013), "La disputa por el sujeto LGBT a través de la pornografía nacionalista", ponencia presentada en el XIV Congreso Interna-

- cional de ALADAA, La Plata. Recuperado de <http://www.aladaa.com.ar/coleccionaladaa/ALADAA_XIV_Congreso_Internacional_2013-1.pdf>.
- (2014), “De la normatividad queer en la construcción de la nación a la resistencia política queer: un debate en la relación Israel-Palestina”, *Universitas Humanística*, vol. 78, pp. 261-280.
- Setton, D. (2015), “La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas. Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, N° 21, pp. 25-52.
- y V. Lerner (2012), “La problemática LGBT en el Movimiento Conservador Judío”, ponencia presentada en las VII Jornadas de Ciencias Sociales y Religión, Buenos Aires.
- Visacovsky, N. (2015), *Argentinos, judíos y camaradas tras la utopía socialista*, Buenos Aires, Biblos.
- Weiss de Jesus, F. (2010), “A cruz e o arco-íris: refletindo sobre gênero e sexualidade a partir de uma ‘igreja inclusiva’ no Brasil”, *Ciencias Sociales y Religión*, vol. 12, N° 12, pp. 131-146.
-

Autor

Damián Setton es doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas y actualmente investiga sobre “Procesos de construcción identitaria en judíos no afiliados”. Se desempeña además como docente en la UBA y en la Universidad Argentina de la Empresa.

Publicaciones recientes:

- (2015), “Algunas claves para el estudio sociológico de los judaísmos contemporáneos”, *Ciencias Sociales*, N° 88, pp. 58-63.
- (2015), “La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas. Estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina”, *Sexualidad, Salud y Sociedad*, N° 21, pp. 25-52.
- (2014), “Entre la sociabilidad y la politización: la construcción de lo judeo-homosexual-gay en Buenos Aires”, *Aposta*, N° 62, Madrid, pp. 1-31.
-

Cómo citar este artículo

Setton, D., “Análisis de las articulaciones entre judaísmo y gaycidad en judíos gays”, *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 8, N° 30, Bernal, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2016, pp. 13-34, edición digital, <<http://www.unq.edu.ar/catalogo/391-revista-de-ciencias-sociales-n-30.php>>.