

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA  
DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES  
PROGRAMA DE POSGRADO

**IDENTIDAD COLECTIVA Y CONSENSO CULTURAL: EL  
GRUPO JUDÍO EN LA CIUDAD DE MÉXICO A PRINCIPIOS  
DEL SIGLO XXI, UN ESTUDIO DE CASO**

**T E S I S**

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE  
**DOCTORA EN SOCIOLOGÍA**  
P R E S E N T A :  
**DEBORAH BATIA ROITMAN MESCHANI**

DIRECTORA DE TESIS: DRA. JUDIT BOKSER MISSES

CIUDAD UNIVERSITARIA, MÉXICO D.F., JUNIO 2005



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **Agradecimientos**

A Daniel, debido a su ausencia, esto fue posible.

A mis padres, Benito y Julia, por estar aquí conmigo; ayer, hoy y mañana.

A mis hermanas, Rina y Marta, mis sobrinos, Avital, Galia, Dana, Ariel, Jessica y Daniel, y mi cuñado Víctor, simplemente por estar.

Al jurado, por lo que me une a cada uno de ellos: la Dra. Judit Bokser, por llevar a buen término esta tesis, la Dra. Gilda Waldman por su afinidad, el Dr. Ricardo Pozas por su confianza en mí, la Dra. Larissa Adler por ser quién me impulsó a realizar este doctorado y más, la Dra. Silvia Casasola, por su bondad, el Dr. Saúl Velasco por su ejemplo y la Dra. Laura Baca por su estímulo.

Al Dr. Sergio DellaPergola, quién siempre estuvo pendiente de mis avances y la Dra. Shlomit Levy, quien generosamente me asesoró en la interpretación estadística social.

Agradezco el apoyo de mis colegas - y amigos - Mirta Matraj, Frida Staropolsky, Ángel Sermeño y Úrsula Zurita.

Y no menos importante ha sido el respaldo de Enrique Aroeste, Miriam Korsenny, Karina Fogel y mis amigas las brujas.

Agradezco el apoyo de beca otorgado por la Memorial Foundation for Jewish Culture

## Índice

### Sinopsis

Introducción.....	7
Capítulo I: “Identidad colectiva y teoría del consenso cultural: sus vínculos”.....	18
1. La identidad: esencia y construcción social	
2. Elementos constitutivos de la identidad	
a) Diferenciación y aleación	
b) Identificadores, cultura y fronteras	
3. Categorías sociales, identidades múltiples y colectiva	
a) Categorías sociales	
b) Identidades múltiples	
c) Génesis de la identidad colectiva	
d) Grupo étnico, grupo minoritario y etnicidad	
4. Teoría del consenso cultural y sus vínculos con la identidad colectiva	
a) Vínculos	
b) Modelo del consenso cultural	
Capítulo II: “Evolución de la identidad judía”.....	42
1. Características de la identidad judía	
a) Religión	
b) Diáspora	
c) Comunidad	
2. Transformaciones identitarias en el ámbito del judaísmo	
a) Comunidad-individuo	
b) Religiosidad-secularismo	
c) Bifurcación de identidades	
d) Permanencia en el cambio	
Capítulo III: “Identificadores judíos”.....	67
a) Religión: Dios y los preceptos	
b) De preceptos a tradiciones	
c) Conciencia de pueblo: la etnicidad judía	
d) Israel	
e) El Holocausto	
Capítulo IV: “Caso de estudio: El grupo judío en México”.....	86
1. La migración como génesis comunitaria	
a) Migración a México	
b) México, su identidad y la interacción con el colectivo judío	

- c) Aculturación
- 2. El colectivo judío de México
  - a) Referencias colectivas
  - b) Génesis comunitaria
  - c) La actualidad: cambios en la continuidad

Capítulo V: “Análisis e Interpretación”.....113

- 1. Conductas y actitudes del grupo judío
  - a) Estructura institucional: manifestación de comunidad
  - b) Religión y tradiciones
  - c) El ser judío
  - d) Israel
  - e) Holocausto
- 2. Correlación entre la identidad colectiva y el acuerdo cultural
  - a) Interpretación de conglomerados (*Cluster análisis*)
  - b) Interpretación a través de la teoría de las facetas (*Facet theory*)

Conclusiones .....165

Identidad, identificadores y sus cambios

Identificadores

Un estudio de caso *sui generis*

Perfil colectivo

La identidad colectiva y el consenso cultural

Hacia adelante

Anexos.....175

Anexo # 1: Ejercicio de Tríadas

Anexo # 2: Análisis del Ejercicio de tríadas

Anexo # 3: Especificaciones acerca del Cuestionario sociodemográfico y de identidad

Anexo # 4: Cuestionario sociodemográfico y de identidad

Anexo # 5: Codificación de las variables

Anexo # 6: Escalamiento Multidimensional (MDS)

Anexo # 7: Técnica del libre listado (*Freelist Technique*)

Glosario.....195

Bibliografía.....198

## **Sinopsis**

*Esta investigación vincula los conceptos de identidad colectiva con el consenso cultural. Tomando en cuenta la heterogeneidad del caso de estudio elegido, el grupo judío de la ciudad de México, se quiere comprobar si, a pesar de su pluralidad interna, subsiste un acuerdo cultural entre sus integrantes acerca de los identificadores judíos. Estos identificadores fueron: religión, tradiciones, conciencia de pueblo, Holocausto e Israel.*

*La operatividad de la investigación se realizó con una muestra de 250 individuos judío mayores de 18 años residentes en la ciudad de México. Se les aplicó dos cuestionarios, uno socio-demográfico y de identidad y el otro de consenso cultural (ejercicio de tríadas), por medio de los cuales se pretendió probar la hipótesis.*

*Se reportó la existencia de un consenso cultural del grupo judío a pesar de algunos rasgos de heterogeneidad interna dentro del mismo.*

## **Introducción**

A partir de la caída del Muro de Berlín, y posteriormente con el colapso de la Unión Soviética y la finalización de la Guerra Fría el mundo presenció la re-emergencia de identidades colectivas que reivindicaban sus diferencias culturales particulares, en un entorno que se perfilaba abierto a un mayor pluralismo y tolerancia a grupos disímiles. En el marco de los procesos de globalización, aún bajo una fuerte demanda por la uniformidad planetaria en todos los ámbitos de la vida humana, incluyendo el área cultural, se asiste a la reconfiguración de identidades particulares que buscan una nueva visibilidad y reconocimiento. Identidad y cultura devienen temas de suma relevancia, y cada vez es más difícil delimitar las fronteras entre ambos, aún reconociendo que no son equivalentes.

En efecto, en la actualidad existe una fuerte tendencia de variados grupos de reconstituir sus identidades primordialistas, ya sean religiosas, étnicas o nacionales y conservar y rearticular sus características particulares, reales y/o simbólicas. Su voluntad y compromiso de permanencia en el tiempo, de reapropiación y transmisión identitaria conduce a cuestionarse cuáles son los procesos, mecanismos y dimensiones de la acción social que permiten se mantengan como tales, se reconstituyan y logren continuidad histórica a pesar de los cambios. Entre las múltiples respuestas es necesario destacar la existencia de un conjunto de elementos de identidad colectiva que son reconocidos y aceptados, en diversos grados, por los integrantes del grupo a través de la construcción, desarrollo y conservación de amplios consensos, esto es, de acuerdos culturales.

La identidad debe ser entendida como una construcción social bajo una dimensión relacional donde operan los diversos grados de cercanía y lejanía entre el *ellos-nosotros*, expresados en armonía y/o conflicto entre ambos referentes del binomio. Es concebida como la capacidad de diferenciarse y ser diferenciado frente a los otros, lo que implica el testimonio de la/s diferencia/s. Esta/s distinción/es se manifiesta/n a través de los principios de diferenciación – lo que me hace diferente al Otro - así como del principio de aleación – los lazos comunes con mi grupo.

En este contexto, los elementos denominados identificadores tienen como función marcar fronteras, manteniendo a los integrantes del grupo dentro de ellas y a su vez relegando y/o excluyendo a quienes no forman parte de él.

La identidad es entendida a partir de dos cualidades. Por un lado se enfatiza su carácter procesual, en el sentido de las transformaciones que le acontecen como efecto de las interacciones humanas y que invariablemente permiten variar la percepción del sentido de identidad, tanto a nivel individual como colectivo. Por otro lado está el carácter relacional, justamente aquel que facilita y permite que estos procesos se realizan gracias a las vinculaciones sociales que intervienen para que el cambio sea posible.

Más allá de percibir a la identidad bajo una óptica constructivista, donde domina su perfil dinámico, que permite el cambio y la transformación, la identidad es facilitadora de pertenencia. La identidad se relaciona con el significado de singularizar, distinguirse como unidad en el tiempo y en el espacio. Es la identificación aquella que contiene los actos y procesos que permiten la afiliación a un grupo particular por parte del individuo. Estos actos o rasgos distintivos que permiten diferenciar a Unos de Otros son los identificadores, que se construyen y reconstruyen a sí mismos logrando consenso cultural entre quienes pertenecen y se reconocen en la alteridad.

Dado que gran parte de las expresiones contemporáneas en torno a la identidad se desarrollan en el ámbito de la cultura, esta investigación busca explorar y analizar los vínculos entre la identidad colectiva y los consensos culturales así como las interacciones entre ambos. Consideramos relevante indagar acerca del consenso cultural como sustrato de conformación identitario, a la luz de la heterogeneidad interna que caracteriza a los grupos y comunidades. Ciertamente las identidades colectivas construyen y se construyen a sí mismas a partir de cierto sustrato cultural consensuado que resulta evidente cuando se

teoriza la identidad colectiva en términos homogéneos, pero resulta aún más interesante a la luz de la diversidad interna que todo grupo particular con identidad colectiva exhibe. De igual modo, nos preguntamos por las interacciones entre la identidad colectiva y el consenso cultural que se construye en un grupo como un proceso colectivo que nutre y se nutre de múltiples decisiones y articulaciones identitarias individuales.

Cabe señalar que entendemos la cultura como un sistema de concepciones y estructura de símbolos, heredados y expresados en formas figuradas, con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida (Geertz, 2000).

Al considerar tanto la identidad como la cultura como elementos de carácter variable, el grupo particular, al tiempo que contiene a ambas, se constituye a través de ambas, en el marco de procesos históricos que tienen como consecuencia la necesidad de adecuar las marcas de identificación, adaptando o integrando nuevos elementos culturales, ampliando o disminuyendo los límites de demarcación del grupo, y transformando su identidad colectiva para integrar permanentemente su ser social distintivo, que lo diferencia de los otros y le permite proyectarse hacia el futuro como condición necesaria para su reproducción (Pérez Ruiz, 1992). Desde esta óptica resulta igualmente pertinente cuestionar si los identificadores de la identidad colectiva cambian, del mismo modo en que se transforma el acuerdo cultural, o bien ambos exhiben ritmos y tendencias diferentes.

Esta investigación parte del estudio de un grupo y una identidad colectiva particular, la judía, y sus diferentes expresiones. Es este grupo el que crea y materializa la cultura que le es propia y se recrea identitariamente a través de ésta y de sus transformaciones. Nuestro estudio de caso particular se centra en el grupo judío residente en la ciudad de México. Su etnicidad, en el sentido más comprensivo, y su cultura distintiva se corresponden con estructuras que lo organizan y constituyen, transmiten y recrean su identidad. En este trabajo hemos asumido que la conducta cultural debe ser estudiada y categorizada en términos del punto de vista interno, bajo una aproximación de tipo *emic*, desde y de adentro, perspectiva dominante en esta tesis. La definición e información debe ser obtenida a partir de los propios actores que conforman al grupo creador, receptor y portador de dicha cultura.

Desde esta óptica, la identidad judía y los identificadores que componen esta

identidad así como el Modelo del Consenso Cultural constituyen las herramientas seleccionadas para medir la vinculación entre identidad colectiva y acuerdo cultural. Se buscó analizar el consenso cultural en torno a los principales identificadores identitarios que hemos estudiado como referentes constitutivos, bajo el entendido que tanto a nivel individual como a nivel de los subgrupos existen diferentes formas de articular estos identificadores.

Las identidades y las culturas grupales se dan en contextos sociales y políticos cambiantes. México ha atravesado por diferentes momentos en su propia constitución como sociedad y como nación, factores que han sido determinantes en la propia inserción grupal judía así como en sus expresiones colectivas. De una sociedad que históricamente se asumió en términos de homogeneidad nacional, que pugnó por construir su identidad nacional en términos de unidad y rechazó la diversidad como amenaza, México ha transitado a una realidad de un nuevo pluralismo de frente a la diversidad. Estas transformaciones han impactado la adscripción y autoadscripción del grupo judío. Si en un principio fue percibido en términos de extranjería, de componente de facto de la diversidad pero no legítimo de lo nacional, esta condición comienza a alterarse (Bokser, 2005). En el contexto de un creciente pluralismo cultural, político e institucional, la diversidad se ha legitimado y su existencia colectiva se proyecta y es más visible en el espacio público. La identidad, de igual modo, se confronta a nuevos ejercicios de articulación entre su especificidad grupal y su condición en la sociedad nacional, en el marco de procesos de ampliación de la esfera pública, de mayor inclusión de lo social y de participación. Ello, a la luz de la complejidad y del carácter contradictorio de los procesos de globalización, que al tiempo que abren nuevas posibilidades de transformación e integración, legitiman y alientan las identidades particulares. Estas no son suma-cero, ni la teoría social la entiende hoy de manera lineal, por lo que resulta de gran relevancia explorar el modo como la diversas formas de integración conviven y se articulan con universos identitarios particulares.

El periodo histórico seleccionado es el actual, principios del siglo XXI. En este marco temporal, el judaísmo se afirma como un conjunto interactivo de múltiples componentes - religión, historia, pueblo, tradición, moral, ética, hábitos, sentimientos, actitudes, normas y valores -, que se organizan de manera diferente y dispereja. Herman

(1977), estudioso del judaísmo en la Modernidad, definió al judaísmo como una “conjunción de componentes religiosos (tradicionales) y nacionales (pueblo) inexplicablemente unidos y tejidos entre sí”, lo que arroja luz sobre un sustrato común así como sobre su diversidad interna.

Ciertamente, la diversificación interna no ha estado siempre presente y manifiesta. Aunque no se pretende aquí efectuar una exhaustiva investigación histórica, es necesario tomar en cuenta los procesos que han influido en la evolución de la identificación de los judíos.

Hasta finales de la Edad Media y anterior a los cambios producidos a partir de la Revolución Francesa,<sup>1</sup> al interior del grupo judío la religión era la marca dominante de la pertenencia colectiva y la identidad grupal. Con la irrupción de la Modernidad y la conformación de esferas sociales diferenciadas, la religión debió compartir con otros referentes y dimensiones su rol histórico. La identidad judía se comienza a disociar en ámbitos como lo religioso, lo étnico, lo cultural, lo político y lo nacional, anteriormente inseparables, y se desarrolla un proceso de flexibilización, diversificación y rearticulación religiosa que permite la redefinición del lugar de los rituales y las prácticas judías tradicionales (Sacks, 1994:35, 88 y 118). Las transformaciones que se dan en la Modernidad se expresan, a su vez, en nuevas formas de existencia y de identificación judía, así como en novedosas estructuras comunitarias y organizativas.

La entrada en la Modernidad significó, a *grosso modo*, la ampliación de las alternativas de cómo ser judío (Webber, 1992:221 y 251, Elazar, 1999:38, Eisen, 1998:3; Birnbaum & Katzenelson, 1995:4 y 17; Encyclopaedia Judaica, Vol. 7, pp. 1433-1452; Katz, 1998; Barón, 1965:28-49). El pluralismo, expuesto a través de las múltiples alternativas dentro del judaísmo, significó la posibilidad de convivencia de diferentes ejercicios de lo judío y autodefiniciones de lo que es ser judío.

Actualmente, los mapas de identidad judía están siendo retrazados con el propósito de reflejar nuevas realidades de la religión, cultura, demografía y las definiciones de la diferencia en el ámbito judío. Estos planos reconocen la permeabilidad de las fronteras así como los límites que forman la base para la percepción identitaria que es al mismo tiempo

---

<sup>1</sup> El tomar como punto de partida los procesos históricos a partir de la Modernidad, y particularmente en Europa, no significa que anteriormente no se hayan dado transformaciones relevantes dentro del marco del judaísmo, pero para los fines de esta investigación se recurrió a este período por ser aquél que cambió, de forma radical, el perfil del judaísmo.

fluida y cambiante. El individuo decide por sí mismo lo que significa pertenecer a un grupo étnico particular, con quién compartir su afiliación e inclusive elegir cuáles son las obligaciones que esta pertenencia [le] implica.

Así como la Modernidad se caracterizó por ser un periodo de inclusión del individuo como ciudadano bajo la consigna de la homologación - cultural -, hoy por hoy, en los tiempos de la globalización, el binomio uniformidad-diversidad altera y redefine la ecuación de la identidad y la pertenencia. Muchos son los autores, a nivel nacional e internacional,<sup>2</sup> que concuerdan con el hecho de que la globalización viene acompañada de la bipolaridad: particular/universal, regional/global, nacional/mundial, homogeneidad/identidad propia, agrupación/fragmentación. Procesos que abogan por la uniformidad, al tiempo que enarbolan el estandarte del pluralismo y promueven la diferencia, la alteridad y lo heterogéneo. Se exacerban de modo paradójico, por un lado, la tendencia a un mundo sin fronteras y, por el otro, la afirmación de identidades comunitarias, lingüísticas y religiosas. La dinámica entre globalización y multiculturalismo, entre homogeneidad y reconocimiento público de la diversidad le da un nuevo carácter al juego de las identidades que convergen entre lo universal y lo particular.

Para el grupo judío, que en Occidente siempre ha sido símbolo de Otredad - es el Otro minoritario e irreductible, el Otro por excelencia (Benbassa & Attias, 2002; Serrano de Haro, 2004:104) - el fenómeno de la búsqueda y/o preservación de la identidad tan en boga en nuestros días no le es desconocido ni ajeno. Bajo este contexto de homologación-diferenciación, la minoría judía en la diáspora siempre se ha caracterizado en la construcción y mantenimiento de su especificidad. La nueva apertura invita una vez más al individuo judío a ser parte de la sociedad que habita en calidad de ciudadano; pero al mismo tiempo, a raíz del despertar identitario universal, el colectivo judío presuntamente obtiene (al igual que otros colectivos minoritarios) legitimidad ante su transmisión y preservación grupal.

Considerando los procesos de apertura que convierten el tema de identidad colectiva en algo complejo y no reducible a un solo elemento, esta investigación consideró que, aun cuando el grupo judío mantuvo rasgos esenciales, tanto reales como simbólicos,

---

<sup>2</sup> Bokser, 2005; Beck, 1998:34; Villoro, 1998; Clark, 1997; Pozas, 1999a:170-71; Olivé, 1999:31-35; Giménez, 1996:11-24; García Canclini, 1999:48-49.

ellos han operado evoluciones y cambios a lo largo de la historia, al tiempo que han surgido otros elementos identitarios, y se rescatan y articulan los tradicionales en nuevas formas.

Para analizar esta problemática hemos recurrido teórica y metodológicamente al ámbito de los identificadores identitarios y postulamos que éstos son los elementos que permiten entender la identidad como una compleja construcción con bordes difusos y variaciones internas que los individuos los articulan de formas variadas. Ciertamente muchas investigaciones han tratado el tema de la identidad así como el de la cultura, sin embargo, uno de los rasgos novedosos de este trabajo es la relación que se puede apreciar entre ambos. Para tal fin hemos analizado un conjunto de identificadores de la identidad judía, mismo que hemos desglosado en “términos-elementos” en torno a los cuales se construye el consenso cultural.

Por ello las hipótesis centrales que se pretenden someter a prueba en este estudio son, en primer lugar que el grupo judío mexicano reconoce la existencia de una vinculación significativa entre un conjunto de términos-elementos que representan a los identificadores, asociados con la identidad judía y, en segundo lugar, que es posible determinar metodológicamente el acuerdo cultural de los integrantes del grupo en torno a estos términos-elementos a pesar de la heterogeneidad interna.

Este planteamiento implicó la búsqueda y la utilización de un método operativo que permitiese probar las hipótesis, lo que constituyó el principal reto de la investigación. El punto de partida del trabajo empírico fue la aproximación a los principales distintivos de la identidad judía actual; éstos derivan del análisis de la literatura sobre el tema y corresponden a lo que en adelante se conoce como *identificadores* y que son: la religión, las tradiciones, Israel, la conciencia de pueblo y el Holocausto - la *Shoá* (expuestos aquí sin orden jerárquico).

El universo seleccionado, el grupo judío de la ciudad de México, población constituida por aproximadamente 38,000 individuos, exigió el manejo de una muestra. Por su estructura de tipo comunitaria, la mayor parte de la población judía en México se encuentra afiliada al menos a alguna institución judía. Sin embargo, nos fue imposible obtener un listado de la comunidad en su conjunto que incluya a toda la población judía residente en la capital. A su vez, hay un número de individuos no afiliados a institución

alguna cuya inclusión se consideró relevante como parte del estudio. De allí que consideramos la mejor alternativa el optar por una muestra intencional (*purposive sampling*) y el muestreo por cuotas. Este tipo de muestras varían de un investigador a otro; pero en términos generales la pauta es dejar libertad de elección al encuestador (que se base en su propio juicio), imponiéndole, empero, la limitación de que determinadas características (edad, sexo, estado socioeconómico, raza, etc.) de los encuestados sean representativas o típicas de la población bajo escrutinio (Singleton & Straits, 1999:158; Goode & Hatt, 1967:283-284). Es decir, se seleccionan unas cuantas unidades - individuos - que correspondan y coincidan con las diferencias claves de la población estudiada.

Bajo estas circunstancias, se trabajó con una muestra intencional que cumpliera con los criterios y demarcaciones que permitieran cierto grado de representatividad. El encuestado estaba condicionado a (1) ser y autoidentificarse como judío; (2) residir en la ciudad de México; y (3) tener más de 18 años. Se decidió por una muestra de 250 individuos que cumplieran con las demarcaciones arriba señaladas.

La decisión de que la encuesta sea bajo una muestra de conveniencia conlleva varias implicaciones. Una de las limitaciones que presenta es no contar con una muestra donde la probabilidad de cada individuo sea equitativa, es la imposibilidad de hacer predicciones con respecto al grupo que se investiga. Esto ocasiona que el grado de precisión pueda ser cuestionado y por ello no recomendable para hacer generalizaciones. Sin embargo, con una muestra del tamaño de la aquí realizada se logra una valiosa aproximación frente al grupo de estudio.

Es importante no desestimar los resultados, ya que por la bibliografía y los datos empíricos obtenidos en el transcurso de este trabajo es posible afirmar que son pocas las investigaciones que han indagado cuantitativamente al colectivo judío mexicano y por ello, esta investigación es un intento por obtener información específica sobre sus identificadores.

Levantar una muestra de manera intencional requiere de un conocimiento previo de la población investigada (Singleton & Straits, 1999:159). Ciertamente esta situación ha sido sorteada ya que en este caso el investigador pertenece al grupo que se explora, lo cual le procuró un conocimiento, al menos básico, de la población estudiada. Aquí entran las variables *emic* (interna) y *etic* (externa), lo que se relaciona con el proceso de elección de

los distintos encuestados, tarea a cargo del investigador (Goode & Hatt, 1967:284).

Una vez resuelto el esquema de la muestra se pasó a la sección operativa del trabajo. Se prepararon dos cuestionarios especialmente para este estudio. El primero corresponde al ejercicio de “tríadas”,<sup>3</sup> que tiene su sustento teórico en el análisis del Consenso Cultural. La idea central es encontrar regularidad de opinión o percepción entre informantes (uso de patrones de consenso o acuerdo) que permita hacer inferencias sobre sus percepciones ante preguntas que les son presentadas. La utilización del ejercicio de tríadas es lo que brinda carácter innovador a este estudio. De acuerdo a la bibliografía consultada, este instrumento no se ha aplicado hasta ahora en el tema de la identidad en particular, lo que le concede carácter pionero a esta investigación.

Uno de los resultados del ejercicio de tríadas es un conjunto de mapas inscritos en un espacio euclidiano, obtenidos a través del método de la escala multidimensional (MDS – *Multi Dimensional Scale*). Dentro del ámbito del judaísmo contemporáneo - asignatura donde esta investigación bien podría ser ubicada - se han realizado otras investigaciones de carácter empírico que manejan metodologías similares con sus propias variables y variantes. Ejemplo de ellos son las investigaciones realizadas por DellaPergola en las comunidades judías de Francia<sup>4</sup> y Venezuela<sup>5</sup>, y de la identidad judía en Israel por Shlomit Levy (et. al.).

El segundo cuestionario es del tipo sociodemográfico y de identidad.<sup>6</sup> Su aplicación permite la obtención de información adicional y complementaria a la del ejercicio de tríadas. Además, brinda la posibilidad de categorizar a los encuestados en una serie de variables, con el propósito de realizar mapeos de los identificadores, desglosados de manera tal que indiquen si el consenso cultural domina sobre la diversidad interna presente en la comunidad judeo-mexicana.

Es decir que, aunque no se pretende que las respuestas de todos los informantes

---

<sup>3</sup> Ejercicio presentado en el Anexo # 1.

<sup>4</sup> D. Bensimon & S. DellaPergola (1986). “La Population Juive de France: Socio-démographie et identité”, The Institute of Contemporary Jewry and Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

<sup>5</sup> El estudio conducido en Caracas en los años 1998/99 se denominó “Perfil sociodemográfico y cultural de la comunidad judía de Caracas” y se realizó en cooperación con un grupo de investigadores dirigidos por Salomón Benzaquen y Toni Beker de Weinraub. Cubrió una muestra representativa de 700 hogares judíos, que incluía más de 2100 individuos. Los resultados revelaron datos interesantes acerca de la demografía y la estructura socioeconómica de judíos pertenecientes a la mayor comunidad de Venezuela, sus patrones de identificación judía, actitudes y redes sociales, y expectativas de futuro (Latin American Jewish Studies, vol. 20:3, Fall/Winter, 2000, p. 14). En prensa.

<sup>6</sup> El cuestionario está en el Anexo # 4.

sean iguales, la premisa de la existencia de un consenso cultural entre los mismos debería llevar a que el conjunto de sus respuestas tienda a concentrarse alrededor de una “verdad”, que se constituye a partir de esas mismas respuestas. Se acepta también la existencia de variabilidades subculturales, que explicarían los matices diferenciales que puedan aparecer ocasionalmente en las respuestas. De lo que se trata es de que éstas se den de forma individual (idiosincrática) o, a lo sumo, por las categorías - variables diferenciales - seleccionadas.

En los capítulos en que se divide la presente investigación se desarrollan los diversos conceptos arriba señalados. En el primer capítulo se plantean los dos ejes centrales de la investigación: el concepto de identidad colectiva y la teoría de consenso cultural. Contiene un análisis del concepto de identidad colectiva y de la forma en que ésta se articula por medio de los identificadores, confinados en una serie de dominios materiales y/o simbólicos. La idea que se plantea es que el grupo comparte esos indicadores que, a través de los acuerdos culturales internos, conforman su identidad colectiva. Se prosigue con un señalamiento de las categorías sociales como sinónimo de pertenencia social, enlazado a la socialización como proceso por el cual al individuo le es transmitida - y adquiere - la identidad grupal. Se suma el tema de las identidades múltiples y se incluyen reflexiones acerca de los grupos étnicos y minoritarios, haciendo énfasis en la etnicidad como condición central en lo relativo al mantenimiento y continuidad de la identidad colectiva en correlación con los identificadores. Por último, se describe el modelo del consenso cultural y su vinculación con la identidad para fines de esta investigación.

El segundo capítulo se adentra en la identidad judía. Se comienzan señalando las peculiaridades que han acompañado al judaísmo, y que han contribuido a la construcción identitaria del colectivo: las bases del judaísmo como estructura fundadora del grupo particular; la comunidad como encuadre institucional que mantiene la cohesión interna y el marco para la socialización y la transmisión cultural; y la diáspora como espacio y movilidad grupal. Se marcan las divisiones geográficas (*ashkenaz-sefarad*) que surgieron a raíz de la dispersión, ámbito central en lo referente a la diversidad étnica interna. Se indaga en las transformaciones identitarias a partir de los binomios religión-secularización y comunidad-individuo. Se incluye la bifurcación de identidades frente al alto grado de pluralismo que penetró en el judaísmo a partir de la Modernidad, dando cabida a diversas visiones y

tendencias identitarias en la actualidad.

En el tercer capítulo se aborda el tema de los identificadores contemporáneos. Prosiguiendo con la conceptualización de que los identificadores son las características propias de un grupo particular, entonces, los identificadores judíos son aquellos rasgos que han distinguido a este grupo a lo largo de su historia y que posiblemente prevalecen hasta la actualidad. Como derivación del análisis de la literatura sobre el tema se reconocen cinco identificadores: religión, tradiciones, Israel, conciencia de pueblo y Holocausto. Estos competen al grupo en su conjunto, mas no por ello sus integrantes se han de identificar con éstos de igual forma ni grado, sino que para ello dependen de la ubicación de cada uno dentro del grupo.

El cuarto capítulo conduce al estudio de caso: el grupo judío de la ciudad de México. Este colectivo tiene sus orígenes en corrientes migratorias provenientes de diversas regiones de Europa, los Balcanes, el Imperio Turco y Medio Oriente a inicios del siglo XX. Se señalan sus peculiaridades, primordialmente la diferenciación intercomunitaria basada en orígenes étnico-regionales, y sus transformaciones desde su llegada hasta ya una cuarta generación nativa a principios del siglo XXI.

El quinto capítulo está constituido por dos secciones. La primera se dedicó al análisis e interpretación de la información obtenida de los cuestionarios. Los resultados del cuestionario sociodemográfico y de identidad se compara con los resultados de dos estudios comunitarios previos - de los años 1990-91 y 2000 - con el propósito de mostrar sus similitudes y diferencias, de manera que es posible inferir de él un perfil actual de ciertos rasgos del grupo de estudio. En la segunda sección se presentan los resultados del ejercicio de tríadas, en cuyos mapas se evaluó la forma en que el conjunto de respuestas de los informantes señala la adecuación del modelo del consenso cultural para explicar si existe entre los informantes, tanto de forma general así como desagregados en diversos subgrupos, consenso cultural de los identificadores judíos.

La tesis finaliza con conclusiones y reflexiones con base en los resultados obtenidos, entre los que destaca la utilidad de la metodología de identidad utilizada, como forma de poner a prueba la mediación entre los conceptos de consenso cultural y los de identidad colectiva, a través del estudio de caso de la identidad del grupo judeo-mexicano y de sus identificadores.

Es de esperar que a partir de este estudio se logre ampliar el espectro empírico y utilizar esta misma metodología en otras comunidades judías de la diáspora, particularmente en aquellas de Latinoamérica.

## Capítulo I

### Identidad colectiva y teoría del consenso cultural: sus vínculos

#### 1. La identidad: esencia y construcción social

Tanto en las Ciencias Sociales como en las Humanidades se presentan dos posturas básicas con respecto a la concepción de la identidad: la esencialista y la constructivista. Estas posiciones pueden ser entendidas a partir de la distinción entre lo que es tal *por naturaleza* y lo que, en cambio, es consecuencia de una serie de procesos culturales (Calhoun, 1994:17).

El esencialismo concibe la identidad como una cuestión dada por la naturaleza, esto es, como un estado fijo, perdurable e inmutable, y la idea de que la identidad es producida puramente por actos de la voluntad individual (Calhoun, 1994), que le permiten al sujeto tener identidades no problemáticas, armoniosas entre sí, singulares e integradoras (Dubar, 2000:1; Calhoun, 1994:13). Se trata, pues, de la identidad concebida como un atributo o propiedad intrínseca del individuo o grupo, algo fijo y carente de movilidad.

Análogamente, se mantiene la idea de que las identidades colectivas están basadas en esta misma clase de esencia o conjunto de características centrales compartidas por todos los miembros del colectivo - y que excluyen, naturalmente, a quienes no forman parte del grupo (Calhoun, 1994:13).

El constructivismo interpreta a la identidad como un proceso que se desarrolla en circunstancias históricas específicas, es provisional y mutable, intersubjetiva y relacional. Las identidades emergen y varían con el tiempo, son instrumentalizables y negociables, se retraen, expanden o resurgen según las circunstancias (Anderson, 1995:127-150; Giménez, 1996:22, 1994:172; Valenzuela Arce, 2000:28); de ahí su plasticidad, su posibilidad de variación, de reacomodamiento y de modulación interna. Los procesos de identidad son históricos, de tal modo que, conforme son transformadas las condiciones históricas, los grupos aglutinados en torno a una identidad van modificando sus propias condiciones de producción económica y de organización social tanto como el mundo de representaciones

ideológicas que les acompaña (Pérez Ruiz, 1992).

La construcción identitaria se abastece de materiales de la historia, la geografía, la biología, de las instituciones productivas y reproductivas, de la memoria colectiva y de las fantasías personales, de los aparatos de poder y las revelaciones religiosas (Castells, 1999:29). Estas características en su conjunto, conforman la cultura, y es a partir de ellas que se construyen los referentes identitarios (Giménez, 1997:12, 2000:50; Valenzuela Arce, 2000:27-31).

Desde esta perspectiva, la identidad se comprende como algo que responde a dos categorías. Por una parte, su carácter relacional: la identidad surge y se desarrolla - se diría que se realiza - en la interacción cotidiana con otros; se habla, pues, de una categoría definida por la mediación del uno frente al otro (Waldman, 2000:289-302), de quién se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro. Por otra parte, la identidad, así entendida, acusa un carácter procesual. Esto se vuelve manifiesto a través de los cambios ocurridos por obra de los contactos sociales y de las experiencias que modifican nuestro sentido de identidad. De este modo también va transformándose nuestra autopercepción, concomitantemente con la imagen que los demás tienen de nosotros. Es decir, se da un doble proceso, de autoidentificación en lo interno-individual y de heterorreconocimiento en lo externo-colectivo (Valenzuela Arce, 2000:109; Sánchez, 2000:216).

Una vez vislumbrado el carácter relacional y situacionista de la identidad puede entenderse la precisión que Giménez hace de este concepto, al distinguirlo como “la representación (conjunto de repertorios culturales interiorizados, valores y símbolos) a través de los cuales los actores o agentes sociales (individuos o colectivos) demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados.” (2000:70 y 2002:37-38). En otras palabras, la identidad supone el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su unidad y sus fronteras simbólicas, tomando en cuenta su relativa persistencia en el tiempo, así como su ubicación en el mundo, es decir, en el espacio social (Giménez, 1996:24).

Como marco teórico de esta investigación se ha adoptado primordialmente la postura constructivista, sin embargo, existen argumentos relevantes que serán apropiados de la concepción esencialista. Estamos obligados a señalar que imperan, en cada colectivo,

elementos primordialistas que son esenciales e inherentes a su identidad particular. Estos elementos capitales pueden ser perpetuados, ya sea en su forma original o bajo alguna mutación, o pueden ser descartados como tales; y será a partir de estos rasgos donde se originen las transformaciones. Es justamente aquí donde retomamos la postura constructivista; son principalmente dos las razones adjudicadas en defensa de esta elección.

El primer argumento consiste en considerar que la identidad, incluyendo sus rasgos esenciales, se constituye a través de un proceso de desarrollo humano, cultural y social más que meramente a través de descubrirla en referencia directa a la naturaleza.

El segundo fundamento es aquel que distingue a las identidades como rasgos contruidos, por ende, son potencialmente mutables; de lo que se infiere que el proceso de socialización y la estructura social puede ser cambiada (Calhoun, 1994:15-16).

## **2. Elementos Constitutivos De La Identidad**

La identidad viene acompañada de diversos elementos que la constituyen, tanto la colectiva como la individual, habida cuenta de la relación dialéctica que existe entre ambas (Giménez, 1997:18-21, 1996 y 2000; Valenzuela Arce, 2000).

### **a) Diferenciación y aleación**

Al entender a la identidad como la capacidad de distinguirse y ser distinguido frente a los otros, consideramos a la misma como la afirmación de la diferencia (Benoist, 1987; Garcia Castro, 1993:32-33; Valenzuela Arce, 2000). Hablar de identidad significa referirse a algo que permite la semejanza. Se posibilita una relación en la que son necesarios tres componentes: dos que mantengan entre sí una relación de similitud y un tercero que sea diferente (Tapas, 1994). En efecto, saber qué es lo distinto supone la existencia tanto de un homólogo como de un disímil, pues sólo de este modo es posible comprender y distinguir las diferencias a través de las semejanzas. La identidad se configura y refuerza como resultado - y a lo largo - de una cotidiana confrontación, oposición y comparación con otras identidades en el proceso de interacción, objetiva y subjetiva; tiene sus raíces en los otros:

personas, situaciones y lugares.<sup>7</sup> Es en correlación a estas diferencias de donde se deriva la importancia de las otredades o alteridades como referentes para la identificación. Es la carga simbólica de las distinciones la que adquiere un papel relevante en la interacción de las personas, cuando la diversidad se convierte en referentes de alteridad para el grupo.

Así las cosas, la identidad es aquello que a uno lo diferencia del otro, pero a su vez lo que lo une a su grupo. Es, pues, el resultado de una doble operación: la diferenciación y la aleación (Dubar, 2000:11; Giménez, 1996:11-24; Herman, 1977:35).

El *principio de diferenciación* consiste en un proceso en virtud del cual los individuos y los grupos humanos se autoidentifican siempre y en todo lugar por la afirmación de su diferencia con respecto a otros individuos y grupos (Dubar, 2000:11). Entre algún colectivo o entre prójimos se confiere un vínculo con la esfera de lo externo a través de lo común-interno; colectivamente significa marcar las diferencias con miembros de otros grupos. El proceso de autoidentificación consiste en una toma de conciencia de las diferencias; éstas tienden a presentarse en forma de contraposiciones binarias (hombre/no hombre, hombre/mujer, blancos/negros, mi grupo/otros grupos) que se reflejan directamente en el lenguaje y en el sistema propio del grupo o de los individuos inmersos en él.

En el ámbito de lo social se da un fenómeno paralelo. Las construcciones sociales vienen acompañadas de un proceso de diferenciación que culmina en la distinción entre binomios en oposición: “lo propio” versus “lo ajeno”; “lo semejante” versus “lo diferente”, el “nosotros” versus el “ustedes”; “lo mío y lo nuestro” versus “lo tuyo y lo de ustedes”. En referencia a estos antónimos, el Nosotros representa el grupo al que se pertenece, construido a partir de la inclusión y el Ellos, por el contrario, representa el grupo del que no se es parte. Estas dos actitudes opuestas son inseparables; no puede haber sentimiento de pertenencia sin sentimiento de exclusión, y viceversa; ambos adquieren su significado a partir de esa oposición: son dos extremos de una relación antagónica (Bauman, 1990:44-45; Allport, 1971:49, 55, 58-59).

Las identidades como tales no son definibles y entendibles en sí mismas, sino que, para su comprensión, es necesario disponer de las diferencias - manifiestas o evidentes - entre quienes no comparten los rasgos ponderados como definitorios de la identidad

---

<sup>7</sup> En relación a esto Valenzuela Arce (2000:111) argumenta que la identidad es “una dimensión relacional emanada de la contrastación de los diversos grados de cercanía y lejanía expresados entre el nosotros y los diferentes matices del ellos”.

(Valenzuela Arce, 1998:32; 2000:27-31 y 109). Si la identidad se atribuye, en primera instancia, a una unidad distinguible, entonces en el caso de las personas y de los grupos, la distinción tiene que ser percibida y reconocida por los demás en contextos de interacción (Giménez, 1997:11,1994, 2000:48).

Por otra parte, está el *principio de aleación*, donde la reducción de las diferencias se centra alrededor de las características comunes que comparten los miembros del endogrupo. La afirmación de toda unidad identitaria - sea esta individual o colectiva - reposa sobre la integración de las diferencias bajo un principio unificador que las subsume, pero al mismo tiempo las neutraliza, las disimula e induce a “olvidarlas”, buscando definir un nexo común. En este punto se proyecta un juego de relación antagónico por ser justamente lo foráneo, lo que está fuera, una oposición imaginaria que el grupo necesita para tener identidad, cohesión, solidaridad interna y seguridad emocional (Bauman, 1990:45).

La génesis e historicidad de las identidades, surgen de aspectos compartidos entre individuos que pueden derivarse de intereses comunes, identidades previas, carencias y necesidades similares, o referentes inventados. En este proceso intersubjetivo de reconocimiento se construye la conciencia del Nosotros y, concomitantemente, la identificación de los Otros, es decir, de aquellos que no comparten las características principales que constituyen la identidad - y que son rasgos necesarios para la configuración de la acción colectiva (Valenzuela Arce, 2000:110-111).

Estas dos operaciones están en el origen de la paradoja de la identidad: lo que hay de único es lo que hay de compartido (Dubar, 2000:11).

## **b) Identificadores, cultura y fronteras**

Toda *identidad* se relaciona con el significado de singularizar, de distinguirse como una unidad en el tiempo y el espacio, discernible de los demás, con la pertenencia a un grupo. La *identificación* se refiere a los actos y procesos de afiliación a un grupo constituido por las notas que lo singularizan frente a los otros; es la percepción, por parte del individuo, de los atributos del endogrupo, su sentimiento frente al mismo y la extensión en que las normas de éste son adoptadas por él como referencia. El identificar viene acompañado de

uno o varios rasgos distintivos y diferenciadores denominados *identificadores*, confinados a una serie de dominios o esferas que un grupo comparte a través de la construcción de consensos culturales que conforman la identidad colectiva.

Los identificadores, al ser propiedades de un grupo social específico, de acuerdo a Bunge, son denominados propiedad colectiva (1996:19). Este mismo autor (Bunge, 1996:23-25) argumenta que algunas de las propiedades de cada cosa están sujetas a cambios, por lo que este pueda ser.

Entonces, si la identidad implica una diferenciación, esta supone la presencia de elementos, marcas o rasgos distintivos que definan de algún modo la especificidad, la unicidad o la no sustituibilidad de la unidad considerada (Giménez, 1997:12, 2000:50). Es a través de atributos tales como hábitos, tendencias, conductas, actitudes, lenguajes o capacidades particulares adjudicadas al colectivo, que se posibilita la diferencia frente a los otros. Ciertamente no todos los integrantes de un mismo grupo comparten y se reconocen unívocamente. Dentro de los colectivos las discrepancias en cuanto a la valoración o la prioridad de sus identificadores internos no siempre son coincidentes ni compatibles.

Barth (1976) sostiene que para determinar quién pertenece al grupo y quién no, los grupos definen fronteras. Éstas tienen dos funciones esenciales: mantener a los miembros del grupo dentro y a su vez mantener a los no miembros fuera; se prestan para diferenciar entre el Nosotros y el Ellos, entre el adentro y el afuera, y para poder regular las interacciones entre los miembros de esa unidad con los que no la conforman (Pérez Ruiz, 1992:65-66). Las fronteras entre los grupos están marcadas por una posesión o una carencia de trazo/s identificatorio/s específico/s. Estos rasgos pueden ser de carácter cardinal y esencial más no por ello se hayan exentos ante la posibilidad de cambio, por ende, permiten que las fronteras entre grupos sean móviles y cambiantes. Esto se debe, en gran parte, debido a que los límites identitarios son producidos bajo el influjo de interacciones y circunstancias históricas, económicas y políticas particulares que se van transformando. Bajo un proceso de transición, puede suceder que las fronteras se atenúen, con lo cual el contenido de las mismas deja de ser significativo en la diferenciación y el particularismo de un Nosotros.

Invariablemente, mientras más altas y estrictas sean las fronteras, mayores las posibilidades de preservar la segregación y la continuidad. En contraposición sucede que,

en la medida en que más bajos y permeables sean los límites, mayores serán las posibilidades de eliminar la distinción y por ello se incrementarán las posibilidades de la pérdida de una identidad distintiva. Barth aclara, a este respecto, que la continuidad del grupo depende del mantenimiento de una o más fronteras, ya que las características culturales pueden variar con el tiempo, pero mientras exista la dicotomía de los Otros como extraños y el Nosotros como miembros, las divisiones segregan y funcionan para mantener al grupo vivo. Por lo general, estas características de integración son las claves de pertenencia a una identidad grupal; traen consigo la solidaridad al interior y su deseo de continuidad. Así es cómo la identidad, en cuanto función diferenciadora, permite tanto al individuo como al grupo encontrar y ubicar su posición dentro de un contexto social determinado (o varios, sí así fuera el caso); se ubican - y a su vez se marginan - con relación al otro, se tejen fronteras y se excluyen.

Bajo esta línea se ha enfatizado que la articulación de las fronteras se manifiesta en la capacidad de generar símbolos y representaciones sociales específicas y distintivas. La cultura es, en este sentido, uno de los elementos medulares encargados de trazar las demarcaciones entre los grupos. Es la cultura misma una barrera social que se muestra a través de los identificadores que la contienen.

Tomamos el concepto del antropólogo C. Geertz (2000:88) para quién la cultura “denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”.

Barth (1976) argumenta que la cultura debe ser vista como algo en un continuo estado de transformación, cuyos elementos, símbolos y signos, pueden ir cambiando o agregando nuevos significados que logran obtener una nueva función y expresión durante el contacto intra e intergrupar. La cultura se refiere tanto a la invención como a la preservación, a la continuidad como a la discontinuidad, a la novedad como a la tradición, a la rutina como a la ruptura, al seguimiento de las normas como a su superación, a lo único como a lo corriente, al cambio como a la monotonía de la reproducción, a lo predecible como a lo inesperado (Bauman, 2002:23 y 33).

Si la cultura, como aquella que demarca frontera y marca identidad - colectiva y

social - no se haya exenta al cambio, entonces la identidad, bajo procesos de alteración, no es ajena a transiciones en el tiempo y el espacio. Si bien algunos elementos culturales han de convertirse y actuar como aglutinadores, como marcas de identificación del grupo; estos no son incorporados de una manera rígida y estática, sino que son adecuados, transformados y cambiados incluso por otros, para que el grupo social pueda adaptarse a las cambiantes condiciones sociales, políticas y económicas que vive (Pérez Ruiz, 1992:62).

Esto induce a pensar en identidades mutantes, en las cuales encontramos elementos emergentes, nuevas construcciones y modificaciones en las ya existentes. La reconstrucción, reelaboración y reconstitución de las identidades implica procesos de adscripción y exclusión mediante los cuales los sujetos sociales crean, seleccionan, desechan o afirman marcas o rasgos de identificación que son reelaborados simbólicamente y que les permiten aglutinarse como unidad en torno a un proyecto determinado. Tal unidad, sin embargo, puede ser real o virtual, presente, pasado, futura o imaginaria, y se promueve en función de que un grupo social se considere con derechos para identificarse y actuar sobre un universo de elementos culturales que considere propios y que le permita caracterizarse como diferente a otros (Bonfil citado en Pérez Ruiz, 1992:65; Valenzuela Arce, 2000).

De acuerdo a Giménez (1996 y 2000), la capacidad de permanencia se refiere específicamente a la prolongación en el cambio. En efecto, existe la posibilidad de perdurar a lo largo de la historia tomando en cuenta que la identidad que porta un grupo específico se transforma con el tiempo en respuesta a las exigencias o variaciones de su entorno ecológico o social. Las identidades se inscriben en la dialéctica entre permanencia y cambio, entre continuidad y discontinuidad; es la permanencia a través del tiempo, más allá de sus variaciones accidentales y de sus adaptaciones al entorno (Melucci citado en Giménez, 1994). A pesar de las transformaciones (sociales, culturales, identitarias) que se dan al interior de un grupo, existe un acuerdo cultural entre sus integrantes en cuanto a la esencia de sus rasgos propios, que los identifica como grupo particular.

En el caso de ciertos colectivos a lo largo de la historia, es relevante considerar el pasado histórico del grupo, su memoria colectiva remitida a los mitos fundadores (actos que corresponden a un pasado común) responsables de haber trazado marcas culturales capaces de posibilitar la continuidad y el reconocimiento diacrónico del grupo (Valenzuela Arce,

1998; Villoro, 1998:63-64).

La identidad también debe ser situada dentro de un marco conceptual de vínculo, establecido mediante redes simbólicas de sentimientos, pensamientos y prácticas culturales comunes, con posibilidades de asignación de sentido a las acciones sociales. Esto reconstruye o recrea identificación y extiende entre los individuos de un mismo colectivo un espacio unificador, de afinidad, comúnmente con base en la similitud (Goldberg, 1994:12; Valenzuela Arce, 1998:34). Si el vínculo y la pertenencia grupal son fuertes, seguramente la posibilidad de una evaluación de carácter positivo del individuo frente a su grupo referencial será mayor. Y así su contrario: entre menor sea el sentido de pertenencia, mayor será la tendencia a una evaluación negativa hacia el grupo referencial. En la extensión en que los integrantes del grupo internalizan la ideología dominante y se identifican con estas categorías externamente designadas, adquieren identidades sociales particulares que van a mediar en sus propias percepciones con valor positivo o negativo (Hogg & Abrams, 1988:27).

### **3. Categorías Sociales, Identidades Múltiples Y Colectivas**

#### **a) Categorías sociales**

La identidad social es categoría de pertenencia (Dubar, 2002:15). Ante este enunciado se entiende que los individuos nacen, viven y mueren dentro de grupos determinados, lo que implica la pertenencia a distintas categorías sociales. Con esto nos referimos a la clasificación de las personas sobre la base de la nacionalidad, raza, clase social, ocupación, sexo, religión y muchas otras variantes que marcan diferencias grupales e individuales, de acuerdo a su pertenencia a uno o varios grupos particulares simultáneamente. Es la representación cognitiva de la división social en grupos, desarrollada a partir de la estructura social, la que define al individuo en términos de una ubicación social común, es decir, junto con aquellos otros que se hallan dentro de ese mismo espacio (Hogg & Abrams,

1988:14; Turner, 1987:55; Calhoun, 1994:14).<sup>8</sup> Se hace patente que la similitud es la clave de la atracción y por ende de la categorización - tanto en causa como en efecto (Turner & Bourhis, 1996:20 y 38; Brown, 1996:176).

Por tanto, la sociedad se configura a partir de individuos designados en grupos sociales relativamente diferenciados, cuyas opiniones, visiones y prácticas son adquiridas a través de aquellas unidades a las que pertenecen. Estos grupos pueden ser considerados poseedores de una existencia objetiva, de tal forma que sus miembros mantienen diferentes creencias, visten de modo diverso, ostentan valores disímiles, hablan lenguas distintas, viven en múltiples lugares y se comportan de variadas maneras. Algunos grupos duran por generaciones mientras que otros son transitorios; algunos son vastos en cantidad de miembros, otros son menos populosos; algunos son prestigiosos, otros son tratados con desprecio. Al ser clasificados bajo las categorías de identidad se está estableciendo una distinción entre uno mismo y algún otro externo. Así, pues, estas categorías indican quién es uno con relación a la pertenencia al grupo. Lo relevante es que los colectivos a los cuales los individuos pertenecen, ya sea por asignación, adscripción o elección, van a ser inmensamente significativos en la determinación de sus experiencias de vida (Hogg & Abrams, 1988:2-3).

## **b) Identidades múltiples**

Poseemos identidades múltiples, entendidas como la forma de participación leal de la personalidad individual en una colectividad que puede conformarse en grupos, redes sociales o categorías sociales, mediante las que los individuos internalizan las representaciones sociales de sus grupos de pertenencia o de referencia (Giménez citado en Valenzuela Arce, 2000:32). El considerar que gran parte de las identidades son adquiridas a

---

<sup>8</sup> La sociedad es tratada como una colección heterogénea de categorías sociales que se hallan en constante relación de poder y estatus unas con otras; no como entidades estáticas, monolíticas, sino como categorías cuyas dinámicas están sujetas a las fuerzas de la economía y la historia, y que pueden alterar sus características ya definidas y sus relaciones con otras categorías (Hogg & Abrams, 1988:14). La teoría de la Identidad Social afirma que las sociedades abarcan amplias escalas de categorías sociales que mantienen relaciones de poder, estatus y prestigio entre unas y otras. Él o los grupos dominantes tienen el poder material de promulgar su propia versión de la naturaleza de la sociedad, asimismo a los grupos que están dentro de ella y sus relaciones. Es la naturaleza de las categorías sociales y las relaciones entre ellas lo que brinda a cada sociedad su estructura social distintiva, estructura que precede a los sujetos. Los individuos ya nacen dentro de una sociedad particular donde las categorías sociales son pre-existentes vis-a-vis a los individuos.

lo largo de nuestra vida, nos lleva a reconocer la pluralidad de pertenencias sociales. Se tiene un repertorio de diferentes identidades por cuyas fronteras el sujeto transita - la mayoría de las veces - sin mayores conflictos, de manera simultánea. A modo de ejemplo: un hombre (categoría género), blanco (raza), casado (condición civil), abogado (profesión), inglés (nacionalidad) y protestante (religión). Claro que no podría ser hombre y mujer o protestante y judío a la vez, porque se contemplan como categorías mutuamente excluyentes e incompatibles.

Dentro de este conjunto de identidades, algunas adquieren vigencia durante toda la vida del individuo ya que han sido interiorizadas a lo largo de su crecimiento y son parte “inherente” del sujeto (Dubar, 2000). Asimismo, existen identidades que van siendo adquiridas a lo largo de nuestra vida y que, en algunos casos, pasan a ser fundamentales. No todas las identidades del individuo contienen un mismo y único valor. Algunas son más primordiales que otras en diferentes momentos y contextos de nuestra existencia, y la centralidad de cualquier identidad depende de las circunstancias específicas en que se traiga a la mente (Chazan, 1982:5-7).

Frente a este repertorio de categorías, la identidad de la persona adquiere un carácter plural y pluridimensional que resulta en una multiplicidad de círculos de pertenencia concéntricos e intersectados, multifacéticos y fluidos. Cada individuo posee varias identidades, correspondientes a diferentes roles personales y sociales, esferas que experimenta el individuo durante su existencia tales como género, ocupación, posición familiar, religión, lenguaje, nacionalidad y demás.

### **c) Génesis de la identidad colectiva**

Evidentemente, existe una continua y simultánea relación entre la identidad individual y la identidad colectiva. La sociedad y los individuos coexisten en una relación dialéctica: los sujetos reciben del colectivo una identidad social, una parte crucial de su ser, tanto que la sociedad sólo existe por y para los individuos. Es a partir de esta interacción social donde el individuo adquiere los elementos necesarios para convertirse en un ser socialmente apto para interrelacionarse dentro de su entorno; a la vez, es en dicha interacción donde su

unicidad se desarrolla como parte fundamental de su identidad social (Taylor, 1996:15; Páramo, 1997:99-121; Giménez, 2000).

Partiendo del entendimiento de que el individuo no es un ser aislado y se define con relación al otro, Taylor (1996) afirma que el hecho de que uno mismo descubra su identidad individual<sup>9</sup> no significa que la haya elaborado en el aislamiento, sino que la ha negociado por medio del diálogo, en parte abierto, en parte interno, con los otros. Erikson (1978, 2002) ratifica la relación entre la identidad individual y la afinidad al grupo al que pertenece, distinguiendo que la identidad individual no se desarrolla en un vacío, pues no se trata de un proceso fortuito o azaroso. Dentro del concepto de uno mismo se incluye la pertenencia a un grupo más extenso, habida cuenta que la identidad comienza a ser configurada en la infancia, los niños obtienen modelos para emular y captar, ya que su individualidad se traslapa con las características de todo un grupo. Asimismo, este autor (Erikson, 1978) argumenta: “El entrenamiento del niño [...] es el método por el cual los modos básicos del grupo de organizar experiencia (lo que denominamos la identidad grupal) es transmitida”. Esto significa que el sentido de identidad es inicialmente transmitido a los niños por sus padres, a través de la aprobación de sus esfuerzos por imitar los roles que los progenitores modelan y la desaprobación de los fracasos que cometen (Chazan, 1982:8 y 21, Herman, 1977). Así, pues, la interiorización de pautas y conductas sociales se procura a través de la socialización, proceso que se entiende como “la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad o un sector de él” (Berger y Luckmann, 1998:166 y 169). En otras palabras, es a través del proceso de socialización por medio del cual el niño aprende a participar en sociedad.

En la fase primaria de este proceso se coloca e impone el carácter no electivo de la ubicación: uno no decide en qué familia nace ni en qué país reside durante su niñez. Hay una especie de predeterminación en la posición primaria del sujeto en su infancia. Esta condición de inevitabilidad original provoca que el niño no intervenga en la selección de sus otros significantes. Mas bien se identifica con ellos casi automáticamente; los internaliza, no como uno de los mundos posibles sino como *el* mundo, ya que en un

---

<sup>9</sup> La identidad individual es equivalente a la interpretación que hace una persona acerca de quién es y de sus características definitorias fundamentales como ser humano. La identidad individualizada, que uno descubre en sí mismo y es asumida por uno mismo, teniendo a la autorreferencia como signo de identidad. Un estado afectivo y una estructura cognoscitiva que describe la esencia del ser, que se encuentra dentro de la psique del individuo y que no puede ser observado directamente (Taylor, 1996:43 y 45).

principio no existe otra posibilidad sino aquello que le es inculcado y que cancela otras alternativas hasta más adelante; alternativas que, en ciertas ocasiones, son descubiertas por el sujeto mismo, sin que le sean dadas a conocer deliberadamente. La idea de la socialización es dar el primer significado a esta ubicación accidental de nacimiento (Berger y Luckmann, 1998:171), lo que, con el correr del tiempo, puede continuar, mutarse, desplazarse o simplemente, desaparecer. Todo esto se debe a que la socialización persiste toda la vida (Berger y Luckmann, 1998:174): nunca dejamos de adaptarnos y acomodarnos al entorno.

Usualmente es la familia la encargada, en primera instancia, del proceso de adaptación social; más tarde entran en escena otros agentes socializantes tales como la escuela, los maestros, las amistades. Los roles y actitudes aprendidas son derivadas, por el individuo, del grupo social al que la familia pertenece; y aunque estas representaciones parezcan ser de orden “natural”, es evidente que también ellas han sido producto de una adquisición e internalización previa. Esta inevitabilidad original que ya mencionamos, es la que determina la adquisición primaria de aspectos cognitivos, emocionales y afectivos obtenidas por medio de los otros significantes. Ocurre de igual modo con respecto a la transmisión de creencias religiosas y a sus prácticas: es la familia la encomendada.

Dentro del proceso de socialización se haya implícita la construcción y adquisición de la cultura del colectivo al cual se pertenece durante la infancia. Son los elementos y las configuraciones básicas de dicha cultura, internalizadas por los individuos durante su infancia y adolescencia, por medio del proceso de socialización, aquello que constituye el principio de su identidad y que reúne un acervo de saberes, pautas de respuestas actitudinales y conductuales, un abanico de alternativas de acción, emoción y pensamiento (García Castro, 1993; Sanchez, 2000:220). Es la transmisión de todos estos atributos culturales identitarios lo que uno recibe desde pequeño, elementos básicos que pueden conducir al mantenimiento de esta cultura por generaciones, aunque también puedan, eventualmente, llegar a desaparecer.

#### **d) Grupo étnico, grupo minoritario y etnicidad**

Se ha dicho que la identidad social es la autopercepción de un Nosotros relativamente homogéneo en contraposición con los Otros. Tal identidad comprende los identificadores que derivan de la membresía en las categorías sociales, tales como la nacionalidad, el sexo, la raza, la ocupación y la religión. Implica la inclusión a una colectividad hacia la cual se experimenta un sentimiento de lealtad, mediante la apropiación e interiorización del complejo simbólico cultural del grupo de referencia. Supone compartir - al menos parcialmente - el núcleo de representaciones sociales que caracteriza y define al grupo. De este modo comúnmente las personas piensan, sienten y ven las cosas desde el punto de vista de *su* grupo (Giménez, 1997:13-15; Haas & Shaffir, 1978:6).

Dentro de esta estructura social, el grupo étnico es el resultado de un sistema de estratificación en el cual las personas son clasificadas en categorías basadas en sus similitudes de carácter y/o sus orígenes reales o simbólicos. Varios autores<sup>10</sup> coinciden en calificar al grupo étnico como una población agrupada que comparte memorias distintivas, símbolos, mitos y valores; como comunidades de cultura e historia común, basadas en parentescos ficticios, sumado esto a un poderoso mito de descendencia que ata y la legitima. Todo ello habilita a los integrantes a tener conciencia de constituir un colectivo distintivo: en virtud de sus características diferenciadas se distinguen de aquellos individuos no pertenecientes al endogrupo. Asimismo, existe un interés compartido por la autopreservación, lo que, invariablemente, conduce a los integrantes de un grupo a enfocarse en la continuidad grupal y en su perpetuación en el tiempo.

Considerando que el individuo participa en varios grupos simultáneamente y comparte múltiples identidades a lo largo de su vida, entonces cabe preguntarse que tiene de exclusiva la identidad étnica contenida en el grupo étnico de referencia. El grupo étnico se distingue por brindar una pauta especial de comunidad; provee gratificación al satisfacer una necesidad profundamente interna de sentido y pertenencia.

Por otra parte, el grupo minoritario es un grupo de ciudadanos de un Estado, en situación de minoría numérica y en posición no dominante (e incluso de desventaja). Está dotado de características culturales, étnicas, de género, religiosas o lingüísticas diferentes a las de la mayoría de la población y dispone de una voluntad colectiva de supervivencia, de preservación de su cultura, sus tradiciones, su religión o lengua particular – todo esto

---

<sup>10</sup> George De Vos en Showstack, 1982:22-23; Smith en Gitelman, 1998:112, Medding, 1968; Shibutani & Kwan, 1965:40; Barth, 1976:11; Premdas 1997.

tendiente a una igualdad de hecho y de derecho con la mayoría (De Lucas, 1997:60; Comanducci, 1996:16-17; Kimlicka, 1996:23). Con esto se entiende que todo grupo minoritario se encuentra inmerso en una sociedad más amplia, en la que están prescritas costumbres, valores y prácticas específicas que no siempre son compatibles entre ambos. Sus integrantes se ven en la necesidad de vincularse con la sociedad circundante en cierta medida, en lo que respecta al lenguaje, modales, normas y leyes, pero a la vez pretenden continuar siendo leales a su endogrupo minoritario.

Las más de las veces los grupos étnicos tienen carácter de minorías que, por elección y decisión propia acuerdan permanecer como tales; rechazan la homologación y la inclusión forzosa a los modelos culturales dominantes en la sociedad en la que residen y de la cual son ciudadanos.

El grupo étnico-minoritario es una entidad dinámica y cambiante, sujeta a procesos de formación y disolución como cualquier otro fenómeno histórico social; puede perdurar de forma similar o alternada por siglos, o simplemente, desaparecer. Debe ser comprendido como colectivo con carácter contextual, relacional y situacional.

Es relevante considerar su heterogeneidad interna, que persiste a pesar de y paralelamente a su solidaridad y ansias de preservación grupal, pues son unidades que presentan estructuras internas de carácter diverso, con multitud de ideologías y modos. Con esto se recalca el carácter plural al interior de los grupos étnicos minoritarios.

La identidad étnica es entendida como la autopercepción subjetiva de un grupo social con ancestros comunes, grupo que existe dentro de la sociedad general con diferentes orígenes y que se caracteriza por compartir ciertos valores comunes, patrones de conducta o símbolos disímiles a aquellos propios de la sociedad mayoritaria. Esta identidad es dada por la cultura inclusiva del grupo étnico (Bauman, 2002:51). Entonces, al hablar de etnicidad se hace referencia a los atributos reales o imaginados con los que se construye un límite de adscripción, desde donde se reconoce a los miembros del grupo y se excluye a los *otros* (Valenzuela Arce, 1998:114); atributos que le proveen al grupo niveles de percepción, creencias, evaluaciones, valores, comunicación y actuación. La historia del colectivo generalmente viene acompañada de leyendas o mitologías que incluyen conceptos sobre una continuidad generacional de tipo biológico-genética inquebrantable, lo que a veces le concede una característica especial al grupo (Smith, 1992:220-221; Gitelman, 1998:112 ).

En referencia a lo anterior se entiende que son las distinciones culturales las que comúnmente marcan una diferencia en la interacción entre los integrantes de los grupos, entonces la relación social contiene un elemento étnico (Hylland Ericksen, 1993:12). Este punto es clave ya que designa a la cultura como el elemento esencial y articulador de la alteridad entre grupos, ya que las fronteras étnicas no son necesariamente de tipo territorial, sino más bien social (Hylland Ericksen, 1993:39).

Las identidades culturales participan de manera relevante en la construcción de la *direccionabilidad* del proceso social, es decir, de aquella visión colectiva que otorga sentido, orden y valor a la vida social. La construcción de identidades culturales así como su persistencia, recurren a elementos de índole objetivo y subjetivo. En lo primero, lo objetivo, la persistencia de la identidad étnica se manifiesta mediante una serie de rasgos tales como la lengua, la vestimenta, ciertas costumbres y rituales disímiles a los del resto de la población. En el ámbito subjetivo la construcción identitaria y su preservación se plantean como punto medular el autorreconocimiento del sujeto en vinculación a un grupo determinado, unido esto al reconocimiento que los otros hacen del sujeto como perteneciente a dicho grupo. De esta manera, los elementos comunes también pueden ser imaginados; se pueden construir sobre la base de la memoria novelada que contiene los elementos significativos para el grupo, que a su vez sirven como esencia para establecer el límite étnico o límite de adscripción (Barth, 1976: 35; Valenzuela Arce, 1998).

\*

Múltiples son las alternativas que se suscitan con la presencia de grupos étnicos minoritarios (particularmente representado en la figura del inmigrante y sus descendientes) dentro de sociedades mayoritarias. La exclusión, expresada por la separación o segregación, implica la ubicación o localización de grupos disímiles en espacios selectos y sectores bien marcados dentro de la sociedad receptora (Tambiah, 2000:168). A los diferentes “se les quiere lejos y no iguales” (*There, not equal*). Se forma una barrera cultural que considera al grupo particular como el Otro antagónico, aquel que representa a la alteridad frente al Nosotros. La segregación puede ser espacial, como es el caso de las reservaciones o los guetos étnicos, así como espiritual. Generalmente, esta alternativa viene reforzada por prejuicios, estereotipos<sup>11</sup>, estigmas<sup>12</sup> y rechazos por parte de la sociedad mayoritaria o

---

<sup>11</sup> El proceso de categorización social produce la percepción de estereotipos, es decir, la percepción o el juicio de que

simplemente bajo la actitud de la indiferencia, ignorar al extranjero y al inmigrante y expresar con ello que no es deseado. La segregación es una clara forma de exclusión social, sin importar que esta separación se dé por imposición, como fue el caso del *apartheid* de los individuos de raza negra en Sudáfrica, o se incorpore de forma voluntaria, es decir, que esta separación emane de los propios grupos, como sucede con los grupos islámicos e hindúes en los Estados Unidos (Bilbeny, 2002:65-66).

La integración es una de las opciones de incorporación que involucra un proceso positivo de dos sentidos de acomodación mutua entre los inmigrantes y sus descendientes, que procuran mantener la identidad heredada y la sociedad anfitriona (Tambiah, 2000:168). La actitud es “aquí, pero diferentes” (*Here, but different*). En oposición a la exclusión, ésta es una actitud que denota una inclusión social intercultural, permitiendo a los colectivos mantener y aun transmitir su cultura y/o religión original y referencial. Es, pues, la diversidad reconocida en el ámbito de lo social, cultural y étnico, concibiendo a la sociedad como plural y democrática, ya que “respeto las diferencias sin ser diferencialista” (Bilbeny, 2002:72). Evidentemente el proceso de integración no es instantáneo sino que se logra a través del tiempo y comúnmente es más evidente en la segunda generación (en el caso de los inmigrantes). Son principalmente tres las fases de integración. Una comprende la participación en el rubro económico, la inserción en el mercado laboral. Otra es aquella que involucra la entrada en asociaciones y comunidades del grupo hegemónico: acceso a las áreas de salud, educación, servicios sociales y vivienda, lo que supone participación en las instituciones públicas. Finalmente, aunque no menos importante, se halla la incorporación social y cultural, o lo que comúnmente se conoce como aculturación, que incluye la adopción del lenguaje<sup>13</sup>. El acceso a la ciudadanía es la culminación, el clímax, por así decirlo, de este proceso de incorporación (Gordon, 1964; Tambiah, 2002:168). Es importante aclarar que estas fases no se dan necesariamente en el orden lineal descrito, pese

---

todos los miembros de una categoría social o un grupo comparten algunas características que los distingue de otros grupos sociales. El efecto de acentuación es mas pronunciado cuando la categorización es importante, saliente, de relevancia inmediata, o de valor personal para el individuo (Hogg & Abrams, 1988:19-20).

<sup>12</sup> Bauman, en su libro *Modernity and Ambivalence (1991)*, habla del estigma como el arma más adecuada en la defensa contra la incómodo ambigüedad del extranjero. La esencia del estigma es destacar la diferencia; diferencia irreparable lo que justifica y permite una exclusión permanente (ya sea territorial o espiritual) La diferencia marcada por el estigma comúnmente se manifiesta en rasgos de inferioridad de carácter o de iniquidad moral del grupo o individuo que se le impugnan dichas características.

<sup>13</sup> El lenguaje, no únicamente en el sentido de tener conocimiento de la lengua que se habla en dicha sociedad, sino también de sus expresiones idiomáticas, sus términos locales, jergas, códigos privados y demás, ya que las diferencias idiomáticas no son sólo la diversidad de sonidos y señales, sino que también incluyen las diferencias de visiones del mundo mismo.

a que la disposición presentada parece ser la más común entre los diversos individuos y grupos durante el proceso de integración.

Otra modalidad es la asimilación, proceso de un solo sentido, donde se pretende que el individuo del grupo étnico y/o minoritario, es decir, el Otro, tome la iniciativa de adaptarse a la sociedad receptora, con el objetivo de pasar a ser parte indistinguible dentro de la sociedad mayoritaria (Tambiah, 2000:167-168). Se proyecta, pues, una identificación hacia la cultura hegemónica. Aquí la actitud dominante se resume en la expresión “aquí e iguales” (*Here, and equal*). El ejemplo más reconocido de la táctica asimilacionista es el *melting pot* (crisol de razas), adoptada paradigmáticamente por los Estados Unidos, aunque pueden también mencionarse las políticas de inmigración y de “naturalización” de Francia y su *creuzet* (crisol), y la “rusificación” de Rusia (Bilbeny, 2002:66).

#### **4. Teoría del consenso cultural y sus vínculos con la identidad colectiva**

##### **a) Vínculos**

Una vez expuesto el tema de la identidad colectiva y los elementos concernientes a la misma y dar un breve esbozo de la teoría del consenso cultural, avanzamos a su vinculación o correlación.

Lo que se pretende en esta investigación es averiguar si el acuerdo cultural dentro de un grupo particular es un componente que opera dentro de la identidad colectiva. Dicho de otra forma, si la identidad necesita de un consenso cultural para ser activada y recreada. O ambas.

Si consideramos a la identidad como testimonio de diferencia, los individuos que pertenecen a un mismo grupo étnico se hayan vinculados entre sí a través de semejanzas manifestadas a través de la cultural compartida.

Con el modelo del Consenso Cultural se pretende medir el conocimiento de los integrantes de una cultural particular, esto significa que se debe de utilizar informantes que conformen dicha cultura. Al ser así, estamos infiriendo que los miembros de ese grupo mantienen grados de semejanza relativamente altos; entonces, a pesar de la pluralidad

interna que este grupo pueda presentar, los acuerdos culturales entre ellos serán significativos.

La identidad colectiva se manifiesta a través de los identificadores. Estos, al ser los rasgos propios de un grupo particular, son elementos con los cuales sus integrantes se distinguen, tanto hacía adentro como hacía afuera. Con esto último nos referimos a la alteridad que construye fronteras entre el *ellos* y el *nosotros*. En lo relativo a lo interno, significa la heterogeneidad presente dentro del grupo. Este punto es de suma relevancia ya que al aceptar y reconocer la diversidad interna, debemos de probar si ésta disparidad es factor que obstaculiza el acuerdo y por lo tanto produce discrepancia o no afecta al consenso cultural frente a los identificadores que pertenecen a todo el grupo. La pregunta que nos hacemos es sí, no obstante que cada individuo integrante del grupo particular, independientemente del valor que le asigne a los identificadores de su grupo, reconoce bajo un consenso cultural a todos los identificadores.

Entonces veremos que la identidad colectiva es reconocida, por común acuerdo, entre los integrantes del colectivo particular. Intentaremos evidenciar la existencia de concordancias culturales de tipo análogo y homogéneo en lo relativo a la identificación de rasgos comunes a su pertenencia colectiva específica, lo cual supera la heterogeneidad interna que se asigna valores disímiles a dichos rasgos. Es decir que, a pesar de la diversidad interna, se manifiesta un acuerdo general ante aquello que los identifica como grupo particular.

## **b) Modelo del consenso cultural**

A mitad de la década de los ochenta, tres científicos sociales de la escuela cognitiva, W. Batchelder, A.K. Romney y S.C. Weller, desarrollaron la teoría del Consenso Cultural, como un modelo matemático formal para hacer el cálculo de las creencias culturales. Bajo esta línea la cultura es definida como conocimiento compartido por un grupo, mientras que el conocimiento es el acuerdo entre los integrantes de una cultura particular. De aquí que el acuerdo refleje conocimiento (Romney & Weller, 1984).

La Teoría del Consenso Cultural (CCT, sus siglas en ingles) es un enfoque para

reunir las opiniones de informantes expertos que comparten un conocimiento cultural no siempre visible. Una variedad de cuestionarios pueden administrarse, en formatos como falso-verdadero, de elección múltiple, de tríadas y otros, para los que se desconoce la respuesta *a priori* así como la habilidad y competencia<sup>14</sup> de los informantes. La Teoría del Consenso Cultural permite identificar: a) si existe más de un grupo cultural, b) estimar el consenso de las respuestas así como aquellas preguntas que presentan dificultades, c) estimar la competencia o aptitud posible y el posible sesgo de cada informante, y d) decidir si el modelo usado es válido para los datos recopilados.

Las descripciones de los conceptos arriba mencionados han provisto una definición operacional de conocimiento compartido y de métodos para cuantificarlos. La idea central de este método es el uso de patrones de acuerdo o consenso entre los informantes para poder hacer inferencias sobre su conocimiento discriminatorio acerca de la información compartida que constituye la cultura (Weller, Romney & Batchelder, 1987:165). De este modo, esta teoría presenta un método que mide y analiza las diferencias individuales dentro de un grado de “conocimiento cultural compartido” (Weller 1987; Weller, Romney & Batchelder, 1987:165). Este modelo de consenso no impone ninguna noción preconcebida sobre cuales constituyen las respuestas “apropiadas”. Se comporta de forma neutral acerca de los contenidos culturales y la estructura de los dominios bajo consideración, debido a que las respuestas correctas se obtienen de la información recolectada de los encuestados; en concordancia a la frecuencia modal obtenida (Weller, Romney & Batchelder, 1987:164).

Este modelo parte de tres suposiciones de las cuales se derivan una serie de procedimientos que posibilitan estimar cuanto comprende y sabe cada informante sobre la pregunta, así como la probable respuesta correcta a la pregunta (Weller, Romney & Batchelder, 1987:165; Weller, 1987):

1) El Axioma de la verdad común (*Common Truth*): parte de la premisa de que todos los informantes provienen de una cultura común, es decir que, sea cual fuere su entorno, la cultura es la misma para todos los informantes de la muestra. Existen respuestas culturalmente correctas para cada pregunta; ya que cualquiera que sea la realidad cultural es la misma para todos los integrantes del grupo (informantes) y es definida por la respuesta dada por la mayoría de los informantes.

---

<sup>14</sup> Competencia (*competence*) se refiere a la proporción de respuestas correctas dadas por el informante.

2) Independencia local (*Local Independence*): cada sujeto contesta independientemente de los demás. El nivel de acuerdo entre los integrantes refleja su acuerdo compartido con el consenso cultural

3) Homogeneidad de términos (*Homogeneity of Items*): cada informante posee conocimiento cultural sobre las preguntas en un ejercicio donde los términos o vocablos deben de estar enmarcados dentro de dominios culturales definidos y coherentes. Así, la posibilidad de que cada informante conteste “correctamente” dentro de un dominio de conocimiento refleja la aptitud o competencia del informante sobre ese dominio (Romney, Weller & Batchelder, 1986).

Bajo estas premisas se asume que los informantes provienen de una unidad cultural coherente; y se considera que los mismos van a responder a las preguntas en términos de un entendimiento común, ya que la cultura a la que pertenecen es similar a todos. Como ya se mencionó, el modelo mide el conocimiento compartido de la cultura; por lo tanto, si entre las respuestas de los informantes se obtienen correlaciones negativas significa que entre ellos no operan los mismo dominios<sup>15</sup> de conocimiento común utilizados en el modelo (Weller, Romney & Batchelder, 1987:166). Se debe de tomar en cuenta que la información cultural (que incluye la idiosincrasia colectiva)<sup>16</sup> varía en cada individuo que se considera miembro del grupo según la extensión de su conocimiento (Weller & Romney, 1986:88; 1988:71). El control desigual de información del conocimiento cultural que pueda presentarse se origina por diversos factores; elementos tales como género, edad y grado de interacción entre los miembros, ya que afectan la entrada a varios tipos y grados de conocimiento cultural. Debido a que la información cultural no siempre es percibida en igual grado, los términos a utilizarse deben de ser los más comunes y de mayor entendimiento compartido (D’Andrade, 1987:201) y de mayor generalidad. De acuerdo a esto se asume que la correspondencia entre las respuestas de dos informantes se da en función del grado en que cada uno está correlacionado con la verdad (Weller, Romney & Batchelder, 1987:165) cultural.

La teoría del consenso cultural basa su integridad o su confianza (*reliability*) no en

---

<sup>15</sup> El concepto de *dominio* es definido como un algo que abarca o comprende una serie de ideas relacionadas (vinculadas) o *items* (términos o vocablos) que conforman una categoría mas extensa (Weller & Romney, 1988:9). Los términos individuales dentro del dominio parcialmente logran su significado a partir de su vinculación a otros vocablos que están “en un sistema mutuamente interdependiente, que reflejan la forma en que un lenguaje dado o una cultura clasifica las esferas conceptuales relevantes” (ibid).

<sup>16</sup> Lo que está entre paréntesis es agregado mío.

la recolección de datos misma sino en la gente que se entrevistó (Romney, 1999:105), ya que ellos mismos determinan que es correcto e incorrecto. Esto mide cuanto un informante sabe, y se busca sumar, agregar o poner conjuntamente, las respuestas de varios encuestados para alcanzar una representación sintética o sintetizada de su conocimiento (ibid).

El objetivo de la teoría del consenso cultural es utilizar los patrones de acuerdo entre los encuestados para hacer inferencias acerca de su conocimiento (Weller & Romney, 1988:74). Con este propósito este modelo propone una serie de métodos operativos para el mismo. La técnica que se aplicará en esta investigación será el ejercicio de tríadas. A su vez, el procedimiento de tríadas cubre dos métodos para la obtención de datos: el método de la similaridad (*similarity*) y la técnica de la ordenación de datos (*ordered data*). El primero llama a los informantes a juzgar lo parecido o lo semejante de artículos (*items*) particulares; el segundo requiere de ordenar o clasificar los artículos a lo largo de una escala conceptual. Los artículos o *items*, que de ahora en adelante los denominaremos términos o vocablos, indiscriminadamente, son ordenados indistintamente en series de tres.

El ejercicio de tríadas ha sido utilizado en estudios de terminologías de parentesco, términos de animales, ocupaciones y enfermedades, diferencias de los colores a partir de las estructuras semánticas entre el chino y el inglés, y diferenciación de los usos plantas.<sup>17</sup> Este último dato aparentemente confirma que el ejercicio de tríadas (bajo la modalidad de la ordenación de datos) no ha sido específicamente empleado en estudios de identidad.

Partiendo de la base de que la técnica elegida se utiliza para obtener datos que permiten examinar modelos de organización cognitiva (Burton & Nerlove, 1976:248), para esta investigación lo más trascendente de la lista final y definitoria es que contenga términos conocidos y familiares para la vasta mayoría de los informantes que además sean representativos de los identificadores.<sup>18</sup> Los términos que se emplearon para este ejercicio de tríadas no son vocablos comunes para la población en general pero si para la población específica enmarcado en este estudio.

¿En que consiste el ejercicio de tríadas?<sup>19</sup> Se requiere que los informantes realicen juicios de relativa similitud de dos términos dados en el contexto de tres términos (Burton

---

<sup>17</sup> Weller & Romney, 1988:12; Moore, Romney & Hsia 2000; Reyes-García, Byron, Vadez y más, 2003.

<sup>18</sup> En los anexos se explica como se eligieron los términos utilizados en el ejercicio de tríadas a través de un listado libre (*freelist*).

<sup>19</sup> Un ejemplo del ejercicio de tríadas se encuentra en los anexos.

& Nerlove, 1976:261). El juicio resultante no solo depende de la similitud cognitiva absoluta sino también de la similitud de los dos términos frente a un tercero. Ciertos problemas de dependencia-contexto<sup>20</sup> pueden ser evitados al elegir los términos para el ejercicio de tríadas que pertenezcan al mismo dominio cultural o semántico. Los términos de un dominio derivan su significado, en parte, de la posición en que un determinado lenguaje o cultura que clasifica la esfera conceptual relevante (Weller & Romney, 1988:9) y las medidas similares para dos palabras, cualesquiera que estas sean, dependen del contexto. Por esto es relevante que las tríadas estén compuestas por términos que conformen un mismo dominio semántico y que estén en el mismo nivel de contraste en dichos dominios (Burton & Nerlove, 1976:248 y 261).

El segmento de cultura deriva de la clásica discusión de Kroeber (1948) sobre los “patrones de cultura sistemáticos” (*systematic cultural pattern*). Estos son caracterizados por subsistemas coherentes de conocimiento que persisten como una unidad limitada primariamente a un aspecto de la cultura. Cada uno de estos patrones debe ser pensado como poseedor de un dominio semántico que provee una forma de clasificar y de hablar sobre los elementos de los patrones culturales. Como ya se indicó en párrafos anteriores, un dominio semántico debe ser definido como una serie organizada de palabras, todas ellas en el mismo nivel de contraste, que juntas se refieren a una esfera conceptual única (Weller & Romney, 1986:314-315).

Reforzando lo anterior, Bunge (1996:21) considera al sistema social humano como un sistema social compuesto por gente y sus artefactos, los cuales se sostienen por sentimientos (e.g. benevolencia u odio), creencias (e.g. normas e ideales), normas legales y morales, y por encima de todo, por acciones sociales tales como compartir, intercambiar e informar, así como discutir, dirigir, coerción y rebelión. Todas estas acciones son relaciones sociales dinámicas; son relaciones debido a que involucran a más de un individuo y son dinámicas a razón de que suceden en el transcurso del tiempo, afectando los relatos y variando en intensidad. A su vez, Bunge resalta que los vínculos intrasistemáticos son de mayor fuerza que los intersistemáticos (1996:22). Con esto se espera que la relación con los integrantes del endogrupo sea más férrea que aquellos que no conforman al grupo de referencia, léase, grupo étnico o/y minoritario.

---

<sup>20</sup> Dependencia-contexto se refiere a colocar términos que provoquen ambigüedad y esto distorsione los resultados.

Así, donde el sistema social humano es calificado como relacional y dinámico, también las identidades de dichos sistemas deben de coincidir con esos componentes.

## Capítulo II

### Evolución de la identidad judía

En este Capítulo se pusieron de relieve primeramente los elementos esenciales del judaísmo que han colaborado en la constitución de la identidad judía. Ulteriormente sé continuo con las transformaciones que esta identidad ha sufrido a partir del periodo de la Modernidad, el cual está basado en dos ejes primordiales: comunidad-individuo y religiosidad-secularismo. Son la bifurcación de identidades y la permanencia en el cambio los encargados de finalizar este capítulo.

#### 1. Características de la identidad judía

##### a) Religión

La época bíblica<sup>21</sup> (principios del Judaísmo: 2000 a.e.c. hasta el 150 a.e.c.) es la etapa fundacional cuando se construyen las bases que dan cimiento al judaísmo y su identidad. Los fundamentos que se crean y refuerzan en este periodo a nivel identitario son el monoteísmo,<sup>22</sup> y el Pacto - *Brit* en hebreo – que debe su origen al acuerdo entre Dios y Abraham (Génesis 15 y 17), señal distintiva para indicar la alianza con la divinidad que implica la relación especial entre Dios y el hombre, que incluye como ritual simbólico de iniciación la circuncisión de sus descendientes varones. En el Monte Sinaí Dios, a través de Moisés, se refuerza la Alianza entregando al Pueblo Hebreo<sup>23</sup> (representado en las doce tribus en que se había ramificado la descendencia de Abraham) los Diez Mandamientos (Éxodo 19: 3-6).

---

<sup>21</sup> Dentro de la historicidad judía, a *grosso modo*, se pueden reconocer tres épocas: la bíblica, la rabínica y la moderna (Rosemberg, 1966). Cada una de estas contribuyó en forma particular a la formación de los elementos que hoy conforman y caracterizan la identidad del grupo judío.

<sup>22</sup> La creencia en un solo Dios, también denominado *Adonai* (palabra en hebreo). Un Dios que otorga libertad al concebir al hombre libre y responsable de sus acciones, tanto de sus éxitos como de sus fracasos ya que, en la concepción judía, el éxito de la empresa no implica necesariamente la bendición divina (Dimont, s/f:25; Encyclopaedia Brittanica, Vol. 7, pp. 103-104; Cohn-Sherbok, 1994:46). Es un Dios creador del Universo, atemporal, sin caracteres sexuales, no muere ni resucita, anterior a todo, gobierna todo y es trascendente, immanente, eterna, omnipotente, omnisciente y todo bondad

<sup>23</sup> En este trabajo los vocablos Pueblo Hebreo y Pueblo judío serán utilizados indistintamente.

Es la *Torá* - el Pentateuco<sup>24</sup> -, el libro sagrado del pueblo Hebreo, el cual ofrece un sistema de observancias y rituales que son la base de las leyes del judaísmo.

En el Pacto con Abraham se incluye el regalo de la Tierra de Israel (también denominada Sión), prometida a sus descendientes y la lealtad a la misma. Esto es significativo ya que indica el por qué dentro del judaísmo siempre ha estado presente la relación, visión y añoranza por Sión y el eterno anhelo del retorno a la ciudad santa del judaísmo: Jerusalén.

## **b) Diáspora**

La época rabínica se inicia paralelamente con el principio de la Ley Oral y la Ley Escrita<sup>25</sup> (200 a.e.c.- 200 e.c aproximadamente). A partir de este periodo, se combinan dos peculiaridades que dirigirán el rumbo del pueblo judío articulando la construcción de su identidad. Por un lado la *diáspora* significó la desterritorialización del pueblo Hebreo, pierde su soberanía y pasa a ser un colectivo sin jefes, sin estado ni gobierno. Se crean nuevas formas y contenidos para el desarrollo de la vida religiosa y nacional que influyeron en el carácter del pueblo, basándose en la idea de que la vida judía podía florecer y prosperar en cualquier lugar y en todo tiempo. Así es que, a falta de un espacio físico soberano como ámbito de interacción se adoptó a la *comunidad*<sup>26</sup> como espacio cultural, simbólico, espiritual e institucional que congrega al grupo y le da cohesión. Dentro de este marco se instauran dos novedosas instituciones religiosas: el rabinato<sup>27</sup> y la sinagoga<sup>28</sup> (Rosemberg, 1966:27). En tal caso, lo común a todas las formas de la diáspora judía era una religión portable capaz de ajustarse a diferentes entornos, permanentes

---

<sup>24</sup> Contiene la primitiva historia de los israelitas, el relato de su Pacto y de sus relaciones con Dios y sus temas abarcan lo religioso, lo moral, lo jurídico, lo económico, preceptos ceremoniales y una gama muy amplia que intenta cubrir todas las facetas, desde lo mas cotidiano hasta lo mas espiritual de la vida del hombre y su entorno.

<sup>25</sup> La *Halajá* (conocida como la “Ley Judía”), contenida en el *Talmud* (recopilación de la Ley Oral) enfatiza primordialmente la observancia de los preceptos como un acercamiento regular y cotidiano con Dios. Constituye un cúmulo de tradiciones de asuntos rituales y de tipo legal, expresado a través de los preceptos - *mitzvot* -, fue la que los preservó como diversos dentro de otras naciones. Todos estos libros y escritos constituyen la base que indican al colectivo y sus integrantes los patrones de conducta, rituales y observancias a realizar. A partir del Talmud surgen sus interpretaciones las cuales están recopiladas en la *Mishná* y la *Guemará*.

<sup>26</sup> La comunidad será explicada más adelante.

<sup>27</sup> Los rabinos pasan a ser la autoridad, reemplazando a los profetas y sacerdotes.

<sup>28</sup> Lugar de culto que, debido a que el centro de gravedad del servicio religioso dejó de ser el Gran Templo ubicado en Jerusalén, se transfiere a la sinagoga (Enciclopedia Judaica Castellana, Tomo III, p. 112; Encyclopaedia Judaica, Vol. 5, p. 812), como santuario judío portátil (Rosemberg, 1966:28-29). La sinagoga fungía como “casa de rezo” fusionado a la “casa de estudio”; cumpliendo ambas funciones en un mismo espacio.

hostilidades y sobrevivir expulsiones indistintamente de cristianos como de musulmanes.

Estas nuevas características introducen al grupo judío en calidad de grupo étnico minoritario. Bajo su condición étnica se ha perpetuado biológicamente, compartiendo valores culturales fundamentales con sus integrantes, quienes se identifican entre sí a la vez que son identificados por otros como objeto de distinción. A nivel minoritario siempre ha sido numéricamente inferior, sin posición dominante a nivel estatal, con muestras de solidaridad endogámica, con miras a la conservación grupal y en algunas ocasiones en posición de igualdad civil frente al resto de la población.

Los judíos, a raíz de la dispersión, para el siglo VI de nuestra era ocupaban un sitio en los umbrales de las tres emergentes civilizaciones de la época: la bizantina, la islámica y la feudal (Dimont, s/f:179). Más adelante, concretamente en función a las expulsiones de la Europa Cristiana,<sup>29</sup> acaecidas entre los siglos XIII y XV, los judíos se concentran en los dos grandes imperios orientales de la época: Polonia, denominados *ashkenazitas*<sup>30</sup> y el Imperio Otomano y los Balcanes, mejor conocidos como *sefarditas*<sup>31</sup>. De esta bifurcación surgen los dos grandes centros geográficos y culturales del mundo judío, pasando a conformar las diversas étnias dentro del judaísmo; como cadenas de enclaves, denominadas por A. Smith (1992: 228) “*demotic ethnic enclaves*”. Estas divisiones de tipo regional han influido enormemente en el desarrollo de la diversidad de identidades en el interior del judaísmo.

En lo relativo al grupo sefardí, comenzaron habitando la España Musulmana.<sup>32</sup> La comunidad judía residente en España se caracterizó por vivir una “Época de Oro” gracias a su desarrollo y crecimiento en áreas como la cultura, la mística, la teología, la ciencia, la filosofía y la poesía por casi 600 años. Sin embargo, después de la conquista de España por los Reyes Católicos, a partir del edicto de Expulsión de los judíos del Reino de España (31 de marzo de 1492), la población judía se vio obligada a movilizarse.<sup>33</sup> Esto ocasionó un

---

<sup>29</sup> Las expulsiones de los judíos de Europa incluyeron a Inglaterra (1290), Francia (1306 y 1394), España (1492), Portugal (1497) y varias ciudades de Alemania (1348-49).

<sup>30</sup> Término en hebreo utilizado para denominar el territorio conformado por la actual Alemania.

<sup>31</sup> España en hebreo; grupo que debe esta denominación al hecho de que así fueron nombrados los judíos expulsados de España y Portugal.

<sup>32</sup> La historia de los judíos en España se puede dividir *a grosso modo* en tres periodos: a) primeros tiempos, desde los orígenes hasta el siglo VIII; b) la España musulmana, desde el siglo VIII hasta mediados del XII; y c) la España cristiana, desde fines del siglo X hasta la expulsión en 1492 (Lacave, 1991-1992).

<sup>33</sup> La Inquisición provocó que en la península Ibérica surgiera una inédita categoría de judíos: los cripto-judíos o marranos. Este es el nombre español que se le dio al judío que se convertía públicamente al Cristianismo pero mantenía su adherencia secreta al judaísmo. Esto significa llevar una doble vida: ser cristiano en público y ser *secretamente* judío en

movimiento migratorio en dirección a dos grandes áreas de asentamientos: la península Balcánica y Turquía (Asia menor) por un lado y el norte de África, Siria, Palestina y la península arábiga, por el otro (Bokser, 1992:38, Krauze, 1987:19). Después de la expulsión, ubicados en tierras islámicas, los musulmanes permitían a sus súbditos el libre ejercicio de su religión, respetando su autonomía interna. Estas comunidades tenían carácter de protegidas, forzadas a pagar un tributo especial ante dicha protección, donde las persecuciones eran más bien excepcionales. Mantenían cuerpos corporativos denominados *aljama* (después también conocidos como *Mellah*) donde los derechos económicos de sus miembros estaban garantizados, así como la libertad de vivir de acuerdo a sus tradiciones, pudiendo cada comunidad regular sus propios servicios sociales, instituciones y sistema judicial (Encyclopaedia Britannica, Tomo 7, p. 389; Enciclopedia Judaica Castellana, Tomo III, pp. 117-120), que funcionó como factor de cohesión interna.

Ya en la época moderna, el grupo sefardí, caracterizado por ser de corte religioso tradicional, evita y evade la emancipación (la cual, en relación a Europa, arriba tardíamente a estos espacios) debido a que ésta venía acompañada de efectos de asimilación y alejamiento comunitario, como se observa ocurrió con la población judía de Europa central (Krauze, 1987; Bokser, 1992; Bargman, 1997; Cohn-Sherbok, 1994:23). En lo que a identidad se refiere, el grupo sefardí fue afectado de manera somera por los procesos de modernización<sup>34</sup> y de secularización. La Modernidad que llegó a los territorios habitados por los judíos sefarditas fue mas bien ya una Modernidad en su plenitud, que llegaba para imponerse a sociedades relativamente tradicionales, vista como la influencia del mundo occidental sobre la sociedad oriental.

Pasando al grupo ashkenazí,<sup>35</sup> fue en la laxa estructura estamental de la Edad Media y sobre el trasfondo de reverencia hacia lo sacro y tradicional, donde el mundo circundante

---

privado. Los marranos sufrieron fuertes persecuciones y muertes, acusados de judaizantes. De España huyeron hacia lugares como Portugal, Italia, Francia, Turquía, Holanda y eventualmente a la Nueva España, lugar donde también la Inquisición se hizo presente durante la época colonial. Muchos marranos retornaban a su judaísmo en cuanto esto les era posible y se sentían fuera de peligro (Unterman, 1991:128), mientras que la mayoría se fueron asimilando y gradualmente “olvidando” que eran judíos o descendientes de estos.

<sup>34</sup> Sin embargo, un factor que influyó en la retrasada modernización de esta región (países del este cercano), y que operó a partir de las últimas dos décadas del siglo XIX, fue la Alliance Israelite Universele (Alianza Israelita Universal). Esta institución se hacía cargo de brindar un sistema de educación secular a jóvenes judíos de ambos sexos, la cual coexistía con sistemas educativos religiosos de corte tradicional restringido únicamente para niños judíos desde tiempos remotos (Della Pergola y Lerner, 1995:5, Bokser, 1992:46).

<sup>35</sup> Para 1770, casi dos millones de judíos habitaban en la Europa Cristiana. Población que fue en aumento y llegó a representar casi las tres cuartas partes, es decir, un 75% de la población judía mundial a mediados del siglo XIX (Schweid, s/f:3).

se regía por patrones religiosos muy fuertes, que podía la comunidad judía preservar un alto grado de independencia hacia su interior. Esto implicó que la adaptación del judío asquenazí a la estructura feudal del Medioevo Europeo Cristiano fuese la de mantener comunidades políticamente autónomas, con un alto grado de desarrollo de infraestructura institucional, generalmente bajo la rúbrica de autoridades de gobiernos locales, y un alto grado de segregación física, representada por el gueto, el cual, en términos generales, sería el espacio donde se concentra una minoría segregada y en lo particular se hace referencia al barrio judío.

Entre estos dos grupos (*sefardí* y *ashkenazí*) existieron divergencias generadas alrededor del contexto geográfico, social, cultural, ideológico, político y económico; factores que contribuyeron en gran medida a que las identidades de cada región se desarrollaran por vías alternas. No obstante, la diversificación entre ellos era más bien de forma que de fondo. Ambos segmentos mantenían en común no solamente la misma creencia y fe - siguiendo su eje alrededor de la religión -, sino las mismas ceremonias, mismos servicios religiosos, mismas preocupaciones espirituales, misma visión de vida y cada comunidad detentaba un carácter autónomo (Roth, 1965:110-111; Enciclopedia Judaica Castellana, Tomo III, p. 114 y 120; Unterman, 1991), aunque manifestadas cada una de acuerdo al contexto, y las particularidades que se van adquiriendo a lo largo del contacto y el vínculo con las sociedades receptoras.<sup>36</sup> Asimismo, se consideraban parte de un mismo y único pueblo. Inclusive, desde el exterior, los judíos eran percibidos como una nación (Sacks, 1994:21), siendo distinguidos como “una nación entre las naciones”.

### **c) Comunidad**

Bajo el recurso del carácter colectivo de la práctica de la vida judía cotidiana, se forma y organiza la comunidad como espacio social que suministra marco y contexto a todo lo que el pueblo hebreo traslada en su deambular diaspórico. De esta manera, la comunidad, en términos de un grupo humano que está unido o congregado por ciertas reglas o algunos

---

<sup>36</sup> Cada uno contaba con una articulación propia del hebreo en la liturgia; ambos tenían lenguajes no-hebreos aunque sí escritos en caracteres hebreos: el *ladino* de los sefarditas y el *idish* de los ashkenazitas. Contaban con diversas tradiciones rabínicas y dirigentes religiosos con vestimenta disímil, así como diversos estilos rituales y litúrgicos de acuerdo a la región que habitan (Eban, 1984:205-208). Incluso las diferencias se manifiestan en el aspecto culinario y en la adopción de estilos de vida cercanos a los respectivos espacios geográficos que habitaban.

factores como son el idioma, la cultura, el origen étnico, la religión y las costumbres, crea conciencia de pertenencia y afinidad (Zack, 1999:40-41; Diccionario General Ilustrado de la Lengua Española, 1987:276; y Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española, 1970:335). Lo que inspira esta unión es, de acuerdo a Max Weber (1983:33), el sentimiento subjetivo de los partícipes de constituir un todo; el cual puede apoyarse sobre toda suerte de fundamentos, afectivos, emotivos y tradicionales.

Ulteriormente lo que se pretende es una legalidad endógama etno-religiosa (Ashkenasi, s/f:232) que mantenga y permita continuidad. El grupo étnico minoritario judío emplazado en la diáspora persigue la subsistencia de su colectivo y el mantenimiento de su autonomía, donde la estrategia más común es la del comunalismo en unión con un cierto corporativismo o más bien "...el esfuerzo por crear y mantener cuerpos formales, que representen a los miembros de la Diáspora, pero que sean formalmente reconocidos por las autoridades de los países que los reciben" (Weimer (1991) citado en Ashkenasi, s/f:234), todo esto personificado en la comunidad.<sup>37</sup>

Los servicios y las funciones de este marco asociativo se distinguen a partir de dos categorías. Uno sería el nivel externo, en donde la comunidad se ocupaba de las jurisdicciones y la discreción; fungía de agente fiscal de la autoridad y contaba con la responsabilidad colectiva en la recolección de impuestos entre los judíos ya que estos pagos asignados por el gobierno eran de carácter colectivo (Encyclopaedia Judaica, Vol. 5, pp. 812-813). El otro nivel, el interno, la comunidad se encargaba y ocupaba de las necesidades requeridas para el funcionamiento de la religión judía: las sinagogas, como centros de rezo; los baños rituales, que permiten la purificación de la mujer judía; matrimonios y entierros; productos *kasher*, que ayudan a mantener las reglas alimenticias judías y el matadero judío (*shojet*). Asimismo, impartía justicia por medio de tribunales

---

<sup>37</sup> Bauman (1990:74-76) considera que una comunidad es un grupo en el que los factores que unen a las personas son más fuertes y más importantes que cualquier cosa que pueda dividirlos; las diferencias entre los miembros son menores o secundarias en comparación con su similitud. Considerada una unidad natural, siendo la referencia a la "naturalidad" de la comunidad en sí misma un factor que contribuye a dar eficacia llamando a la unidad. Los más poderosos (y quizás los más efectivos) esfuerzos por construir una comunidad aluden paradójicamente a factores que están "más allá del poder humano", cosas que no se eligen ni se pueden rechazar: "la misma sangre", el carácter hereditario y un vínculo intemporal con la tierra, que supuestamente ligan un pueblo a su destino y misión; o el pasado histórico común, el registro común de las victorias y las derrotas, "nuestra común herencia histórica", que hacen de la *nación* una entidad aparte, unida para siempre, para bien o para mal; o la *religión* común, que en un pasado distante fue formulada como una revelación recibida por los ancestros, y que después sufrió persecución, con lo cual las creencias de los ancestros se tornaron sacrosantas y venerables y la supervivencia de su herencia llegó a constituir una causa común y un deber para los descendientes. En la práctica, la idea de la comunidad como "unidad espiritual" sirve como herramienta para trazar los límites entre el "nosotros" y el "ellos"; es un instrumento de movilización, una manera de construir intereses comunes y un destino común, todo ello con el propósito de lograr una acción unificada.

internos (*Beit Din*) en los que se aplicaba la ley judía religiosa (*Halajá*), y dictaba sentencias bajo sus propias ordenanzas (*takanot*); se ocupa de la educación [judía] y de la caridad, la beneficencia y la asistencia social para sus integrantes (Katz, 1998:5 y 21; Rosenberg, 1966:51).

La comunidad necesitaba de un espacio donde desarrollarse. Este era encarnado por el gueto, área o visión cultural restringida con el que se refieren a la distribución espacial de conjuntos de rasgos culturales, materiales e inmateriales, más o menos integrados, donde se expresa una herencia, un bagaje de sentimientos y tradiciones en común y donde los judíos estaban separados de sus vecinos gentiles (Unterman, 1991:84-85; Wirth, 1928:97-102); misma que es fuente de interacción social del colectivo en cuestión.<sup>38</sup> La concesión de todos estos servicios de orden interno contribuía a una vida judía autodeterminada culturalmente, provocando que la mayoría de quienes la conformaban llevaran una existencia de relativa segregación. El gueto permite la separación del grupo de sus vecinos por poseer una cultura diferente (Wirth, 1928). En la Edad Media,<sup>39</sup> aunque la mayor de las veces residir en los guetos era una imposición del exterior, a los judíos esta concentración residencial les servía como protección frente a la mayoría hostil así como para vivir cerca de sus instituciones comunitarias.

Es precisamente a través de los servicios que la comunidad promovía al individuo lo que brindaba la posibilidad de que se preserve la unión entre ellos y se ratificara la transmisión del judaísmo a las generaciones venideras para mantener la cadena de la continuidad donde sea que fuera. Confiere la expresión de identificación y pertenencia al pueblo judío y brinda la posibilidad del recuerdo histórico y la continuidad cultural debido a que es justamente dentro de estas unidades, donde claros modelos de identidad judía eran instalados en los hogares, en la escuela, en la calle judía. La gente era moldeada por una visión colectiva, los roles sociales no eran cuestión de elección sino que eran otorgados por nacimiento y tradición, existiendo una continua narrativa entre las generaciones y la vida cotidiana de los individuos. El contexto dentro del marco del judaísmo era coherente,

---

<sup>38</sup> Siendo que el área urbana es un agregado de territorios, el grupo judío es un agregado mas, el cual, a su vez, instituye su propio territorio simbólico dentro de este conglomerado general.

<sup>39</sup> El primer gueto judío bajo imposición fue en Venecia en 1516, que sirvió de modelo para otros guetos en Italiá. Más adelante, en 1566, como ejemplo de una imposición se encuentra el gueto de Roma; y no fue hasta el siglo XIX que a los judíos en esta ciudad se les permitió la libre elección del lugar de residencia. Otro ejemplo más reciente es el Gueto de Varsovia, donde los judíos eran obligados a vivir dentro de un barrio determinado en esta ciudad, cerrado por murallas durante la II Guerra Mundial, como ruta intermedia para ser llevados a los campos de exterminio (Encyclopaedia Britannica, Vol. 7, pp. 389; Unterman, 1991:84-85).

consistente y designado a una realidad objetivamente palpable (Sacks, 1994:2).

La prolongación grupal era posible gracias al alto grado de importancia que siempre se le ha atribuido a la educación dentro del marco judío. Ha sido la educación - formal e informal- el instrumento utilizado para la transmisión de los rasgos característicos que componen a la identidad judía. Esta enseñanza siempre fue impartida dentro de los confines de la comunidad, ya sea por medio de las instituciones educativas dedicadas específicamente para este fin o mismo a través de la vida colectiva cotidiana interna que se regía por la religión y la observancia de sus prácticas y preceptos.

Acertadamente lo sintetiza Meeding (1968) argumentando que la comunidad de creyentes constituía un sistema total, que controlaba el ambiente del individuo con un detallado patrón de acciones prescritas y roles definidos. Es así como se sostenía un sistema de identidad cerrado y excluyente, en el cual las opciones posibles estaban sumamente delimitadas y conocidas (Sacks, 1994:128).

Todo lo anterior aclara los márgenes del un alto consenso cultural localizado en estas comunidades donde la cohesión y el compromiso eran sumamente considerables.

\*

En la época medieval europea la población general se consideraba a sí misma pertenecientes a la *gens Chsitiana* o *al Dar el Islam*, y el judío era caracterizado por sus creencias religiosas diferentes. La identidad para un individuo y para un grupo era percibida en términos religiosos, y el carácter judío distintivo era considerado como perteneciente a un contexto religioso tanto para judíos como para los gentiles (Avineri, 1983:17). Parte de las particularidades de este periodo premoderno era que, para pertenecer a una sociedad específica, uno debía supeditarse a la religión que profesase. Dadas las circunstancias, la misma comunidad judía medieval permitía poco espacio para la individualidad; el universo era calificado en términos colectivos y comunitarios.

Las comunidades judías de este periodo y espacio adoptaron un ordenamiento interno en el cual la ley rabínica, las costumbres religiosas y las tradiciones reforzaban su carácter distintivo de entidades sociales cerradas sobre sí mismas. Particularmente en Europa, contaban con una vida intelectual autosuficiente dedicada fervientemente al estudio y la erudición con un enfoque sumamente religioso - educación únicamente para los varones y sumamente restringida para las mujeres.

La identidad judía tradicional se apoyó en mecanismos de preservación asociados con el “imperativo de la memoria”, a través del cumplimiento de la exigencia religiosa de recordar y rememorar su pasado histórico y de actualizar cotidianamente su fe en el futuro mesiánico y en la esperanza de participar en el plano divino de la salvación. Recordar el pasado pasó a ser un acto de pertenencia grupal siendo normativo del presente.

Integrando lo anterior, se puede decir que, en las sociedades tradicionales anteriores a la Modernidad, la reflexibilidad<sup>40</sup> estaba acotada por la tradición y cumplía la función de asegurar la continuidad del pasado y garantizar su funcionalidad en el presente, bajo el principio incuestionable de que todas las conductas individuales y colectivas se realicen como se han hecho siempre (Pozas, 2002:15).

Frente a este esquema de corte tradicionalista y exhaustivamente conservador característico del Medioevo Europeo, irrumpe el periodo denominado Modernidad,<sup>41</sup> que significó el acceso a una sociedad abierta, donde los procesos de individualización y secularización dominaron los cambios tanto en la concepción del grupo como colectivo social y su estructura misma - y al sujeto como miembro - así como la idea misma de la identidad.

## **2. Transformaciones identitarias en el ámbito del judaísmo**

Los procesos de identidad y su construcción son históricos, de modo que conforme son transformadas las condiciones históricas, los grupos aglutinados en torno a una identidad van modificando sus propias condiciones de producción económica y de organización social así como el mundo de representaciones ideológicas que les acompaña. De ahí que también los límites del grupo, las reglas de interacción y las marcas de identificación, puedan y deban ir transformándose en ese tipo de conciencia social que es la identidad, y con la cual los sujetos interpretan el pasado, se explican el presente y se proyectan hacia el futuro como un ser distintivo que los diferencia de los otros y les permite la reproducción o

---

<sup>40</sup> Reflexibilidad como el ámbito en el que los sujetos intelectuales y actores colectivos construyen las imágenes, las ideas y las teorías sobre la acción social y elaboran parte del núcleo duro de la conciencia que la sociedad tiene de sí misma (Pozas, 2002:14-15).

<sup>41</sup> La Modernidad y las respectivas transformaciones del judaísmo son sucesos ocurridos principalmente en Europa, por lo que nos permitimos citar a Eric Hobsbawm quien justifica la tendencia eurocentrista argumentando en su libro *La Era de la Revolución, 1789-1848* que “si su perspectiva es principalmente europea... es porque en dicho periodo el mundo – o al menos gran parte de él – se transformó en una base europea...” (1998:7).

modificación de sus condiciones de existencia materiales y simbólicas, de acuerdo con sus intereses y sus posibilidades históricas (Pérez Ruiz, 1992:66).

Fue el periodo de la Modernidad aquel que trastocó, afectó y transformó considerablemente al grupo judío, su identidad y sus identificadores. Desde la perspectiva de la identidad judía, esta época se entiende como el proceso histórico que provocó un aumento en la exposición de las ideas no judías y símbolos que progresivamente erosionaron al judaísmo. El producto es *la Modernidad judía*, situación en la cual la continuidad interna se encuentra en conflicto potencial o real con fuerzas exteriores a la tradición judía (Meyer, 1990:6-7). Movimientos tales como la ilustración, la emancipación y la secularización fueron de consecuencias devastadoras (Cohen, 1996:3). El debilitamiento y la transferencia de la autoridad de un pueblo que siempre fue definido por la constitución de las leyes judías consideradas de orden divino, a una autoridad mas bien de tipo racional, voluntaria y no adscriptiva tuvo gran impacto y provocó el colapso del estilo de vida tradicional (Sacks, 1994:169 y 177).

La historia del pueblo judío no debe ponderarse de manera uniforme y homogénea en razón de que la transición de un sistema a otro no aconteció de forma pareja dentro del grupo. No todo el conglomerado judío se enfrentó a la Modernidad de forma simultanea y de modo similar, sino que se caracterizó por ser gradual y adquirió formas diversas (Webber, 1992:221 y 251; Elazar, 1999:38; Eisen, 1998:3; Birnbaum & Katzenelson, 1995:4 y 17; Encyclopaedia Judaica, vol. 7, pp. 1433-1452; Katz, 1998; Barón, 1965:28-49). Esto, invariablemente, implica una mayor complejidad en el fenómeno de las identidades judías modernas (Katz, 1998).

El judaísmo respondió al desafío que le imponía la Modernidad en una diversidad de caminos y formulaciones (Bokser, 1999) los cuales han configurado los destinos del pueblo judío en la época moderna. Dentro de las estrategias optadas por el judaísmo frente al impacto de la Modernidad se pueden categorizar dos: la resistencia y la acomodación (Sacks, 1994). La primera es de corte conservador y poco dinámica ya que implica la retención (sin cambios ni adaptaciones), a veces a toda costa, del pasado. La acomodación implicaría aceptar las innovaciones que se están presentando en el entorno y lograr adoptarlas y adaptarlas a la nueva realidad.

A raíz de las contraposiciones que enfrentó el judaísmo a partir de su inserción en

la era moderna las transformaciones se dieron a partir de una *religión* con carácter *comunitario* que confronta al *secularismo* y al *individualismo*. Así, interactúan el secularismo con la religión y el individuo con la comunidad, con diversos efectos y consecuencias.

### **a) Comunidad-individuo**

Como se mencionó con anterioridad, en la época tradicional el individuo se identificaba con los valores y las aspiraciones del grupo al que se vinculaba como colectivo. La pertenencia del individuo era determinada por el grupo al que estaba adscrito, con la comunidad (cristiana, judía, o musulmana) como proveedor de relaciones e identidad.

El origen del proceso de modernización capitalista a partir del siglo XVIII ubica a la Revolución Francesa y la Revolución Industrial como los acontecimientos históricos responsables de la separación de los individuos de las estructuras comunales y corporativas: de los gremios, de la comunidad aldeana, de la iglesia histórica, la casta y los lazos patriarcales en general. La era moderna iniciaba el proceso de descorporación de la vida comunal.

En la Modernidad el reto básico e inmediato fue de carácter político, donde la tendencia de los estados-nación era debilitar todas las corporaciones, particularmente aquellas comunidades privadas que durante el periodo medieval ejercían autoridad pública. Dentro del ámbito de la ciudadanía, la cual viene acompañada de los derechos - prometidos o premiados - para vivir donde desearan, ganarse la vida de igual forma que los gentiles y él poder influir en la política de Estado a través de obtener representación de forma electiva, no podía existir una comunidad judía con el mismo sentido de autonomía y autogobierno que se venía arrastrando desde la época tradicional. Como consecuencia de lo anterior, las comunidades, enclavadas en guetos como corporaciones que se autogobernaban, comienzan a estar bajo control del estado, provocando que la comunidad judía pierda gran parte de su influencia (Webber, 1992:264; Katz, 1998:32). Esto implicó un descentramiento de las imágenes tradicionales del mundo para poner en su lugar estructuras formales basadas en los derechos del hombre y no del colectivo.

El individualismo, estimulado por el capitalismo temprano, la competencia de

nuevos métodos de producción y distribución, la iniciativa privada, el final del sistema dirigido y las nuevas regencias económicas disolvieron el control social de los grupos autogobernados. Esto significaba un declive con relación a la comunidad y la sociedad a favor del valor individual de la realización personal. La falta de autonomía de la comunidad en asuntos civiles y estatales, junto con la virtual desaparición de barreras legales, sociales y culturales que favorecen la asociación libre y la elección individual son factores que restringieron el efecto colectivo y comunitario sobre el individuo judío.

En el ámbito de lo social, para el hombre moderno, caracterizado por su carácter racional e individualista, lo que pasa a ser sobresaliente es el núcleo común, antes que las diferencias. El Estado - democrático -, solo podía ser establecido después de la supresión de las diferencias entre los grupos comunitarios y mediante la sustitución de la antigua estructura social a favor del igualitarismo en términos legales. Dentro de este contexto, el permitir que los judíos formasen un cuerpo aparte, dotado de un sistema específico de derechos y deberes, constituía un verdadero anacronismo (Barón, 1965:12-13). De hecho, la emancipación fue más bien una necesidad del Estado moderno que una necesidad específica de los judíos. A la postre, los judíos de Europa central y occidental (quienes a su vez conformaban una minoría dentro del mismo colectivo judío europeo), a partir de 1790, son formalmente declarados ciudadanos de sus respectivos países en Europa occidental con iguales derechos y deberes que sus compatriotas. La noción de la Revolución Francesa “Libertad, Igualdad, Fraternidad” significaba que no debía existir ningún grupo corporativo que funcionara a nivel de estado, como lo fue el grupo judío dentro del contexto del medioevo europeo (Webber, 1992:264). Simbolizó el proceso de incorporación del judío a un estatus civil de naturalización y garantía de igualdad de los derechos políticos; representó la puerta de entrada a la igualdad de carácter legal, de la cual no disfrutaban en tiempos anteriores en calidad de grupo, y en ese momento se les otorgaba, pero únicamente en calidad de individuos. Como lo manifestó el Conde Stanislas de Clermont-Tonnerre (Declaración en la Asamblea Nacional Francesa en 1789): “*Uno debe de negarle todo a los Judíos como nación pero otorgarles todo como individuos, ellos deben pasar a ser ciudadanos*”.<sup>42</sup>

Esta racionalidad creó fragilidad en las relaciones de reconocimiento, las cuales se

---

<sup>42</sup> “*One must refuse everything to the Jews as a nation but give everything to them as individuals, they must become citizens* [Traducción libre] (Cohen, 1990:8).

encontraban fundadas en la comunidad como un tipo de organización social y dio lugar a una crisis en la estructura de las relaciones sociales de reconocimiento. Este deterioro fue acompañado por la disolución de las identidades sociales tradicionales para poner en su lugar un sistema funcional impersonal y de tipo individual. A los sujetos de esta sociedad ya no les corresponde más una identidad de tipo convencional, sino, por el contrario, una surgida de su identificación con los derechos formales (Farfán, 1997:124). De aquí que la identidad social de los sujetos no estará definida únicamente a partir de valores culturales, pertenecientes e identificados con un colectivo determinado, sino que dominará la interiorización de principios y normas universales que la identifican con lo que se tiene en común con otros hombres, independientemente de su nacionalidad y su cultura (Farfán, 1997:125). Gracias a la revolución igualitarista acaecida en esa época, los hombres podrían convertirse en lo que quisieran o en aquello que tuvieran capacidad de ser. Se reconoce en cada individuo su propio modo de ser humano y que, por tanto, le conjura a realizarlo en toda su originalidad antes que ajustarse a un patrón impuesto desde el exterior. Ya es la identidad asumida por el individuo, quién pasa a ser el propio gestor de la misma, innovando y autodefiniéndose. El individuo participa en la definición de su identidad como una negociación con su entorno, aunque no disponga de su plena voluntad.

La emancipación derribó los muros del gueto y permitió a los judíos abandonar su marginalidad impuesta por la sociedad circundante, en la cual estaban insertos mas no integrados. Es justamente ésta la que les adjudicaba derechos. Comienza una interacción más estrecha y frecuente entre las comunidades judías en general y de sus integrantes en particular con los gentiles suscitando numerosos cambios y transformaciones dentro del judaísmo (Eisen, 1998:18; Katz, 1998). Esta nueva coyuntura indudablemente beneficiaba al judío como individuo y mejoraba la posición educativa, cultural, social y económica de la mayoría del colectivo (Katz, 1998:29-31; Encyclopaedia Judaica, Vol. 7, pp. 1433-1434), pero a su vez ponía en acción fuerzas que amenazaban su propia supervivencia. Fueron principalmente, dos las consecuencias para el pueblo judío: su emancipación, donde iban a ser tratados como ciudadanos, y, a su vez, la negación de cualquier posible “diferencia” que implicaba la renuncia al estilo de vida segregado, a sus tradiciones religiosas, a sus antiguos sistemas comunales y aceptar los casamientos exogámicos; en suma, la asimilación cultural (esta entendida como la uniformidad impuesta y renuncia a su

identidad) como condición previa a la emancipación legal (Barón, 1965:36-37; Schweid, s/f:4; Revista Anthopos 2004:38). Inclusive la búsqueda de nuevas y múltiples opciones por los individuos judíos provocó el corte con sus comunidades tradicionales en las cuales se hallaban anclados y de alguna manera, reprimidos (Eisen, 1998:1). La apertura del estado-nación significaba que en el ámbito público, aquel de carácter universal, se abogaba por una igualdad, con la ciudadanía como su máxima expresión pero, a reserva de que se retendría en el ámbito de lo privado, la alteridad que representaba la condición judía.

En definitiva, con el paso del tiempo y las transformaciones originadas por la división social del trabajo y la especialización social, se fue modificando la relación entre los componentes colectivos y los individuales como referentes centrales de la conformación identitaria. La identidad del *yo* - de carácter moderno - fue teniendo mayor importancia sobre la del *nosotros* - de carácter medieval -, proceso que se consolidó y amplió a partir del Renacimiento; ya en el siglo XIX fue más evidente la polaridad del individualismo frente al colectivismo (Valenzuela Arce, 1998:28-29). El individuo pasa a ser quién impone y marca autoridad de conductas, siendo relegado el colectivo a un segundo plano.

\*

Los judíos en la diáspora son un grupo étnico que se está erosionando dado que su contenido disminuye y sus fronteras se empañan. La cultura endeble y la etnicidad simbólica comienzan a reemplazar a la cultura sustanciosa y con contenido para gran parte de los judíos (Gitelman, 1998:112). Precisamente la comunidad, la cual siempre ha sido un factor de tipo unitario y marco referencial dentro del contexto judío, es la que comienza a tener ciertamente un carácter simbólico en cuanto a la pertenencia, no siempre con contenido de tipo vivencial, sino más bien de tipo nostálgico para el individuo.<sup>43</sup> Habitualmente, cuando se habla del referente comunitario se alude a las experiencias y vivencias comunes que realzan la historia compartida, la afinidad y la pertenencia de los miembros del grupo. Frente a este señalamiento, Richard Alba manifiesta con relación a grupos étnicos de los Estados Unidos que “La zona de experiencias comunes que puede ser presumible para cada grupo ha sido constantemente reducida por el proceso de

---

<sup>43</sup> Eisen hace mención de que los judíos “han cesado de identificarse con sus ancestros a través de la observancia de los comandos religiosos que los ancestros realizaban, adoptando en su lugar una identificación mental y emocional...” (1998:174).

aculturación, por movilidad social a gran escala, matrimonios mixtos y desplazamientos fuera del barrio étnico. Esto significa que cuando dos personas con ancestros étnicos similares se encuentran por primera vez, es poco lo que pueden asumir como común a ambos solamente basado en un bagaje étnico...” (Alba citado en Gitelman, 1998:128).

Alba sugiere que este hecho conduce a una identidad étnica altamente individualizada. A su vez, Gitelman (1998:123 y 128) destaca que es ésta identidad de carácter privado e individual la que erosiona las experiencias, entendimientos e interpretaciones comunes, las cuales siempre fueron la sustancia de la cultura judía y agrega que en la actualidad es precisamente lo señalado por Alba lo que está sucediendo en la diáspora judía.<sup>44</sup> En consecuencia, si actualmente los judíos conservan pocas experiencias e intereses compartidas, difícilmente se va a desarrollar un lenguaje común, habrá una mínima interacción entre ellos y sus valores así como los entendimientos e interpretaciones ya no serán compartidos en el mismo sentido. En el presente, la fuerza de los grupos étnicos va a consistir no tanto en su habilidad por mantener a sus miembros dentro de una serie particular de observancias que lo diferencien del resto de la sociedad, sino en su capacidad de facilitar una serie de prácticas y definiciones con las que las personas puedan encajar.

Los patrones sociodemográficos modernos, tales como el aumento en la movilidad geográfica y ocupacional, tienden a irrumpir en las fronteras de las comunidades que tradicionalmente se han impuesto los grupos étnicos. Las tendencias culturales modernas, tales como educación universal y discursos seculares de orden público, actúan de manera tal que mezclan miembros de diferentes grupos étnicos y provocan la devaluación del conocimiento interno. Varios estudios sobre la asimilación utilizan indicadores de segregación tales como matrimonios endogámicos, predominio del lenguaje separado, densidad en los vínculos sociales dentro del grupo; patrones que pueden ser fracturados como consecuencia de un alto grado de matrimonios exogámicos, integración económica y secularización. Todos, en mayor o menor grado, son causantes de los índices de declive de la identidad étnica (Bukser, 2000:714 y 728). Se tiende a desenfatar las particularidades de orden identitarios de los grupos étnicos a favor de clasificaciones universalistas.

---

<sup>44</sup> Ciertamente esto se manifiesta en las diversas comunidades de la diáspora judía pero particularmente se refiere a los Estados Unidos, donde las comunidades tienen un carácter más bien religioso a diferencia de otras, tales como las de América Latina e incluso las Europeas, que presentan un mayor sentido étnico y cultural.

Ciertamente estas tendencias no significan el fin de la etnicidad pero sí provocan una reevaluación de la identidad colectiva del grupo referencial y un rompimiento en la cohesión y la organización de las comunidades étnicas tradicionales.

La fragmentación de los grupos de referencia ha puesto en evidencia que las solidaridades grupales, que constituían el marco contenedor de la necesidad de pertenencia y de identificación de los individuos, se ha despojado igualmente de sus componentes adscriptivos y comienzan a adquirir la forma de solidaridades de tipo adquisitivo y electivo. Vemos como la autonomía y la autoridad comunitaria, pilares de la existencia judía medieval, gradualmente declinan a favor de un *ethos* moderno en donde la membresía a la comunidad pasa a ser de carácter voluntario y la identidad judía pasa a ser más bien personal y existencial; la autoridad comunitaria pasó a ser voluntaria y moral *in nature* en lugar de apremiante, obligatoria, compulsiva. El mundo moderno ha virado de destino a opción; es el ocaso de las prescripciones claramente delimitadas en la vida (William, 2000).

El pluralismo irrumpe dentro de las estructuras comunitarias judías y se acopla a la nueva realidad. Las comunidades ya no intentan brindar un modelo único de judaísmo; mas bien proveen un espacio simbólico en el cual las diferentes y divergentes interpretaciones del cómo ser judío de sus integrantes puedan ser expresado y materializado. Pasan a ser un territorio que, en lugar de intentar remediar las diferencias, se ocupa en suministrar un contexto donde estas puedan ser expresadas (Bukser, 2000:716-719). Como espacio simbólico no requiere priorizar ninguna definición del judaísmo. La gente va a mantenerse dentro del colectivo si este espacio le brinda recursos que le ayuden y permitan construir aspectos con sentido frente a su ser individual (Bukser, 2000:730). Entonces, la comunidad sería el medio para satisfacer las decisiones individuales en un marco colectivo dentro del mundo judío.

En consecuencia, una forma de vivir y experimentar la identidad judía en la actualidad, como opción de enlace con el judaísmo es aquella de tipo *individual* que consiste en el ligazón que persiste independientemente del compromiso asociativo frente a una vida comunitaria. Aquí entraría el tema del residuo cultural, aquel que provee un parámetro mas bien ambiguo y menos ineludible de identificación judía en un individuo que no suele estar afiliado a ninguna organización comunitaria judía (DellaPergola,

1999:478). Existe el argumento de que si uno se siente identificado como judío, entonces va a continuar practicando su judaísmo dentro de un marco comunitario (Myers-Weinstein, 1998:60). Más no siempre es así. Se debe de aclarar que en la actualidad muchas son las personas judías que consideran que no necesitan de un contexto asociativo para poder continuar siendo judíos. Inminentemente uno como individuo no lo necesita, particularmente si su identidad es de tipo meramente emocional, es decir, quien supone que es suficiente sentirse y autodenominarse judío. Sin embargo, el judaísmo es un fenómeno colectivo, comunitario y basado en prácticas cíclicas. La materialización y la transmisión de ellas son sumamente relevante, particularmente en lo que a continuidad grupal se refiere.

La autonomía corporativa judía, tan característica de la existencia de la diáspora de alguna u otra forma desde el exilio babilónico hasta principios de la Modernidad, nunca se dio en las nuevas comunidades judías establecidas a partir de la emancipación, la mayoría gestadas como consecuencia de las fuertes migraciones del siglo XIX y XX como son las comunidades de Estados Unidos, América Latina, Sudáfrica, Australia y Nueva Zelanda. A diferencia de las comunidades de la etapa premoderna, las nuevas formas organizativas comunitarias han sido de alcance limitado y de carácter voluntario (Encyclopaedia Judaica, Vol. 5, pp. 833, 844-45 y 851).

Frente a este panorama, bajo una perenne tensión entre lo comunitario y lo individual, se ubican los judíos en la actualidad intentando encontrar su propia definición de cómo ser judío.

## **b) Religiosidad-secularismo**

La Modernidad vino acompañada por el fenómeno de la secularización, cuando la religión pierde su rol predominante en la construcción de la legitimidad de la realidad social, base de la sociedad en la época premoderna (Berger citado en Eisen, 1998:61). Se produce el reemplazo de la autoridad de la religión y las tradiciones por la racionalidad (Meyer, 1990:24-25). La ciencia comienza a sustituir a la teología lo que significa explicar los fenómenos del Universo bajo otra óptica. La burocracia reemplaza a la autoridad personal. El cálculo de las consecuencias reemplaza la ética de la obligación religiosa. Los objetos

ya no son más una esencia sino una función; el individuo ya no tiene únicamente una identidad sustantiva obtenida de nacimiento sino que ya existe una serie de nuevos modelos, roles y funciones sociales adoptados por medio de la elección. Bajo estos criterios, la Modernidad afirma su ruptura con la tradición medieval, elaborando nuevas formas de pensamiento que le permiten escapar de la tutela de la ideología religiosa mediante el desarrollo de la flexibilidad y la razón instrumental.<sup>45</sup>

El impacto de la secularización dentro del ámbito judaico fue intenso debido a que, en la sociedad judía de la época premoderna, lo sacro se adhería a todos los aspectos concebibles de la vida, es más, definía la existencia colectiva misma (Sacks, 1994:101).

La secularización no significó la desaparición de la religión, ni siquiera su decrecimiento en medidas absolutas pero sí su desplazamiento o atenuación en ciertas áreas de la actividad colectiva como sería la vida política, economía y las artes. El Estado democrático liberal, que comenzaba a extender sus dominios al otorgar derechos civiles y ciudadanía, transfirió las prácticas religiosas, la tradición y la moral de la esfera pública, donde se ubicaba otrora a la Modernidad, a la esfera privada; la religión debía quedarse subordinada a las obligaciones cívicas y sujeta a juicio de acuerdo a los estándares universales de la Ilustración (Sacks, 1992:22-24; Eisen, 1998:8, 61-62; Webber, 1992:264, Avineri, 1983:21). Al traspasarse la religión a la esfera de lo privado, su dominio se debilita y su autoridad disminuye; su ámbito de influencia ya no es la comunidad como tal, su grado de acción se particulariza en unidades tales como el individuo, la familia y la congregación local.

La cuestión del espacio privado que se le confiere a la religión, más que ser una alternativa, se podría considerar una mutación en la percepción del judío frente a sí mismo, esto en parte por el cambio en las definiciones dadas al judaísmo desde fuera. Este comienza a ser visto únicamente como una religión, un asunto privado del individuo, y por ende, conceptualmente separado de la etnicidad judía o de la identidad minoritaria. La única auto-definición que podía ser aceptada por los gentiles en el orden moderno era en términos religiosos. Los judíos ya no podrían ser “Una nación entre las naciones” ni un “Estado dentro de otro estado”, ellos deberán ser una comunidad de creyentes, al igual que los cristianos (Eisen, 1998:29). Lo que actualmente es definido como distinción cultural de

---

<sup>45</sup> Entendiendo razón instrumental como la apropiación reflexiva del conocimiento, para ser utilizado en el cambio de la realidad (Pozas, 2002:15).

los judíos, en ese momento comenzó a entenderse como una “religión”, y como tal, quedaba relegada al ámbito de la vida interior (Webber, 1992:264).

Todo esto dificulta la negociación de los nuevos límites entre lo público y lo privado, la ciudadanía y la condición judía, lo comunal y lo individual. La autoridad comunitaria debía seguir siendo respetada, pero los medios para su obligación y su observancia, ahora que el judaísmo era un asunto religioso privado, eran severamente restringidos (Eisen, 1998:115). La creencia ya era un asunto de conciencia individual, el acatamiento o su falta de fue relegado al ámbito de lo privado, para no ser visto. Las sinagogas fueron permitidas, bajo la condición de que lo que era observado en su interior constituyera esencialmente un asunto de fe privada.

El secularismo provocó la transferencia de un marco comunitario bajo una identificación de orden religiosa a una de tipo secular abierta. Esto acarrió la negación del liderazgo de la religión judía tradicional como aquella proveedora de los criterios legítimos de la identidad judía y su reemplazo vino a ser el énfasis en el judaísmo como pueblo-nación. Ante estas perspectivas los judíos debieron modificar sus costumbres religiosas y concebir su fe de forma más compatible con la existencia y la realidad social en la cual participaban. Este ajustamiento tenía que incluir una fusión del judaísmo con la mayoría nacional sin tener que renunciar al pasado judío (Eisen, 1998:114).

Los preceptos, las leyes *halájicas* y su observancia, han sido los elementos que con mayor fuerza permitían la escisión entre el mundo judío y el mundo gentil (Eisen, 1998:92 y 107). Esta disciplina de diferenciación, como parte de la frontera que los resguardaba, siempre fue el factor clave de la supervivencia judía a lo largo de la historia donde la heterogeneidad judía estaba dada en términos religiosos. Sin embargo, al comenzar la Modernidad estas diferenciaciones eran vistas como un obstáculo ante un mundo en el que se pretendía ser integrado e inclusive asimilado y no excluido, al cual se quería ser parte y dejar de ser el Otro. Se da una transformación justamente en lo más relevante del judaísmo: aquello que lo hace diferente. Lo que empieza a empañar las diferencias entre judíos y gentiles fue justamente cuando la inclusión pasó a ser la regla donde previamente dominaba la exclusión. Entonces, la distinción judía deja de ser viable ante la alternativa de la asimilación (Linzer, 1996:144; Sacks, 1994:27-28, Eisen, 1998:83 y 109). Se le brinda al hombre modelos con opciones otrora no consideradas e inclusive censuradas hasta

entonces para el grupo judío (Meyer, 1990:24-25). Gradualmente se van abandonando ciertos rituales y prácticas judías como el ponerse las filacterias (*tefilin*) y la observancia del sábado (*shabat*). Implicó variaciones en rubros como la vestimenta - abandono de las prendas que los marcaba como judíos; en el idioma - la adopción del lenguaje común del país que habitaban; y en los hábitos alimenticios – abandono de las reglas del *kashrut*. Estas modificaciones significaron que la visibilidad del grupo judío, anteriormente tan notoria y evidente pasa a ser difusa e inclusive llega, en ciertos casos, a ser suprimida.

El alejamiento de las prácticas judías en parte se debe a la diversificación de la vida judía, donde la educación secular permite la profesionalización de gran parte del grupo. Se presenta una apertura y ampliación en las ocupaciones dentro de ciertos ámbitos específicos, relegando la observancia y las prácticas judía no solo a la esfera privada sino también confinándola a una categoría inferior en lo que a prioridades concierne, ya que, en muchos casos, la ocupación dominante pasa a ser lo laboral.<sup>46</sup> En gran parte de la diáspora una de las razones por las cuales cada vez se distinguen menos es debido al alto nivel de aculturación en la sociedad mayoritaria, con la excepción de los judíos ortodoxos, siendo su otredad de carácter visible y distinguible.<sup>47</sup> Asimismo, los judíos están siendo mayormente aceptados por las sociedades que lo circundan ya que ambos lados de las fronteras están decreciendo: por un lado en algunos lugares se reduce el antisemitismo y los judíos con mayor educación obtienen puestos altos en las sociedades mayoritarias (Gitelman, 1998:125) y hay mayor predisposición del judío a ser parte de la sociedad que habita.

En la praxis, para el grupo judío, la asimilación implica el proceso, con diferentes grados y en periodos disímiles en cada país, en el cual el individuo judío ajusta la vestimenta, comida, arquitectura, el lenguaje vernáculo y la música propia de su grupo, a supuestos patrones de aceptabilidad dentro de la sociedad mayoritaria, eso es, la redefinición de la otredad social judía. Este reajuste de la cultura judía tradicional desde dentro implica metas simultaneas contradictorias: retener la identidad judía mientras se encuentran formas de permitir que esta desaparezca (Webber, 1992:262). No debemos

---

<sup>46</sup> Estas consideraciones indican y manifiestan que las prácticas judías, como uno de los identificadores de la identidad judía, han sido sumamente reducidas en cantidad y calidad debido a que ya no son parte integral de la cotidianidad del individuo judío moderno. Sin embargo, continúan siendo los rituales aquellos que en la práctica, en lo que a continuidad y visibilidad se refiere, conservan la otredad y la distinción

<sup>47</sup> El grupo Ortodoxo ha probado el poder de la segregación y el separatismo como estrategia de supervivencia en una sociedad profundamente secularizada y pluralista (Sacks, 1994:82-87).

confundir al judío secular con el judío que busca o pretende la asimilación. El judío secular trata de definir su judaísmo en términos de pueblo - o nación -, mientras que el asimilacionista intenta dejar su grupo originario y emerger dentro de la sociedad gentil únicamente (Yovel, 1990:40). No se debe perder de vista que la asimilación dentro del judaísmo siempre ha sido una solución de tipo individual y no colectivo.

Otro fenómeno que tuvo impacto fue la Ilustración. Con este nombre se bautizó en el siglo XVIII a la época en que la razón, “las luces” y el racionalismo sin prejuicios eran los encargados de disipar las tinieblas de los siglos anteriores dominados por la fe y la tradición. Se consideró como un movimiento cultural que tuvo una trascendencia tan enorme que transformó la mentalidad del hombre. Este periodo rompió lazos con lo antiguo: lo que antes se aceptaba en nombre de la tradición, no tenía ya ninguna validez (Enciclopedia de Historia Marín, Vol. 4, pp. 332-334).

La Ilustración rebasó las fronteras del mundo cristiano y gozó de gran impacto en el mundo judío, conocido como la *Haskalá*, la Ilustración judía. Este movimiento ostentaba como objetivo la occidentalización del pensamiento y de las prácticas judías. Desafió la doctrina judía de la revelación sobrenatural y el exclusivismo religioso del judaísmo, ya que al igual que la ilustración Europea, aceptaba la verdad de la razón filosófica como única, teniendo a la razón como la medida de todo (Encyclopaedia Judaica, vol. 7, p. 1436).

Sin embargo, la *Haskalá* no logró un gran impacto en las masas judías de Europa oriental por su carácter más bien de tipo intelectual (Eisen, 1998), aunque sí se produjeron cambios relevantes de mentalidad y actitudes. En esos espacios su florecimiento fue más bien enfocada hacia adentro, teniendo la función de servir de transición del aislamiento del judaísmo tradicional a otros movimientos no siempre de carácter religioso (Encyclopaedia Britannica, vol. 13, p. 113). Las corrientes de pensamiento de origen externo que influyen dentro del colectivo judío fueron adaptadas a la propia realidad judía en Europa del este. La diversificación que se da, bajo una emancipación tardía, tiene un carácter de tipo secular o bien quienes se oponen a ella.

### **c) Bifurcación de identidades**

La identidad judía, que anterior a la Modernidad jugaba el papel dominante en el individuo, se le agrega la nacional: se pasa a ser francés-judío, inglés-judío, alemán-judío. Ciudadanos que, dada la casualidad y por accidente, también eran judíos. Incluso en algunos países, principalmente los de Europa Occidental, se les denominaban “alemanes (o cualquier otra nacionalidad) de fe mosaica” “de fe judaica” o “de religión mosaica”, en sustitución del vocablo “judío”. Estas eran nuevas definiciones dadas por los mismos judíos para autodenominarse, basado en el deseo de enfatizar una total fidelidad y lealtad al Estado-nación, el cual le brindaba igualdad política y cívica (Webber, 1992:261; Yovel, 1990:95). Frente a la bifurcación de identidades, el ser judío pasaría a ser considerado un acto voluntario, de prescripción (Shapiro, 1997:17, Bukser, 2000:714) y de auto-identificación, mientras que la ciudadanía nacional o la lealtad al Estado se consideraba directamente lo opuesto: dada e impuesta por el exterior, como elemento adscriptivo.<sup>48</sup>

Estas transformaciones implican comenzar a buscar nuevas y diversas pautas de identidad que le permitan al grupo continuar articulando sus particularidades colectivas, las cuales puedan lograr la compatibilidad y la interacción, ya inevitable y a su vez deseada, en el entorno cambiante y con nuevas características.<sup>49</sup>

La base del reclutamiento de miembros ha sido considerablemente ampliada, de aquí la profunda y difundida diversificación institucional y con esto, la multiplicación de las identidades judías modernas y en efecto, la multiplicación de los discursos judíos sobre la naturaleza de las identidades respectivas (Webber, 1992:250). La membresía al grupo judío, transitó desde la matrilinealidad<sup>50</sup> a una participación que se expresa como voluntaria y elección personal, con fronteras poco claras e indefinidas; la pertenencia al grupo judío pasa a ser de tipo discrecional, individual y no colectiva (Medding, 1968; Bokser (1999); Lewin, 1999; Shapiro, 1997:17). Todas las demás interpretaciones sobre *¿quién es judío?* son aquellas que han surgido a partir y a raíz de la época moderna.

Ante esto, Gerstenfeld (1999:30-31) infiere que a partir de la Modernidad se simplificó la categorización del judío en dos tipos. El primero sería el reconocido

---

<sup>48</sup> Aunque, visto desde el punto de vista del judaísmo tradicional ortodoxo, es precisamente lo contrario de lo que ocurre: el judaísmo es lo dotado, mientras que la ciudadanía nacional es un acto voluntario de auto-identificación.

<sup>49</sup> Véase dos artículos de Bokser: “Judaísmo, Modernidad y democracia” (1995) y “Como ser otro sin dejar de ser uno mismo: Los dilemas del judaísmo en la Modernidad” (1999).

<sup>50</sup> De acuerdo a la *halajá* (ley judía), es judío quien nace de madre judía – relación de “parentesco” - o alternativamente por la conversión realizada por una autoridad rabínica competente, es decir, ser convertido de acuerdo a la ley judía - “parentesco de ficción”. La descendencia matrilineal ha sido siempre utilizada para determinar la identidad judía ya que la identidad de la madre, en contraste con la del padre, nunca se tenía en duda (Shapiro, 1997:14).

“universalmente”, el *halájico*, considerando la línea matrilineal como su carta de membresía al grupo judío. El otro sería el judío “sociológico”, no siempre reconocido o más bien, no por todos; esto involucra a aquellos judíos que incluyen la línea patrilínea, aquel que se considera a sí mismo como judío y quién se convierte.<sup>51</sup>

Ser judío, a finales del siglo XX, no es ya un asunto delineado por el parentesco prolongado por la creencia religiosa sino por un sentimiento de identidad particular de pertenencia al pueblo judío, a una etnia determinada donde el parentesco pasó a ser más bien de tipo ficticio y simbólico (Gitelman, 1998:113, Elazar, 1999:36). Todo esto ubicado dentro de un contexto de pluralismo y opciones que permiten delinear de diversas maneras la forma y el modo de regir (y practicar) el judaísmo. A modo de ejemplo se haya el inexplicable lazo entre el principio de parentesco - nacer de madre judía - y la fusión etno-religiosa, la cual es vista en la siguiente aparente paradoja: si uno nace judío posteriormente uno puede ser ateo y sigue siendo considerado por uno mismo y por otros [judíos] como judío (Gitelman, 1998:115). La elección contemporánea implica el optar por cuales rituales observar, e inclusive el hecho de decidir no afiliarse a ninguna sinagoga o comunidad a pesar de seguir reteniendo ciertas formas de identidad judía (Webber, 1992:265, DellaPergola, 1999:477). Todo esto aumenta la posibilidad de asimilarse provocando que la cadena de continuidad se rompa en la/s siguiente/s generación/es.

Es así como se puede hacer referencia a las denominadas “zonas de rigidez” y “zonas de flexibilidad” existentes en las culturas tradicionales en proceso de modernización. Asimismo se habla de “zona de persistencia”, aquellas que garantizan la continuidad de la identidad y “zonas de movilidad”, donde podrían operarse cambios acelerados sin consecuencias graves para la identidad, comúnmente permitidos por los sectores más progresistas del colectivo (Giménez, 1994:177). Cada grupo particular presenta sus diferentes zonas, que indican el grado de adaptación y/o resistencia frente al entorno.

#### **d) Permanencia en el cambio**

---

<sup>51</sup> El aceptar la línea patrilínea comúnmente se hace bajo el lema de la inclusión, con la intención de intentar la inserción comunitaria, en lugar de la exclusión que, en la mayoría de los casos, conlleva a la marginación de la misma del ámbito judío comunitario.

No obstante, a pesar de la tendencia de personalización en la actualidad Castells distingue que “la gente se resiste al proceso de individualización y atomización social, y tiende a agruparse en organizaciones territoriales que, con el tiempo, generan un sentimiento de pertenencia y, en última instancia, en muchos casos, una identidad cultural y comunal” (1999:83). Es precisamente dentro del contexto de una sociedad individualista, donde quienes se organizan en comunidad constituyen un tipo de conjunto que provee al sujeto la oportunidad de ser y crecer como individuo y al mismo tiempo le permite la pertenencia al entorno social (Makowski & Constantino, 1995:179-197).

Bajo este contexto de carácter individual crece la necesidad del sujeto - judío - de ser parte de una comunidad, que le procure servicios mas allá de los religiosos; que cubran también áreas sociales, tales como instituciones culturales, de entretenimiento y deportivas; que se empleen como organismos aglutinadores tendiendo a la práctica social endogámica incluyente de todos los miembros comunitarios, sin ninguna referencia a su identidad judía particular interna. Aunque el sentido comunitario se debilite, la comunidad judía se ha flexibilizado en el proceso de ajustamiento a los tiempos modernos, y al igual que la religión, no ha dejado de estar presente. Continua siendo un factor de cohesión y cobijo de suma relevancia aunque en ocasiones algunos individuos judíos consideren que ya no sea necesaria ni relevante.

Frente al repertorio de alternativas de identificación, sea cual fuere la elección personal o grupal, sigue siendo la comunidad la que suministra el marco propicio para que se den estas diferentes modalidades identitarias. Dentro de un entorno religioso la comunidad dispone un marco que provee sinagogas, baños rituales (*mikve*), alimento *kasher* y demás. El hecho de que uno se identifique con alguna de estas alternativas no significa que por ello no se observen los mismos rituales, con la salvedad de que cada uno le confiere un significado y un simbolismo distinto bajo diferentes interpretaciones.

Según Sacks (1994), la paradoja del judaísmo moderno es que la religión, la cual históricamente unía a los judíos, parece ser justamente aquella que los separa y fue la Modernidad la que vino a colapsar la idea de unidad y en su lugar surge el *judío de adjetivo*, así denominado a propósito de la cantidad de designaciones y subdivisiones internas dentro del judaísmo. Ya no existe un único contenido en cuanto a ser judío, ahora se puede elegir y optar tanto en lo relativo a la conducta como en las creencias. Hoy, la

mayoría de los judíos se definen a sí mismos como judíos sin referencia a creencias religiosas ni a sus prácticas; con diferentes versiones de cómo ser judío y de cuál debe de ser el contenido de la vida judía (Sacks, 1994; Webber, 1992:115).

Sin embargo, ante esta miscelánea identitaria, Elazar señala que los lazos religiosos siguen siendo los más poderosos en dos sentidos: uno por ser el de mayor alcance y al mismo tiempo aquel que provoca el compromiso de mayor intensidad. Pero de hecho los elementos de religión, nación y cultura son emanados de una especie de sentimiento tribal de parentesco y afinidad que ha sobrevivido entre un pueblo bastante complejo como una fuerza poderosa sobre experiencias colectivas percibidas. Lo común en todas estas modalidades es que todas contemplan al judaísmo como una particularidad que les suministra una distinción dentro de la sociedad general.

## Capítulo III

### Identificadores judíos

La identificación judía es el conjunto de conductas, opiniones y compromisos que los miembros del grupo judío adoptan respecto a sus comunidades organizadas, tanto locales como nacionales e internacionales y respecto a sus correligionarios (Lazerwitz, 1986:9). Es justamente en la palabra *adoptan* donde se ubica la diferencia entre la término identidad y la identificación. A pesar de ser la identidad un sentimiento mas profundo, es en la identificación donde se encuentran los actos, conductas y prácticas que cada miembro del grupo confiere y atribuye a su identidad particular. Es el segmento concreto de la identidad.

Actualmente se han estado adaptando y reacomodando los referentes identitarios ya existentes, que refuerzan en otro sentido a la comunidad y a sus miembros, a veces siendo los mismos bajo otras interpretaciones. Se crean nuevos lazos y nuevos vínculos por la movilidad y los ajustes que se han presentado dentro del grupo judío. Se buscan lazos identitarios adecuados a los cambios estructurales sociales de nuestros tiempos.

Hoy en día la situación que está viviendo gran parte del pueblo judío en la diáspora radica en el hecho de que la diferenciación con el gentil es cada vez mas vaga, mas incierta y menos clara. Se puede inclusive suponer que la identidad judía, dentro de un sector bastante mayoritario de la población judía en la diáspora, se está debilitando, diluyendo y desintegrando. Se habla de un vacío de contenido. Si es así: ¿existen *otros* contenidos identitarios? ¿No se ha transformado la identidad en un factor mas bien de tipo simbólico, representativo y referencial, el cual no implique la practica tradicional del judaísmo? Al parecer, las innovaciones dentro del ámbito identitario judío tienden a la construcción de identidades de carácter simbólico: nuevos modos de ser judío, de tipo abstracto - genéricos, vagos, imprecisos y poco tangibles -, caracterizados por la falta de observancia en lo referente a las particularidades del grupo, falta de contenido y de conocimiento ante su propia cultura referencial.

En términos sociológicos la pregunta se formularía de la siguiente manera: ¿Cómo se estructura la “representación” o, si se prefiere, el campo conceptual operativo de la

identidad? (Giménez, 1996:11-24). Estas formas no siempre son visibles a simple vista o es posible medirlas, pero sin duda son el reflejo de los actos de identificación con un grupo y las articulaciones verbales del “quien soy yo” y “como me veo a mi mismo” en relación al grupo referencial, el de uno y frente a los otros grupos (Chazan, 1982:7).

La situación social y demográfica en la actualidad demanda que el apoyo sea especialmente en la diferenciación frente al Otro y no en las similitudes, enfocándose en aquellos elementos del judaísmo que lo hacen único (Meyer, 1990:32), es decir, sus identificadores. Es entonces que se debe de comenzar inquiriendo cuales son estos probables identificadores; las variables reconocibles de la identidad judía: ¿Que identifica a un judío como tal?, ¿Cuáles son los elementos que lo caracterizan?, y por ende, ¿que lo representa como diferente al no judío?

De acuerdo a Braibant y Vidal (2002:19) a fines de la década de los sesenta se percibe un fenómeno de “rejudaización”, el cual descansa en tres pilares fundamentales: la religión, la solidaridad con Israel y la memoria de la *Shoá*.

Tras el examen de una serie de cuestionarios<sup>52</sup> dirigidos a la población judía de diversos países, se captaron los elementos comunes enfocados en el tema de la identidad judía. Entre los factores que se pudieran reconocer como genéricos (independientemente de la geografía y el tiempo), se hallaron los relacionados con la pertenencia, es decir, aquello que permite sentirse parte del pueblo judío, sumado a lo concerniente con las tradiciones, divididas en festividades particulares y rituales del ciclo vital.

En la actualidad se contemplan cinco identificadores de la identidad judía: a) religión; b) tradiciones; c) sentimiento de Pueblo (Saks, 1994:Capítulo I); d) Israel (Eisen, 1998:144; Bauer 1997:93); y f) el Holocausto (Cohen & Fein, 1985:82; Bauer 1997:93; Avineri 1997). En referencia a los últimos dos identificadores, con el fin de señalar el fuerte lazo entre ambos citamos a Anita Shapira (2000:145) quien dice:“...el Holocausto se anticipó al estado de los judíos. El estado de Israel no impidió el exterminio de los judíos, sino que se creó a partir de él”.

Es relevante recalcar que cada individuo judío se apoya más en uno o en otro de estos elementos, como señala el rabino Gittlieb (Braibant y Vidal, 2002:19) “Interroga a treinta judíos sobre la judeidad y va a obtener treinta respuestas diferentes... como

---

<sup>52</sup> La especificación de estos cuestionarios está en la sección bibliográfica; los cuales a su vez, fueron utilizados para la construcción de la metodología de la investigación .

mínimo”.

## **a) Religión: Dios y los preceptos**

Reiteradamente a lo largo de este texto se ha enfatizado a la religión cumpliendo una función medular dentro del judaísmo. Desde una visión religiosa, el judaísmo es un sistema societal totalizador que permea hasta en las más mínimas actitudes de sus miembros, rigiendo la conducta y el comportamiento de ellos dándoles con esto un sentido de seguridad, cobijo y comodidad ante la incertidumbre de lo externo. Se manifiesta principalmente en un complejo de creencias, normas y valores particulares, así como en la constante realización de prácticas tradicionales (Della Pergola, 1999:475).

La religión es vista como una fuente de vinculación grupal e individual con el judaísmo; como forma de vivir y experimentar la identidad judía, cuyo enlace tiene que ver con lo sagrado y la creencia en un solo Dios, elemento esencial en la religión judía. Asimismo implica una vida gregaria al considerar que gran parte de los ritos judaicos requieren de la presencia de un quórum con un mínimo de diez varones judíos.

A raíz de la secularización en la edad moderna, el judaísmo, otrora anclado en su concepción tradicionalista, gradualmente generó en su interior denominaciones religiosas (Sacks, 1994:24 y 68) cuyas diversificaciones surgen a partir de la selección y la resignificación de la observancia de los preceptos y rituales judíos.

La fragmentación en el campo religioso surge a raíz de la fundación del Movimiento Reformista judío a principios del siglo XIX en Alemania. Este movimiento trazó su espíritu de libre cuestionamiento a partir del proceso de aplicar al judaísmo ideas modernas de la cultura intelectual de la Europa de ese siglo; particularmente aquellas teorías relacionadas con el cambio y el progreso. Uno de sus objetivos primordiales era detener el proceso de conversiones masivas de los judíos al cristianismo ofreciendo un judaísmo moderno, en el cual puedan articular y vivenciar su religión referencial. En su momento pretendió reformar la religión para despojarla de su carácter étnico-grupal y conferirle una dimensión individual-privada, tanto en el ámbito normativo como en lo ritual (Ettinger citado por Bokser, 1995:271). Se enfocó fundamentalmente como una religión, es decir, una comunidad de creyentes en un Dios único (Rozenak, 1993:161). Se comenzó con un nuevo estilo de sinagoga, denominado templo, que justificaba sus innovaciones con bases tradicionales, aunque también tomaron el modelo de los servicios

de la iglesia para sus rezos vernáculos, los sermones, el coro, el órgano y el sentarse hombres y mujeres juntos. Un número de doctrinas fueron consideradas anticuadas, entre ellas la expulsión de todo lo referente al Mesías, la tierra de Israel y Jerusalén dentro de los rezos, con significados meramente simbólicos (Webber, 1992:248-250). A esto se les suman algunas permisiones a mujeres para fungir como rabinos, función tradicionalmente reservada únicamente para varones. Este movimiento ha sobrepasado los límites *halájicos* de las definiciones sobre quién es judío al incluir la descendencia patrilineal; acción que permite mayor aceptación de los matrimonios exogámicos, particularmente a sus hijos, bajo el lema de afiliarse en lugar de alejarse.

El Movimiento Ortodoxo comenzó englobando a los judíos tradicionalistas que negaban las reformas religiosas del siglo XVIII. Este término es aplicado a quienes interpretan su judaísmo a través de la observancia de los preceptos, los principios de la fe y de las reglas de la *Halajá*. No reconoce la existencia de las otras denominaciones (Sacks, 1994:92; Kellner, 1999), lo cual lo lleva a considerarse de tipo incluyente mas no pluralista. Son incluyentes ya que argumentan que circunscriben a todos los judíos (aunque no se denominen ortodoxos) en razón de que continúan siendo parte de *Kneset Israel*, la comunidad de la Alianza, cuyo pacto no abarca a los miembros de otras naciones. No son pluralistas ya que no legitiman a las otras denominaciones judías que niegan o secularizan los fundamentos de la fe; ya que aceptarlas sería admitir y reconocer que existe mas de una autoridad religiosa.

El movimiento Conservador es aquel que aboga por que el judaísmo tradicional se adapte al *ethos* moderno. Este movimiento emergió a finales del siglo XIX de la Alta Escuela en Alemania, la cual adoptaba la occidentalización de las costumbres del judaísmo aunque fuera de corte más tradicional que el Movimiento Reformista. El primer seminario teológico Rabínico se fundó en Nueva York en 1887 para capacitar a rabinos tradicionales. El carácter de este movimiento fue moldeado por Solomon Shechter, quien fue a esta ciudad desde Cambridge, Inglaterra, a dirigir dicho seminario en 1902. Actualmente, el Movimiento Conservador es la institución judía de mayor magnitud en los Estados Unidos y Canadá.

El movimiento Reconstruccionista es una desligación del movimiento Conservador en Estados Unidos, fundado por Mordejai Kaplan en 1922. Promueve una religión no

supranatural basada en el judaísmo como una civilización en desarrollo, con una alta preocupación por la justicia social pero sin ninguna doctrina de la revelación trascendental, ni creencia en los judíos como el Pueblo elegido ni en el Mesías. Kaplan expresa sus ideas en su libro *Judaísmo como una Civilización* (1934), donde el judaísmo es visto como un agregado de la literatura, el folclore, la historia, los ideales y la ética del Pueblo Judío. El sionismo e Israel juegan roles de gran importancia. No tiene una gran cantidad de adeptos, pero debido a su atracción por parte de los intelectuales, su influencia es desproporcionada con relación a su fuerza numérica.

Frente a la creación de esta categorización en el área religiosa, Sacks (1994:26-27) argumenta que el judaísmo pasa de ser *sustantivo* a ser *adjetivo*; lo cual significa que a partir de ésta clasificación a los judíos se les tiene que nombrar para ser diferenciados entre ellos mismos. Tipificación que no existía previa a la Modernidad debido a que no era necesaria: la mayoría pertenecían a la categoría que hoy denominamos ortodoxa. A partir de esta nueva diferenciación aumenta la pluralidad y provoca una heterogeneidad de tipo religioso antes desconocida dentro del grupo judío.

Un fenómeno de orden universal que se debe de recalcar en la actualidad y que también es inclusivo del judaísmo, es la vuelta a las raíces religiosas (considerado por algunos como una vuelta al fundamentalismo). Este sería el extremo opuesto a la deserción del grupo de referencia - la asimilación. Esta nueva situación, la cual va en aumento y abarca a muchos individuos no religiosos, implica el comenzar con la observancia de las prácticas del judaísmo con la adopción de un estilo de vida de carácter ortodoxo. Este proceso generalmente sucede dentro de la población joven que busca nuevos y diferentes referentes identitarios y que en muchas ocasiones los encuentra precisamente dentro de su propio grupo, de forma radical.

## **b) De preceptos a tradiciones**

Una de las zonas de flexibilidad de mayor envergadura que se presentó dentro del judaísmo es aquella que señala el cambio de preceptos a tradiciones. Esta modificación es visiblemente indicada por A. Eisen, en su libro *Rethinking Modernity* (Repensando la Modernidad, 1998), argumentando que temas abstractos como Dios, fe, creencia o

revelación han sido relegados a un segundo plano en lo relativo a la práctica de los preceptos religiosos y colectivos siendo reemplazado por las tradiciones.

Eisen (1998:2-4) indica que lo común en la era premoderna era que las prácticas reflejaran, siguieran y decretaran las creencias; la fe venía primero y antes que todo. Las observancias religiosas se consideraban como una manera de vivir con Dios, incluyendo las actividades cotidianas tales como comer, dormir y vestirse; actividades dotadas de un significado simbólico que por las modalidades de sus conductas expresaban actitudes por lo sagrado. Las razones eran indiscutibles e iban acompañadas de un consenso tácito: los preceptos como parte del Pacto entre Dios y el Pueblo. Indudablemente, uno de los axiomas que prevalecía era la relación estrecha y lineal entre la creencia y la práctica. Esto siempre ha sido evaluado como las bases fundacionales del judaísmo.

A partir de la Modernidad se perfila cómo parte del colectivo judío cesa de fundamentar y justificar sus prácticas en valores religiosos y los sustituye con valores seculares. La autoridad de las prácticas religiosas fundadas indudablemente en la creencia en Dios entra en discusión, en duda y en disenso y la observancia de los preceptos pasan a ser actos independientes a esta creencia. Ya no es siempre Dios la autoridad en la ejecución de las prácticas distintivas judías. Esto indica que deja de haber una correspondencia mutua entre la observancia y las creencias, dejando de ser axioma (Eisen, 1998:3, 8, 220 y 222). Consecuentemente, dentro de la experiencia religiosa del judío moderno la regla es la prioridad de la práctica y no la creencia. Así, a los preceptos, cuando se les suprime su significado religioso y de fe, resultan en tradiciones, su paralelo de corte secular.

La palabra tradición viene del latín *traditio*, que significa comunicación o transmisión de noticias y nombra la permanencia del pasado en el presente, por medio de ceremonias, ideas y sentimientos compartidos, y valores relacionados con la vida de un individuo, grupo o una sociedad, que reitera a través de las costumbres la densidad subjetiva de la cultura, socialmente introyectada como una forma de sentir y pensar por sus miembros y concebida como patrimonio productor de identidades (Pozas, 2002:13). La tradición, al ser entendida como una serie de presunciones transmitidos de una generación a otra por medio de las cuales la gente procura sentido a su mundo y establece un sentido de identidad (Van Pelt Campbell, 2004), se ajusta a los nuevos tiempos por los cuales el judaísmo franquea. Bajo esta línea las tradiciones se entienden como las expresiones o los

indicadores de dichas costumbres, los cuales en el marco del judaísmo serían los preceptos y su observancia, pero hoy en día los significados e interpretaciones han variado, aunque la práctica supuestamente es la misma o muy similar.

Las tradiciones judías observadas en la actualidad son aquellas que ayudan a mantener parte de las “mínimas” distinciones frente a los gentiles y convierte a los rituales en actos meramente simbólicos, una práctica usual, que no siempre tiene que ver con la creencia y la fe en Dios (Eisen, 1998:103). Sin embargo, como se mencionó en renglones anteriores, lo que la tradición trae consigo es la manifestación de la relación con el pasado como pertenencia, su trasmisión y su continuidad.

En esta estructura, la religiosidad pierde la exclusividad y está más bien traslapada con lo cultural (DellaPergola, 2001a). Entonces, para quienes se consideran tradicionalistas, el judaísmo se aprecia como un recurso mas bien de tipo cultural, en torno al cual desarrollar aspectos existenciales de su vida personal, familiar y social (Hamui, 2003:504).

Los significados e interpretaciones dados a las prácticas distintivamente judías ya han perdido su interés en los detalles de la observancia así como, en ciertas ocasiones, es indiferente su contenido. En su lugar el valor está colocado y centrado en la emoción y los sentimientos (a veces inclusive creados) mas que en lo cognitivo. Es aquí donde, de acuerdo a Eisen (1998), aparece la función de la “nostalgia” como la razón mas común para la observancia de las tradiciones en la actualidad, ya que es efectiva tanto a nivel cognitiva en lugares donde se enfatiza los caminos ancestrales mas que en las formas específicas en que se debe de realizar, dejando únicamente su significado de tipo simbólico.

Los preceptos como tales no han dejado de ser importantes para el grupo judío, solo que a raíz de la pluralidad en lo referente a las definiciones del ser judío no tienen el mismo significado ni la misma simbología para todos por igual. No solo cambió su percepción sino también en las prácticas estos comandos se flexibilizaron para lograr ser más acordes a la vida moderna. Todo esto con el propósito de continuar siendo judíos sin por ellos dejar de integrarse al mundo circundante: no en oposición sino en paralelo. Así como la prioridad en las prácticas judías ha cambiado, también las retenciones, es decir, los rasgos presentes en una cultura o subcultura que son históricamente fáciles de seguir y de

continuar en el periodo subsiguiente, pero los cuales pueden ya tener una nueva función (Zenner, 1985:123). Como reiteradamente se ha mencionando, los significados disponibles para las prácticas seleccionadas se han multiplicado y la aceptación de la observancia que no viene acompañada por la creencia, se ha extendido (Eisen, 1998:15). El judaísmo pasa a ser una persuasión religiosa la cual puede ser aceptada o rechazada en donde se adoptan y se deciden aquellos aspectos del judaísmo que se quieren mantener, conservar, reformar y reconstruir (Shapiro, 1997:16).

Hoy en día es cada vez más difícil llegar a un consenso colectivo sobre los límites grupales y sus metas, ya que los acuerdos comunes son reemplazados por una multiplicidad de interpretaciones individuales. Adicionalmente ciertos rituales, tradiciones y ceremonias pasan a ser difíciles de proseguir y justificar, y esto hace que caigan en descrédito y sean puestos en duda. Rituales y ceremonias consideradas tradicionalmente menores han pasado a tener mayor relevancia y observancia que otrora. Por ejemplo *Januka*, una fiesta menor en términos religiosos, ha pasado a ser una práctica visiblemente judía (particularmente en los Estados Unidos), patentemente debido a su paralelo con la Navidad y su concordancia con el sionismo y las ideas americanas de libertad religiosa. La ceremonia del *Bar Mitzva*, la cual se desarrolló a finales de la Edad Media, es actualmente un rito de iniciación crucial, entre la infancia y la adolescencia, donde el varón de 13 años (o la mujer de 12 años) pasa a ser considerado sujeto responsable dentro de la comunidad. *Rosh Hashaná*, *Yom Kipur* y *Pesaj* continúan siendo ceremonias centrales. Otros rituales y observancias han declinado en importancia y son generalmente poco observadas por judíos no ortodoxos tales como *Sucot* y *Shavuot* (Zenner, 1985:123-124). Todo esto tiene referencia con las zonas de flexibilidad ya mencionadas.

Entonces, dentro del marco tradicionalista es muy posible que la vinculación grupal e individual con el judaísmo se articule en gran medida a través del sentido de étnicidad y comunidad, siempre son el patente propósito de continuidad. Consiste comúnmente en el mantenimiento de redes de asociación estricta o predominantemente judías, que incluyen contenidos culturales que no siempre están atadas al aspecto religioso, no obstante éstos se mantengan presentes y entremezclados. A su vez, viene acompañado de un compromiso con el colectivo judío: solidaridad y empatía entre y por sus miembros.

### c) Conciencia de Pueblo: la etnicidad judía

La nueva realidad social de la Modernidad presentó la total reformulación de la naturaleza y el alcance de la identidad judía, admitiendo nuevas definiciones de membresía dentro del colectivo. Todo esto fue y trajo como producto en ciertos ámbitos del judaísmo, la negación del liderazgo de la religión judía tradicional como aquella proveedora de los criterios legítimos de la identidad judía, y su reemplazo vino a ser el énfasis en la etnicidad judía - *Jewish peoplehood* (Webber, 1992:249).

Retomamos el concepto de etnicidad como la conciencia de un grupo colectivo que imparte un sentido de pertenencia derivado de la membresía a lazos comunitarios presuntamente relacionados (emparentados) por sus descendientes y su cultura común (Premdas 1997). Estas características las vemos reflejadas en el colectivo judío: los judíos generalmente se perciben a sí mismos como pertenecientes a un mismo pueblo, reconociendo una esencia común que los define de forma distintiva frente a la sociedad mayoritaria de la que son parte. Este sentimiento de unidad y unicidad grupal coexiste junto a un manifiesto pluralismo interno. Aunque se tengan diferentes concepciones de lo que es el judaísmo, la mayoría de sus miembros, sea cual fuere su propia interpretación, conciben su identidad judía - y a la comunidad - como un referente relevante en el entendimiento de su ser y de su lugar en la sociedad (Bukser, 2000:713 y 719). Aquí la palabra clave sería la pertenencia: tener un vínculo con algo y/o formar parte integral del mismo. Como bien lo dice Isaías Berlín (Gardels, 1991) “Así como la gente necesita comer y beber, tener seguridad y libertad de movimiento, también necesitan pertenecer a un grupo. Despojados de esto, ellos se sienten aislados, solitarios, disminuidos, infelices. Ser humano significa ser capaz de sentirse en casa en algún lugar, junto con tu propia especie”.

La conciencia de pueblo se halla en clara relación con la etnicidad refiriéndose a la combinación de parentesco y de costumbres, ambas reflejando genealogía compartida y comportamiento común. La identidad judía, principalmente en la diáspora, siempre ha estado acompañada del “vínculo étnico” que de forma significativa conjuga tanto a los ancestros como a las prácticas culturales y que ha sido factor y recurso que ha conservado la unidad del pueblo a lo largo de su dispersión.

Paradójicamente para los judíos, la otredad frente a lo endógeno le da una

sensación de unidad, a pesar de la diversidad etnográfica y territorial del pueblo judío; el colectivo tiene conocimiento y está conciente de su sentido de formar parte de una “aldea global” judía.

Herman (1973:43-44), en la década de los setenta reconoce a la interdependencia<sup>53</sup> como la base de la pertenencia, donde inclusive los judíos que se ven disímiles a otros judíos se consideran a sí mismos como relacionados y vinculados a este grupo. Según este autor, la sensación de interdependencia y de una fe común representa la mínima base, el denominador común de la pertenencia judía en nuestros tiempos; y que, a pesar del crecimiento de la diversificación de la vida judía, un núcleo de similaridad – origen común, tradiciones religiosas comunes – siempre se mantiene.

#### **d) Israel**

El identificador que trataremos a continuación es un elemento compuesto de varios rubros en su interior. Cuando hablamos de Israel no solo nos estamos refiriendo al Estado de Israel, creado en 1948, sino a toda una filosofía y un simbolismo que han acompañado a este elemento a través de la historia del Pueblo Judío.

El sentimiento frente a Israel proviene de antaño, procede de la eterna visión de Cannan como la tierra prometida por Dios, con Jerusalén como su eterna capital; territorio del que fueron expulsados y exiliados y siempre, donde fuera que estuvieren, la añoranza por el regreso ha estado viva y presente. Desde la destrucción del Primer Templo, en el 586 a.c. y el exilio de Babilonia, los judíos anhelaban el regreso a Sión. Este anhelo se expresaba a través de las plegarias y a través de varios momentos mesiánicos (Shlaim, 2001). Todo esto bajo un marco de fe y religión.

Durante los siglos de exilio y diáspora, el lazo con la Tierra de Israel se mantuvo presente en el sistema de valores del Pueblo Judío y en su autoconciencia de grupo. Si este lazo se hubiera roto, el judaísmo se hubiera convertido en una mera comunidad religiosa, perdiendo sus elementos étnicos y nacionales con el vínculo existente, siendo que el grupo

---

<sup>53</sup> Interdependencia utilizado en el sentido de cuando un cambio de estado de una parte, afecta a la otra, lo que transportado al contexto de la vida judía significa que lo que sea que les pase a los judíos en donde fuere, esto en varias ocasiones tiene implicaciones en los judíos de otros lugares. Claro que existen tipos y grados diferentes de interdependencia. Al irnos a un plano mas extendido, no solo implica al interior mismo de la comunidad sino ya comprende una interdependencia entre comunidades o entre individuos judíos, donde quiera que estén.

judío era considerado una minoría exiliada (Avineri, 1983:13).

En contraste, el sionismo, movimiento de liberación nacional judío, iniciado en Europa a finales del siglo XIX, es un movimiento de carácter secular que buscó dar una respuesta acorde a los paradigmas conceptuales e ideológicos de la Modernidad que tiene sus raíces en el fracaso de la asimilación aunado a la decepción frente a la imposibilidad de una total emancipación en la Europa de occidente, así como la intensificación del antisemitismo y el apogeo del nacionalismo en Europa<sup>54</sup> (Avineri 1983; Shlaim 2001; Webber, 1992). Dentro del marco de la época, el sionismo consideró que sólo asumiendo su identidad nacional particular podría el judío modernizarse y redefinir sus relaciones con otros pueblos (Bokser, 1999:67). Este movimiento constituyó la revolución más fundamental en la vida judía: sustituyó la auto-identidad tradicional, la ortodoxa, basada en la religión, por una auto-identidad secular de los judíos como nación. Cambió la esperanza pasiva, quietista y piadosa del Retorno a Sión por una fuerza social efectiva que movilizó a millones de personas a Israel.

Este movimiento ofrecía a todos los judíos, sin importar cual fuese su percepción y entendimiento del judaísmo a nivel religioso, cultural o político, una oportunidad de identificarse activamente como tal (Elazar, 1998:38). A su vez, tuvo varias ramificaciones e interpretaciones, cada una influida por las ideología de mayor fuerza en esa época: sionismo político, religioso, socialista, autónomo y otros.<sup>55</sup> El sionismo elevó el carácter nacional de la herencia judía, su conexión con la tierra de Israel y la necesidad judía de un hogar nacional donde el propósito no era únicamente la creación de un estado Judío sino la fundación de una nueva sociedad, basada en valores universales de libertad, democracia y justicia social (Shlaim, 2001).

La ideología sionista enfatiza la visión del judaísmo como Pueblo (*Am Israel*). Afirma la naturaleza étnica del judaísmo que, al proyectarle un contenido político, intentó transformar al grupo étnico en una nación: “un grupo étnico con una bandera” (Gitelman, 1998:113).

El sionismo transformó el idioma hebreo, relegado al uso ritual, a la forma de

---

<sup>54</sup> Dado que el nacionalismo se desplegó fundamentalmente en terreno europeo y no tuvo presencia en el mundo árabe hasta el siglo XX, el sionismo es considerado esencialmente un movimiento europeo. Hasta la creación del Estado de Israel la mayor parte de los pioneros que emigraron a la Tierra de Sión eran de origen europeo.

<sup>55</sup> Véase Shlomo Avineri *La idea Sionista* (1983) excelente libro donde se describe la historia del sionismo y sus diversas ramificaciones.

comunicación secular de un estado-nación (Avineri, 1983:24). Este movimiento trae la renovación de la existencia política judía dentro de un Estado independiente. Estas ideas, llevadas a la práctica, conducen finalmente al establecimiento del Estado de Israel en 1948 representando un logro esencial para el mundo judío siendo su instauración un acontecimiento sin precedentes en la historia judía desde sus inicios. Significaba reafirmar su derecho a ser una nación, a tener su propia tierra soberana para y por ellos mismos. Con esto culmina la milenaria errancia de los judíos. Se da un encuentro con la materialidad terrestre, perdida hace dos mil años (Rozitchner, 2002:32).

A partir de su creación, el Estado de Israel ha sido fuente primordial de identidad, tanto para aquellos que lo habitan como para quienes viven en la diáspora. Desde la Guerra de los Seis Días, en 1967, Israel se adviene como punto focal y medular en la identidad judía de la diáspora, aceptado virtualmente por el colectivo judío mundial, donde el rol crucial de Israel pasa a ser el de generar lazos judíos, más allá de las diferencias existentes en el interior del mismo (Bokser, 2000; Encyclopaedia Judaica, Vol. 5, p. 851-53).

No obstante lo anterior, en las últimas décadas del siglo XX, el sionismo ha experimentado una profunda reinterpretación. En la actualidad existe un debate en cuanto al rumbo de este concepto y su ideología. Ya la centralidad del Israel y la *alía* no son condiciones necesarias para definir al sionismo ni al sionista. En palabras de Yehuda Bauer (1997):

“El sionismo actual no se agota en la creación de un hogar nacional judío en *Eretz Israel* porque éste ya existe, ni en la *alía* de todos los judíos, porque algunos ya lo han hecho, otros quizás lo hagan y los demás permanecerán en sus lugares, y no vale la pena dilapidar en ellos recursos, palabras y simposios... El sionismo de hoy en día es una ideología nacional judía que tiene dos aspectos: la identificación con Israel como centro político y tal vez cultural del pueblo judío (y no la identificación con un gobierno determinado ni con sus lineamientos políticos); y el reconocimiento pleno de la continuación de la universalidad del pueblo judío, y de la firme voluntad de salvar primero y desarrollar después en la diáspora, para que también allí florezcan centros culturales y espirituales que influyan sobre el Estado de Israel y se vean influidos por él sobre una base de reciprocidad e igualdad. La

centralidad de Israel es una aspiración no una condición, y no implica control espiritual o cultural sino actuar a partir de una realidad en la que la sociedad judía soberana en la tierra de sus antepasados puede, al menos en principio, ofrecer contenidos que en otros lugares no puede desarrollar.”(p. 88).

De igual forma, continua vigente [parte de] la definición del sionismo clásico de que el pueblo judío tiene un destino común (Bauer 1997:89; los corchetes son míos). Unos de los acuerdos que predomina en gran parte de los debates acerca del sionismo en nuestros días es el aquel que tiene que ver con la educación. Se denota un fuerte acuerdo de la relevancia del desarrollo y fomento de la enseñanza judaica – tanto en Israel como en la diáspora – con el propósito de un mayor acercamiento al judaísmo, independientemente del concepto de sionismo que se quiera utilizar o actualizar (Burg, Herzberg, Beilin, Rosenberg & Avineri 1997; Bauer 1997).

A partir de creación del Estado de Israel en 1948, la población judía mundial ha sido testigo dos categorías de determinantes demográficos, de cierta forma conflictivas, bastante contrastantes y ampliamente diferentes entre sí (DellaPergola, 1998): la división bipolar que coloca a los judíos del Estado de Israel, como una minoría a nivel mundial que vive como mayoría en un Estado soberano<sup>56</sup> por un lado; y los judíos de la diáspora, un conglomerado de judíos que conforman comunidades [étnias minoritarias] no soberanas delimitadas por las leyes del país en que residen. Este corte produjo y marcó en gran medida la relación Israel-diáspora, también conocida como Centro-Periferia, respectivamente, que subsiste condicionada por los cambios y las evoluciones que se han suscitado a nivel local, regional y global; ya sea por razones internas del grupo judío como factores externos, de la sociedad mundial. El Centro es una noción de centralidad espiritual para la Periferia. La Periferia, cuyos problemas varían de lugar en lugar, ha desarrollado una lealtad múltiple: existe una relación entre Israel y la diáspora a través de apoyo formal y solidario; aunque se han ido acentuando las diferencias entre los israelíes (judíos) y los judíos de la diáspora tanto en lo referente al nivel de vida, como en lo cultural, lo político y lo religioso. Hoy en día, ya no existe una simetría de poder, como se hablaba en la década

---

<sup>56</sup> La primera es una clase unitaria, la comunidad de Israel, donde los ciudadanos israelíes son gobernados por una autoridad que es judía, casi en el mismo sentido que decir que el gobierno de Francia es francés. Es decir, los judíos son gobernados por judíos, por su propio pueblo. Esto existe con todas los aspectos de un gobierno soberano formal: policía, fuerzas armadas, adquisición tributario, representación diplomática, y el resto.

de los setenta al mencionar el “Poder compartido”, ya que son dos mundos diferentes con Israel como el polo cuyas líneas de fuerza son cruciales en la habilidad de los judíos de orientarse a si mismos.<sup>57</sup>

Actualmente cada comunidad de la diáspora se desenvuelve y se desarrolla a partir de sus propios procesos, de acuerdo a variables contextuales nacionales, regionales y globales, incluyendo al Estado de Israel, considerando que este último no siempre ocupa una posición esencial.

#### **d) El Holocausto**

Frente a la ola emancipadora de los siglos XIX y XX, donde el individuo judío ya no era considerado como colectivo sino mas bien un ciudadano con igualdad de derechos, se presentó un parteaguas de suma importancia con implicaciones y consecuencias en el mundo entero. En los años previos a la Segunda Guerra Mundial (IIGM), los judíos de Europa comienzan nuevamente a ser considerados en términos colectivos. Esto le permite a ciertos gobiernos de dicho continente comenzar a excluir de algunos derechos a los judíos como colectivo. Este fue el paso previo que condujo a la aniquilación masiva de millones de judíos (Webber, 1992:266); fenómeno que mas tarde sería conocido como el Holocausto, la *Shoá*.

De forma violenta y sumamente dramática, el Holocausto demuestra el fracaso histórico de la asimilación como ideal judío. Abarcando a aquellos judíos que se consideraban totalmente asimilados e incluso convertidos al catolicismo desde generaciones anteriores, durante el horror nazi todos fueron considerados judíos y exterminados por esa razón. El antisemitismo que dominó durante las décadas de los treinta y los cuarenta del siglo XX era de carácter inescapable: no existía forma de sustraerse de ser judío, sin importar el grado de asimilación que el sujeto tuviera. De este modo, la catástrofe del Holocausto socavó las esperanzas asimilacionistas judías y las expectativas concernientes a la relación entre el Estado y la población judía (Webber, 1992:266 y 274).

---

<sup>57</sup> A su vez, se podría hablar de otra relación centro periferia, pero está dentro del marco de la judería de la diáspora, es decir, de la periferia misma. Es Estados Unidos el centro de poder de la diáspora judía mientras que todas las demás comunidades conforman la periferia (Bonder & Sorj, 2001).

Este trágico evento demostró una vez más, la vulnerabilidad de un grupo particular que no tenía, en su momento, un espacio soberano que pudiera velar por sus intereses y ser territorio de refugio en caso de emergencia. A partir de esto se establece la existencia de una relación causal entre el Holocausto y el establecimiento del Estado de Israel (Gutman & Schatzker, 1984).

El Holocausto cambió el perfil del Pueblo Judío. En la IIGM perecieron dos tercios de la población judía; el judaísmo europeo y sus grandes comunidades, fue borrado de la faz de la tierra.<sup>58</sup> Para principios del siglo XX, el 81% de todos los judíos del mundo vivían en Europa (8,900,000 millones); actualmente solo un 15% de ellos viven en ese continente (Gutman & Schatzker, 1984; Gutman, 2003).

Este acontecimiento se conmemora el 27 de *Nissan* (mes del calendario hebreo) que coincide con el día que inició el levantamiento del gueto de Varsovia. En Israel se establecieron una gran cantidad de instituciones para la rememoración, fundamentalmente a través de trabajo educativo y de esclarecimiento. Estas son *Yad Vashem*, organización estatal en Jerusalén; *Bet Lojamei Haguetat*, al norte de Israel; *Moreshet*, en el kibutz *Yad Mordejai*, al sur del país; y *Masúa*, en el centro de Israel. A su vez, también en ciudades de los Estados Unidos como Los Ángeles, Nueva York y Washington y en países como Polonia, Francia y Australia.

Bajo este rubro, es de suma importancia su relación con la memoria. La memoria, ya sea individual o colectiva, significa la presencia activa del pasado en el presente en función de un futuro deseado o de un horizonte de expectativas proyectado (Bárcena, 2004). Para el pueblo judío la valoración de la memoria histórica es una piedra angular de su tradición cultural y religiosa. Bajo el imperativo bíblico del recuerdo, transfiriéndolo del ámbito religioso al profano y al histórico concreto (Baer, 2004:79). La memoria del Holocausto se entrelaza con la necesidad de testimoniar y relatar (Gutman, 2003); aquella que se centra en la comunidad de las víctimas, que sería la memoria colectiva tradicional (grupal, étnica, religiosa) en este caso, la memoria judía de la catástrofe (Baer, 2004:78). En el caso de la *Shoá* (por muchos considerado la catástrofe judía sin precedentes ni comparación alguna)<sup>59</sup> lo relevante es no olvidar, ya que a raíz de “La Solución final”

---

<sup>58</sup> Para mayores detalles sobre la demografía del pueblo judío anterior y posterior al Holocausto y su posible especulación ver artículo de S. DellaPergola “Between Science and Fiction (1996).

<sup>59</sup> Una de las grandes discusiones alrededor del tema del Holocausto en la actualidad es acerca de si este es un evento

llevada a cabo por los nazis durante los últimos años de la IIGM, un tercio de pueblo judío fue exterminado. De acuerdo a las características de la memoria judía del Holocausto y de sus formas de transmisión, esta memoria se trata de una concepción del testigo que se inscribe en la tradición judía del relato y la escucha: no importa tanto los hechos y los datos específicos de los acontecimientos como la conjura del olvido de la constante re-lectura y actualización de la memoria (Baer, 2004:92). Es la instalación viva en el tiempo; por eso, de lo que se trata es, no de olvidar los crímenes pasados, sino de aprender a vivir en el presente con los conflictos de la historia (Bárcena, 2004).

Para poder comprender la complejidad de la memoria del Holocausto, se debe de captar cual fue el proceso de evocación de este mismo evento después de terminada la IIGM. En el periodo de posguerra, bajo el sistema de la Guerra Fría predominante en el mundo, se manifiesta la invisibilidad del Holocausto (Baer, 2004; Mintz, 2001); acontecimiento que estaba subsumido a categorías como crímenes contra la humanidad, crímenes de guerra, a pesar de que existían las pruebas, los estudios y la conciencia de su existencia (Sánchez-Biosca, 2004:116). En Israel, el silencio sobre el Holocausto en parte se atribuye a la imposibilidad de integrar la tragedia en la narrativa nacional imperante, lo que domina es una escasa atención oficial al Holocausto. Los años posteriores al Holocausto, el recuerdo del mismo es poco específico; y no existió como memoria colectiva más allá del propio colectivo de las víctimas judías, tanto en Israel como en otras partes del mundo (Baer, 2004; Mintz, 2001).

En la década de los sesenta comienza un cambio en la conciencia pública sobre el genocidio judío: este se singulariza; la memoria del Holocausto pasa de la esfera intracomunitaria al ámbito de lo público. Son varios los acontecimientos que sustraen al Holocausto de su estado de marginación a una esfera central. Se publica el *Diario de Ana Frank* en 1952; la película se proyectó en 1959. Se lleva a cabo el juicio de Adolf Eichman, en Jerusalén, en el año 1961. Fue por primera vez en este evento donde los términos Holocausto, y su análogo en hebreo *Shoá* (esto fue gracias al escritor Elie

---

únicamente que le empate al pueblo judío o es de índole occidental o más bien, universal. Este debate nunca logró a una uniformidad de ideas; no obstante se llegó a un compromiso “una definición de Holocausto y una propuesta de contenido de la exposición que no excluyera a los otros grupos de víctimas, pero subrayara la centralidad del Holocausto como una tragedia judía” (Baer, 2004: 86). Gente representativa de este debate son Bauman; Miller, 1990; Kertész, 1998:26, Bokser & Waldman, Ely Wiesel, Jacob Talmon; Gutman 2003 y Wahnón 2004. Ver también la revista *Anthropos*, No. 203, año 2004. No se va a entrar en esta polémica pero sí es relevante darla a conocer ya que implica el enfoque general o particular que se le pueda conceder a este elemento tan relevante dentro de la historia de la humanidad en general y del pueblo judío en particular.

Wiesel), pasan a ser empleados como sinónimos del genocidio ocurrido al pueblo judío en el periodo nazi (Baer, 2004:82-84).

El Holocausto se adviene como elemento de identidad en Israel y en la diáspora. Cabe destacar la relevancia de la participación de las elites judías norteamericanas, que a partir de la Guerra de los Seis Días (1967), y más adelante con la Guerra de Yom Kipur (1973), ponen al Holocausto como valor central en la memoria del pueblo judío (Sánchez-Biosca, 2004:116). La *Shoá* se convierte en memoria colectiva de todo un pueblo y no solo de sus supervivientes.

Otros eventos también de suma importancia en el impacto del Holocausto a nivel público fueron la miniserie televisiva “Holocausto” en 1978 y la creación de una comisión gubernamental para la construcción de un museo memorial del Holocausto<sup>60</sup> en Washington, ese mismo año bajo la presidencia de Jimmy Carter.

En los setentas y ochentas, Israel deja de ser objeto romántico y heroico de identificación para los judíos americanos y mucha de esta energía, antes puesta en ayudar al Estado de Israel, pasa al tema del Holocausto, ya sea en preservar su memoria y/o en educar sobre él mismo (Mintz, 2001:164).

Años después, en 1994, la película *La lista de Schindler*, fungió como elemento educativo de alta relevancia en el mundo entero; al cual se le suma el proyecto de videograbación de testimonios *Survivors of the Shoá Visual History Foundation*, ambas empresas realizadas por el director de cine estadounidense Steven Spielberg.

En parte debido a los eventos mencionados, el Holocausto no solo dejó la marginación de lado, sino que pasó de ser un fenómeno particular del pueblo judío, a un evento de carácter universal; es la interpretación judía de validez y usos universales (Mintz, 2001; Baer, 2004).

En la actualidad existe un programa de carácter global, que incluye tanto individuos judíos de la diáspora como de Israel, es la “Marcha de la Vida”, el cual se lleva a cabo bi-anualmente. Este plan implica un viaje al campo de exterminio de Auschwitz (conmemorando el día del Holocausto – *Yom Hashoá*) para finalizar dicho viaje en Israel (festejando el día de la independencia de Israel – *Yom Haatzmaut*). Asimismo existen otros viajes de estudios a varios campos de exterminios de Europa y visita a Polonia, esto último

---

<sup>60</sup> Dicho Museo inaugurado en 1993, inauguración que significó la hegemonización del Holocausto en Estados Unidos (Sánchez-Biosca, 2004).

como intento de comprender como era la vida de las comunidades judías al este de Europa antes de la guerra.

El Holocausto, más allá de los escritos legados de los testimonios de las víctimas (Ana Frank, Elie Wiesel, Primo Levy, entre otros), es un tema central de estudio en varias universidades. Su estudio es materia obligada en la red escolar del estado de Israel así como en muchas instituciones educativas de la diáspora.

El Holocausto prueba que el hombre moderno, a pesar del progreso en las esferas culturales, científicas y tecnológicas, no se ha vuelto más tolerante por el Otro, ni es sensible a su sufrimiento. Está claro que en tiempos de crisis, el hombre fácilmente adapta teorías e ideologías radicales y extremistas, y desarrolla un egoísmo de masas o colectivo. Es un fenómeno por el cual todavía el mundo continua cuestionándose como sucedió.

\*

Se han señalado los cinco identificadores judíos considerados esenciales a principios del siglo XXI. Nuevamente se hace mención que no todos contienen igual peso y valor entre los integrantes del grupo judío. Lo que se quiere demostrar en esta investigación, a través de un estudio de caso, es que estos son elementos que todos los miembros del colectivo judío seleccionados concuerdan que son los rasgos que caracterizan a la identidad judía en su totalidad, independientemente de su posición o grado de identificación frente a los mismos.

## Capítulo IV

### Estudio de caso: el grupo judío en México

En este Capítulo nos ocuparemos del grupo de estudio seleccionado para esta investigación. Nos abocaremos a desplegar información y referencias acerca de los orígenes de la comunidad judía y su articulación dentro del contexto mexicano, ayer y hoy. Más adelante se presenta una descripción del grupo judeo-mexicano en la actualidad.

#### 1. La migración como génesis comunitaria

##### a) Migración a México

En México, el grupo judío y su comunidad, tuvieron su génesis a raíz de las migraciones de principios del siglo XX.

Es a mediados del siglo XIX y principios del siglo XX cuando se genera un proceso de migración de gran parte de la población judía,<sup>61</sup> principalmente de Europa Oriental y ciertas partes del mundo árabe, con una pausa impuesta por la Primera Guerra Mundial incrementándose al término de este periodo. Este fenómeno, en sus principios era de orden individual, pero más adelante pasó a ser de corte colectivo debido a sus grandes dimensiones (Avni, 1999:15; Bokser, 1992:37 y 1999b:25-26). Evidentemente, la necesidad de emigrar y la disponibilidad de los países receptores habrían de determinar de un modo complejo la intensidad, el ritmo y la dirección de la emigración judía, tomando en consideración el momento, así como el grueso de las movilizaciones que varían significativamente, reflejando las circunstancias específicas de cada país del cual provienen (Della Pergola & Lerner, 1995:6; Bokser 1992:56).

Previo a 1914, factores como la modernización de los barcos, la reducción del precio de la travesía y las políticas migratorias permisivas favorecieron el desplazamiento

---

<sup>61</sup> La gran ola migratoria judía, no debe de ser vista como un hecho aislado, sino como un evento que pasó a formar parte de las migraciones generales asociadas a los grandes cambios que la Modernidad trajo consigo (Bokser, 1999); se calcula que de Europa, la mayor fuente de inmigrantes al continente americano, experimentó una movilidad superior a los 50 millones; se trata del mayor desplazamiento de la historia, después de la emigración forzosa de esclavos negros de África (Margulis & Leander, 1989:17).

masivo para las Américas (Elkin, 1998:5; Avni, 1992:122; Dabbah, 1982:95). Es a partir de la Primera Guerra Mundial, primero en los Estados Unidos y después en otros países abajo del Río Bravo, cuando se comienzan a adoptar medidas reguladoras frente a estas grandes migraciones. Tomando consideraciones de tipo étnico y de carácter económico, los países receptores asumen políticas de cuotas migratorias reservadas (Bokser, 1999a:27-28; Elkin, 1998:73).<sup>62</sup> Un ejemplo evidente de dicha actitud restrictiva es la expuesta por Estados Unidos, cuando en mayo de 1921 emite la *Quota Act*, donde se establecía una cuota anual de 3% del total de nacidos en el extranjero de cada nacionalidad residente en dicho país, basada en el censo de 1910. El Acta Johnson de 1924 restringió aún más la inmigración judía al disminuir la cuota anual al 2 % con base en el censo de 1890 (Krause, 1987:149-150; Avni, 1992:125). El denominador común de estos decretos era la intención de reducir drásticamente la inmigración de los países del sur y del este de Europa; medidas que, sin duda, supusieron un gran golpe a la inmigración judía (Elkin, 1998:5; Avni, 1992:122; Dabbah, 1982:95).

Siendo así, la población judía en movimiento debió de buscar otras opciones frente a la política de puertas cerradas de aquel que era el destino más buscado: los Estados Unidos.<sup>63</sup> América Latina pasa a ser una dirección a considerar; a saber que la elección hacia cual de las repúblicas del continente americano dirigirse fue determinada por circunstancias históricas: por la idiosincrasia de los agentes de barcos y por las posibilidades de apoyo financiero, e inclusive al azar, reparando que era mínimo el conocimiento con que contaban los nuevos inmigrantes sobre los países del continente ubicados al sur de los Estados Unidos (Elkin, 1998:68-69).

En lo que a México respecta será bajo el gobierno de Porfirio Díaz, época conocida como el porfiriato (1876-80 y 1884-1910), que se proyectó hacer de México un lugar atractivo para los extranjeros. Con esto, se estimuló la inmigración europea con el fin de “blanquear” al país y poder así, contrarrestar el peso que tenía la población indígena, considerada como un lastre para el futuro de la nación, junto al deseo de poblar los amplios territorios con colonos que enseñaran al nativo a trabajar el campo y desarrollaran ampliamente todas las posibilidades que el territorio ofrecía en cuanto a la industria y al

---

<sup>62</sup> A sí mismo se encuentra el *red scare* – miedo a lo rojo – combinado con los intereses de los trabajadores y con el nacionalismo xenófobo azuzado por la política norte americana de aislamiento de Europa (Avni, 1992:124-25).

<sup>63</sup> Esta preferencia se debía básicamente por la reputación de los Estados Unidos como país de tolerancia religiosa y de oportunidades económicas (Elkin, 1998:52 y 73; Bokser, 1999b:28; Gojman, 1985:3; Krause, 1987:149).

comercio.<sup>64</sup> Estos proyectos de colonización no tuvieron mucho éxito. Sin embargo, como parte de las migraciones masivas que se inician en el siglo XIX, proceso que continua vigoroso hasta la crisis de 1929, llegan españoles, guatemaltecos, sirios y libaneses, ingleses, franceses, rusos, polacos, judíos, chinos, norteamericanos, japoneses (en menor escala) y la trata de inmigrantes “contratados” particularmente de Corea (Colección Babel (1999); Margulis y Leander, 1989:16; Carreño & Zack, 2001:83).<sup>65</sup>

La primera fase de migración a México es a finales del siglo XIX y principios del siguiente. La migración francesa es ejemplo de un grupo de migración temprana en relación a las demás. Anterior a la revolución mexicana, esta inmigración no fue muy grande, sin embargo su influencia se extendió decisivamente sobre el comercio, la industria, las finanzas, la sociedad y la cultura, al grado de provocar el “afrancesamiento” de las elites y la cultura. Se presenta un florecimiento de comercios franceses durante el porfiriato y gran prosperidad de 1890 a 1910 con la creación de grandes almacenes en la ciudad de México. Siguieron el ciclo clásico de la economía mundializada: de comerciantes pasaron a fabricantes, de fabricantes a industriales, de comisionistas o industriales pasaron a financieros que concentraron múltiples negocios estratégicos. Es decir, experimentaron comercio, industria y banca. Todo esto fue determinante para la cultura de consumo de la metrópoli mexicana (Colección Babel: La comunidad francesa en la ciudad de México migración francesa, 1999).

De igual forma se incluye una inmigración española en esta primera fase (la segunda es la de los españoles republicanos refugiados en 1936) compuesta básicamente por hombres jóvenes con escasa instrucción, que generalmente llegaban a trabajar con algún familiar ya establecido. También se insertaron principalmente en la industria y el comercio, caracterizándose por su poder y liderazgo en el mundo capitalista porfiriano (Colección Babel: La comunidad española en la ciudad de México, 1999).

Asimismo, comienza a llegar una primera ola migratoria de judíos orientales, entre 1895 y 1910. Aunque esta primera incursión estaba compuesta por una pequeñísima proporción, sin duda se puede considerar como los pioneros de la emigración judía

---

<sup>64</sup> En este periodo la tendencia nacional era indudablemente de carácter asimilacionista: lograr la homogeneidad procurando aumentar la proporción del mestizo como procedimiento para hacer desaparecer la población indígena y absorber a la población blanca (Bokser, 1991:111).

<sup>65</sup> Cabría destacar que el total de la inmigración extranjera a México nunca fue estadísticamente impactante en relación a la población nacional: en las tres décadas 1910-1939, el total de la población extranjera al país osciló entre 0.7 y 0.9 % (Carreño & Zack, 2001:83).

contemporánea en México (Krause, 1987:105-106). Estos primeros inmigrantes judíos son sirios y *sefarditas*, dominantes tanto en número como en fuerza unitaria; siendo los que marcan la pauta de los primeros indicios de organizarse quienes anhelan convertir a México en su nuevo hogar, pero que a su vez desean hacer prevalecer su origen étnico-geográfico. Así que, no obstante en un principio las necesidades comunitarias fueron satisfechas en conjunto, prontamente las diferencias étnicas dadas de acuerdo al origen geográfico se imponen.

De los grupos de inmigrantes que se ejemplificaron en esta fase, ninguno de ellos fueron “colonizadores” como el porfiriato lo pretendía. Son mas bien migraciones de tipo urbana, inclusive los que trabajaban como aboneros y que por su tipo de trabajo viajaban por todo la república, sin intención de establecerse en áreas rurales. Esto en parte indica el fracaso de la política colonizadora del gobierno federal.

La segunda ola migratoria hacia territorio mexicano fue en la época de entreguerras. Periodo mismo que puede ser subdividido en dos etapas. La primera es la década de los veinte, cuando en México existía una política de inmigración abierta y de permisividad, lo que permite que este país emerja como el siguiente puerto de arribo para los inmigrantes cuando las puertas del vecino del norte se cerraban (Colección Babel: El medio Oriente en la Ciudad de México, 1999). Comienza la migración masiva especialmente procedente de Europa. Esta es, en cierto sentido, una emigración con motivaciones étnicas, ya que se trata de contingentes migratorios de nacionalidades reprimidas dentro del imperio ruso. En efecto, polacos, judíos, lituanos y finlandeses, no obstante estar total o parcialmente englobados en el imperio ruso, constituyen grupos nacionales claramente definidos.<sup>66</sup> De esta emigración son los judíos los que tienen la tasa mas baja de retorno a su lugar de origen ya que sus motivaciones no eran puramente económicas y/o sociales, sino que, además, influyeron una serie de factores políticos y culturales determinados por las transformaciones que tuvieron lugar en Rusia y en Polonia (Carmagnani, 1989:155), factores que, indudablemente no actuaban a su favor. Es así como miles de judíos de Rusia, Polonia y Lituania arriban en México entre 1910 y 1925, aprovechando las oportunidades de ingreso bajo una política de puertas abiertas, aunado a la invitación realizada por los Presidentes Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles - elegidos en 1921 y 1924,

---

<sup>66</sup> Por esto no es casual que 43% de la emigración de Europa oriental esté integrada por judíos, 27% por polacos, 10% por rusos blancos y ucranianos, 9% por alemanes, 6% por lituanos y 5% finlandeses.

respectivamente (Krause, 1987:149; Hamui, 1997:101; Seligson, 1983:97-102).

El segundo periodo es la década de los treinta cuando, en parte a raíz de la crisis económica mundial de 1929-1933 y en emulación con los Estados Unidos y coincidente con las tendencias generales del mundo en esa coyuntura histórica, las leyes migratorias pasaron a ser de mayor restricción bajo la influencia del racismo, la xenofobia y fuertes ideas nacionalistas, que abogaban a favor del nativo frente al extranjero (Bokser, 1999a:29; Avni, 1992:195, Hamui, 1997:101 y 142). Se tiene como antecedente que para 1926 se reformó la ley de 1908 donde se prohibía la entrada a personas con tracoma, padecimiento ocular muy común en la ciudad de Alepo, Siria (Krause, 1987:135; Hamui, 1997:101 y 119; Carreño & Zack, 2001:85) y en países del medio oriente modificando radicalmente las condiciones de entrada para los extranjeros, estableciendo un pago de impuestos y que supieran leer y escribir. Al siguiente año se restringió la inmigración de negros, indobritánicos, sirios, libaneses, armenios, palestinos, árabes, turcos y chinos. Se permitía la entrada a trabajadores extranjeros con capital o aquellos previamente contratados por una empresa (Colección Babel (1999), El medio Oriente en la Ciudad de México ). Para 1937, la Ley de Cuota de Inmigración Mexicana limitó el número de inmigrantes de los países de Europa oriental, Polonia y Rumania a cien personas, mientras que se asignó a cada una de las naciones de Europa occidental una cifra anual de cinco mil inmigrantes (Seligson, 1983:100; Bokser, 1992; Krause, 1987:167-168). Durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial casi todos los países de América Latina (con la excepción de República Dominicana y Bolivia) se negaron en cambiar sus políticas migratorias para ayudar a los refugiados judíos que huían de los nazis (Bokser, 1991 y 1999a:28; Elkin, 1998:74 y 87; Avni, 1992; Cimet, 1997:135). Ciertamente, al limitarse la cuota de entrada a estos países, la inmigración judía disminuyó.

## **b) México, su identidad y la interacción inicial con el colectivo judío**

El proceso dinámico de constitución cultural de la nación mexicana, estaba previamente caracterizado por tres configuraciones nacionales: indígenas, mestizos y criollos. La minoría criolla fue la que se asentó como la cultura dominante y detentadora del poder político y económico, frente a los otros dos grupos quienes se hallaban en proceso de

marginaciones constantes.<sup>67</sup>

Dentro del orden socio-cultural, a partir de la conquista, los valores religiosos representan un papel fundamental, como lo manifiestan Florescano y otros autores (Brading citado en Vázquez Soriano, 2002:21-22 y 51) fue la religión [católica] la encargada de unificar a indios, blancos, negros y mestizos en un solo bloque de creyentes, con la Virgen de Guadalupe como emblema e icono de la mexicanidad. Claro que esto no interfiere con la división de clases sociales y las jerarquías fuertemente predominantes en la Nueva España, las cuales continuaron su trayectoria, si es que no se recrudecieron, cuando México obtuvo su independencia en las primeras década del siglo XIX.

Junto a esta identidad vigorosamente religiosa, a nivel político, la idea predominante era aquella donde el Estado-nación debía ser la expresión de una sociedad homogénea que posee una misma lengua, una misma historia y una cultura única. Fue la ideología (indudablemente exportada de Europa) asimilada por los grupos dirigentes de los países del área durante el siglo XIX, y ha sido siempre parte del proyecto nacional mexicano. Por ende, la diversidad y la diferencia se conceptualizaban como obstáculos y amenaza para la consolidación e integración nacional, que implican riesgos para la seguridad y dificultan el desarrollo deseado y en donde los particularismos y su expresión pública carecían de legitimidad (Bonfil Batalla, 1991:39; Béjar Navarro: 1994; Bokser, 1991:71-86).

A nivel identitario, el mestizo era una aberración social porque las combinaciones culturales nacionales o étnicas desgastaban la pureza de los originales - españoles e indígenas -, demostrando que las inquietudes por la pureza de sangre (incluyendo la Inquisición que también tuvo presencia en estas tierras), traídas de la España reconquistada (por los católicos a los moros), se anquilosarían en la Nueva España y encontrarían una traducción en el racismo mexicano (Maya Sotomayor, 2002:46-47. Los paréntesis son míos).

La ideología de negación del mestizaje tuvo su reverte a principios del siglo XX. Posterior a la revolución de 1910, México experimenta una reformulación de los aspectos

---

<sup>67</sup> Según García Ruiz cada una de estas posiciones socioétnicas (de la Colonia) son descritas de la siguiente forma: el indio permanecía en un "círculo" de silencio y soledad, el mestizo estaba inmerso en la hipocresía, el servilismo, el cinismo y con graves frustraciones; el criollo guardaba una posición de señorío, discreción, equilibrio y espera. Claro es que la situación de este último grupo era de privilegio, contando con todos los beneficios de conquistador (Béjar Navarro, 1994: 4-5, 56-57 y 70; Margulis & Leander, 1989:21).

constitutivos de su identidad nacional. Justo Sierra, maestro de la nueva generación, replantea la recuperación de la estima nacional, fundamentado teóricamente en el mestizaje como fuente de identificación y apelando a los sentimientos patrióticos. Esta nueva generación, representada por Antonio Caso, José Vasconcelos,<sup>68</sup> Pedro Henríquez Ureña, Alfonso Reyes, Martín Luis Guzmán, Andrés Molina Enríquez y Manuel Gamio, entre otros, irrumpen en el escenario histórico y reconocen al “mestizo” como el verdadero mexicano, formado por la fusión de sangre y culturas indígenas y españolas. Por primera vez, los mexicanos de todos los puntos cardinales se encuentran y se reconocen y fincan el inicio de una nueva identidad y el enfrentamiento agónico de sus raíces (Béjar Navarro, 1994:111-112; Avni, 1992:195; Bonfil Batalla, 1991:94). Por su parte la Constitución de 1917 reconoció legalmente la naturaleza corporativa de la sociedad mexicana, consagrando así el cambio en el ambiente ideológico y cultural de México que había tenido lugar durante la Revolución.

En virtud de la nueva ideología identitaria que percibe al mestizo como el elemento predominante de lo mexicano, se comienza a considerar que permitir la incursión extranjera perjudicaría una vez más lo *auténticamente* mexicano.<sup>69</sup> Bajo estas circunstancias, inmigrantes de diversos lugares arribaban a una nación donde no había espacio, desde el punto de vista étnico y cultural, para grupos disímiles. Los nuevos colectivos debían de adaptarse y aculturalizarse a una sociedad relativamente establecida y de carácter - supuestamente - homogéneo; con sus propios cuestionamientos identitarios.

En este contexto, el colectivo judío, por su propia trayectoria histórica, resultaba ajeno a los componentes fundacionales de lo nacional (indigenismo, hispanidad y mestizaje), de modo tal que en torno al binomio siempre difícil de lo nacional y lo extranjero, se fueron condicionando sus modalidades de inserción e incorporación en el marco de la compleja interacción entre la aspiración a la homogeneidad nacional y la diversidad de facto (Bokser, 1995:268). La concepción de la identidad nacional mexicana, definida como un terreno donde la diversidad era vista como un desafío para la integración

---

<sup>68</sup> José Vasconcelos denominaba a los mexicanos como la “Raza Cósmica” porque estaban destinados a ser la integración de Europa (el gachupín o criollo) y América (el indígena).

<sup>69</sup> Bajo esta mentalidad de corte nacionalista se ejecutaron proyectos nacionales, valga la redundancia, como la expropiación petrolera y la sustitución de importaciones para la mitad del siglo XX. Pero la economía no era lo único que había que proteger del extranjero y esto a su vez proyectó un ambiente de proteccionismo a nivel interno en ámbitos tales como la literatura, el cine y las artes, entre otras (Maya Sotomayor, 2002:52-53).

nacional, planteaba la aceptación de la otredad y la alteridad como algo dificultoso. La condición del grupo judío como un enclave dentro de la sociedad nacional se tornaba complejo, particularmente por su diferencia religiosa.

### **c) Aculturación**

Para el inmigrante la movilización a otros espacios representó la pérdida del ambiente conocido, de sus valores, sus significados, su cosmovisión y, en la mayoría de los casos, de su idioma. El grupo judío, al igual que otros grupos disímiles arribados a tierras aztecas, asume la tarea de (re)construir su identidad a partir del bagaje religioso, cultural y estructural-organizativo que trae consigo de su lugar de origen por un lado y de una nueva situación en la que se encuentra inserto en su actual entorno. Como Lida lo menciona “La ruptura con el universo que le era habitual y el descubrimiento de otros espacios, a la vez que inducen al desterrado sentimiento de nostalgia por el mundo perdido también exigen la explicación del mundo recién descubierto y obligan a un re-conocimiento de “uno mismo” y del “otro”.” (1999:7).

Los elementos particulares del grupo acarreados desde su antiguo espacio, pasan a ser los instrumentos a utilizar en la construcción de su supervivencia y continuidad grupal. El cambio espacial implicaba una redefinición identitaria colectiva al deber crear y recrear la cimentación de nuevas - y viejas - fronteras del grupo frente a la sociedad receptora. En lo relativo a la conservación colectiva sin por ello excluir la relación con el grupo mayoritario, Barth indica que “la interacción no conduce a su liquidación como consecuencia del cambio y de la aculturación; las diferencias culturales pueden persistir a pesar del contacto interétnico y de la interdependencia”. Ya que la identidad étnica de un grupo dado depende, en gran escala, de los límites que definen los espacios de las relaciones sociales mediante los cuales se atribuye membresía en uno u otro grupo étnico.

A raíz de la bibliografía consultada sobre varios grupos que arribaron a México (Colección Babel (1999)), se aprecia que la mayoría de ellos, de diversas étnias y nacionalidades, la más de las veces, experimentaron iguales peripecias y dificultades de adaptación, asimilación e integración a las costumbres, hábitos y leyes mexicanas; incluso en lo referente a la preservación de sus elementos distintivos, el patrón de conducta obró de

forma similar. Claro que cada uno preservó *sus* propias peculiaridades colectivas. Fue así que lentamente, cada grupo (y el grupo judío no fue la excepción) fue conformando sus estructuras de redes de parentela, ayuda mutua y beneficencia; espacios de esparcimiento y de entretenimiento particulares, escuelas privadas, parroquias, iglesias, templos protestantes, mezquitas y sinagogas; periódicos y teatros propios. Todas estas creaciones institucionales van dirigidas a salvaguardar la cultura e identidad particular con la clara intención de lograr la cohesión y la aglutinación grupal; servir y satisfacer al colectivo en ámbitos como religión, educación, cultura y cuestiones administrativas. Sin embargo es la escuela judía, en particular, el agente encargado de la transmisión de la identidad particular de este grupo.

Con el propósito de defenderse del peligro de la asimilación y de preservarse como grupo particular, la primera generación de los inmigrantes, como estrategia defensiva, separa sus relaciones sociales en dos esferas: encierran sus *relaciones primarias* - afectivas o emocionales - en el círculo limitado de la familia y de la colectividad étnica y con la sociedad receptora solo mantiene *relaciones secundarias* - relaciones de negocios. Gracias a este compromiso ellos pueden limitarse a adoptar los modelos de comportamiento exigidos por la vida pública en el país receptor y guardar intactas la forma de pensar y de sentir heredadas de la cultura original. Esto muchas veces conlleva y se traduce en la aculturación parcial: la adopción de los modelos de comportamiento característicos de la cultura dominante en el sector de las relaciones secundarias, pudiendo conservar sus propios modelos de comportamiento en el sector de las relaciones primarias (Abou, 1989:47 y 51; Margulis & Leander, 1989:21; Gordon, 1964).

Se produce una primera interacción entre dos colectivos que se traduce en una nueva y novedosa relación entre el grupo judío y la sociedad mexicana, donde el primero se inserta en la segunda y recibe un conjunto de mensajes culturales diversos por parte de esta sociedad, los cuales codifica, decodifica, transforma y responde a ellos. Se presenta un proceso comunicativo activo, el cual exhibe dos momentos decisivos: el de *diferenciación*, mediante el cual el grupo judío, como sujeto de la cultura, percibe sus diferencias con respecto al otro significativo, es decir, la sociedad mexicana y el de *identificación*, donde el colectivo judío percibe su identidad grupal y deviene sujeto de identidad.<sup>70</sup> Como se

---

<sup>70</sup> Sujeto de identidad referido a un sujeto de la cultura que el proceso de comunicación con un otro significativo se ha

mencionó en el primer capítulo dentro del ámbito de la diferenciación se ubican los elementos característicos del grupo particular, que funcionan como diferenciadores frente y ante la sociedad [receptora]. A su vez, están los elementos encaminados a reafirmar la integridad y la unidad del grupo particular (García & Baeza, 1996:26-27). Comúnmente, ambos elementos son los mismos: los diferenciadores de los identificadores.

En lo relativo con aquel que llega, el proceso de cambio social involucra una resocialización del mismo, lo que significa la reformulación de su auto-imagen y toda una serie de valores que trae consigo. Se produce un proceso de *aculturación*, aquel que resulta de la confrontación del sistema cultural original de los inmigrantes con el de la sociedad receptora y la extensión en la que el nuevo grupo aprende los valores, normas y costumbres de la sociedad receptora (Eisenstadt, 1945; Abou 1989:30 y 45; Margulis & Leander, 1989:6). El proceso de interrelación entre los grupos de inmigrantes y las sociedades receptoras opera en el juego dialéctico de rechazo-aceptación. Los inmigrantes, como grupo, resisten normas y valores autóctonos que les van influyendo, mientras protegen normas y valores importados que se desgastan en la nueva sociedad. Los miembros de un grupo étnico, en el proceso de aculturación, no se desembarazan de los modos de pensar y de sentir de su cultura de origen para adoptar los de la cultura del país receptor; más bien lo que sucede es una *transculturalización*: se adoptan las de la cultura dominante sin abandonar las propias del etnogrupo, lo cual es lo más común que suceda en la segunda generación, ya que ésta, desde la infancia está sometida a dos códigos culturales, el de su grupo étnico y el de la sociedad receptora; donde ambos han sido internalizados y les pertenecen.<sup>71</sup>

La generación ya nativa ensaya inconscientemente modelos de pensar y de sentir nuevos e intermediarios, que representan una innovación con relación a una u otras culturas en contacto. Esta primera descendencia local da la impresión paradójica de haberse convertido en otros al mismo tiempo que continúan siendo ellos mismos (Abou, 1989:42, 47-48 y 50; Margules & Leander, 1989; Bokser, 1999a:29; Lida, 1999:9).

---

diferenciado de este y por ello ha reconocido, conscientemente o inconscientemente pero siempre como sujeto actuante, su identidad cultural (García & Baeza, 1996:24-25).

<sup>71</sup> Es así como, los rasgos aportados por los inmigrantes (materiales, espirituales e institucionales), que son la suma de las características etnoculturales que traen consigo, a lo largo de la interacción con la sociedad receptora comienzan a ser transformados e inclusive sustituidos por elementos funcionales análogos a la cultura nacional o dominante (Abou, 1989:29) y se emprenden procesos de adaptación a la nueva morada que terminan por generar otras formas de comportamiento y un nuevo sentido de identidad.

Usualmente, la conducta de la primera generación va a estar fuertemente influenciada por el sentimiento de pertenencia, buscar la conservación de sus raíces y la continuidad del grupo. Esta generación se inclina a interpretar, según los esquemas de su cultura de origen, los rasgos culturales de la sociedad receptora que estaban obligados a adoptar, mientras que sus descendientes se inclinan, a reinterpretar los rasgos culturales heredados de sus padres pero ya de acuerdo a los esquemas de la nueva cultura (Abou, 1989:54). Esto significa que en cada generación, a partir de la inmigración, la conciencia étnica es diferente; por ende, si la identidad se transforma, también la conciencia grupal y colectiva. Asimismo, las subsiguientes generaciones se benefician de las oportunidades que sus antecesores no tuvieron pero que sí lograron para sus hijos, tales como una posición económica mas holgada, la adaptación a un medio ya relativamente resuelta y una mejor educación. Esta nueva generación desecha rápidamente varias de las costumbres y tradiciones de sus padres tales como el abandono del lenguaje de sus padres para adoptar el del país receptor, cambio de vestimenta, de hábitos culinarios y oficios. No obstante, gran parte de los descendientes continúan dentro del marco comunitario construido por sus padres ya mucho mejor adaptados al país que los vio nacer.

En lo referente al ámbito laboral, en un principio, particularmente los que venían del medio oriente, libaneses, sirios, iraquíes, palestinos, al igual que judíos (Krause, 1987:164; Seligson, 1983:85; Hamui, 1997:130 y 140-141), ejercieron básicamente el comercio ambulante.<sup>72</sup> Parte del dedicarse a esta actividad se debía al hecho de que no se requería ni de un gran conocimiento del idioma, ni de gran capital siendo intermediarios entre los grandes establecimientos y las comunidades aisladas, incluso las indígenas, incorporando al mercado a una nueva clientela. Esto incluía la comercialización al menudeo, algo nunca visto por estos rumbos y que fue muy bien recibido ya que con el sistema de abonos, hicieron accesible a la cierta población una serie de artículos a los cuales anteriormente no tenían acceso (Hamui, 1997:128; Colección Babel, 1999, Krause, 1987:105-106; Zarate, 1983).

La crisis económica del 29, invariablemente afectó a México provocando el comienzo de una etapa de sustitución de importaciones de bienes de consumo. Esto permite una diversificación de las actividades, lo cual se manifiesta en la transición de la

---

<sup>72</sup> Individuo que, por no tener una tienda establecida, andaba de casa en casa, y de pueblo en pueblo ofreciendo su mercancía.

pequeña a la gran industria y en la participación en nuevas ramas manufactureras de bienes de consumo y producción como la siderurgia, productos de papel, hule, químicos y metálicos, y que al fabricarse localmente, estimularon el surgimiento de nuevas industrias que incrementaron la urbanización y una demanda creciente de productos agrícolas para el consumo interno y, después de la crisis, para la exportación (Krause, 1987:168; Montes de Oca, 1992; Bokser, 1992; Sourasky, 1965; Dabbah, 1982:125; Hamui, 1997:141 y 145; Seligson, 1983:85). Aunque fueron años difíciles se manifestó un crecimiento económico substancial que promovía a los inmigrantes ya asentados a que se convirtieron gradualmente en comerciantes formales.

## **2. El colectivo judío de México**

### **a) Referencias colectivas**

México es el caso de una sociedad, que en las primeras décadas del siglo XX eran limitadas las posibilidades de asimilación, y esto incurre en un fuerte sentimiento de vulnerabilidad colectiva que provoca el aumento de la solidaridad grupal. Lo anterior, aunado a las diferencias étnicas, religiosas y culturales, incitó el reforzamiento del carácter gregario del grupo judío, por lo menos en su primera etapa de formación. Es así como el ambiente foráneo de una sociedad indo-americana, nacionalista y en parte xenófoba, indujo especialmente a los primeros pioneros judíos a desarrollar una intensa vida comunitaria (Bokser, 1995:278; Avni, 1992:197). Fueron individuos que venían con la idea de trasplantar los valores ya conocidos y a su vez indispensables para su existencia como grupo judío: religión, tradición, historia, identidad junto con las diversas ideologías político-educativas.

En términos generales el último estudio de la comunidad judeo-mexicana arroja que la población judía en todo México comprende 40,000 personas. Tomando en cuenta que la inmigración generadora de comunidad arribó a principios del siglo XX, en el umbral del siglo XXI, este colectivo cuenta con una cuarta generación en su haber. Para 1990 un 82% de los judíos eran nativos mientras que en el 2000 lo eran un 89%. En 1990 la división de género era de 50% hombres y 50% mujeres y para el 2000 se da la alternancia:

un 48% hombres frente a un 52% de mujeres.<sup>73</sup>

Del total de la población judía en territorio mexicano, el 95% reside en la ciudad de México (ambas encuestas lo corroboran). El resto se ubica principalmente en pequeñas asociaciones comunitarias en Guadalajara (200 familias), Monterrey (150 familias), Tijuana (70 familias) y una relativamente nueva en Cancún (70-80 familias).

---

<sup>73</sup> Los datos obtenidos en esta investigación no se explicitaron aquí a razón de ser una muestra de conveniencia y no representativa. Los datos están en el anexo metodológico.

## b) Génesis comunitaria

Aunque en un principio los judíos se reunieron para formar una sola entidad, este intento de agregación no fructificó de forma unitaria, ya que las diferencias entre los judíos provenientes de Europa y quienes llegaban de países árabes orientales y sefardíes no se atenuaron, inclusive al verse obligadas diversas fracciones a compartir una sola organización comunitaria. Al contrario: parece como si la convivencia avivara la conciencia de las particularidades donde cada sector traía su propio bagaje cultural deseando su preservación (Gojman, 1999:23; Krause, 1987:134-135; Avni, 1992:201). Esto condujo a la formación organizada de varias comunidades. Cada sector conformó su propia comunidad, espacio que permitió recuperar y reproducir identidades, a la vez que protegió, refractó y medió en los procesos de socialización y aculturación. Así, escuelas, centros culturales y de recreación, bibliotecas, sociedades fúnebres, de beneficencia y mutualistas, surgen como estructuras organizacionales representando los sinónimos comunitarios en las mentes de los judíos inmigrantes, que contienen poderosos elementos atávicos basados en los países de origen: *asquenazím*, *sefarditas* y *edot amizraj* (Elkin, 1998:69 y 221; Avni, 1992:217-218; Enciclopedia Judaica Castellana, vol 5, p. 131; Bokser, 1999a:32-33).

De acuerdo a Eleazar (1997/98:124), sea cual fuera la forma en que las comunidades se organicen deben de cubrir cinco esferas de actividades colectivas: 1) religiosa-congregacional, 2) educativa-cultural, 3) relaciones externas de defensa, 4) bienestar comunal, y 5) relación diáspora-Israel. Este mismo autor destaca que para que una comunidad organizada exista las funciones arriba mencionadas deben de ser institucionalizadas. Esto último lo refuerza Zarate (1983:51) quién hace mención que es fundamentalmente la organización lo que le confiere cualidad de comunidad, refiriéndose al hecho de que gracias a la existencia de este tipo de instituciones aglutinadoras de todos los sectores, se puede hablar de una *comunidad* judía y no únicamente de individuos judíos residentes en México.

En un principio los inmigrantes judíos, en su mayoría, no se asimilaron a la sociedad mexicana, tampoco a nivel interno se mezclaron, siguiendo un patrón común en la historia judía anterior a la emancipación<sup>74</sup> donde al asentarse en nuevas tierras

---

<sup>74</sup> Un acontecimiento que llama la atención es el hecho de que, a pesar de que existen estas divisiones de tipo geográfico

frecuentemente intentaba preservar sus matices culturales específicos de acuerdo a los países de origen (Encyclopaedia Judaica, vol. 5, pp. 843-844). Se suscita un mosaico comunitario con la etnicidad (compuesta tanto por elementos religiosos como culturales) a modo de elemento que operó como principio rector de la estructuración comunitaria en México (Bokser, 1995:273). La fragmentación de tipo étnica puede ser explicada argumentando que, debido a que la inmigración fue un proceso de transición geográfica y social entre diferentes mundos que permitió una experiencia radical de cambio humano, social y cultural, se movilizó la necesidad de continuidad, por lo que para los semejantes, los que provienen del mismo origen, el grupo operó como la forma primaria de mantener lo propio y construir las nuevas formas colectivas de ser (Bokser, 1999a:31). Se estimó más importante organizarse en estos términos y no como congregación religiosa, especialmente en virtud de la diversidad de países de origen, y por tanto, de ritos y costumbres de los miembros, tales como los diferentes dialectos hablados, las diferencias en la interpretación de la liturgia, los rituales, los hábitos alimenticios y de acuerdo a las costumbres propias de las regiones de origen y el énfasis en asuntos religiosos, culturales y / o políticos, lo cual van a ser parte de los elementos que conformen la emergencia de la disparidad comunitaria interna (Bokser, 1995:273; Seligson, 1983:11, 87 y 130; Hamui, 1997:131, 152-53; Zarate, 1983: 50).

Reforzando lo anterior, Barth señala que “un mismo grupo de individuos, con sus mismas ideas y valores, puestos frente a las diferentes oportunidades ofrecidas por un diferente medio, se verían obligadas a adoptar diferentes patrones de existencia y a institucionalizar diferentes formas de conducta” (1976:13-14). Para ilustrar esto último, a *grosso modo* se puede subrayar que la inmigración de *sefardíes* y de judíos orientales desarrollaron su propio mapeo organizativo fundamentalmente alrededor de los ejes tradicionalistas y religioso, tal como se venía manifestando en sus países de origen. A su vez, estos grupos se caracterizaron por estar menos politizados ya desde sus espacios anteriores, tendiendo a participar poco dentro de la vida política judía, sionista o de otra clase. Por su parte, los *askenazitas*, provenientes en su mayoría de Europa oriental, incorporaron en su seno, junto a la dimensión religiosa-tradicional, los principios de

---

desde tiempos remotos, es únicamente a partir de las grandes migraciones de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, cuando estos grupos se enfrentaron entre sí y tuvieron que convivir en un mismo espacio y periodo, tanto en el ámbito nacional como en el ámbito comunitario (Elazar, 1989:35).

secularización y politización y de diversidad ideológica como ejes de organización en ámbitos educativos, sociales y culturales, (esencialmente dentro del ámbito comunitario). Esta diversidad les permitió ganar preponderancia a nivel comunitario donde era evidente su hegemonía comunitaria para la tercera década de el siglo XX (Bokser, 1995:273-274; Avni, 1992:201). Ejemplo de lo anterior es que este grupo fue fundó, en 1923, la primera escuela judía (*idishista*-secular); lo que pone en evidencia la relevancia de la educación por sobre otros aspectos comunitarios, particularmente con el propósito de transmitir la identidad judía a las generaciones venideras.

Esta división interna le ha merecido la denominación de "Comunidad de comunidades" (DellaPergola & Lerner, 1995): una comunidad subétnica cuya peculiaridad le confiere un carácter especial y la distingue de otros colectivos de la diáspora, donde los lugares de origen no logran ser tan enfatizados ni tener una relevancia de tal magnitud .

Las comunidades étnicas que constituyen la comunidad judía de la ciudad de México actualmente son las siguientes:

1. La comunidad *Nidje Israel*, conformada por judíos de origen europeo y creada en 1922. La mayoría de sus miembros se consideran tradicionalistas, vinculados a sus instituciones religiosas, educativas, sociales y culturales, las cuales refrendan su identidad judía y sirven como marco propicio para la formación de sus hijos. El esquema tradicionalista de este sector se particulariza a través de un perfil religioso ortodoxo moderado sumado a la combinación de la secularización junto con la pertenencia grupal, donde ambas se hayan en equilibrio (Hamui, 2003:175).

2. La *Alianza Monte Sinai*, institución fundada en 1912, pero sólo hasta 1935 se conformó como comunidad de judíos originarios de Damasco, Siria (también denominada *shami*). Se caracteriza por conservar la homogeneidad de la expresión religiosa de sus miembros, es decir, mantener los rituales y tradiciones judías de acuerdo a su lugar de origen y la cohesión social basada en las redes de parentesco y la endogamia grupal – interna (Hamui, 2003:189). Cabe destacar que en la actualidad, no obstante su seguimiento ortodoxo, este es más bien de carácter moderado.

3. La comunidad *Maguen David* abarca a los originarios de Alepo, Siria (también denominada *halevi*), creada en 1930. Este sector es considerado el más religioso de todos. Ya desde su ciudad de origen, rechazaron dentro de lo posible a la Modernidad y

sus cambios y se mantuvieron lo más cercano posible a la tradición judía brindándole suma importancia a la religión, traspasando estos valores a su vida en México (Hamui, 2003:193-194). No obstante su fuerte tendencia religiosa, la cual se ha acrecentado en años recientes, también presenta grupos más moderados y con un alto grado de integración a la sociedad mexicana, así como sucede con las demás comunidades.

4. La comunidad Sefardí, conformada por judíos provenientes de Turquía, Grecia y los Balcanes, se concretó para 1941. La Unión Sefardí no se ha distinguido por su devoción religiosa, aunque sí han logrado conservar las tradiciones comunitarias de su lugar de origen en rubros tales como la gastronomía, los cantos ladinos, las líneas genealógicas de sus familias y particularmente los rituales judíos vinculados al ciclo de vida. Ciertamente este sector experimentó el proceso de aculturación con mayor fluidez que los demás sectores comunitarios, debido en parte a la semejanza del idioma [ladino], factor ventajoso frente a los demás inmigrantes con falta de lenguaje común con el locatario (Hamui, 2003:191-192).

Desde sus inicios, las sinagogas pertenecientes a estas comunidades étnicas, fueron de corte ortodoxo. No obstante, a finales de la década de los cincuenta surgen dos asociaciones cuya aglutinación se da alrededor de la denominación religiosa conservadora. Una es *Beth-Israel Community*, establecida en 1957 por judíos estadounidenses. La otra es la congregación *Bet-El*, fundada en 1961 por individuos de origen europeo quienes buscaban un ámbito de carácter más laico y abierto optando por abrirse de la comunidad *ashkenazí* por ser está de corte ortodoxa y no aceptar al movimiento conservador dentro de su esfera institucional. Para el año de 1992 *Bet-El* adquiere su propio panteón, factor que le era indispensable para hacerse acreedora del título de comunidad ya que con este último elemento lograba finalmente brindar todos los servicios requeridos para cumplir con el ciclo de vida judío.

En la actualidad, en lo relativo a los grados de religiosidad, es decir, mayor o menor apego a los asuntos de orden religioso, se puede decir lo siguiente. Es la comunidad *Maguen David* la que presenta el mayor índice de religiosidad, provocando un fuerte particularismo bajo el contexto judaico y a su vez una inclusión frente a los integrantes judíos que no pertenecen a esta comunidad, aunque internamente también existen aquellos sectores que tienden a relativizar su observancia y demuestran una mayor secularización

(Hamui, 2003:304). La colectividad *Monte Sinaí* conserva cierta homogeneidad en cuanto a su ortodoxia aunque sostiene una actitud de mayor apertura. La comunidad *sefardí*, no obstante es considerada con predisposición a la asimilación y cuenta con la mayor cantidad de matrimonios mixtos, en la última década ha afirmado su tendencia al particularismo. Por último, el sector *ashkenazí*, que incluye a las sinagogas de corte conservador, siguen manteniendo su categoría de tradicionalistas,<sup>75</sup> tendiendo al secularismo y la integración al medio, aunque en su seno se ubica un pequeño pero fuerte grupo de religiosos ultra-ortodoxos, los *haredim* (Hamui, 2003:226, 302 y 331) concentrados en las *yeshivot* y/o *kolelim*.

La información presentada nos lleva a discurrir que la comunidad judeo-mexicana está conformada por segmentos de población con intereses diversos. No debe ser vista como un colectivo monolítico ni homogéneo. Esta heterogeneidad interna se presenta en diversos ámbitos: cultural, religioso, profesional e ideológico.

A pesar de la sectorización interna, se cuenta con una institución techo que aglutina y representa a la comunidad en su conjunto. Esta institución cúpula es el Comité Central Israelita de México, fundado en 1938, aunque no fue hasta 1942 que obtuvo reconocimiento legal pasando a ser el cuerpo representativo de la comunidad judía ante el gobierno mexicano y organismos internacionales (Cimet, 1997:132; Seligson, 1983:140; Hamui, 1997:157).

En México ha sido el mismo carácter no participativo del sistema político nacional y la naturaleza no competitiva de partidos, en el que destacó la existencia de un partido calificado alternativamente como de Estado, de gobierno o hegemónico, durante muchos años,<sup>76</sup> una de las razones por las que se marginó gran parte de los sectores de la sociedad mexicana y se desalentó la participación política, propiciando así la concentración de manifestaciones colectivas, culturales y políticas en el ámbito comunitario, adoptando un carácter conservador y de distancia frente a la política mexicana. Al principio, gran parte de los individuos judíos prefirieron desarrollar sus afanes revolucionarios (la mayoría de ellos exportados de las ideologías que reinaban el ambiente judío en la Europa oriental) en la calle judía sin inmiscuirse en la sociedad general, profundamente radicalizada (Bokser,

---

<sup>75</sup> Término explicado y desglosado en el siguiente rubro.

<sup>76</sup> México es considerado ser uno de los pocos países de América Latina que disfrutaron de una supuesta estabilidad política por un largo periodo de tiempo. El PRI (Partido Revolucionario Institucional) rigió desde 1929 hasta el 2000, año que fue reemplazado por el PAN (Partido de Acción Nacional).

1995:278; Avni, 1992:197). De este modo, el espacio comunitario ocupó el lugar alternativo-sustituto que la sociedad nacional misma le restringía.

El nivel educativo, la más de las veces, infiere en el incremento de la posición laboral, y a su vez, en el nivel económico del individuo. Como ya se ha mencionado, la mayoría de los inmigrantes se dedicaron al comercio, primero a pequeña escala y ya con el tiempo, surgieron las empresas y fábricas. Siguiendo este patrón muchos individuos de la segunda generación manifestaron participación en el comercio aunque ya muchos contaban con estudios superiores. A su vez, este grupo fue aquel asumió los roles de director, gerente y/o dueño. No obstante, surgieron varios profesionales particularmente en rubros como la arquitectura, la ingeniería y la medicina. A través de las subsiguientes generaciones la tendencia se dirige hacia la profesionalización. Indudablemente continua habiendo gente ocupada como vendedores y empleados dentro de este grupo minoritario. La 2ª y 3ª generación ha estado presente en actividades como las artes - literatura, actuación y teatro, cine, pintura y música -, arquitectura, medicina, leyes, ciencias sociales, periodismo, ciencia e incluida una prolongación en el campo empresarial. Es sobresaliente el hecho que la mayoría de estas ocupaciones sean desarrolladas en el ámbito de lo privado mas que en instituciones públicas.

En referencia al nivel de instrucción, se destaca una mejoría en los niveles educativos. El estudio de 1990, arroja un 36% que terminó estudios de preparatoria, un 23% de profesionales y un 8% de posgrado (30% total de profesionales). Por medio de los datos del 2000 se pone de manifiesto dicho incremento: un 69% concluyeron preparatoria, mientras que un 34% finalizó estudios profesionales, los cuales sumados al 2% que cuentan con estudios de posgrado llegan a un 36%. Los números obtenidos en esta investigación revelan que la mitad de los encuestados terminaron o están cursando la licenciatura, sumado a un 9% que cursa o cursó algún diplomado, aunado a quienes han estudiado o están cursando estudios de posgrado (24%) se obtiene más de un 80%.

El desproporcionado alto porcentaje de profesionales dentro de las comunidades judías y su general énfasis en la escolaridad caracteriza a la vida judía a lo largo de toda la región y los distingue de la mayoría de los otros grupos étnicos del país que habitan (Levine, 1987:82).<sup>77</sup> Así, se pone de manifiesto la importancia de la enseñanza dentro de

---

<sup>77</sup> Esto no significa que los demás grupos de inmigrantes, también sus generaciones nativas se hayan profesionalizado y

un grupo que, después de tantas migraciones a lo largo de su historia, considera a la educación como un bien imperecedero, que permanece toda la vida; considerando al conocimiento como algo adquirido e interiorizado que sirve como instrumento de supervivencia dondequiera que uno se encuentre.

### **c) La actualidad: cambios en la continuidad**

En México, la década de los noventa ha sido un periodo de muchos cambios a nivel político, económico y social. La palabra clave para comprender, explicar e interpretar las modificaciones en las percepciones y en los patrones de conducta en la sociedad mexicana es la *apertura*. Gracias a su implementación se han movilizado varios sectores de la sociedad y ha provocado reacciones a todo nivel.

Para los noventa, específicamente en 1994, en la esfera política, la Cámara de Diputados y el Senado, los cuales comúnmente estaban controlados por el poder del Partido Revolucionario Institucional (PRI), partido gobernante desde 1927, abre sus puertas a un significativo número de representantes de la oposición (mas del 40%), lo cual fuerza al gobierno a construir alianzas con el fin de implementar sus programas. Con esto se manifiesta una apertura de un sistema político de partido único centralizado a un nuevo gobierno compuesto por múltiples partidos con diversas líneas ideológicas. Aunado, está la elección, por vez primera, del regente de la ciudad de México, puesto que, previamente, era dispuesto por nombramiento. Estos datos son signos de apertura que desembocan en las elecciones del año 2000, cuando se presenta la alternancia; el PRI deja de ser gobierno pasando a ser partido de oposición, aunque esto no significa el final sino solo el principio del cambio.

En lo referente a la población judeo-mexicana, dentro del área política, los datos del estudio del año 2000 arrojan que en cuanto a tendencia política, en polos opuestos se haya que un 37% se considera de derecha frente a un 2% de izquierda. En la ubicación de centro-derecha encontramos un porcentaje de 9% ante un 9% de centro izquierda. Es en el centro del espectro político donde se ubican gran parte de ellos: un 43%. Estos datos se adecuan a la historia política mexicana, donde la izquierda no se ha infiltrado reciamente

---

entrado en otros ámbitos no solo el comercia (Colección Babel: El medio Oriente en la Ciudad de México, 1999)

en la cultura cívica del país, mientras que la derecha revela un número considerable. Este último dato, de cierto modo, es acorde al 36% que tienen frente al PRI (Partido revolucionario Institucional) como su partido político, aquel que dominó el espectro político por más de 70 años consecutivamente. Notable es el 54% de quienes no simpatizan con ningún partido dentro del escenario político nacional. Esto es una clara manifestación de la apatía, el desinterés y la cultura apolítica que ha caracterizado a la sociedad mexicana desde siempre.

En lo que respecta a lo económico, cambios desventajosos se fueron dando a partir de la década de los ochenta. Con anterioridad, entre 1940 y 1980, las condiciones internacionales propiciaron un modelo de desarrollo significativo llamado el “milagro mexicano”: el país se tornó urbano e industrializado, los medios masivos de comunicación se expandieron y unificaron modas, símbolos y hábitos de consumo. Al comenzar la década de los ochenta las políticas de sustitución de importaciones había llegado a su límite y la liberación económica se presentó como una opción deseable y necesaria (Stavenhagen, 1992:108). Todo parecía prometedor hasta los ochenta (Vázquez Soriano, 2002:36).

La concepción de desarrollo del neoliberalismo (ideología que se caracteriza por la importancia combinada que se le adscribe a la propiedad privada sobre la pública, a las relaciones de mercado sobre las reguladas por la intervención del Estado y al individualismo posesivo por encima de bienes colectivos) se impuso en Latinoamérica a través de la instrumentalización de los programas de ajuste y reforma estructural. En la década de los ochenta, los conceptos estratégicos de la política económica y social fueron: recortar, diferenciar, disminuir y disciplinar (Slater citado por Pozas, 1999:186-187). A raíz de estos rasgos, la década de los ochenta fue considerada la “década perdida” en América Latina.

Con todo esto en su haber, el continente latinoamericano se alista y enrola en la llamada globalización. Al principio de la última década del siglo XX este fenómeno y sus respectivos impactos en el mundo parecían augurar nuevas buenas para el continente otrora tan castigado, sin embargo no fue así. Estos cambios provocan devaluaciones, aumento de precios a productos y reducción de costos salariales, congelación y disminución del poder adquisitivo de los salarios, flexibilización del trabajo, eliminación de subvenciones y privatizaciones; incrementó la pobreza, aumento en la desocupación laboral, y altos grados

de inequidad (Klisberg, 2000; Vázquez Soriano, 2002:36). Esto afectó a gran parte de la población si bien en diferentes grados y bajo diversas variantes.

Aunado a este panorama, México despide el año de 1994 con una devaluación monetaria que repercutió en todos los niveles de la sociedad. Se comienza a reflejar y manifestar una creciente falta de confianza en las instituciones gubernamentales bajo una aguda crisis financiera y política. A su vez, aumenta el índice de desempleo, se pone de manifiesto un alarmante crecimiento en la inseguridad de orden personal (particularmente en la capital) y el efecto de empobrecimiento de las clases medias.

Tanto la inestabilidad económica como la apertura social, latente y manifiesta, influyen dentro del grupo judío mexicano (Comité Central, 2000:188; Hamui Halabe, 2005: 211-212). Ante esto, una de las estrategias de auxilio comunitario fue la constitución de diversas instancias asistenciales. Ejemplo de indicadores del deterioro económico y que se han tratado de solventar con ayuda organizada son el aumento de becas otorgadas en las escuelas judías particulares<sup>78</sup>; la conformación de “Fundación Activa”, organización cuya función principal es proveer una bolsa de trabajo; la creación de la “Activa Business Center”, organización que asiste económicamente y en capacitación a empresas con problemas financieros o de otra índole. A su vez, las comunidades conceden asistencia monetaria a sus integrantes si así lo requieren.

A nivel social se produce una gran aceptación del pluralismo en el México moderno. Un evento significativo que influyó en esta apertura de carácter social fue el terremoto que sacudió a la ciudad de México en septiembre de 1985. Esta tragedia fue un factor determinante para el auge de la sociedad civil: gente que, con un verdadero sentido comunitario, se organiza y actúa con independencia del paternalismo gubernamental para demandar e incluso resolver por sí misma sus necesidades y carencias (Vázquez Soriano, 2002:36; Stavenhagen, 1992:109). Incluso se considera que la sociedad civil ha sido una de las características determinantes en lo relativo a la transición democrática.

A partir de la centralidad del tema del pluralismo social, cultural, religioso y étnico aunado al reconocimiento de la creciente heterogeneidad y diversidad de la sociedad nacional, se permite explicar la mayor visibilidad de la acción de la comunidad judía, es decir, el nuevo interés por proyectar lo comunitario en lo nacional (Bokser, 1997 y 2005).

---

<sup>78</sup> El porcentaje de becas a partir del 1995 aumentó de un 22% a un 32%. Este es considerado el gasto económico de mayor magnitud dentro del ámbito comunitario (datos de Comité Central Israelita de México).

Asimismo, la apertura de la estructura política ocasionó una mayor participación por parte de la sociedad civil junto a entidades no gubernamentales, al momento que los partidos políticos y algunas instituciones públicas caen en descrédito. Esto permite que varios (los mas) segmentos de la sociedad que previamente se concebían marginados, entre ellos el grupo judío, comiencen a tener mayor influencia en la toma de decisiones, es decir, pasan, en algunos casos, a ser actores en lugar de observadores. Incluso, como parte del creciente activismo de las ONG's, especialmente aquellas interesadas en las reformas democratizadoras, la comunidad judía ha estado participando en foros con grupos y sectores que comparten asuntos similares dentro de la sociedad mexicana. Hacia el exterior, los espacios de acción que incluyen la participación del grupo judío, tanto a nivel individual así como la comunitaria se han ido dando en ámbitos tales como la elaboración del Plan Nacional de Gobierno; en el grupo de Transición de Asuntos Religiosos; en diversas comisiones ciudadanas, como los Estudios Contra la Discriminación, de la que surge la propuesta de legislación antidiscriminatoria, que incluye la condena a la xenofobia, el racismo y el antisemitismo (Bokser, 2005).<sup>79</sup>

La apertura también influyó al interior del ámbito judío. Muchos son los problemas que siempre han existido dentro de la comunidad pero que comúnmente en algunos casos no eran aceptados (incluso llegaban a ser ocultados) como las adicciones; o en otros casos las dificultades eran tratadas en el ámbito privado-familiar como es el tema de las discapacidades. A la sazón, se promueve que muchos rubros anteriormente no considerados ni cubiertos [asistencialmente] sean reconocidos y como consecuencia puedan ser atendidos. Ejemplo de esto son el grupo "Umbral", que trata el tema de las adicciones; el grupo "Kadima", dedicado a individuos con capacidades especiales; la Fundación "Menorah", que maneja problemas de violencia intrafamiliar; e instituciones dedicadas a miembros de la tercera edad. Todos estos son problemas que sí bien siempre han existido, muchas veces eran negados y por ende, desatendidos. Estas asociaciones son de carácter intercomunitario, abiertas y atendidas por y para los miembros judíos sin importar su pertenencia comunitaria. Aunque también existe ayuda brindada por los diferentes sectores comunitarios destinadas a sus propios afiliados.

A nivel identitario, dentro del imaginario colectivo mexicano ha predominado la

---

<sup>79</sup> Otros espacios de participación mencionados por Bokser (2005) son la Comisión Ciudadana de Seguridad Pública; el Consejo Ciudadano de la Procuraduría General de la República y el Consejo de Seguridad de la Función Pública.

condición mestiza. La idea de que existe un sujeto único de la historia nacional, “el mexicano”, ha sido una poderosa ilusión cohesionadora por parte de la cultura política dominante que forma parte de los procesos culturales de legitimación política del Estado moderno. No obstante los esfuerzos homogeneizadores, hasta el día de hoy subsisten culturas diferentes que observadas bajo la óptica de la integración dificultan enormemente la tarea de desarrollo y expansión de la cultura políticamente dominante (Béjar Navarro, 1994:25; Bartra, 1987:20; Olivé, 1999:64-65). Ha sido a partir de los setenta que se considera cada vez más oportuno que países como México den reconocimiento de las diversas culturas que habitan su territorio, con la idea de que se desarrollen bajo una óptica de nación multicultural, donde cada cultura contribuye al proyecto nacional y todos se beneficien del intercambio social y cultural (Olivé, 1999: 65).

Indudablemente las ideas pluralistas tan en boga alrededor del planeta en las últimas décadas del siglo XX, también repercuten en México y son bien recibidas, particularmente por grupos social y económicamente marginados, como los indígenas, insistiendo en demostrar que México no es un país homogéneo como se le percibía y contemplaba. Como bien lo señaló Bonfil Batalla (1990) al argumentar que México no es una sociedad culturalmente unificada, por el contrario “...es un país caracterizado por las *diferencias*, además de las *desigualdades*” ya que, al arribo del siglo XXI, México sigue siendo un país étnica y culturalmente plural. Por ende, este país actualmente no es una unidad cultural ni posee un carácter único donde México es muchos Méxicos, no solo en el aspecto económico y geográfico, sino también étnico y cultural (Bonfil Batalla, 1990:132-133; Béjar Navarro, 1994:6).

Con miras al multiculturalismo político, bajo la idea de la construcción de una sociedad realmente plural, en el año de 1992 se reforma el artículo 4to. Constitucional para darle aceptación por primera vez a la composición pluricultural del Estado Mexicano. Ciertamente este cambio es meramente una enunciación que no ha tenido reglamentación jurídica pero ha señalado la apertura de una nueva tendencia y un cambio radical del manejo de la diversidad al interior del país. La legalidad de la dimensión grupal judía, reconoce que ser judío no representa una amenaza a la nacionalidad (Hamui Halabe, 2005).

Bokser (2005) acertadamente señala los cambios en la sociedad mexicana, los cuales tiene su proyección e influencia sobre el grupo judía en lo que legitimidad se refiere:

“Visto desde la óptica de la sociedad nacional, México ha transitado hacia una redefinición de la esfera pública, producto de una creciente apertura política y ciudadanización y del reconocimiento de la diversidad cultural y política. Estos cambios han influido su realidad y su narrativa, legitimando la diferencia como valor. Desde la sociedad civil, las expresiones autónomas de organización contribuyen a la ampliación del espacio público y los límites de lo público parecen ser más amplios que los de lo político.”.

Sin lugar a dudas, la adhesión del régimen a los principios y la diversidad actuaron como fuentes de legitimación de la presencia judía en México (Bokser, 1997:347-348).

Sin embargo, a pesar de esta supuesta aceptación de pluralismo nacional, es a través de la irrupción del levantamiento del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) el 1º de enero de 1994 en el estado de Chiapas, que grupos relegados, como son los indígenas (que representan casi un 10% del total de la población mexicana; según datos del censo del INEGI, 2000), manifiestan y hacen público su descontento y su marginación económica y cultural. Esta rebelión de carácter indígena, entre otras, fue la respuesta a la exigencia homogeneizadora del Estado nacional que arrasa costumbres y tradiciones (Vázquez Soriano, 2002:29; Pérez Ruíz, 2000). Es en parte a raíz de esta sublevación que la sociedad mexicana comienza a tomar mayor conciencia de los problemas sociales y económicos que agobian al país: sale a relucir la enorme brecha existente en la distribución de la riqueza, la injusta división de la tierra y la opresión continua en que se encuentra la población indígena. Deja descubierto que el Estado, bajo el discurso de la igualdad, les ha negado a los pueblos indígenas la posibilidad de formar parte de la nación y ejercer con libertad sus derechos, ya que en muchas ocasiones se combina la dominación de tipo étnico con una dominación estructural, de clase; demostrando, finalmente que la pluralidad cultural y de identidades existente en territorio mexicano (Pérez Ruíz, 2000). Esto también da lugar a que se comience a visualizar a un México de carácter poblacional mas pluralista y menos homogéneo. Más aún, en febrero de 1996, el gobierno mexicano firma unos acuerdos que adelantan modificaciones sustantivas que van más allá del mero reconocimiento de su condición pluricultural aceptando como igualmente legítimas las culturas de los pueblos

indígenas. Esto sirve como referencia de una suma acumulativa de cambios hacia un escenario abierto a la diversidad; bajo el lema de la inclusión, sin abolir la diferencia (Velasco, 2003).

Estos intentos de transformaciones se refieren específicamente a los indígenas, sin embargo puede ser extendido a todos los grupos étnicos y/o minoritarios que residen en la república mexicana. Finalmente, lo que cada grupo disímil a la sociedad mayoritaria anhela es poder tener un espacio [simbólico] en el cual poder practicar y continuar con sus peculiaridades como grupo sin por ello contrarrestar ni oponerse a las leyes del país. Por ende, el grupo judío es el caso de un colectivo que postula la posibilidad de observar sus normas comunitarias internas; una autonomía cultural bajo la base del respeto al entorno mexicano, del cual también es parte.

\*

Para finalizar se puede señalar que el alto índice de concurrencia a la red escolar judía, la baja incidencia de matrimonios mixtos y la alta concentración espacial, son indicadores de la tendencia gregaria y de la pujante cohesión comunitaria presente en este colectivo. Estas y otras características exponen cierta estabilidad alcanzada por los judíos en tierras mexicanas logrando salvaguardar la transmisión de su identidad minoritaria, no obstante los cambios que han acontecido en el país en el transcurso del siglo XX.

A pesar de esta fuerte cadena institucional comunitaria, el sujeto judío no se haya inmune a la influencia del medio que lo rodea. Incluso aquel que vive una vida comunitaria en todo su esplendor: acude a escuela judía, a centros comunitarios, cumple con los rituales cíclicos de la vida judía, observa las tradiciones y su grupo social se compone mayoritariamente de gente judía, se aprecia cada vez mas cercano a su vecino gentil. En el México actual, por lo menos en apariencia, cada vez es mas difusa la línea de diferenciación entre el *nosotros* y el *ellos*. Si la identidad judía no es fuerte ni prioritaria las distinciones no serán frontera suficiente capaz de evitar que el individuo se aleje del judaísmo. La homologación se concibe cada vez más presente y conduce a una perdida voluntaria de integrantes que prefieren indagar y continuar con su vida fuera del marco judío.

## **Capítulo V**

### **Interpretaciones y análisis**

Este capítulo, parte medular de la investigación, presenta en sus dos secciones, el análisis de la información obtenida en el trabajo de campo. La primera, está centrada en el material obtenido por medio del cuestionario sociodemográfico y de identidad. Sus resultados se comparan con los obtenidos en dos estudios comunitarios previos - de los años 1990-91 y 2000 - con el propósito de mostrar sus similitudes y diferencias, de manera que es posible inferir de él un perfil actual de ciertos rasgos del grupo de estudio. En la segunda sección se presentan los resultados del ejercicio de tríadas, en cuyos mapas se evaluó la forma en que el conjunto de respuestas de los informantes señala la adecuación del modelo del consenso cultural para explicar si existe entre los informantes, tanto de forma general así como desagregados en diversos subgrupos, consenso cultural alrededor de los identificadores judíos.

#### **1. Conductas y actitudes del grupo judío**

Cinco son los identificadores que se concertaron como los esenciales del judaísmo para fines de este estudio: religión, tradiciones, conciencia de pueblo, Israel y el Holocausto. Estos son incluyentes aunque el valor que cada persona les adjudique o las modalidades en que los articule varíen.

La identidad colectiva es de carácter mutable y dinámica. Como tal, la identidad judeo-mexicana ha ido transformándose. Tendencias y acontecimientos de la historia judía contemporánea, entre los que destacan el Holocausto y la creación del Estado de Israel así como las transformaciones de la sociedad mexicana y de la inserción del grupo en ella han moldeado la pertenencia y dado relevancia relativa y temporal a los diversos identificadores. En efecto, para este colectivo, las modalidades de articulación de los identificadores y su propio significado han variado acorde a las transformaciones en el entorno de la sociedad mayoritaria, a los procesos y canales de integración, a las formas de organización comunitaria y, de modo general, al perfil cambiante de la condición judía.

### a) Estructura institucional: manifestación de comunidad

El grupo judío de México ha desarrollado una amplia estructura comunitaria, tanto asociativa como institucional, como parte fundamental de su constitución grupal. En su seno se crean y vehiculan las diferentes formas de construcción de continuidad. Es la comunidad el ámbito encargado de proveer a sus integrantes todos los servicios necesarios para cubrir los rituales y prácticas concernientes al ciclo de vida judía y los preceptos (*mitzvot*). A su vez, este vínculo institucional manifiesta la articulación de carácter étnico presente en este colectivo, ya que es su diversidad interna, cuyo origen es étnico-cultural y social, la que le imprime su sello a gran parte de las redes sociales, educativas y religiosas.

La materialización de este fuerte nexo estructural y organizativo se exhibe y manifiesta en las diferentes construcciones institucionales que exhiben su diferenciación sectorial étnica así como funcional.

- **Pertenencia comunitaria**

La comunidad judía de México se distribuye acorde a su pertenencia étnica-sectorial:

*Cuadro A*

	1990*	2000**	2003*** <sup>80</sup>
Comunidad Ashkenazí	22%	18%	46% <sup>81</sup>
Comunidad Maguén David	17%	26%	17%
Alianza Monte Sinai	16%	23%	8%
Comunidad Sefardí	11%	11%	12%
Congregación Bet-El	8% <sup>82</sup>	11%	
Congregación Beit- Israel		3%	
Centro Deportivo Israelita <sup>83</sup>	22%	3%	3%
No afiliados	3%	No considerados <sup>84</sup>	7%

\* Datos obtenidos del estudio de DellaPergola & Lerner (1995) realizado en 1990-1.

<sup>80</sup> En este rubro sale a relucir la desigualdad numérica entre los porcentajes de ésta investigación y los estudios anteriores: 1990 y 2000. Aquí es donde se manifiesta las desventajas de utilizar una muestra de conveniencia. Sin embargo, más adelante se evidencia que estas diferencias no afectan en un alto grado otros rubros en relación a los dos estudios que se manejan.

<sup>81</sup> Este porcentaje incluye a la comunidad Bet El y a la Comunidad Bet Israel.

<sup>82</sup> Este porcentaje incluye a Comunidad Bet Israel.

<sup>83</sup> El Centro Deportivo Israelita no es una comunidad; pero está aquí incluida ya que sucede que muchos judíos no son miembros de ninguna comunidad pero sí están asociados a ésta institución; se considera una de las únicas organizaciones que conglomeran a todos los integrantes de este grupo sin importar su pertenencia comunitaria ni ningún otro tipo de sectarismo interno. El bajo índice que presenta para el año 2000 se puede deber justamente a lo anterior: no es una comunidad por lo tanto se descartó como respuesta aunque varios sí estén inscritos.

<sup>84</sup> No obstante este grupo no fue considerado en el estudio del 2000, el Comité Central maneja la cifra de un 5% de no afiliados.

\*\* Datos obtenidos del estudio Alduncin y Asociados, por encargo del Comité Central Israelita de México, 2000. Documento no publicado.

\*\*\* Datos obtenidos a través del cuestionario realizado en esta investigación.

Los diez años de distancia que median entre los dos primeros estudios comprenden distinciones relevantes (Cuadro A). Los cambios en la composición de las comunidades implican e indican transformaciones en los patrones de reproducción<sup>85</sup> así como en el comportamiento social y económico. El primero tiene que ver con comunidades cuyas familias han disminuido el número de hijos, a diferencia de las generaciones anteriores, aunado al hecho de que se percibe una tendencia a retrasar a edades más tardías el inicio de la procreación. El segundo refleja el impacto conjunto de los flujos emigratorios de las jóvenes generaciones, así como un cambio en el perfil de sus miembros y una apertura ante los matrimonios exogámicos.

El impacto de estos cambios se refleja, sobre todo, en el decrecimiento de la comunidad *ashkenazí*. En ella se conjugan los nuevos patrones de comportamiento reproductivo con la emigración que, en las últimas décadas han reflejado tanto el impacto de las crisis económicas como el incremento en los niveles de inseguridad que vive el país. A su vez, se ha dado una baja en el nivel de afiliación de sus miembros como resultado conjunto de sus crecientes perfiles profesionalizantes y una consecuente tendencia a gravitar fuera del ámbito institucional judío. Los reducidos aunque crecientes índices de casamientos exogámicos (7%) también deben ser tomados en cuenta así como los matrimonios intercomunitarios, donde, de modo tendencial, el cónyuge *ashkenazí* transita hacia la comunidad de su pareja.

Las comunidades *Maguén David* y *Monte Sinai* exhiben crecimiento. En estas comunidades el índice de natalidad es mayor, la emigración menor y el peso de la filiación comunitaria también es superior. Estas son comunidades de carácter más segregado, cuyo alcance de afiliación institucional es sumamente alto, donde las *arijot* (sistema de contribuciones periódicas que cada integrante debe de proporcionar con el propósito de obtener los servicios - panteón, sinagoga, baño ritual, entre otros – que la comunidad brinda) son parte inherente de su membresía (Hamui, 1997). Tal como señalamos, al realizarse casamientos intercomunitarios la afiliación prevalece en estas comunidades: la pareja que pertenece a otra comunidad –de origen– se

---

<sup>85</sup> De acuerdo a los datos del estudio de 1990, el porcentaje de hijos por comunidad es: *Ashkenazí* 2.8, *Monte Sinai* 3.1, *Maguen David* 3.6, *Sefaradí* 2.7, *Bet El* y *Bet Israel* 2.5.

afilia a una de estas dos.

Por su lado, la comunidad *sefardí* mantiene un porcentaje estable a pesar del tiempo transcurrido. Este sector, ha exhibido dos tendencias paralelas. Por un lado, testifica apertura hacía el exterior, y por el otro, se exhibe una fortaleza interna (que ha crecido en los últimos tiempos) que permite la estabilidad que evidenciada a través de los datos.

Por último se indica un aumento en el movimiento religioso comunitario conservador. Una de las explicaciones del crecimiento (entre los estudios de 1990 al 2000, subió de un 8% a un 11% la pertenencia a esta región) de este sector, es el tránsito que se ha dado de una comunidad a otra: quienes abandonan la organización comunitaria *Nidje Israel*, institución históricamente monopólica del sector *ashkenazí* para afiliarse a *Bet El*, con estatuto comunitario, reflejan los cambios que se están operando en su seno.

En la primera generación se manifestó una tendencia de contraer nupcias y relacionarse básicamente en el interior de cada comunidad, no obstante, el proceso de integración entre los sectores comunitarios, particularmente entre las 2ª y la 3ª generación de acuerdo a lo concluido en el estudio de 1990, se ha acelerado. En años recientes la propensión es hacía la convergencia y fusión de las distintas comunidades, revelado a través de los matrimonios intercomunitarios así como por el aumento en diversas actividades en conjunto. Reforzando lo anterior, cuantitativamente, observamos que para el estudio del año 2000, un 82% estaba casado con alguno de su misma comunidad, mientras que un 17% era matrimonio internamente exogámico – resalta el hecho de que las comunidades que más se enlazan entre sí son *Maguen David* y *Monte Sinai*, colectivos relativamente similares en cultura interna por proceder de ciudades muy cercanas entre sí: Aleppo y Damasco, ambas en Siria.

Frente a tal panorama, en lo referente a la vinculación del grupo con su judaísmo, el modelo étnico-comunitario (DellaPergola, 1990 y 2001a), tal como hemos venido señalando, sería el más adecuado para este colectivo. Esto se infiere a partir de los altos índices de afiliación comunitaria, al alto índice de concurrencia a la red escolar judía, la baja incidencia de matrimonios mixtos y la alta concentración espacial, todos ellos indicadores de la tendencia gregaria y de la pujante cohesión comunitaria presente en este colectivo, lo cual pone en evidencia el peso de la red institucional (formal y no formal) judía logrando mantener a gran parte de sus integrantes conectados entre sí.

Otra opción de vínculo entre el individuo y su judaísmo fuera del ámbito comunitario, es aquel presentado por DellaPergola (1999, 2001a) como el modelo individual. Esta alternativa ostenta el deslinde necesario entre comunidad judía organizada y población judía (Bokser, 1989:214) ya que se incluye a personas cuyo enlace con el judaísmo es de índole primordialmente personal: sin ligas institucionales ni afiliación comunitaria. En México este modelo no es de largo alcance, principalmente por el fuerte predominio de la vida comunitaria sobre el individuo judío y los pocos que entran en esta categoría, son denominados “no afiliados”. El escaso predominio del mismo no significa que no vaya en aumento, de forma lenta y gradual.

De acuerdo a Hamui, en las primeras generaciones de judíos en México, particularmente los judíos alepinos, de perfil tradicionalista, “todavía el individualismo no era un valor comunitario, la célula nuclear de la sociedad era la familia y fuera de ella era difícil encontrar un espacio social reconocido.” (1997:270). Podemos trasladar este esquema a la vida actual, aunque ya con sus variantes tanto sectoriales así como locales-nacionales. Es decir, aún hasta el día de hoy, continua prevaleciendo el valor familia como eje estructural y sucede que, quién no mantenga y continúe estos patrones generalmente no encuentra cabida dentro del marco comunitario lo que provoca un paulatino alejamiento.

En otros sectores comunitarios, más expuestos a los procesos de transformación y cambio, factores tales como el retraso de los casamientos a una edad más adulta, así como el aumento de las uniones libres e incluso quienes optan por no tomar el camino del enlace matrimonial, también van influyendo en los cambios estructurales comunitarios.<sup>86</sup>

Cabe recalcar que éstos son procesos que no se perfilan de igual modo en todas las comunidades; cada una de ellas exhibe sus propias dinámicas internas así como sus soluciones particulares. En lo que sí se debe de reparar es que lo anterior podría reflejar una tendencia a la búsqueda de nuevos equilibrios bajo la óptica de conjugar lo comunitario - básico para la reproducción y trasmisión del judaísmo en todas sus esferas- con lo individual -central en el mundo actual.

En el estudio de 1990 el índice de la categoría de los no afiliados resultó ser mínima. Para la encuesta del 2000 este grupo no fue considerado a razón de que la muestra

---

<sup>86</sup> Actualmente son relativamente pocas las situaciones descritas. Sin embargo, son fenómenos cada vez más comunes en la sociedad globalizada y el grupo judío no está exento de su influencia.

utilizada fue obtenida de los listados de las diferentes comunidades y por ende los no afiliados, como bien su nombre lo indica.

Uno de los rasgos que caracterizan a esta última categoría son los matrimonios exogámicos. Esta modalidad pone de relieve la redefinición de los nexos entre la comunidad y el individuo. Es uno de los primeros pasos que conducen al deslinde ante la comunidad: aquí comienza el tránsito de la opción comunitaria como vínculo con el judaísmo a una de relación de tipo individual, que comúnmente desemboca en la asimilación. Aunque cabe destacar la existencia de un alto porcentaje de conversiones al judaísmo cuando se dan este tipo de uniones.

- **Endogamia: actitud frente a los matrimonios mixtos**

Ante la apertura que conlleva una mayor convivencia e interrelación entre los individuos integrantes de los grupos particulares y quienes pertenecen a la sociedad mayoritaria, se benefician todas las partes involucradas: se habilita una mayor participación en los ámbitos económico, político, cultural y social. Sin embargo, en lo que respecta a la conservación del grupo étnico minoritario, el grupo judío en éste caso, ésta convivencia plantea el desafío de cómo conjugar crecientes niveles de interacción y participación con el mantenimiento de su pertenencia e identidad. Ciertamente este desafío abre la reflexión hacia las transformaciones que se dan en las modalidades de vida judía y en los ámbitos y formas en los que se construye y expresa la identidad, sobre todo, tal como se expresan en el binomio individuo-comunidad.

La bibliografía acerca de la interacción de diversos grupos en diferentes entornos sociales señala que la conducta más comúnmente observada en estos casos es la tendencia a la asimilación (Gordon, 1964). Se puede mencionar a la comunidad judía de Argentina y la estadounidense como claros indicadores de colectivos que manifiestan crecientes índices de asimilación medidos por el alto porcentaje de matrimonios mixtos. Mientras que en Argentina, los índices son superiores al 40%, según el estudio realizado por el JOINT en 2005, en Estados Unidos, de acuerdo al censo publicado en el 2004, es cercano al 60%. En este rubro México todavía es la excepción ya que se estima un índice 7% de asimilación;<sup>87</sup>

---

<sup>87</sup> Comúnmente se mide la asimilación a través de los matrimonios mixtos. En el caso mexicano significa que de cada 100 judíos, seis de ellos contraen matrimonio con individuos no judíos, sin que el cónyuge se convierta al judaísmo. Este dato se obtuvo del estudio sociodemográfico realizado en 1990 por S. DellaPergola y S. Lerner (1995:54), dato reforzado por el estudio del año 2000, dirigido por Alduncin y Asociados (documento no publicado), que presenta la misma cifra.

cifra bastante significativa para un grupo que ya cuenta con una cuarta generación en su haber.

Con el propósito de analizar lo anterior se tomaron datos del estudio del 2000. Se preguntó sobre el tipo de matrimonio -endogámico o exogámica de ellos o de sus padres-, resultando que un 94% de los cónyuges son judíos. Asimismo, en el cuestionario de esta investigación se preguntó acerca de la religión de su cónyuge o compañero/o en el presente así como la religión de su pareja si está casado por segundas nupcias.

No obstante el alto nivel de endogamia, es a través de la pregunta acerca de la aceptación -o no- de los matrimonios mixtos que podemos apreciar la actitud general del judío ante las uniones exogámicas.

**Cuadro B : Actitud frente a los matrimonios exogámicos**

	<b>1990</b>	<b>2000</b>	<b>2003</b>
<b>Rechazo</b>	38%	54%	56%
<b>Apoyo</b>	8%	10%	26% <sup>88</sup>

Observamos que para el estudio de 1990 (Cuadro B), más de la mitad aceptaría el matrimonio mixto pero con cierto grado de flexibilidad: accede bajo la condición de la conversión al judaísmo. Para el 2000 la posición de cierta flexibilidad decrece a un 36%. Esta pregunta -aceptar este tipo de uniones bajo ciertas condiciones, como sería la conversión- no se cuestionó en la investigación de este trabajo, solo se les preguntó si están de acuerdo o en desacuerdo frente a estos matrimonios.

Esta pregunta sugiere un cambio de conducta a futuro. Los datos expresan una actitud de mayor apertura frente a estas uniones, ya que, aunque entre el año 90 y el 2000 la variación sea mínima, denota un aumento en lo que se refiere al apoyo frente a estos casamientos.

La relevancia de la postura frente a la exogamia está íntimamente relacionada con la continuidad. Si es el hogar aquel que por naturaleza es el encargado de socializar a sus descendientes, usualmente, los padres anhelan transmitir a sus hijos el mundo por ellos

---

<sup>88</sup> Este porcentaje se obtuvo sumando las respuestas “Totalmente de acuerdo” y “Medianamente de acuerdo”.

conocido, habitual y seguro. En este caso sería el contexto judío, como grupo referencial, el elegido para internalizar el proceso de socialización. Entonces, bajo esta premisa, el matrimonio mixto ya no sería el marco adecuado para transferir el judaísmo. Más bien, este enlace comúnmente viene acompañado con el alejamiento del judaísmo.

No obstante el escenario relativamente positivo que se ha descrito, cabría destacar que sí la cifra de menor aceptación aumentó para el 2000, una de las razones a tomar en cuenta es que este estudio no incluye a los no afiliados, individuos judíos quienes generalmente se caracterizan por su alto nivel de matrimonios exogámicos.

Ante este fenómeno, la comunidad judía, como se ha estado recalando, brinda a sus integrantes los servicios pertinentes con el fin de evitar estos enlaces al acentuar las vinculaciones entre sus miembros en rubros tales como relaciones informales, escuelas judías y la concentración residencial-institucional, entre otros.

- **Redes Sociales**

Las redes sociales, formales e informales, son la expresión más estructurada de la sociabilidad, de suma importancia en lo que concierne a la persistencia grupal, particularmente debido a que garantizan y alientan la endogamia.

En 1990 ante la pregunta del tipo de relaciones informales, resultó que un 67% del círculo de amigos se constituía por individuos judíos. La misma pregunta -quienes integran el grupo de amistades más cercanas- en nuestro cuestionario arrojó que un 59% plasma su entorno social de forma endogrupal; y las amistades con gente no judía, un 36%. Este último dato evidencia un número nada despreciable y que posiblemente va en aumento, así como se denota un decrecimiento en la sociabilidad endogrupal. Esta pregunta no se encontró en el estudio del 2000.

Estos datos indican e implican una alta pertenencia comunitaria de los miembros, reforzado por las instituciones internas que desde sus orígenes han tratado, con relativamente bastante éxito, cubrir gran parte de los ámbitos de la vida del individuo dentro de un ambiente judío, aunque éste, en ocasiones, esté falto de contenido judaico

En lo relativo a la participación comunitaria (sin especificar en que tipo de institución) se observa un 78%, lo cual pone nuevamente en evidencia el alto grado de influencia de la institucionalidad dentro de la vida colectiva del judío en México.

- **Redes Escolares**

En Latinoamérica fue en torno al ámbito educativo, con la fundación de colegios judíos integrales, donde “la no centralidad de la sinagoga” se yuxtapone con “la centralidad de la escuela” (Bokser, 1995:278). Frente a lo cardinal de la enseñanza, existe un consenso casi unánime de que la meta principal de la educación judía es la producción de una identidad judía fuerte y positiva (Schoenfeld, 1991:1). Los colegios integrales judíos se abocaron a la tarea esencial de preservar la identidad judía distintiva;<sup>89</sup> con el objetivo de transmitir su ideología a las jóvenes generaciones, y donde la mayor parte de esta red escolar basa su diversidad de escuelas en concordancia a la pertenencia comunitaria étnica.

La red escolar judía en la ciudad de México cuenta con 17 planteles escolares y para el censo del 2002-2003 realizado por el *Vaad Hajinuj* (órgano interno encargado de la educación judía) arroja un total de 9,306 niños y jóvenes que acuden a dichos planteles, lo cual implica aproximadamente un 23% de la población judía total.

Frente a estos argumentos es imperativo destacar que esta red escolar se calcula que, para 1990, eran entre un 70-75% los jóvenes judíos beneficiarios de este servicio (DellaPergola & Lerner, 1995; datos reforzados por Cimet, 1998 y Siegal, 1996). Para el 2000 el porcentaje se extendió a un 91%.<sup>90</sup> Siendo más específicos, en 1990 se obtuvo que un 69% de población judía de la ciudad de México había asistido a escuela judía, de los cuales un 46% concurrió 10 años o más. El mismo dato arroja que en el año 2000, un 63% cursaron la primaria, un 65% la secundaria y un 59% la preparatoria en estos planteles, lo que arroja un promedio de 62%. En esta investigación la asistencia a la escuela judía resultó ser de un 80% (con variedad de asistencia en cuanto a los años de concurrencia), lo cual confirma todo lo manifestado preliminarmente.

---

<sup>89</sup> En lo que se refiere al contenido del currículo educativo se sostuvieron básicamente tres posturas: (a) el enfoque religioso-bíblico; (b) la educación *idishista*; y (c) el enfoque *hebreísta*. A esta pugna se le agrega aquella entre la educación laica y la educación religiosa. Finalmente, los colegios judíos en la ciudad de México se articularon como planteles particulares incorporados al gobierno y sujetos a los programas oficiales dictados por el mismo (según señala el artículo 3° de la Constitución), impartiendo las materias del programa desde jardín de niños hasta preparatoria en español, y contando además con una sección judía complementaria (Seligson, 1983:136-137, Cimet, 1997:153; Finkelman, 1993).

<sup>90</sup> Este aumento se debe en parte por el cierre de un colegio privado (no judío) al cual acudían muchos integrantes de la comunidad judía, gente que transitó a la red judía; otra razón fue la crisis económica de 1995 que provocó que muchas escuelas privadas dejaran de otorgar becas, al tiempo que aumentaron las entregas de becas en las escuelas judías (hoy se habla de un 53% de alumnos que reciben algún tipo de beca en la red escolar judía, de acuerdo a datos del Comité Central).

- **Concentración residencial e institucional**

Desde su arribo a México y bajo un creciente impulso comunitario, se produjo una clara concentración residencial,<sup>91</sup> fenómeno que con el correr del tiempo también fungió como exponente del avance económico del colectivo. Inicialmente se aglutinaron en el centro de la ciudad, zona caracterizada por ser de bajo costo, lo cual en parte, lo hacía ideal ante la situación precaria de los recién llegados. Progresiva y paralelamente al ascenso económico, el centro desapareció como área de residencia, si bien, en muchos casos, ésta zona continuaba fungiendo como espacio laboral.

Se traspasaron primero a la colonia Roma (principalmente los judíos de origen oriental) y posteriormente a Hipódromo-Condesa y la colonia del Valle (principalmente los judíos *ashkenazitas*). Más adelante poblaron zonas como Polanco, Las Lomas, Bosques de las Lomas, Tecamachalco y la Herradura, para continuar en la actualidad rumbo a Interlomas, Cuajimalpa, Vista Hermosa y Lomas de las Palmas. Esto provoca que se conforme un perímetro residencial aglomerado al poniente de la ciudad, en las que se han desarrollado las instituciones comunitarias, que se fueron movilizandando en paralelo a los cambios residenciales de la mayoría de la población judía.

Lo anterior queda avalado por los datos arrojados por las tres encuestas: 1990<sup>92</sup>, 2000 y 2003. Este último cuestionario indica densidad espacial básicamente en el poniente de la ciudad de México:<sup>93</sup> un 64% manifiestan concentración residencial (codificado como Las Lomas) en lugares donde más se aglutinan las instituciones comunitarias: escuelas, centros sociales y sinagogas; el 22% indica concentración en Polanco y sus alrededores, lo cual también revela cercanía hacia varias organizaciones de la comunidad; y únicamente un 6% de la población entrevistada señala vivir alejado de los lugares que exhiben mayor concentración residencial e institucional judía en la ciudad de México.

La fuerza de la vida comunitaria judeo-mexicana y su alto nivel de organización e

---

<sup>91</sup> Comúnmente la población judía, dentro de la ciudad que reside tiende a concentrarse en un sector espacial delimitado, comenzando en el límite del centro comercial interno de la ciudad y extendiéndose a través de un continuo territorial en una selección de barrios y suburbios de clase media y clase alta. La similitud de este modelo ecológico en distintos centros urbanos, atestigüa la posición "intermedia" de los judíos en América Latina: ellos están ubicados entre la elite económica, étnicamente dominante y las masas urbanas (Schmelz & Della Pergola, 1985:164).

<sup>92</sup> Para 1990 no solo a partir del indicador de los barrios en los que viven sino que se indicó que un 38% de sus vecinos son judíos, lo cual también es un indicador de concentración residencial.

<sup>93</sup> Su respectiva codificación está en los Anexos.

institucionalización que facilita la existencia de una vida colectiva y la trasmisión de su identidad colectiva. Lo anterior se proyecta bajo el patrón de condensación espacial residencial e institucional que prevalece y señala que este modelo ha sobrevivido a la primera generación de inmigrantes. El entorno de la sociedad mayoritaria, que refleja altos niveles de concentración residencial por áreas y zonas socio-económicas ha operado como un facilitador ulterior.

## **b) Religión y tradiciones**

DellaPergola (1990, 1999 y 2001a) argumenta que otro de los modelos de vínculos del grupo con su judaísmo es el religioso, de carácter ortodoxo. Aunque en la actualidad este modelo no sea el más favorecido dentro de este colectivo, se sigue manifestando en diversas aserciones y la tendencia hacia su mayor observancia y presenta signos de un aumento gradual. Ciertamente es que a partir de los años cuarenta, la identidad religiosa tendió a debilitarse y en cierto sentido descende su centralidad al ser relegada por la ideología sionista, particularmente a partir de la creación del estado de Israel (Hamui, 2003). Sin embargo, en las últimas décadas ha habido un resurgimiento de la religión tanto en su expresión ortodoxa como en la diversificación de opciones.

Para la década de los sesenta, en el ámbito religioso, se manifestaron dos tendencias opuestas entre sí. Por un lado la diversidad de denominaciones religiosas comienza a tener eco y lo cual se indica con la implementación del Movimiento Conservador en la ciudad de México. Por otro lado se registra una revivificación del particularismo manifestado a través del resurgimiento de grupos religiosos, cuyo desarrollo se inserta en la tendencia mundial hacia nuevas formas de religiosidad y fundamentalismo (Bokser, 1995:277; Hamui, 2005). Estas disposiciones pueden significar el hecho de que se den nuevas búsquedas de sentido hallando respuestas dentro del judaísmo ortodoxo, lugar donde encuentran la posibilidad de reelaborar símbolos espirituales y proyectar una cosmovisión coherente a la cual orientar su acción (Hamui, 2005).

En la década de los 90 comienza el desplazamiento de lo religioso al ámbito de lo

público,<sup>94</sup> una mayor visibilidad. Este fenómeno invariablemente ha tenido su efecto tanto en el ámbito de lo global como en lo local, encausado hacia una propensión al primordialismo y/o fundamentalismo, o, en algunos casos, una búsqueda de nuevas formas de religiosidad. En el ámbito comunitario, y basándose en los datos del estudio del 2000, Bokser (2005) infiere que "la autoadscripción identitaria permite ver que el tradicionalismo con su histórica centralidad ha decrecido y hay una corriente hacía la observancia y la ortodoxia".

Una manifestación de lo anterior es el hecho de que en los sectores de judíos oriundos de las comunidades orientales, representadas por las comunidades *Monte Sinai* y *Maguen David*, las políticas de conversión pasaron a ser de carácter más rigurosas. Con esto dificultaban la posibilidad de la existencia de matrimonios exogámicos e incluso con quienes no saciaban cabalmente los requisitos que dichas comunidades solicitaban. Invariablemente esto tuvo influencia en las demás comunidades, menos estrictas, pero que comenzaron a endurecer sus políticas de conversión. Finalmente, en la actualidad, *Bet El* y *Bet Israel*, son las dos sinagogas a las que comúnmente se recurre en caso de conversiones dentro de la línea religiosa conservadora. Esto exhibe una polarización en términos religiosos por parte de algunas comunidades y la flexibilidad de otras para permitir la entrada a quienes desean pasar a ser parte del grupo contrayendo nupcias con individuos que ya pertenecen al judaísmo.

Si uno atiende a las transformaciones en la religiosidad de los judíos en México, utilizando los dos estudios de los años 1990 y 2000, se llega a la conclusión de que hay una mayor presencia de la diversidad religiosa y ritual, que incluye posiciones ortodoxas y conservadoras (Hamui, 2005:226 y 415).

Sin embargo, paralelamente, se observa un incremento de los procesos de secularización, como correlato del propio impacto de los cambios dentro del judaísmo así como de los procesos de individualización. Esta doble tendencia refleja tal vez una de las características más complejas de la vida judía contemporánea en la que conviven y se rearticulan, tal como hemos analizado en los capítulos previos, tendencias resultantes de la modernidad -y sus contradicciones y límites- y de la posmodernidad y su hibridación de las dimensiones identitarias.

---

<sup>94</sup> A nivel nacional, obedeciendo a la lógica de una política interna, se adjudicó un reconocimiento jurídico a las iglesias (lo que implicó la legitimidad del judaísmo en términos de religión), "la salida de la religión al espacio público forma parte de una tendencia global que se expresa de manera diferente en las dimensiones regionales, nacional, local y comunitaria." (Bokser, 2005).

- **Religiosidad**

Para enfatizar y al mismo tiempo conjugar los identificadores de religión y tradiciones, que en ocasiones se traslapan y convergen entre sí, retomamos la pregunta de religiosidad.

Esta pregunta siempre ha sido interesante, misma desde su formulación. Las denominaciones religiosas dentro del judaísmo como se señaló en el Capítulo II, son básicamente la Ortodoxa, la Conservadora y la Reformista. Sin embargo, en los dos estudios realizados en México (1990 y 2000) destaca la opción “tradicionalista”. Esta alternativa no es un movimiento ni una denominación religiosa oficial como las anteriores, por el contrario, refleja un carácter de facto del comportamiento derivado del reconocimiento del lugar que la religión y sus prácticas han tenido en la vida judía.

Hamui describe al tradicionalismo judeo-mexicano de la siguiente forma:

“El judaísmo para la mayoría, pasó de ser una religión a ser una tradición y la asociación voluntaria a la comunidad más un asunto social que espiritual. La pertenencia grupal se manifestaba en la participación en las instituciones judías: escuela, actividades sociales y culturales y en el mantenimiento de ciertas costumbres religiosas como la asistencia anual a la sinagoga en ocasión de las fiestas mayores y/o en la celebración religiosa de los momentos significativos del ciclo de vida judío como el Brith Milá (circuncisión), el Bat-Mitzva, el matrimonio judío o los ritos de defunción.” (2003:208 y 235).

En el estudio de 1990 la pregunta acerca de la religiosidad se enfocó en las categorías de denominaciones religiosas (ordenados por orden de mayor a menor): 56% tradicionalistas, 22% conservadores, 11% no religiosos, 7% ortodoxos, y 3% reformistas.

Para el estudio del año 2000 la pregunta se dirigió al grado de observancia religiosa y no a las denominaciones religiosas, aunque la opción “tradicionalista” sí estaba presente y su resultado fue de un 77%.

Los porcentajes que se obtuvieron indican a los muy observantes (4%) y los observantes (6%) que suman 10%, número relativamente bajo, aunque mayor, si es que fuera posible compararlo a la respuesta de quién se considera ortodoxo en 1990 (7%). Esto refleja que la religión como práctica no es muy concurrente, aunque sí indica cierto aumento, lo que corrobora el incremento gradual que refleja este rubro. El porcentaje

previamente mencionado (10%) es similar a su opuesto, el poco observante, que obtuvo un 11%. El secular se reporta con un 2% y el ateo con un 0.4%.

En el cuestionario de esta investigación resultó que el porcentaje de los encuestados que se ubica como ortodoxo fue un 8%. El porcentaje de quienes se clasificaron como conservadores fue un 24%. La opción tradicionalista resultó con un 49%. Si la sumamos con la de los conservadores (lo cual puede ser posible ya que se ubican en paralelo en cuanto a prácticas y observancias) obtenemos un 75%. Si se hace lo mismo con los datos de 1990, estos suman 78%. Entonces, los dos resultan similares a los tradicionalistas del 2000.

El tradicionalismo es la opción con mayor reincidencia. Esta alternativa se vislumbra como una línea de identidad religiosa flexible bajo el contexto de la vida moderna de corte urbano. Es una alternativa aplicada por muchos judíos con el propósito de definir su propio judaísmo, y que en el contexto de esta comunidad viene acompañada de un alto sentido religioso. Esto queda confirmado a través de quienes, además de festejar las fiestas mayores, presentan un relativo alto porcentaje de observancia de la fiesta de *Jánuka*, la cena de *Shabat*, el encendido de velas en esta misma celebración y el guardar un hogar *kasher*; y corrobora lo propuesto por Bokser (2005) de que la ortodoxia comienza a ganar terreno por sobre el tradicionalismo, aunque de forma lenta y gradual.

El estudio nos ha confirmado, una vez más, que el sector tradicionalista es aquel que domina el espectro religioso de la comunidad judía de México. No obstante, en las últimas décadas se ha perfilado una leve tendencia hacia el particularismo a partir de la reconfiguración del ámbito de lo religioso (Hamui, 2005: 415).

\*

El modo de materializar la religiosidad, más allá de cómo cada individuo se considera dentro de las categorías anteriores, es a través de la observancia de las prácticas y rituales del judaísmo. Por conveniencia metodológica dentro de la investigación, los rituales se clasificaron bajo dos categorías, que son los dos siguientes rubros a continuación: uno, la observancia y prácticas judías y dos, el ciclo de vida judío. Todo esto lo veremos a continuación.

- **Observancia y prácticas religiosas**

Fueron diez las prácticas que se incluyeron en el cuestionario. La disposición de éstas es de acuerdo al orden ascendente con relación a la frecuencia de su observancia en el 2003.

Las prácticas de mayor de mayor frecuencia son las denominadas fiestas mayores: *Rosh-Hashaná*, el *Seder de Pesaj* y el ayuno de *Yom Kipur*, de las cuales la última es la de menor frecuencia (Cuadro C). Una explicación podría ser debido al ayuno en sí, el cual ya no es aceptado por todos. Las dos que restan en mayor observancia se limitan a un festejo por medio de comidas y/o cenas donde la nostalgia juega un papel preponderante en el mantenimiento y conservación del vínculo familiar y pertenencia al grupo de referencia, sin mayor trastorno de su cotidianeidad.

### Cuadro C

Prácticas observadas <sup>95</sup>	1990	2000	2003
<i>Rosh-Hashaná</i>			92%
<i>Seder de Pesaj</i>	93%	75%	94%
Ayuno de <i>Yom Kipur</i>	89%	76%	87%
Velas de <i>Jánuka</i>	71%	59%	79%
Cena de <i>Shabat</i>	51% <sup>96</sup>		65%
Encendido de las velas de <i>Shabat</i>	49%	55%	61%
Otros acontecimientos judíos ( <i>Yom Hashoá</i> , <i>Yom Haatzmaut</i> )	27%	20%	48%
Hogar <i>kasher</i>	25% <sup>97</sup>		41%
Otras festividades religiosas ( <i>Sucot</i> , <i>Shavuot</i> )	30%	39%	39%
Observancia del <i>Shabat</i>	12%	31%	13%

El cumplimiento del *Shabat* es la observancia menos frecuente en promedio. Esta práctica significa guardar el día sábado que comienza el viernes por la noche con la salida de la primera estrella y concluye el sábado nuevamente con la primera estrella en el cielo. Este día es de descanso, lo que implica un distanciamiento frente a actividades que se acostumbra realizar en el diario vivir como son viajar en coche, utilizar dinero, ver la televisión, escuchar radio y prender fuego para cocinar. En general y a pesar de que el *Shabat* es la práctica de mayor jerarquía dentro del judaísmo, este es uno de los rituales que primero se abandonan. Una razón podría ser el hecho de las concesiones que se deben de realizar frente a la vida diaria. No obstante el pequeño porcentaje de quienes cumplen este

<sup>95</sup> Los cuadros vacíos se deben a que no se incluyó esa pregunta en los estudios anteriores.

<sup>96</sup> La pregunta aquí era si festejaba el *kabalat shabat* lo cual puede implicar ir a al servicio de la sinagoga, sin incluir posteriormente una cena.

<sup>97</sup> Aquí eran varias las preguntas sobre este rubro: *kasher* en casa (25%), *kasher* en y fuera de casa (20%); consumo de carne *kasher* (49%) y cuantos preparan sus comidas en vajillas separadas (19%); .

precepto lo interesante es que hay quienes practican algunos rituales comprendidos dentro del *Shabat* como son la cena del viernes y el encendido de velas. La primera es percibida como una tradición -familiar- donde la parentela más cercana se reúne, y es cumplida por casi dos tercios de los encuestados; mientras que el encendido de velas, precepto que debe ser observado por la mujer, manifiesta números similares. Esto implica la relevancia y el peso que [todavía] adquieren las tradiciones dentro del grupo que radicado en la ciudad de México.

Otra práctica que resalta por su relativa alta presencia es la preservación del hogar *kasher*; reparando que el mantener una cocina judía en la diáspora implica un esfuerzo y un costo -económico- adicional.

- **Ciclo De Vida Judío**

Fueron cinco los rituales del ciclo de vida circunscritos en el cuestionario.<sup>98</sup> Algunos de ellos corresponden a ritos de iniciación y de pasaje, presentes en la mayoría de las culturas que abrigan como propósito el señalar el principio o el tránsito de una etapa a otra en la vida del individuo dentro del colectivo. Estos son el *Brith Milá*, el *Bar Mitzva*, la *Jupá*, el entierro judío y sentarse en *Shivá* y rezar *kadish*.<sup>99</sup>

Se distinguió que la mayoría observa gran parte de las prácticas, aunque sería pertinente hacer dos aclaraciones. Primero, el ritual del *Brith Milá* y el *Bar Mitzva* se realizan en la infancia. Esto implica que los encuestados fueron objetos y no sujetos de estos rituales, independiente de la vinculación que mantengan con el judaísmo en su edad adulta. Únicamente un 6% de encuestados no realizaron *Brith Milá* o *Bar Mitzva*, frente a una 90% que sí los realizaron (el porcentaje faltante para obtener el 100% es debido a informantes que no respondieron a ésta pregunta).

El rezar *kadish* no resultó ser tan frecuente; esto puede ser en razón de que esta oración, según la ortodoxia, solo la puede proferir el varón.

---

<sup>98</sup> Esta pregunta no se incluyó en el estudio de 1990. Para el 2000 la pregunta iba enfocada a la importancia de estos rituales, más no a su observancia como tal, aunque la mayoría de estos resultados manifestaron un porcentaje alto.

<sup>99</sup> El primero es el ritual de la circuncisión a los ocho días de nacido el varón; el segundo es cuando el varón cumple los 13 años se le permite leer la *Torá* y ya se le considera miembro responsable de la comunidad; el tercero es la boda bajo el rito judío; el cuarto es la semana de duelo; y el quinto es el rezo por un familiar fallecido.

Bajo el lineamiento de la definición del tradicionalismo presentada, los datos que se han estado obteniendo corroboran su aplicación.

Lo que aquí sugerimos es conjugar el relativo alto número de tradicionalistas (52%) con los datos que indican que las tres festividades más observadas son *Rosh Hashaná*, *Yom Kipur* y *Pesaj*, junto con los rituales del ciclo de vida judía, concluyendo que, para muchos, es suficiente observar estas prácticas para ser parte y sentirse identificado como judío.

### c) El ser judío

Las siguientes preguntas son relativas al sentimiento de ser judío, tanto en conjugación con ser mexicano así como con actitudes frente al judaísmo en términos generales.

Observando los datos del cuadro a continuación (Cuadro D), sale a relucir como precedente el ser judío. Una de las explicaciones sería el considerar el contexto identitario mismo de la sociedad mexicana.

**Cuadro D: Ser judío en México<sup>100</sup>**

Concepto	1990	2003
Judío	16%	16%
Judío/a-mexicano/a	40%	40%
Mexicano/a-judío/a	13%	28%
Igual	12%	9% <sup>101</sup>
Judío/a que reside en México		11%
Mexicano	4%	0%

En un país como México, donde la identidad nacional históricamente ha sido percibida con base en la homogeneización basada en la religión y la etnicidad, el judío, como grupo dispar, resultó excluido de este espacio, lo cual lo relegó a la condición de extranjería y marginalidad. Llegando el siglo XX a su fin, la percepción de la sociedad mexicana frente a sí misma transita a una visión de pluralidad. Esta nueva mirada identitaria invariablemente afecta al grupo judío, en lo individual así como en lo comunitario: se comienza a asumir una mayor visibilidad en el ámbito de lo público. No obstante el impacto de esto frente al judío-mexicano o mexicano-judío, las repercusiones no

<sup>100</sup> Esta pregunta no estaba incluida en el estudio del año 2000.

<sup>101</sup> Para este año la opción fue la de considerarse “Mexicano/a y judío/a”, que puede ser equiparable a “igual” ya que implica una actitud de concordancia con ambos estados de pertenencia, mexicano y judío.

se permiten apreciar en lo inmediato. Ciertamente, los cambios en las adscripciones y autoadscripciones identitarias tienen su propio ritmo.

- **Judaísmo: Importancia y Enunciación**

Este rubro nos condujo a la pregunta referente a su condición de judío. Se les cuestionó la importancia de ser judío, quedando codificado en “Muy y algo importante” con un 96% y “No muy y nada importante” con un 3%. Esto refuerza el alto significado que tiene para los individuos judíos su condición identitaria referencial.

La subsiguiente pregunta fue enfocada hacia la visión que tiene cada individuo sobre su judaísmo; se cuestionó específicamente *como considera su judaísmo*. Se dio la opción de contestar simultáneamente varias respuestas: religión (76%), grupo étnico (21%), cultura (68%), un estilo de vida (62%), ninguna (2%) y otra, entre las cuales estuvieron: camino espiritual, comunidad, condición social impuesta, grupo de pertenencia, nación y sentimiento (4%).

Específicamente estos datos, para una gran mayoría (70%), reflejan que el judaísmo es una religión, más allá de señalar otras opciones. El peso histórico que ha tenido la religión como distintivo de la identidad judía se refleja en esta respuesta. No obstante la evolución y las variaciones que la religión ha experimentado a lo largo del tiempo, ésta no ha dejado de ser un referente identitario relevante.

Retomando la definición de Herman, recuperamos la noción pluralista del judaísmo, donde la religión puede ser entendida y percibida como elemento que contiene a los otros - nacional, étnico, tradicional- que también componen y constituyen al judaísmo.

Después de considerarla una religión, le sigue con mayor frecuencia la cultural y estilo de vida, que la mayor de las veces se presentan junto con la religión. Estas dos opciones retornan la relevancia del tradicionalismo.

La respuesta que menos se repitió fue la de grupo étnico. La baja frecuencia de este rubro se debe a varios factores. El vocablo grupo étnico, el cual no fue explicado, sino únicamente nombrado, puede ser relacionado por la mayoría de los participantes con grupos marginales “tradicionales”, como, en el caso de México, son percibidos gran parte de los grupos indígenas. A su vez, dentro del contexto mexicano, el grupo judío, aunque solo para 1992 se legitimó como grupo religioso reconocido, siempre ha sido visto como un

grupo religioso. Esta concepción externa hacía el colectivo influye y afecta la percepción que tiene el judío mexicano, como individuo así como unidad social, de sí mismo.

- **Enunciados**

El cuestionar acerca de la valoración de ciertos enunciados es una forma de comprender y apreciar, a partir de la relevancia proporcionada por los encuestados a estos, su estimación en elementos esenciales del judaísmo.

**Cuadro E: Enunciados**

Valores judíos	97%
Conciencia del Holocausto	95%
Educación judía	95%
Identificación con Israel	87%
Observancia de rituales	80%
Membresía comunitaria	80%
Atender a servicios religiosos	68%

Los valores judíos, la educación judía y la conciencia del Holocausto son los de mayor importancia (Cuadro E). La opción de educación judía concuerda con el hecho de que dentro de la comunidad mexicana su red de enseñanza formal cubre al 90% de la población judía en edad escolar. El Holocausto se coloca en una posición de fuerte identificador dentro del grupo judeo-mexicano, denotando el modo como la memoria del Holocausto ha permeado amplios sectores de la comunidad.

Atender a servicios religiosos ha sido el enunciado que obtuvo la frecuencia más baja. No obstante se ha reiterado la tendencia actual hacía la ortodoxia, aun así los que dominan el espectro religioso, de acuerdo a los datos presentados, siguen siendo los tradicionalistas, quienes aunque manifiesten la observancia de ciertos rituales que rebasa los límites definatorios de la articulación de pertenencia a este grupo, no se presumen religiosos. Por esto se obtuvo el número de menor intensidad frente a este enunciado.

#### **d) Israel**

El sionismo y la creación del estado de Israel son elementos que, desde sus inicios, pasan a ocupar un lugar hegemónico particular para las comunidades judías de la diáspora y México no es la excepción (Bokser, 2000; Meyer, 1990:22). La década de los cuarenta, en parte, estuvo caracterizada por una gran influencia de la ideología sionista (Hamui, 2003:208, 225, 230 y 2005). El sionismo penetró dentro del imaginario colectivo actuando como cohesión ideológica, factor de identidad grupal y solidaridad ante una empresa común y como eje articulador de la vida judía organizada (Bokser, 1991:154 y 1997:319).

Este movimiento no se incorporó en todos los sectores de igual forma. En un principio, fue dentro del sector *ashkenazí* donde tuvo mayor fuerza, particularmente debido a que para ellos, anterior a su arribo a tierras mexicanas, esta ideología ya le era conocida. Su fuerza como referente identitario se enfatizó con la creación del Estado de Israel en 1948, al adherirse gente de otros sectores comunitarios, cuyos integrantes comienzan a considerar que la identificación con el judaísmo también puede ser vislumbrada a través de la pertenencia a un pueblo y a una nación en gestación, Israel, y no solo por medio de las prácticas religiosas. Se modula como un identificador de orden secular que cautiva a la joven y nueva generación de judíos mexicanos. Así, el sionismo y el estado de Israel fungen como elemento unificador de varios sectores comunitarios.

El sionismo devino factor de identidad y de solidaridad con el judaísmo a nivel global. Los retos de la doble lealtad, la legítima asociación política con Israel, y las diferencias culturales dentro del país que residen, quedaron como problemas políticos latentes de las minorías judías en la diáspora (Cimet, 1997:162-163). A su vez, fue la bandera que identificó a los judíos de México frente a la sociedad nacional (Hamui, 2003:231 y 2005:187). Muchos fueron los esfuerzos desplegados por la comunidad judía frente a la creación del Estado de Israel que ocuparon un lugar central y crearon un terreno fértil para una práctica social (re)generadora de la identidad.<sup>102</sup>

El sionismo, como todo movimiento visto desde una perspectiva histórica, sufre transformaciones. Desde la perspectiva de las relaciones entre la comunidad judía y el nuevo centro de vida judía que se crea con el estado de Israel, Bokser (2005) deslinda tres etapas: parte de una relación de dependencia inicial, se traslada a un contexto de

---

<sup>102</sup> Para mayores detalles ver la tesis doctoral de Bokser (1990), detallada investigación sobre el sionismo en México en los años 1922-1947.

interdependencia, para transitar a una dinámica en la que interactúan la centralidad del Estado con cierto descentramiento y con pluralización de centros. En su primera fase, el sionismo “asumió como principales polos interdependientes de acción la labor de construcción del hogar nacional y la organización y consolidación del judaísmo en México.”. A la vez que el grupo judío en México le confería al sionismo una nueva articulación de acuerdo a su nueva realidad -la mexicana-, así fungió como componente compensatorio ante el déficit de su propia legitimidad en el ámbito nacional. Esto se vio reflejado en su capacidad de inserción tanto en las instituciones comunitarias medulares como en lo que respecta a la educación sionista; así como el idioma hebreo que fungió como elemento unificador comunitario a la vez que se ubicó en una posición básica para la enseñanza judaica. Como se mencionó en el capítulo III, en la sección del identificador de Israel, a partir de la creación del Estado éste se afirma como centro y la diáspora en situación de periferia. La posición de Israel entendida desde una doble condición de centro: material, fortaleciendo la emigración (*alíá*); y espiritual-cultural, centralidad en la vida del pueblo judío como referente identitario desde su ubicación en la periferia.

La segunda fase coloca a la Guerra de los Seis Días, en 1967, como punto de inflexión, que inaugura una época de interdependencia y reciprocidad entre la mayor parte de las comunidades judías organizadas de la diáspora frente a Israel, junto al reforzamiento de la conciencia de destino común. Invariablemente, y de acuerdo a su propio contexto, la comunidad judía de México también fue parte activa de este proceso.

El cuestionado arraigo a México conjugado con la alteridad del judío percibida en términos de extranjería como componente legítimo de la sociedad mexicana, se puso de manifiesto en varias ocasiones, particularmente a la luz de la solidaridad y la identificación con el Estado de Israel durante la Guerra de los Seis Días (1967),<sup>103</sup> la Guerra de *Yom Kipur* (1973), el voto afirmativo de México a la resolución 3379 de las Naciones Unidas que condenó al sionismo como una forma de racismo (1975) y la Guerra del Golfo Pérsico (1990) (Bokser, 1999a y 1997) y, a partir del año 2000, la segunda antifada. Esta autopercepción de extranjería coloca al individuo en el difícil esfuerzo del deslinde entre su judaísmo y su mexicanidad (Bokser, 1999 y 1997:332-333 y 339 ). Cabe destacar que en

---

<sup>103</sup> A partir de esta guerra, Israel pasa a ser foco de identidad en numerosos círculos dentro de la comunidad, modificaron la estructura interna del sionismo y de la vida comunitaria, e incluso en su vínculo con Israel, más no se modificó los patrones de interacción entre la comunidad judía de México y la sociedad mexicana (Bokser, 2000:203)

la década de los noventa, los procesos de deslegitimación del sionismo tienden a igualar y emparejar anti-sionismo con antisemitismo (se da una equivalencia entre el judío e Israel, los cuales no son necesariamente idénticos), ambos se implican mutuamente y se alimentan uno a otro (Bokser, 1997:344).

Es en este momento, con la globalización en puerta, que se perfila la tercera fase de transformación de la re-significación del sionismo, cuando la pluralización de referentes de identidad articula cambios en la relación centro-díspora. Se destaca el carácter diversificado y directo de los nexos con Israel en los diferentes sectores y espacios comunitarios, resaltando la debilidad del movimiento sionista organizados, con lo cual, “el centro pierde en intensidad ideológica pero gana en la amplitud de su radio de influencia.” (Bokser, 2005). Esto es ejemplo del descentramiento como resultado de la pluralización y la diversificación de centros que caracterizan a la fase actual, descentramiento que también implica un rompimiento, o más bien, un debilitamiento frente al compromiso con el “tradicional” o “clásico” paradigma del sionismo.

Asimismo la comunidad judía, gracias a la apertura y su reciente reconocimiento de legitimidad grupal, logra hacer pública sus expresiones de solidaridad con el estado de Israel, manifestación anteriormente difícil de expresar, operativizar y materializar.

La existencia del nuevo estado, en un principio, es vista por la juventud judeo-mexicana, especialmente aquella descendiente de Alepo y Damasco, no como su patria (en la que uno debía vivir) sino como un logro colectivo, símbolo de supervivencia y polo de integración e identidad; ya que el lugar de residencia era México, donde habían llegado sus padres (Hamui, 2003:232-233).

En virtud de la doble centralidad de Israel, material (como foco de *alía*) y espiritual (como foco de identificación), en México el eje articulador tendió al sector espiritual. La materialización del referente de Israel se exhibe considerablemente bajo otras variantes. Los judíos mexicanos mantienen una constante colaboración e intercambio con Israel en ámbitos culturales, académicos, en la medicina y en los deportes, entre otros. Asimismo se organizan viajes y actividades en conjunto.

Mientras que la emigración a Israel ha sido gradualmente el foco y el factor principal en las migraciones internacionales de la población judía latinoamericana,

particularmente del cono sur, no es esa la realidad judeo-mexicana.<sup>104</sup> La intensidad general de la *aliá* desde los distintos países latinoamericanos y el ritmo anual de variación de la tasa de la misma, han sido afectados fuertemente por los rápidos cambios en las condiciones socio-económicas y políticas, así como los grados de sionismo realizador de esta región.<sup>105</sup>

El intenso entorno comunitario y familiar en el cual crecen y se desarrollan la mayor parte de los judíos mexicanos, aunado a una posición económica relativamente satisfactoria, en cierto sentido, son factores que los retienen en México, fomentando que la *aliá* no sea una opción habitual.<sup>106</sup> No obstante el bajo índice de migración hacía ese país, la mayoría lo conoce. En el año de 1990 un 80% ya lo había visitado, mientras que para el 2000 un 95% lo conocía. En el cuestionario de esta investigación casi el 90% ha visitado Israel en algún momento de su vida.

**Cuadro F: Vinculo frente a Israel**

<b>Sentimiento frente a Israel</b>	<b>1990</b>	<b>2000</b>	<b>2003</b>
Muy importante	55%	83%	47%
Algo importante	32%	16%	35%
Poco importante		2%	17%

Ante la pregunta si se considera sionista, en el estudio de 1990, un 67% entraba en esta categoría; un 44% refleja una actitud positiva frente a la *aliá* de alguno de sus hijos; solo un 18% mantiene una actitud positiva ante el hecho de [ellos] emigrar en un futuro a Israel.<sup>107</sup> Asimismo, para este estudio, no obstante el alto porcentaje de quienes manifestaron un vínculo cercano frente a Israel y de haberlo visitado, la idea de emigrar a ese país no alcanza el 20%. Aunque la opción de “alguna vez” es de un 36%, dato nada despreciable, generalmente no culmina en la movilidad hacía ese país, sino más bien es una reflexión latente.

---

<sup>104</sup> Más de 68,000 inmigrantes latinoamericanos llegaron a Israel entre 1948 y fines de 1983 (cerca de 40,000 de Argentina, 8,400 de Brasil, 7,800 de Uruguay, 5,000 de Chile, 2,600 de México y 4,300 de otros países). Una mayor estabilidad, en lo que a emigración se refiere, prevalece en México, Brasil, Venezuela y Chile (fuera del periodo 1970-73 en este último país).

<sup>105</sup> Israel es un foco de atracción muy fuerte más no es el único; la ideología sionista actualmente no demuestra mucha fortaleza en algunos espacios latinoamericanos como espacio de residencia. Israel actualmente posee sus propios problemas: la inseguridad (frente a los terroristas suicidas), sus consecuencias económicas, sin obviar la recesión económica mundial actual. Particularmente para la población judía mexicana, es Estados Unidos (concentración que se da básicamente en Miami y San Diego) el eje atrayente.

<sup>106</sup> Según datos de Comité Central Israelita de México, el promedio de *aliá* anual es de 80 individuos, desde la creación del estado de Israel; de los cuales se calcula que la mitad ha regresado.

<sup>107</sup> No se hicieron preguntas similares a estas últimas en el estudio del 2000, por lo tanto es imposible comparar actitudes.

Recapitulando, a raíz de los datos ofrecidos en este rubro se enfatiza el hecho de que Israel es referente de identidad y fuerte sentimiento, más la simpatía por la *aliá* no es una opción demasiado viable. También, como Bokser lo señala, la articulación del sionismo, o más bien, la relación frente a Israel, exhibe varios frentes comunitarios, que no siempre activan en conjunto sino que más bien en paralelo, enfatizando así el descentramiento que se mencionó en párrafos anteriores.

### **e) Holocausto**

El identificador Holocausto es un eje que nos remite a la memoria colectiva de un pueblo. La memoria humana, no únicamente captada a la luz de la experiencia directa del individuo sino también la que se le trasmite por diversas fuentes tiene como propósito la consolidación de la conciencia colectiva, común a toda la sociedad (Gutman, 2003:376). La “memoria del Holocausto” es parte integral de la memoria colectiva del pueblo judío. Elie Wiesel, en el discurso pronunciado ante el Reichstag de Berlín, el 9 de Noviembre de 1987, afirmó: “La memoria es la clave. Recordar significa crear una ligazón entre el pasado y el presente. Entre el pretérito y el futuro.” Es la memoria como clave ante el olvido, ya que la memoria tiene una función redentora que se articula al vincular al recuerdo con la memoria, o, parafraseando a Benjamin, la experiencia vivida y la rememoración colectiva puede conducir a esta redención (Traverso, 2003). La memoria funge como elemento permanente de conciencia social, remite al pasado constitutivo y en el caso en cuestión, el exterminio del judaísmo europeo reforzó el pasado en clave de destrucción, confrontando a las nuevas generaciones con la paradoja de los logros y la vulnerabilidad como rasgos contemporáneos de su existencia.

El Holocausto ocupa, consecuentemente, un lugar central en la memoria colectiva del grupo judío. Fue un genocidio que, caracterizado por su fuerte aspecto ideológico, la acción de asesinato global y total y la sistematización de esta matanza lo convierten en un referente que se perfila con gran fuerza de frente a los otros articuladores identitarios.

Algunas de las formas que toman en la actualidad el análisis y la memoria del Holocausto, cuyo mensaje de prevención se mantiene vigente, son debates académicos en cátedras universitarias acerca de su porqué; publicación permanente de libros testimoniales

y de investigación; organización de congresos, museos, archivos, filmes documentales y de ficción; así como la existencia de asociaciones de sobrevivientes y de su segunda generación (Toker & Weinstein, 1999; Gutman, 2003).

En México, destacan numerosas actividades que se realizan en el ámbito institucional. Ejemplo de esto es la existencia de un museo del Holocausto ubicado en el edificio que comprende parte de la comunidad *ashkenazí*. En casi toda la red escolar judía el estudio del Holocausto es eje obligado dentro de su currícula así como su conmemoración y memoria. A partir de la década de los noventa, la participación tanto de población joven como adulta, en el programa mundial “Marcha de la Vida”, que consiste en congregarse en pos de la memoria colectiva a judíos de todo el mundo que realizan una *marcha de la vida* en campos de concentración de Alemania y Polonia, culminando en Auschwitz justamente el Día del Holocausto (*Yom Hashoá*),<sup>108</sup> concluyendo el viaje en Israel para día de la Independencia (*Yom Haatzmaut*), como símbolo de vida.

Como consecuencia de uno de estos viajes, salió a la luz un libro dedicado a los sobrevivientes del Holocausto<sup>109</sup> que radican en México titulado “El Rostro de la Verdad” (Memoria y Tolerancia A.C., 2002: Impreso en Colombia). Lo interesante de esta publicación es que la dirección, coordinación del proyecto y la dirección editorial estuvieron a cargo de mujeres que pertenecen a sectores de la comunidad Monte Sinai y Maguen David, que no experimentaron directamente el Holocausto (a diferencia del sector *asquenazí* y parte del *sefardí*). Esto denota como el Holocausto es un identificador inclusivo para gran parte de la comunidad y no de carácter exclusivo de un sector en particular, como se podría pensar.

Por último, cabe señalar que el Centro Deportivo Israelita, la comunidad *Bet-El* y la comunidad *Nidje Israel* conmemoran cada año *Yom Hashoá* dentro de sus respectivos recintos.

El cuestionario de esta investigación incluyó preguntas relacionadas con el Holocausto. Se preguntó si ellos o algún familiar eran sobrevivientes. Un 70% respondió negativamente, lo que indica un alejamiento temporal de quienes vivieron tan trágica etapa.

---

<sup>108</sup> Esta fecha se marcó en concordancia con el día que comenzó la rebelión del Gueto de Varsovia, en la Segunda Guerra Mundial, de acuerdo al calendario hebreo.

<sup>109</sup> Aquí se da la controversia de quien es sobreviviente del Holocausto. De acuerdo a *Yad Vashem* (el museo del Holocausto en Jerusalén, Israel) sobreviviente es aquel que estuvo en algún campo de concentración o de exterminio; mientras que para esta publicación se tomó como parámetro común el haber llegado [a México] después de la guerra.

Este distanciamiento generacional no evita la fuerte identificación frente al Holocausto por parte de los judíos mexicanos.

Finalmente se preguntó si estaba de acuerdo con el enunciado “Todos los judíos se ven a sí mismos como sobrevivientes del Holocausto”, obteniendo como respuesta positiva únicamente un 37%.

Retomando la pregunta de los enunciados uno de ellos era acerca de la conciencia de Holocausto; su porcentaje fue de un 95% lo cual denota, invariablemente, la importancia del mismo como identificador para este grupo.

#### **f) Recapitulación: diversas expresiones colectivas de identidad judía**

A partir de los datos descritos en esta sección se exhibe una amalgama sumamente interesante de religión, tradiciones, elementos étnicos y nacionales.

El *tradicionalismo* es la categoría dominante que, lo cual implica un fuerte vínculo de pertenencia. Se define mediante la observancia de los rituales concernientes al ciclo de vida judío, asistencia -anual- a sinagogas y participación en instituciones judías educativas, sociales y culturales. Datos como el alto índice de quienes festejan las fiestas mayores y los rituales que acompañan el ciclo de vida judío reflejan y concuerdan con lo anterior.

No obstante la tendencia a la hegemonía de carácter tradicionalista expresada por los altos porcentajes de quienes se posesionan de este elemento, es interesante y original el hecho de que muchos de los que integran este mismo grupo también manifiestan observancia de otras prácticas judías. A modo de ejemplo, un porcentaje nada despreciable realiza la cena y el encendido de velas en *Shabat*, a la vez que guarda un hogar *kasher*. Esto apunta y sugiere un fuerte apego a valores religiosos, mismo que supera la definición del ser tradicionalistas presentada y utilizada como marco en este trabajo.

Así es como, a partir de la pregunta “cómo considera su judaísmo”, dando varias opciones para contestar, corroboramos una de las impresiones que se han evaluado a lo largo del trabajo: la pluralidad del judaísmo en la actualidad, ante la ausencia de un consenso en lo relativo a cómo definirlo, considerarlo y practicarlo. Cada uno de sus integrantes percibe, acomoda y experimenta el judaísmo a su manera; y su vínculo con el mismo se manifiesta e interpreta de muchas formas, todas válidas. La investigación

reconoció que en la mayoría de los informantes, sin importar su grado de observancia, su compromiso hacía el judaísmo es fuerte y significativo.

Los enunciados son una forma de corroborar lo anterior. Estos enunciados<sup>110</sup> – valores judíos, conciencia del Holocausto, educación judía, identificación con Israel, observancia de rituales, membresía comunitaria y atender a servicios religiosos– indican, a *grosso modo*, los puntos más sobresaliente del ser judío, los cuales fueron calificados con un porcentaje sumamente alto que refleja precisamente la relevancia de éstos, independientemente de las divisiones internas. Todos reconocen y concuerdan con los elementos básicos que componen la identidad judía.

La relación con el sionismo y, a su vez, con Israel, ya no es la misma que a principios del siglo XX ni tampoco cuando fue creado el Estado. En la actualidad el nexo diáspora-Israel tiene varios rumbos y depende en demasía de cómo se ha desarrollado cada comunidad a lo largo de su existencia. Hay un descentramiento de relaciones donde cada individuo así como cada una de las instituciones se conecta de forma variada con Israel, aunque el común denominador frente al mismo es un vínculo de proximidad. Una cercanía de carácter sentimental y de apoyo en varia áreas del quehacer humano. La idea de considerar la *aliá* como una posibilidad real es casi nula; es decir: pienso, quiero, visito y apoyo a Israel pero vivo aquí en México. Todo lo anterior refleja una -nueva- posición de sionismo, adecuada a la -nueva- realidad del pueblo judío (tanto en la diáspora como en Israel) en la actualidad.

Hacia el Holocausto se mantiene un vínculo de poca relación cotidiana, no obstante este evento posee un significado y un simbolismo fundamental que forma parte de del judaísmo y de la conciencia de pueblo de gran parte de los integrantes del grupo.

## **2. Correlación entre la identidad colectiva y el consenso cultural**

En razón de la plasticidad y la flexibilidad que muestra la identidad hoy en día, cada judío puede elegir cómo pertenecer, al situarse ante un mosaico de nuevas posibilidades de vivir el judaísmo. Definir la identidad judía con base a un solo criterio se ha vuelto virtualmente imposible (Webber, 1997:263 y 265; Eleazar, 1997/98:122). La diversidad ha tornado al

---

<sup>110</sup> Ordenados de mayor a menor frecuencia dada por los informantes.

judaísmo en un complejo de categorías que incluye una vasta extensión de las mismas y cada una viene acompañada de su propia enunciación y exposición de la otredad y singularidad judía. Bajo este principio, Arnow, absorbiendo definiciones de autores como Himmerfarb, Herman, London & Chazan y Meyer, todos apelando al pluralismo como común denominador, concibe la identidad judía “como la experiencia interna del yo (self) en relación con elementos religiosos, políticos, étnicos y/o culturales del judaísmo, el pueblo judío e Israel” (1994:30).

Partiendo de la definición anterior, podemos decir que el judaísmo se nutre de la convivencia de lo religioso, lo étnico-cultural y lo nacional, y juntas conforman una miscelánea de diversidad dentro del pueblo judío, cuyas categorías no se hayan reñidas entre sí, sino que más bien se traslapan y son de tipo incluyente.

A pesar de la dificultad de lograr una única enunciación del judaísmo, utilizamos los identificadores como expresiones de alteridad. Bajo ésta línea se considera que elementos como la religión y la remembranza por *Sión*, la diáspora y la comunidad, han sido constantes del pueblo judío a pesar de las alteraciones experimentadas a lo largo de la historia. Eventos recientes como el Holocausto y la creación del Estado de Israel han enfatizado la sensación y la pertenencia al judaísmo en la nueva era, empero perdura un vínculo medular con el pasado, una memoria colectiva que atraviesa fronteras espaciales y temporales.

Considerando lo antepuesto y sumado a una exploración de la literatura pertinente en el tema de la identidad judía, se logró obtener las características más relevantes y esenciales circunscritas al colectivo judío. Se reconocieron cinco identificadores: la religión, las tradiciones, la conciencia de pueblo, Israel y el Holocausto.

Debido a la diversidad existente dentro del grupo judío estos identificadores no poseen igual valor para sus integrantes.

Pretendimos fundamentar que esta multiplicidad de valores coexiste en un mismo colectivo.

\*

Nos hemos propuesto investigar si la identidad colectiva se construye sobre el consenso cultural o si es factible, hoy por hoy, pensar a las identidades colectivas que despliegan dispersión y diferenciación interna aún así persiste el acuerdo cultural. El grupo

judío en la ciudad de México en su interior exhibe rasgos de heterogeneidad al desplegar formas extremas de articular y expresar su identidad y debemos de probar si esto afecta al acuerdo cultural entre ellos.

Con este propósito utilizamos el ejercicio de tríadas. Fue la técnica del libre listado<sup>111</sup> la utilizada para obtener los términos-elementos que constituyen el dominio cultural. Fueron 16 los términos-elementos que obtuvimos por medio de dicha técnica y son los siguientes (sin orden jerárquico):

1. Adonai
2. Sinagoga
3. Torá
4. Israel
5. Pertenencia
6. Memoria
7. Vida comunitaria
8. Preceptos
9. Aliá
10. Holocausto
11. Hogar judío
12. Tradiciones
13. Solidaridad
14. Sionismo
15. Educación judía
16. Hebreo

Estos 16 vocablos utilizados en el ejercicio de tríadas no fueron explicados ni definidos previamente, lo que permitió que cada individuo interpretara y comprendiera – libremente– cada uno de ellos.

A partir de este ejercicio obtuvimos los mapas del escalamiento multidimensional (MDS).<sup>112</sup> Los 16 términos resultaron repartidos en un espacio euclidiano: en el mapa multidimensional, dos términos están cercanos entre sí en cuanto a que varios informantes los colocaron juntos, de aquí la ubicación de los mismos. Los términos-elementos<sup>113</sup> que están apartados en el mapa es porque fueron raramente mencionados por estos mismos informantes. Generalmente, estos mapas van a exhibir una estructura de centro-periferia en donde los términos-elementos del centro o núcleo del dominio son los que más se

---

<sup>111</sup> Su explicación está en el anexo # 7.

<sup>112</sup> Su desarrollo se explica en el anexo # 6.

<sup>113</sup> De ahora en adelante la expresión término-elemento será utilizada también con las palabras término o vocablo, indistintamente.

mencionaron, con el resto esparcidos fuera del núcleo y los términos más idiosincrásicos estarán colocados en la periferia. Las regiones no están condicionadas a las referencias de X y Y, estas son definidas bajo consideraciones de contenido (Cohen, 2003:67; Levy, 2005), de acuerdo a la ubicación que le den los informantes.<sup>114</sup>

Iniciaremos con una interpretación utilizando la metodología de los conglomerados únicamente sobre el mapa general (N=250) que nos arroja el MDS para posteriormente transitar a la interpretación de la teoría de las Facetas, esta ya será aplicada a cada uno de los variables seleccionadas: sexo, edad, pertenencia comunitaria y denominación religiosa.

### **a) Interpretación de conglomerado (*cluster analysis*)**

La primera alternativa que se utilizó para la interpretación de los mapas obtenidos por el MDS es la localización de los conglomerados de puntos donde la ubicación de los términos es determinada y aglutinada de acuerdo a la similitud-disimilitud entre ellos. Estos conjuntos se dibujan en el espacio multidimensional como círculos alrededor de los puntos de estímulos relevantes, es decir, se recrea la agregación de ciertos términos en dominios. En este caso denominamos dominios a los identificadores, los cuales después de ser desglosados para la formación de las tríadas, con el análisis de conglomerados se vuelven a agrupar, pero ya en torno al acuerdo hallado en las respuestas de los encuestados. Los términos con similitudes se ubican en proximidad lo que permite que los dominios sean representados como conglomerados.

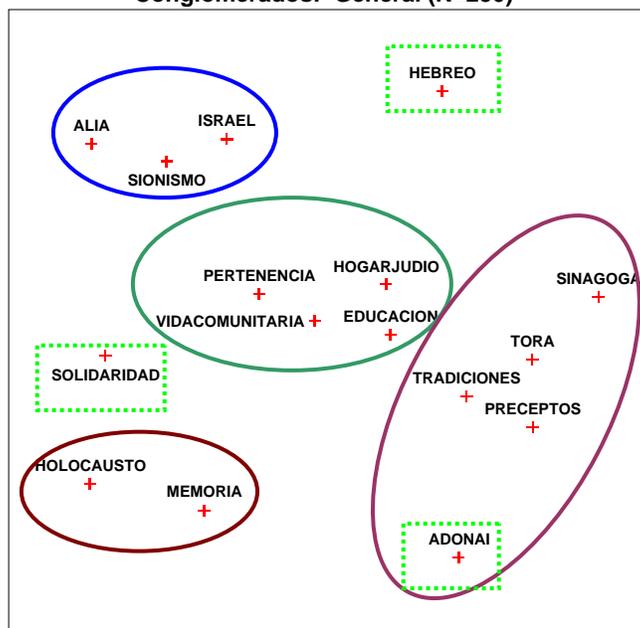
Los círculos marcados con diferentes círculos, elipses y cuadrados (coloreados) fueron trazados al identificar a los vocablos agrupados de acuerdo a su cercanía-similitud y pertenecen a los diversos identificadores.

Bajo la interpretación de los conglomerados se pudo retomar a los identificadores, cada uno con sus propios rasgos, aunque en ocasiones, se traslapan los términos-elementos, lo cual concuerda con el rasgo pluralista del judaísmo, que se ha estado enfatizando a lo largo de toda esta investigación.

---

<sup>114</sup> Por esta razón es que en los mapeos no están especificadas numéricamente las coordenadas X y Y.

### Conglomerados: General (N=250)



Así, encontramos que el identificador Israel (marcado con el color azul) contiene a los términos: Israel, *aliá* y Sión.

El identificador Holocausto (de color rojo) se posesiona de los vocablos Holocausto y memoria.

El identificador religión (coloreado de púrpura) abarca a los términos sinagoga, *Torá*, preceptos y tradiciones.

El identificador ubicado en el centro conciencia de pueblo (pintado de verde) que incluye a los términos de educación judía, hogar judío, vida comunitaria y pertenencia.

El identificador tradiciones es un identificador de traslape. El mismo vocablo tradiciones se haya cercano o más bien, incluido, en el de religión, aunque también puede ser ubicado en el de conciencia de pueblo.

Algunos términos se supeditan a varios identificadores, a la vez que ostentan diversas interpretaciones e incluso producen ambivalencias en su relación con los demás.

Adquieren carácter inclusivo, en calidad de vocablos vinculatorios y de traslape y en el mapa fueron señalados con un cuadrado en líneas punteadas (de color verde claro). Son tres los vocablos ubicados en posición polarizada y que manifiestan vinculación. Uno, en la parte inferior de la religión está *Adonai*, que significa Dios, el cual ciertamente su cercanía es hacia el identificador religión, pero también de este identificador está relativamente confinado.

En el extremo superior se haya el término hebreo; aunque se halle aislado denota mayor cercanía en la parte inferior hacia el identificador religión, y esto se debe a ser considerado lengua sagrada y por el costado se vincula con Israel, lugar donde funge como idioma oficial. En la parte central también puede ser enlazado con la conciencia de pueblo como rasgo particular del pueblo judío o también denominado pueblo hebreo.

El vocablo solidaridad también resultó ser eje vinculador aislado, por un lado relacionado con el identificador Israel, y por el otro con el de Holocausto e incluso con pertenencia y vida comunitaria.

Otra interpretación que se le adjudicó al mapeo general fue la división entre lo externo y lo interno. Trazando una línea transversal -imaginaria- se puede dividir el mapa en dos bloques. El primer agrupamiento puede ser relacionado con características que reflejan el ámbito externo de los identificadores. Contiene esencialmente a los identificadores de Israel, del Holocausto y parte de la conciencia de pueblo. Sin duda, estos son relevantes para este colectivo no obstante se hayan agrupados entre ellos manifestando cierta distancia

El otro conjunto de elementos incluye a los identificadores de religión, tradiciones y la otra mitad de conciencia de pueblo son los ubicados en el ámbito de lo privado, lo interno, que está en relación más directa y explícita con el diario vivir propio del grupo y del individuo.

## **b) Interpretación a través de la Teoría de las Facetas (*Facet Theory*)<sup>115</sup>**

La diversidad interna la medimos través de la metodología del la Teoría de las Facetas al seleccionar las siguientes variables que expresan y reflejan dicha disparidad: sexo, edad,

---

<sup>115</sup> La traducción es libre. Lo que significa que puede ser que tenga algún otro nombre específicamente asignado que desconocemos.

pertenencia comunitaria (incluyendo el rubro de quienes no están afiliados a alguna comunidad) y denominación religiosa.

Esta teoría plantea la partición, parcelación o fragmentación del espacio en regiones que corresponden a elementos de las respectivas facetas (*facets*). En el análisis de facetas, las regiones, bajo las soluciones del MDS o SSA,<sup>116</sup> son definidas por los atributos de las variables que contienen y su paralelo a elementos en el enunciado del mapa (Cohen, 2003:67). Cabría destacar que las interpretaciones por medio de regiones, a diferencia de los conglomerados, son para espacios que en principio tienen puntos esparcidos por todo el mapa como resultado del MDS. A diferencia de los conglomerados, en las regiones, al hacer la partición, dos términos pueden parecer muy cerca el uno del otro y siguen perteneciendo a diferentes regiones, mientras que otras dos variables pueden estar bastante distanciadas una de la otra y siguen perteneciendo a la misma región. Esto significa que algunas variables en alguna región debe correlacionarse menos con variables de su misma región que con las de otra región. Esas variables son substancialmente disimilares, aunque estadísticamente estén cercanas la una a la otra más que a las variables similares (de la misma región) (Cohen, 2003; Levy, 2005:182-83).<sup>117</sup>

Aplicando dicha metodología de interpretación en este trabajo, del mapeo general (cuadro # 1) se desprenden dos sectores o regiones principales.<sup>118</sup>

Una es la que se extiende del lado derecho,<sup>119</sup> que contiene a los términos hebreo, sinagoga, preceptos, *Torá*, tradiciones y *Adonai*. Esta región es clasificada como la categoría de lo **religioso-tradicional** ya que en su interior se ubican los elementos que mayor vinculación mantienen con lo trascendental, la religión y las tradiciones. A su vez existen dos subregiones. Una sería aquella que contiene al vocablo hebreo, que se ubica a una distancia relativamente lejana a los demás; aunque sigue manteniéndose en dicha región. Esto indica que, no obstante su relación con la religión por ser el lenguaje sagrado, también se acerca a la siguiente región (explicada posteriormente), por su relación con Israel, al ser el lenguaje oficial de dicho país. El término hebreo juega como variable de

---

<sup>116</sup> La explicación sobre el MDS y el SSA está en los anexos. Para esta investigación fue el MDS el programa utilizado.

<sup>117</sup> En las Ciencias Sociales, la eficiencia de la Teoría de las Facetas es el establecimiento de legalidad para la estructura de matrices de coeficientes de similaridad (correlación), y se aplica en áreas tales como la inteligencia, actitudes, indicadores sociales, valores e identidades étnicas, entre otras (Levy, 2005:184).

<sup>118</sup> A continuación se le llamará regiones a las divisiones de las facetas.

<sup>119</sup> El lado - derecho o izquierdo - como tal, no significa nada ya que lo relevante es la cercanía de los vocablos fijado por sus similitudes.

traslape o de vínculo entre regiones. En la siguiente subregión encontramos el vocablo *Adonai*, que tiene que ver con la religión, aunque esté relativamente aislada, lo cual indica una subregión de creencia o de fe (*emuná* en hebreo).

La otra región, ubicada del lado izquierdo del mapa general, contiene a los términos Israel, sionismo, *aliá*, solidaridad, memoria y Holocausto. Es aquella de carácter **histórico-nacional**. Al segmentarla en subregiones obtenemos a la sección nacional, que incluye Israel, el sionismo y la *aliá*. Los vocablos de memoria y Holocausto reflejan la historia del pueblo judío; la memoria representa la historia de un pasado lejano y Holocausto se refiere a la historia reciente, más inmediata; ambas se remiten a la memoria colectiva del pueblo judío. En la parte media se ubica el término solidaridad, vocablo que permite ser vinculado a ambas subregiones: la nacional y la histórica.

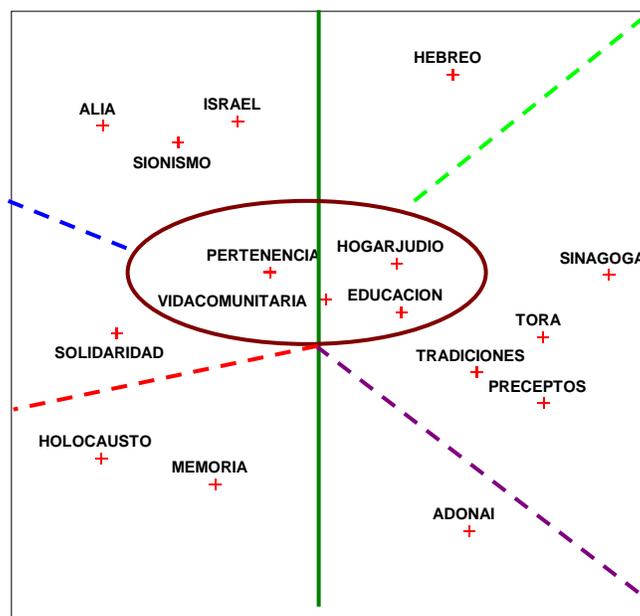
Los vocablos pertenencia, educación judía, hogar judío y vida comunitaria, las más de las veces se ubican en el núcleo o centro del mapa, ubicación que les corresponde a razón de ser los elementos que los informantes señalaron con mayor frecuencia. Es interesante ya que estas son variables que facultan que las dos regiones marcadas se ejecuten, efectúen y materialicen. Es a través de la vida comunitaria, el hogar judío y la educación judía donde se internalizan y refuerzan todos los ámbitos del judaísmo: la religión, las tradiciones, el vínculo hacia Israel y sus componentes y la memoria colectiva del grupo. Todos ellos, además, se vinculan con la pertenencia, aquello que los hace ser parte del colectivo.

Estos cuatro elementos permiten una circularidad del judaísmo que simboliza [el asumir] la conciencia de pueblo, la etnicidad entendida como la aspiración y voluntad de conservar los rasgos identificatorios propios del colectivo y su transmisión.

En todos los siguientes mapas, se continúa el patrón dado en este primero (cuadro # 1): las dos grandes regiones están divididas por medio de un fuerte trazo (negro); las subregiones (que se hayan dentro de las dos grandes regiones) sus divisiones fueron marcadas por líneas punteadas; en algunos mapas se marca un círculo o elipse, según sea el caso, que contiene a los vocablos pertenencia, hogar judío, educación judía y vida comunitaria (y en algunos casos se incluye el vocablo tradiciones), términos que se sitúan cercanos al centro ya sea en una u otra de las dos regiones señaladas.

## Cuadro # 1

Facetas: General (N=250)



Ante lo mencionado en el párrafo anterior, cabría señalar que los términos hogar judío y educación judía, términos que comúnmente se colocan cercanos entre sí, frecuentemente se ubican en el núcleo del mapa, y podrían ser incluidos a la región religión-tradiciones. Así, estos elementos se correlacionan con variables de una región más que con la otra. De igual forma, el vocablo tradiciones comúnmente se ubica cercano a hogar judío y educación judía; esto puede conducir a que éste vocablo, aunque esté colocado en la región de religión-tradiciones, funge como vínculo entre ésta sección y los vocablos que se poseionan del núcleo del mapa.

A su vez, la pertenencia, con más frecuencia se exhibe en la región histórica-nacional que en la otra. Es el vocablo vida comunitaria aquel que con más frecuencia se posesiona del núcleo del mapa.

Todas estas características se repiten a lo largo de la mayoría de los mapas que se exponen más adelante.

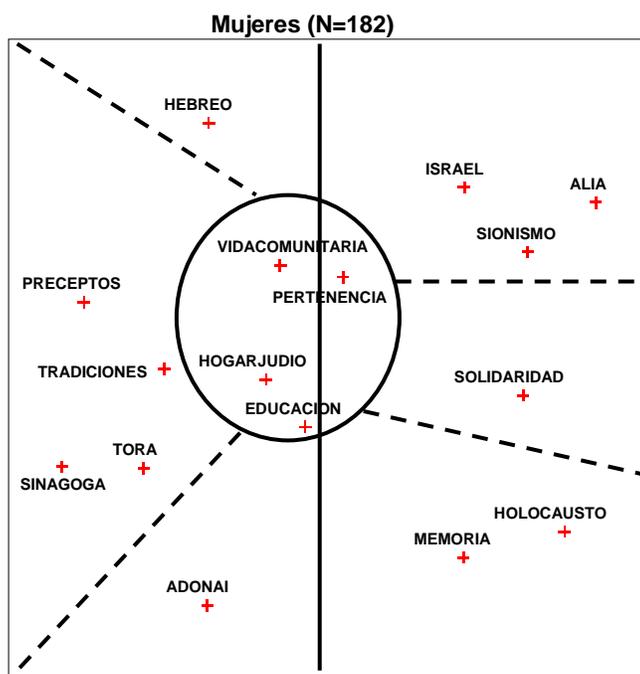
Los mapas a continuación únicamente se han dividido en las dos regiones ya referidas, así como las subregiones internas y, en algunos casos, el círculo (o elipse, según sea el caso) central que contiene a los cuatro vocablos ya mencionados, que en algunos

casos también envuelve al vocablo tradiciones. Ya no se especifica el nombre y contenido de cada región, como se hizo en el mapa general (véase cuadro # 1).

- **Mapeos de género**

En la variable de sexo, la muestra estuvo compuesta por 73% de mujeres y un 27% de hombres.<sup>120</sup> Percatándonos de que la diferencia de porcentajes entre ambos sexos no sea la óptima, de igual forma se ha querido señalar con el propósito de observar si es que, también exhiben una pauta de acuerdo cultural.

**Cuadro # 2**

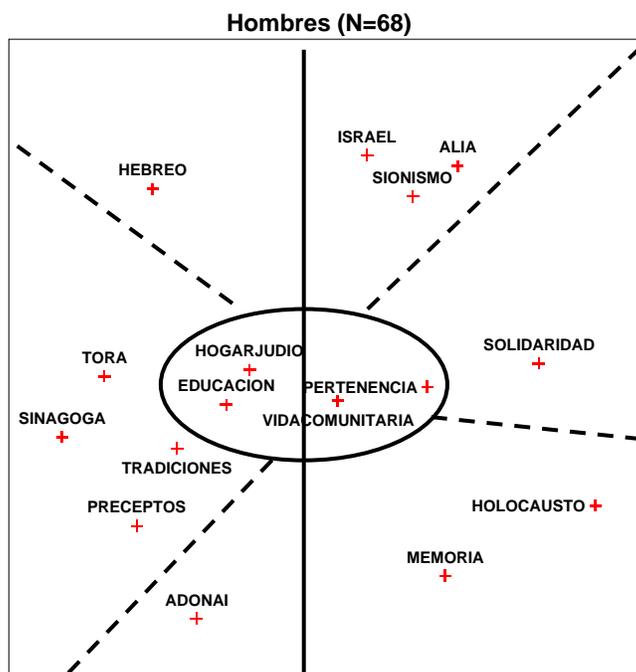


La conducta de las mujeres (cuadro #2) exhibe una situación muy similar al mapeo general donde se manifiestan iguales fragmentaciones. Lo que sí exhibe cierta diversidad es que la vida comunitaria se sitúa en la región religión-tradición, ya que comúnmente la

<sup>120</sup> Es ciertamente en el rubro del género donde más se manifiestan los límites de realizar una muestra de conveniencia ya que fue el sexo femenino aquel que predominó.

encontramos en la otra región; y el hogar judío se acerca más a las tradiciones que los elementos centrales.

### Cuadro # 3

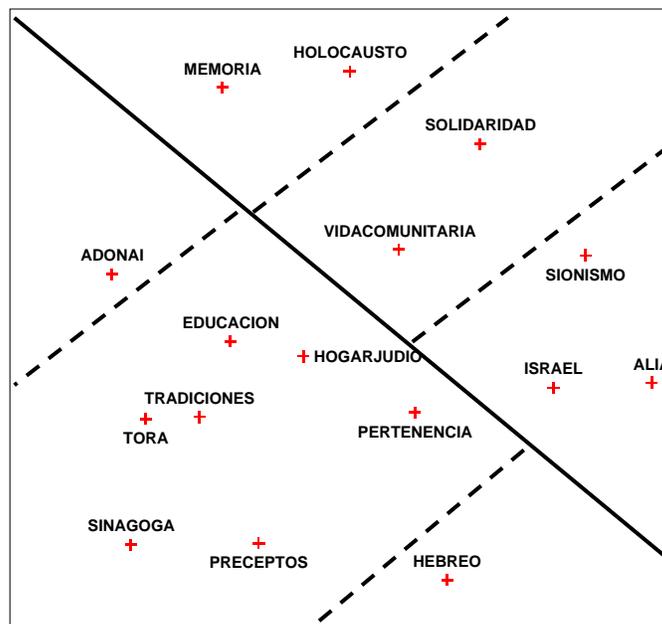


El mapeo de los hombres (cuadro # 3), en referencia al mapa general, es el que mayor analogía presenta. Los cuatro vocablos encerrados en un círculo presentan menor lejanía entre ellos que el mapeo femenino.

- **Mapeos de edad**

La variable edad fue codificada en cuatro rangos etarios para facilitar el análisis. La mayor concentración se haya en las edades de 40 a 55 años. De aquí se puede inferir que la mayoría de los encuestados se hayan en una etapa adulta, donde ya es mucho más clara y estable su posición acerca de su judaísmo y sus identificadores.

18 a 25 años (N=23)



**Cuadro # 4**

El mapeo obtenido para el primer rango de edad que incluye a aquellos entre los 18 y los 25 años (cuadro # 4) exhibe una gran dispersión. Aunque no se encuentre un alto grado de concentración como se da el caso de la mayoría de los otros mapas, de todos modos, las regiones son claramente identificadas. Llama la atención que la pertenencia, junto con educación y hogar judío se ubique dentro de la región religión-tradicionalista, parte de ellos.

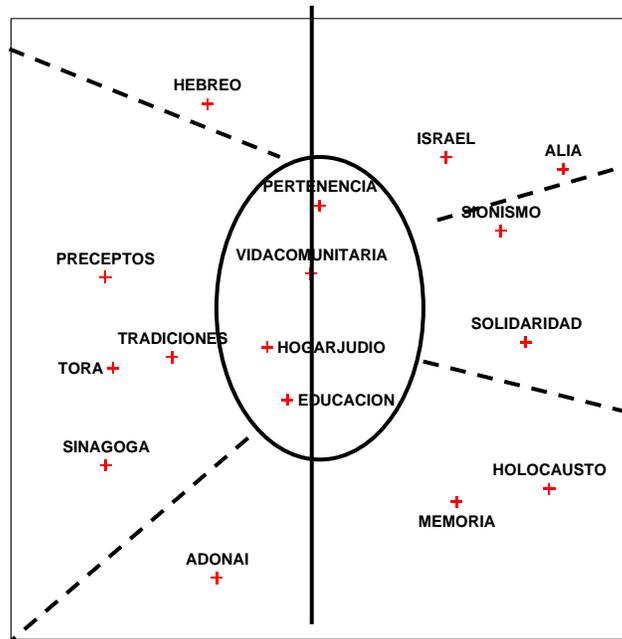
Para este grupo de jóvenes, es una época en la vida, en que salen de un ámbito comunitario relativamente cerrado al mundo exterior, ya sea que se incorporen a los estudios superiores o terciarios y/o al mundo laboral, y los enfrenta a una nueva realidad de mayor independencia.

El siguiente mapa tipifica al rango de edades entre los 26 y los 39 años (cuadro # 5) y manifiesta mayor claridad en lo que a regiones se refiere. *Adonai* queda bastante alejado dentro de su misma región de lo religioso-tradicional. Solidaridad y hebreo continúan siendo vocablos con función de traslape y vínculo entre sectores. Los cuatro vocablos centrales, que forman una elipse, se colocan, aunque en sus límites, dentro de la región

religión-tradicionalista, lo cual implica un posicionamiento de esta región por parte de este rango de edad.

### Cuadro # 5

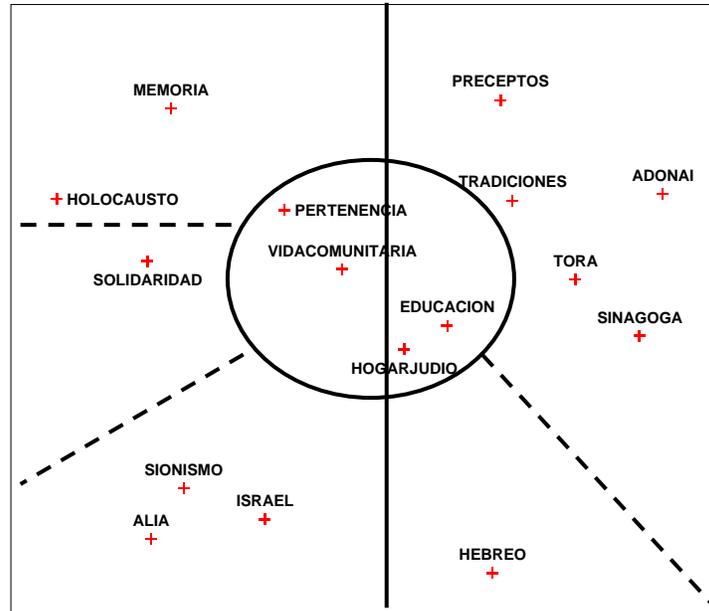
26 a 39 años (N=84)



El siguiente es un mapa (cuadro # 6) sumamente interesante ya que, aunque en términos generales se exponen ambas regiones como en todos, se presentan algunas discrepancias frente a los otros mapas. Las disimilitudes que se aprecian son básicamente en los vocablos *Adonai* y *solidaridad*. Comúnmente estos se presentan aislados aunque pertenecientes cada a uno a su propia región, religión-tradición y nacional-historia, respectivamente. Sin embargo, aquí *Adonai* se exhibe entremezclado con los demás elementos que componen su propio región; mientras que la *solidaridad* se coloca muy cercano al Holocausto.

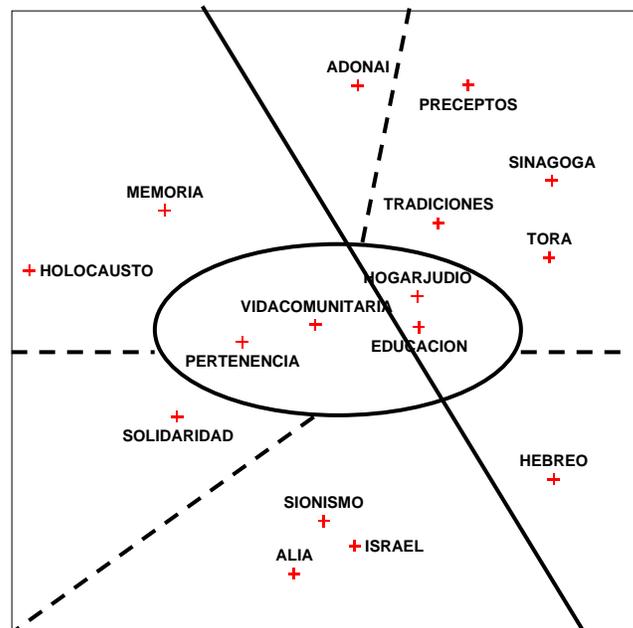
### Cuadro # 6

40 a 55 años (N=113)



### Cuadro # 7

56 años en adelante (N=31)



Este mapeo, el último en el rango de edades, incluye a quienes sobrepasan los 55 años (cuadro #7) y refleja, en gran medida, los rasgos que hemos estado definiendo hasta el momento, aunque las subregiones se distinguen no presentan una distancia física relevante. Así como el de los hombres, este cuadro es de los más semejante al general.

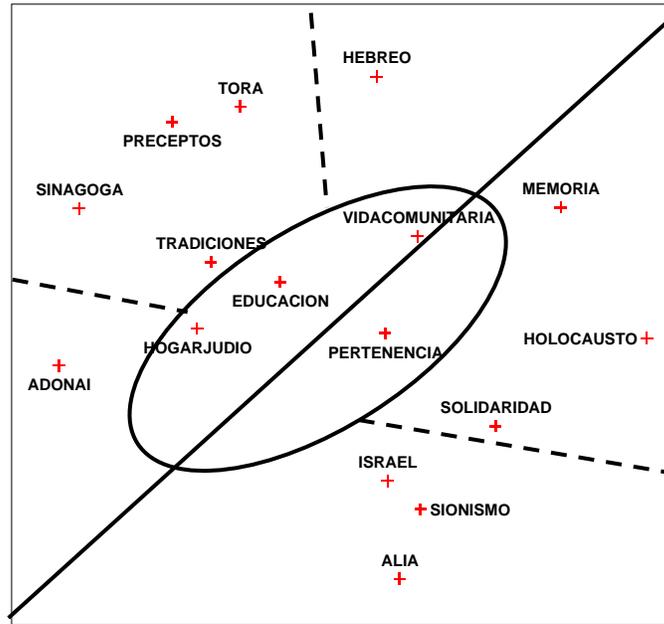
- **Mapeos de pertenencia comunitaria**

Tal como hemos analizado, uno de los factores de mayor diversidad que se presentan en el grupo judeo-mexicano es la pertenencia comunitaria.<sup>121</sup> Por esta razón los siguientes mapas se dividieron bajo esta variable con el propósito de comprobar si, a pesar de éstas disparidades internas, el acuerdo cultural se presenta. El último mapa de esta categoría comprende a su contrario: los informantes no afiliados.

---

<sup>121</sup> El Centro Deportivo Israelita (CDI) no fue incluido en los mapeos ya que fueron muy pocos (n=7) los que pertenecían al CDI sin estar afiliados a otra comunidad. También es importante recalcar que, a pesar de la importancia de esta institución particularmente por el hecho de aglutinar a gran parte del grupo judío, sin importar su afiliación comunitaria, no es una comunidad.

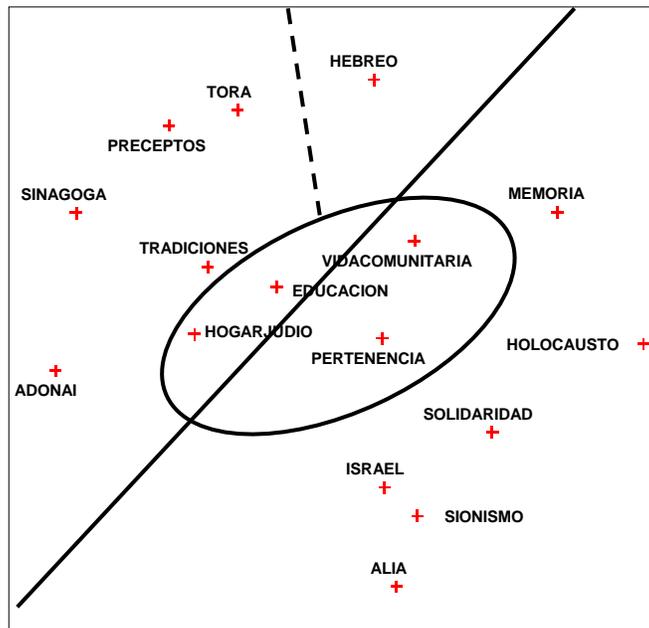
**Comunidad Monte Sinai (N=18)**



**Cuadro # 8**

**Cuadro # 9**

**Comunidad Sefaradí (N=29)**

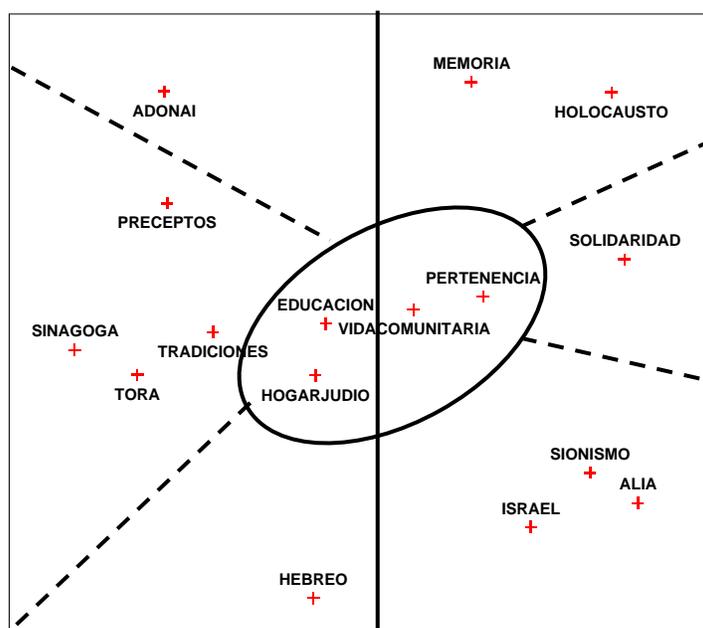


Los integrantes de la comunidad sefardí (cuadro # 9) reflejan un mapa bastante claro, aunque con la misma situación que mapa anterior. El hebreo continua perteneciendo a la región religión-tradición pero sus fronteras ante la siguiente región no es con los vocablos relativos a Israel sino que con la memoria. También se debe de acotar que el vocablo memoria no se ubica tan cercano al Holocausto, como ha sido en otros casos, sino que este último se acerca al vocablo solidaridad. Alrededor del centro-núcleo se concentran los vocablos hogar judío, educación judía, vida comunitaria y pertenencia.

La comunidad Ashkenazi (cuadro # 10) indica un mapa muy parecido al general: las regiones están claramente definidas. Lo que sí se observa es que los vocablos que constituyen la región de religión-tradiciones se manifiestan de forma dispersa, donde el término *Adonai* no exhibe un gran aislamiento. El hogar judío y la educación judía se colocan a distancia semejante con las tradiciones.

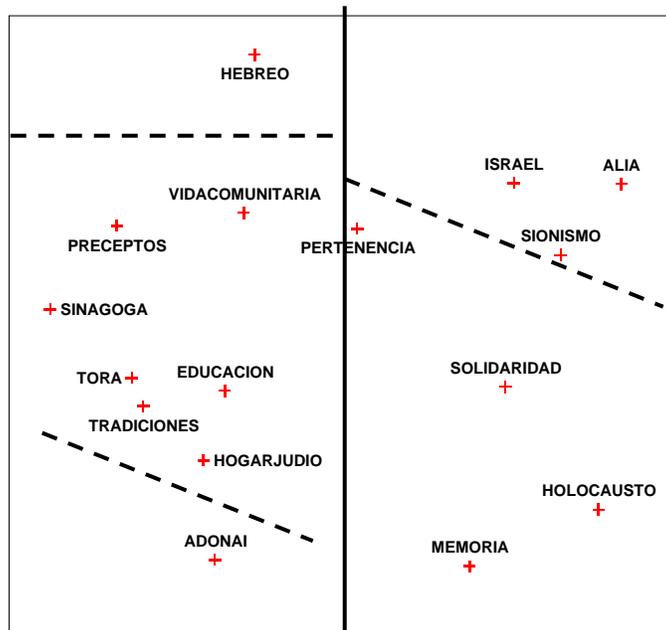
### Cuadro # 10

Comunidad Ashkenazí (N=111)



## Cuadro # 11

Comunidad Maguen David (N=42)

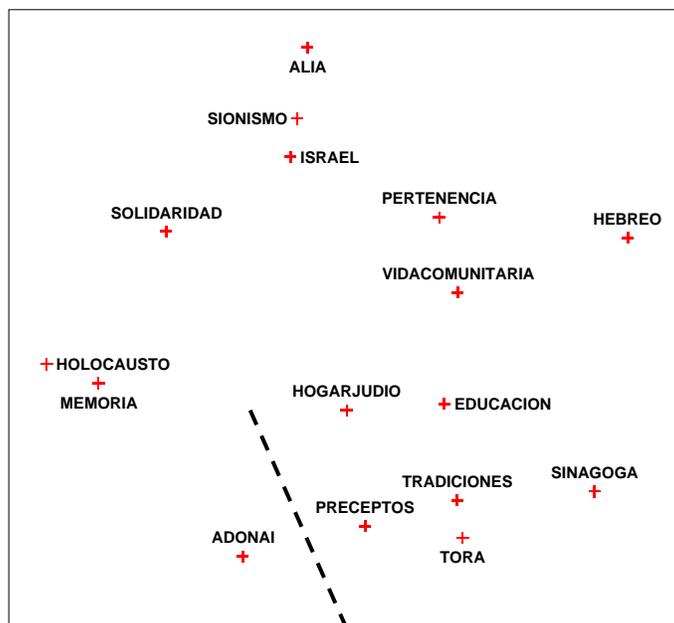


La comunidad Maguen David (cuadro # 11) pasa por una situación de polarización entre sus integrantes: ortodoxia por un lado, y secularización por el otro.

Si bien las regiones pueden ser divididas y claramente percibidas, los vocablos educación judía, hogar judía y vida comunitaria se ubican visiblemente como parte de la región de religión-tradiciones, sin poder diseñar en un círculo estos elementos como se ha realizado en otros mapas. Ninguno de esos conglomerados Israel es bastante evidente al igual que el Holocausto rodeado de los vocablos memoria y solidaridad, este elemento en particular ocupa el núcleo o centro. La vida comunitaria se ubica en dicha región, lo cual expresa la relevancia que ésta comunidad le adjudica a este ámbito. El último haciendo enlace también con Israel. La pertenencia deambula entre Israel y la vida comunitaria.

## Cuadro # 12

Mezcla de comunidades (N=17)

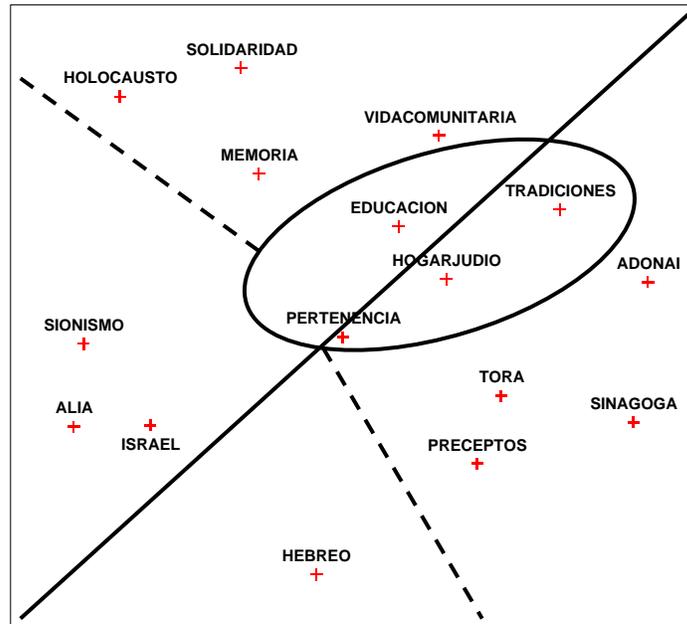


Los que componen la mezcla de comunidades (cuadro # 12), es un mapa sumamente similar a aquel de la comunidad Maguen David. Aquí tampoco es posible configurar un círculo ya que los vocablos de hogar judío y educación judía son parte integral de la región de religión-tradiciones y no se colocan tan cercanas a vida comunitaria y pertenencia como usualmente se ubican en otros mapas. El vocablo *Adonai* exhibe un leve aislamiento conformando su propia subregión.. Una situación interesante es lo alejado que se ubica el vocablo *aliá* frente a todo el cuadro.

El mapa de aquellos que no están afiliados a ninguna institución - judía - (cuadro # 13) es muy llamativo. Es pertenencia el vocablo mas frecuentemente mencionado entre estos informantes, lo que lo coloca en una posición central. Lo atractivo de este escenario es preguntarse el significado de esta pertenencia. Ya que sí los que conforman este mapa son quienes no están afiliados, entonces esta pertenencia y su vinculación al judaísmo sería en términos individuales y no comunitarios (Della Pergola, 1999).

### Cuadro # 13

Ninguna comunidad (N=13)



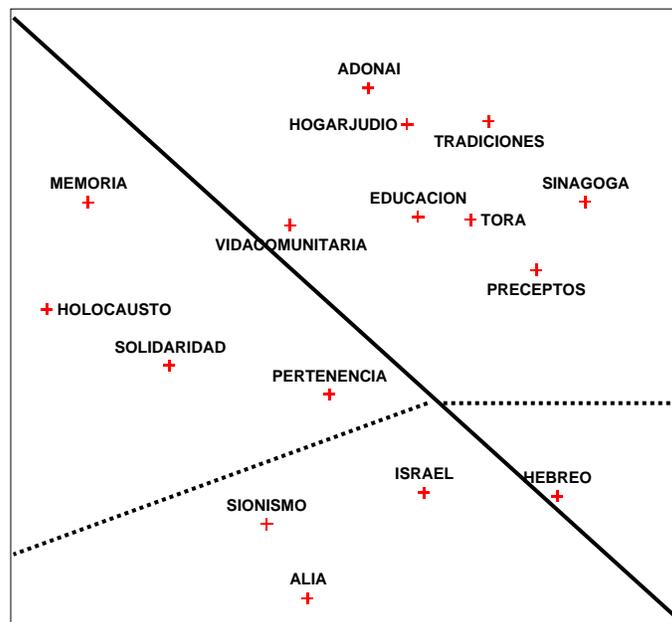
No obstante los vocablos despliegan dispersión, su fragmentación en regiones sigue mostrándose claramente. El círculo no incluye al término vida comunitaria, como ha sido en todos los casos que se ha señalado, sino que está reemplazado por el vocablo tradiciones. Este último término, a su vez, aunque se encuentre en esa misma región, se mantiene alejado de los vocablos que representan a la religión. Por otro lado, el vocablo solidaridad no se encuentra en medio de la región nacional-historia, sino que se presenta en la parte superior del mismo, insertada entre la memoria y el Holocausto.

- **Mapeos por denominación religiosa**

Otra de las maneras en que se manifiestan las diferencias internas del grupo judeo-mexicano es a través de las denominaciones religiosas. Así que será esta vez, por medio de cómo los informantes se consideran frente a su religiosidad, otra variable para abordar el acuerdo cultural del colectivo.

## Cuadro # 14

Ortodoxos (N=23)



El grupo de la denominación religiosa ortodoxa (cuadro # 14) también exhibe la fragmentación entre ambas regiones aunque no demostrando la solidez de otros casos.

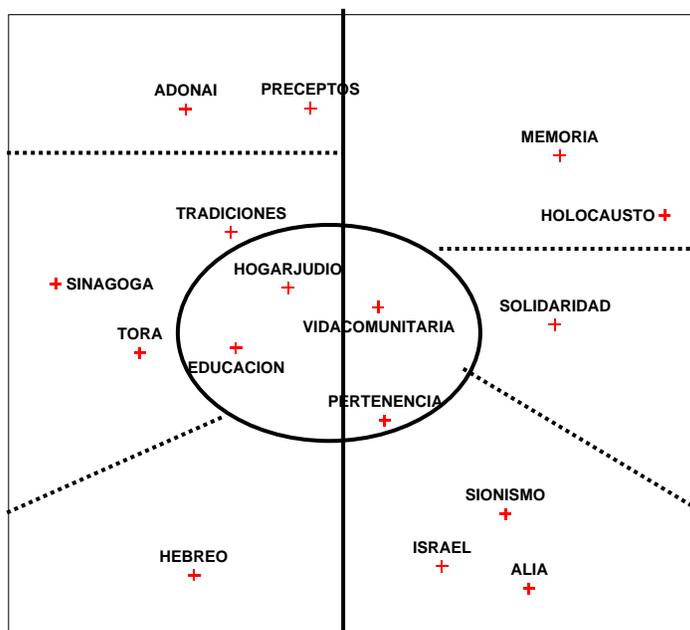
Los elementos hogar judío y educación judía se traslapan con aquellos de religión; incluso *Adonai* es parte de ellos sin manifestar alejamiento: son todos un mismo espacio. La razón frente a este conjunto es que quienes pertenecen a la ortodoxia consideran que el judaísmo como religión rige sus vidas, lo cual implica un entrelazamiento de todos los rubros posibles.

Lo interesante es que los vocablos de Israel, alía y sionismo, que comúnmente están bastante cercanos, en esta ocasión Israel, exhibe cierta distancia frente a los otros dos. Por otro lado lo novedoso de este mapa es que el vocablo hebreo, aunque sí se incluye en el sector de la religión-tradiciones, se proyecta más cercano al vocablo Israel. Interesante, ya que uno podría suponer que al ser un grupo de corte religioso, el hebreo mantendría una mayor vinculación con ese ámbito y no con lo nacional, aunque siga siendo parte de la región religión-tradicional.

Otro dato que sale a relucir es que el Holocausto se coloca cercano a solidaridad, dejando al vocablo memoria en posición aislada.

### Cuadro # 15

Conservadores (N=59)



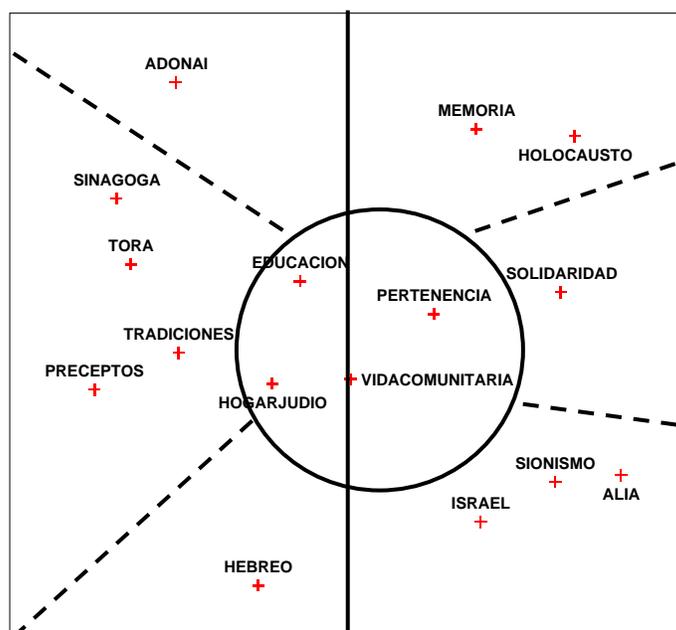
Para los conservadores (cuadro # 15), la vida comunitaria es de relevancia, ya que se ubica en el centro a raíz de la alta frecuencia en que este término fue evocado. Los vocablos educación judía y hogar judío se ubican revueltos con los vocablos que identifican a la religión; mientras que la pertenencia está justamente del otro lado, en la otra región. Aunque los cuatro son los más cercanos al núcleo y conforman un círculo central al cual bien podría también estar conformado por las tradiciones.

Lo interesante son los vocablos identificados con el rubro religioso, son los que demuestran mayor dispersión, y, a diferencia de otros mapas, los preceptos se ubica con *Adonai*, conformando ambos la subregión de la fe. En todo lo demás su comportamiento es similar al general.

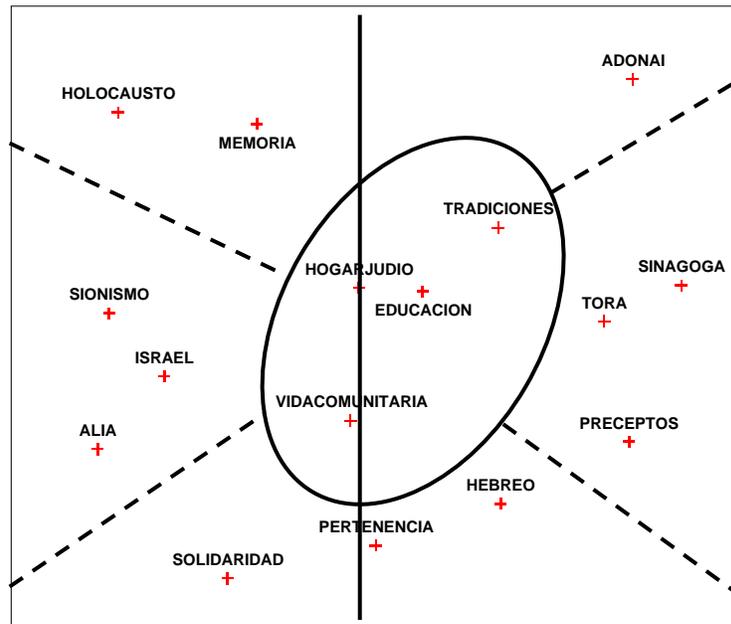
El mapa de los tradicionalistas (cuadro # 16) es aquel que mayor similitud presenta con el mapeo general. Para este grupo, a diferencia de los conservadores, los términos educación judía y hogar judía han sido los más frecuentemente mencionados, por lo tanto ocupan una posición central en el mapa. Y aquí el vocablo *Adonai* se encuentra alejado, conformando su propia subregión.

### Cuadro # 16

Tradicionalistas (N=117)



**No religiosos (N=34)**



**Cuadro # 17**

El grupo que se considera no religioso (cuadro # 17) exhibe un mapa parecido al de los no afiliados; ya que el círculo marcado incluye a las tradiciones, aunque esta vez si comprende a la vida comunitaria aunque excluye a la pertenencia. Este último elemento se ubica en la parte media-inferior entre la solidaridad y el hebreo, lo que provoca que exprese mayor lejanía frente a Israel, lo cual no ha sido lo común en los otros mapas.

El vocablo solidaridad no se haya en medio de su región como generalmente se presenta, sino que se sitúa en la parte de abajo colocando a los elementos referentes a Israel en el centro de su región.

**c) Identidad colectiva y consenso cultural: vinculaciones**

A partir del análisis, lectura e interpretación de los diversos mapas del grupo judeo-mexicano, aplicando la Teoría de las Facetas, comprobamos que la identidad colectiva, a través de sus identificadores, se entreteje con el consenso cultural. Los integrantes de este colectivo, quienes, aunque pertenecen a diferentes instituciones, ideologías y comunidades en su interior, sumado a diferencias inherentes (sexo) y temporales (edad) manifiestan un

acuerdo general ante aquello que los identifica como grupo particular y les proporciona alteridad.

El propósito principal de la investigación fue probar si los identificadores judíos son reconocidos como rasgos esenciales de la identidad judía, habiendo un acuerdo de que estos elementos la componen, y observar si a través de las variables seleccionadas se logra distinguir si esta heterogeneidad produce disenso entre ellos.

No obstante en todos los mapas se pudieron distinguir las dos regiones descritas, evidentemente se exhibieron diferencias entre las variables, aquellas seleccionadas con el propósito de marcar la heterogeneidad grupal. Cada una de estas variables asume diversas expresiones de cómo articular el judaísmo, disparidad que provoca y permite que se manifiesten diferencias en el acomodo de ciertos términos-elementos. Depende del valor brindado a los identificadores en su totalidad y a los vocablos en particular la ubicación que tomaron estos mismos, suministrado por cada uno de los informantes, que, aunque sus respuestas fueron resueltas de manera individual, reflejan la fuerza de sus propias pertenencias sub-comunitarias, de sus actitudes frente a la religión, así como su ubicación en temporalidad y género. Todas ellas fueron señaladas para cada uno de los mapas.

\*

Los identificadores y el modelo de consenso cultural fueron los instrumentos utilizados para comprobar la correlación entre identidad y acuerdo cultural. Este modelo asume que los integrantes de un grupo particular poseen un conocimiento mínimo común; lo cual implicaba que hubiera un entendimiento explícito de los términos utilizados en el ejercicio de tríadas por todos los encuestados. Así, fue a través del reconocimiento similar que expresaron los integrantes del grupo judío, semejanzas que se atribuyen a la pertenencia compartida a una cultura -común-, pertenencia que posibilita el acuerdo cultural de los informantes. Al ser así, estamos vislumbrando que, a pesar de la diversidad interna presente en este colectivo, sus miembros mantienen grados de similitud relativamente altos.

En las indicaciones del ejercicio se les decía a los informantes que éste era un cuestionario referente al tema de la identidad judía. Al participarles los 16 términos que provenían del desglose de los identificadores, todos y cada uno de ellos fueron reconocidos, aunque no hayan sido explicitados previamente.

Lo anterior es indicativo de que se utilizó adecuadamente la teoría del consenso cultural, a la vez que refleja y prueba la hipótesis que argumenta que *el grupo judío mexicano reconoce la existencia de una vinculación significativa entre un conjunto de términos que representan a los identificadores, asociados con la identidad judía*. Cada individuo judío, pese a que comprende y percibe a su modo y de forma distinta los identificadores con relación a los demás individuos que componen el grupo en cuestión, distinguieron y aceptaron dichos vocablos; incluso aquellos que estaban en hebreo (*Adonai, Aliá y Torá*) no fueron objetados, fueron entendidos.

Como ya se indicó, el ejercicio consistió en que los individuos colocaran elementos sueltos en ubicaciones que pudieran corresponder a regiones que reflejen a los identificadores. Para su análisis (por medio del MDS) los 16 términos se repartieron en el mapa de acuerdo a las respuestas dadas por los mismos informantes y, en razón de la interpretación basada en contenido y significado, se separaron en dos regiones que reflejan el consenso cultural de los identificadores.

De un lado se ubica la esfera o el ámbito **religioso-tradicional**. Del otro lado se congrega lo **histórico-nacional**. Frente a este análisis de regiones de acuerdo a su contenido, se ajusta adecuadamente la definición dada por Herman (1977): “el judaísmo es una mezcla de componentes religiosos (tradicionales) y nacionales (pueblo) inexplicablemente unidos y tejidos entre sí”. Claro que, como lo hemos repetido en varias ocasiones, siempre trasciende un entretrejido entre los vocablos, porque el judaísmo mismo es un enramado de elementos separados y mezclados entre sí, a un mismo tiempo.

Entonces, la hipótesis que establece que es posible determinar metodológicamente el acuerdo cultural que esos términos-elementos tienen y que comparten sus integrantes individualmente, para la determinación de la identidad del grupo, a pesar de la heterogeneidad interna, ha sido demostrada. Todos los mapas, con pequeñas variantes, reflejaron estas dos regiones.

## Conclusiones

### Identidad, identificadores y sus cambios

Esta investigación doctoral se abocó al estudio del perfil identitario de un grupo étnico minoritario, el colectivo judío, a partir de sus identificadores. Si bien los grupos étnicos crean y recrean en el seno de sus fronteras una identidad colectiva que deslinda entre el Nosotros y los Otros, también exhiben diversidades internas. Las pertenencias e identidades colectivas, más que ser expresión de universos totales e indiferenciados internamente, son el resultado de procesos de construcción y reconstrucción -cultural y social, individual y colectiva- cuyas dinámicas lejos están de corresponder a visiones esencialistas y a una definición fundacional (y fundamentalista) inmutable. Por el contrario, las identidades se transforman y se construyen más allá de las definiciones originarias y del supuesto carácter unívoco de los procesos de transmisión identitaria.

El propósito de este trabajo fue la indagación de tipo *emic*, interna, de cómo los integrantes de este grupo recrean una identidad colectiva, misma que interactúa con la construcción de un consenso cultural, de modo tal que el sustrato común de pertenencia convive y se reproduce en y a través de la heterogeneidad interna.

El hilo conductor de esta disertación fue la identidad colectiva y el consenso cultural evidenciados en el grupo étnico judío ubicado en la ciudad de México.

La identidad es entendida y reconocida como un fenómeno de construcción, relacional y procesual dentro de la formación cultural de una sociedad o un grupo determinado, mientras que en la cultura se circunscriben los rasgos particulares del colectivo, a través de identificadores que imprimen identidad e imponen fronteras, tanto simbólicas como reales, entre los conjuntos sociales.

Los identificadores del pueblo judío se han ido construyendo y reforzando a lo largo de la historia, inicialmente sobre la base de su dimensión religiosa-comunitaria y, con el tiempo, específicamente en la Modernidad, a través de la diferenciación y pluralización de opciones para articular su identidad. Estas, a su vez, se redefinen y reagrupan en los umbrales del siglo XXI.

En efecto, la época moderna se manifiesta a partir de un doble proceso de

individualización y de secularización que impacta las coordenadas de vida y de identidad judía. El espacio religioso, otrora dominante, comparte ahora nuevas dimensiones diferenciadas como lo cultural, lo étnico y lo nacional. Dentro del mismo colectivo judío conviven distintas modalidades de expresión del judaísmo en los cuales cada individuo decreta (para sí mismo, idiosincráticamente) el valor preciso de cada uno de los identificadores judíos.

En la actualidad el judaísmo es una condición voluntaria, lo cual ha implicado un reajuste y una reestructuración del mundo judío y el ascenso de nuevos enfoques en la expresión de la vida judía (Webber, 1997:264-265; Eleazar, 1997/98:122). Esta circunstancia discrecional produce mayor libertad de acción dentro - y fuera - del ámbito comunitario, otrora de carácter imperativo. Dentro del binomio comunidad-individuo conviven, aunque no exentos de tensiones, los procesos de afirmación individual con la permanencia y estructuración de la vida colectiva.

Hoy en día los patrones comunitarios son múltiples; no existe un único modelo de convivencia ni de conformación identitaria y es en el propio interior del grupo donde los individuos encuentran y descubren una forma de expresar todo el espectro del judaísmo (Eleazar, 1997/98:122-123). En este sentido, la vida comunitaria organizada es diversa aunque, paralelamente, emergen formas más individualizadas en que se busca recrear la pertenencia. Esto significa la implantación e implementación de nuevas articulaciones y expresiones de la vida judía en la actualidad, como un reto que las comunidades judías organizadas en la diáspora deben de enfrentar con el fin de prevenir así como de evitar el alejamiento de sus integrantes, brindándoles marcos que colmen sus nuevas exigencias identitarias. El contexto [comunitario] donde se reproduce la identidad judía se encuentra en un proceso de mutación, por ende se deben de buscar y proyectar nuevas y novedosas propuestas a las siguientes generaciones.

La identidad judía, como cualquier otra identidad colectiva particular, se transmite y adquiere mediante el proceso de socialización, acompañado de su carácter no selectivo de ubicación, donde la familia y la escuela devienen ámbitos centrales que determinan y transmiten los valores y principios que se inculcan al infante. De este proceso depende, en gran medida, la valoración que otorgue el individuo a su identidad judía.

Desde la perspectiva de la identidad judía, mientras más necesidades básicas sean

provistas por fuentes judías distintivas, más se refuerza esta identidad (Arnou, 1994:33). Es precisamente en el ámbito comunitario en donde se obtiene dicha identidad; de aquí su centralidad para que se pueda dar un desarrollo positivo a la identidad de tal forma que el individuo se sienta comprometido hacia su colectivo y no quiera ni busque su abandono. En razón de que la socialización es un proceso, siempre está abierto a transformaciones y cambios y, a su vez, siempre existe la posibilidad de mutarlo. Esto implica que si la internalización de la identidad judía no logra ser arraigada y apropiada en términos positivos, el factor contrario puede causar el rechazo y por ende el eventual abandono del judaísmo.

De un modo genérico podemos afirmar que el ámbito comunitario organizado ha sido el encargado de proveer a los integrantes del grupo estudiado los elementos esenciales que conforman al judaísmo como fuente de identidad, y es justamente la articulación de dicha identidad la que se ha transformado: se ha pluralizado. Si los ejes comunidad-religión eran aquellos que en el pasado dominaban el espectro de la vida judía, sus ejes opuestos, individualización-secularización, han traspasado los límites de este colectivo y han provocado variaciones en lo que a expresiones y elaboración del ser judío se refiere. Es decir, cuanto mayor sea la influencia del secularismo en el individuo y en el colectivo, más se reduce el espacio de la observancia y por lo tanto también se abrevia el uso y la necesidad del ámbito comunitario.

Es desde esta perspectiva que hemos estudiado los identificadores y ejes que en una compleja y rica interacción interna van abriendo el abanico de identificación de los miembros del grupo y orientando sus expresiones organizativas .

Tal como observamos, las diversas formas de articular la identidad refuerzan la dinámica individuo-comunidad y ciertamente religión-secularidad, que en los tiempos actuales, en los que se da un nivel de mayor expresión individual, refuerzan la pluralización interna. A su vez, y en el marco de las transformaciones que experimenta la propia realidad nacional, los elementos distintivos entre el grupo judío y quienes no pertenecen al mismo son cada vez menos palpables y perceptibles. Millán define lo anterior de manera concisa: “Las fronteras no se diluyen, sólo pierden la claridad deseada e ingresan en un régimen de *oposiciones débiles* (para emplear la noción de Lévi-Strauss) en el que los contrastes evidentes dejan de tener su antigua función expresiva” (1997:31).

Frente a lo arriba enunciado, hoy se deben de considerar las tensiones entre la disminución de los límites identitarios y de pertenencia, por un lado, y la afirmación de las identidades particulares, por el otro. Dicho de otro modo, lo que en la actualidad se perfila son los procesos de uniformidad enfrentados al creciente reconocimiento a las diferencias, como resultado del multiculturalismo y como corolario del fenómeno bipolar que acompaña a la globalización.

## **Identificadores**

Los identificadores, particularizados para cada grupo específico, son los que imponen las fronteras mencionadas anteriormente. El comprender y aprehender los rasgos de pertenencia colectiva que marcan las diferencias entre el *nosotros* del *ellos* es tarea del grupo mismo, materializadas a través de su cultura, con el propósito de conservar, transmitir y reproducir aquellas características que las convierten en alteridad.

Para el grupo de estudio se manejaron cinco identificadores los cuales son producto de un entretendido de rasgos que han acompañado al pueblo judío a lo largo de su historia, aunado a elementos que han sido rearticulados y otros que fueron insertados en épocas recientes. Estos elementos son: religión, conciencia de pueblo, tradiciones, Estado de Israel y Holocausto.

La **religión** como testimonio fundacional del judaísmo está presente como rasgo identificador *sine qua non* del judaísmo.

La **conciencia de pueblo** ha sido una constante en la existencia diaspórica del pueblo judío y en la actualidad éste es un factor de cohesión que permea en gran parte a este colectivo.

Las **tradiciones** son un identificador que aparece como consecuencia de las transformaciones acaecidas en el seno del judaísmo a partir de la Modernidad; pueden verse como una nueva modalidad de reformulación y rearticulación de la religión.

La existencia del estado de **Israel** como referente de identificación de la vida judía emerge como un identificador en cuyo seno su centralidad ideológica interactúa con nuevas expresiones de la vida judía global.

El **Holocausto**, la *Shoa*, opera, a su vez, como identificador que redefine la memoria colectiva, elemento fundamental para un pueblo que se nutre de su pasado para desarrollar presente y construir futuro.

Cada uno de estos identificadores contiene múltiples variantes y diversas interpretaciones que son dadas a partir de la ubicación en que se coloca cada individuo y/o subgrupo judío, a la vez que esta disposición condiciona el valor y el grado de relación e interacción que se guarda con los mismos.

### **Un caso de estudio *sui generis***

Los inmigrantes judíos que arribaron a México a principios del siglo XX guardaban vínculos dispares con los procesos de cambio que la Modernidad trajo consigo, asociados al lugar del que provenían y al diferente impacto y características de esos procesos en cada región. Quienes venían de Europa central y occidental traían ya incorporados muchos de los rasgos que la Modernidad asumió en esos países.

Para los judíos originarios de Europa oriental, su emigración puede ser vista como “una fuga a la emancipación” puesto que “como resultado de las modalidades complejas y los efectos contradictorios que asumió el desarrollo económico, social y político... los judíos se vieron sujetos a procesos de exclusión, discriminación y persecución.” (Bokser, 1993). Por otra parte los grupos provenientes de lo que fue el Imperio Otomano, corresponden por un lado a inmigrantes judíos de la zona de Turquía y los Balcanes, y por el otro, a corrientes migratorias venidas de lo que hoy es Siria y Líbano, principalmente. En ambos casos, las nuevas manifestaciones nacionalistas plasmadas en la leva militar (Dabbah, citado en Bokser, 1993), y problemas económicos así como el propósito de conservar valores comunitarios (el caso de Aleppo, descrito por Hamui, 1997), se encuentran en la base de las interpretaciones más aceptadas para la migración.

Esta breve mención sobre las diversidades étnico-comunitarias ilustran, desde un principio, la pluralidad al interior del colectivo judeo-mexicano, a partir precisamente de los patrones de vida de sus sociedades de origen y sus dispares reacciones a los procesos que acompañan a la Modernidad. Esos orígenes han fungido como plataforma que convoca la alteridad y la heterogeneidad de carácter étnico-cultural interna y conducen a una

estructuración y que ha llevado a que algunos estudiosos caractericen a la organización colectiva judeo-mexicana como una “comunidad de comunidades” (DellaPergola & Lerner, 1995).

Mencionamos que los procesos de individualización, tan en boga en nuestro tiempo, inexorablemente penetraron dentro del grupo judío. El judaísmo siempre se ha caracterizado por su carácter colectivo y asociativo, pero indudablemente fue afectado por el fenómeno de personalización de la fe y sus prácticas, lo que condujo a trasladar la religión al ámbito de lo privado. En oposición a este panorama, los judíos en México han logrado un reagrupamiento colectivo *sui generis*; es una comunidad que manifiesta ser un fuerte modelo de asociación en la diáspora. Dentro de ella se facilitan todos aquellos servicios requeridos para que el ciclo de vida judío, sus rituales y sus tradiciones sean materializados, siendo comúnmente las sub-comunidades las encargadas de proveerlos. El alto índice de concurrencia a la red escolar judía, junto con la alta participación en instituciones comunitarias y una prominente interacción interna en el ámbito social, sumado a la alta concentración espacial institucional y residencial, y la baja incidencia de matrimonios mixtos son factores indicativos de la tendencia gregaria y la pujante cohesión comunitaria presente en este colectivo. Asimismo, el bajo índice de los no afiliados es otra vía de confirmar este fuerte espíritu comunitario.

Todo lo anterior es la constatación de que la comunidad continúa siendo el espacio de sustento de vida judía en la actualidad, a principios del siglo XXI.

### **Perfil colectivo**

Nuestro estudio empírico del caso, tanto en su dimensión sociodemográfica como en la identitaria, resultó una fuente de información altamente relevante en diversas dimensiones. Por un lado, nos permitió llevar a cabo un ejercicio comparativo con dos estudios sociodemográficos previos de la comunidad judía mexicana. La más de las veces las analogías fueron posibles y esto permitió reforzar algunos datos y forjar un perfil grupal actualizado.

El análisis de la información muestra que este colectivo, tal como hemos analizado, presenta una densa organización comunitaria expresada en su conformación estructural,

basada a su vez en los orígenes geográficos de los inmigrantes. Sumado a esto se exhiben fuertes lazos sociales, reforzados por la sociabilidad con alto índice endogrupal, así como los matrimonios con esas mismas características, secundados por una red escolar judía con un alcance del 90% de cobertura. Todo lo anterior es facilitado por la concentración institucional así como residencial de la mayoría del grupo en cuestión.

En el ámbito de la religión y las tradiciones encontramos patrones interesantes. Este grupo revela un estilo de vida donde convergen lo religioso y lo secular. Como se reveló en los mapas obtenidos por medio del ejercicio de tríadas, en su mayoría el término-elemento tradiciones se entretrejía con los vocablos ubicados dentro del eje de la religión. Esto señala como las tradiciones, aunque se presenten como eje secular, se vuelve difícil aislarlas de la religión. Es decir, conviven dentro de una misma esfera donde cada uno de los individuos se posesiona, define y decide en que lugar se ubica en lo relativo a su identificación con el judaísmo.

El pluralismo interno que el análisis confirma, sugiere que no hay pautas concretas en las diferentes opciones de articulación del judaísmo -particularmente si uno no practica la ortodoxia como su identificación religiosa- mostrando en su lugar una miscelánea de alternativas.

El grupo judío mexicano exhibe una alta proporción de quienes se incluyen en la categoría de tradicionalistas, pero lo novedoso surge cuando lo conjugamos con las observancias y prácticas religiosas. Si por tradicionalistas entendemos a aquellos que celebran las fiestas mayores y cumplen con el ciclo de vida judío, muchos de los informantes rebasan tal definición porque otras prácticas, como el encendido de velas en *Shabat* y en *Jánuka*, la cena de *Shabat* y el mantenimiento del hogar *kasher* exhibieron una presencia nada despreciable. Esto sería parte de la pluralidad de expresiones en lo relativo a la articulación y acoplamiento del judaísmo a los nuevos tiempos.

El identificador Israel se articula principalmente en torno a un fuerte sentimiento de proximidad; así como al hecho de que la gran mayoría mantiene vínculos personales y lo ha visitado. Es relevante destacar que el sionismo ha sido fuente de enlace comunitario desde sus orígenes y hoy en día franquea un proceso de descentramiento o de pluralización de centros (Bokser, 2005). La *alía*, como otra manifestación central de vínculo frente a Israel, si bien presente, no ha sido una expresión mayoritaria entre los judíos mexicanos.

Finalmente, aunque no menos importante, se haya el identificador del Holocausto. Los mismos enunciados del cuestionario revelaron que para un 95% de los informantes, esa tragedia era de suma importancia.

Otro de los aportes de la información obtenida del cuestionario fue que a través de sus preguntas, se pudieron establecer las categorías que ayudaron a clasificar las diferencias internas y comprobar que también los subgrupos seleccionados, como símbolo de heterogeneidad, tejen su identidad con el consenso cultural

### **La identidad y el consenso cultural**

La identidad es la afirmación de la diferencia. Distinción hacia el exterior, coincidencia al interior. Con el fin de sustentar y testimoniar tal divergencia ante el Otro, existen aquellos rasgos o elementos que la particularizan. A la luz de la diversidad interna expuesta por este colectivo quisimos confirmar la existencia de consenso cultural del grupo así como de los subgrupos que lo componen. El ejercicio de tríadas demostró que sí hay un reconocimiento entre los miembros de este colectivo en lo referente a un acuerdo cultural de los identificadores. Al confirmar y comprobar que impera un consenso entre los integrantes de este grupo particular, podemos inferir que los individuos aceptan y reconocen las diferencias que su identidad colectiva les impone.

Esta investigación pretendió comprobar la existencia de concordancia cultural entre los informantes, aún bajo la condición heterogénea que caracteriza a los judíos mexicanos. Las tríadas no resuelven la incógnita del valor colocado por cada uno de los informantes frente a los términos, sino que más bien los ubica a partir de los vínculos entre ellos, lo que nos lleva a ver si todos (o la mayoría) coinciden en ubicar los términos de manera semejante. Con el propósito de poder constatar la presencia de un acuerdo cultural -a pesar de las diversidades internas- se consideraron las variables de sexo, edad, pertenencia comunitaria y niveles de religiosidad como categorías diferenciales. Los diversos mapas, valiéndonos de las variables ya mencionadas, forman en su conjunto [parte] de la multiplicidad grupal judeo-mexicana.

Como resultado, todos los mapas mostraron dos regiones primordiales: **religión-tradiciones** por un lado, e **histórico-nacional**, por el otro. Esto refleja un denominador común entre los informantes que, sin importar como cada uno exprese, valore y articule los identificadores, juntos o separados, ellos están presentes como ejes referenciales del judaísmo en la actualidad.

Es cierto que cada uno de los subgrupos, que corresponden respectivamente a las variables ya mencionadas, marcaron en los mapas correspondientes ciertos disensos en la ubicación de algunos elementos y es posible que esas ubicaciones, originadas por actitudes diferenciadas ya sea de género o de niveles de religiosidad y edad, hayan sido las que establecen diferencias internas entre los informantes, lo que se evidencia en los mapas detallados de las tríadas por subgrupos.

Pero el análisis final ha acreditado, pese a ese tipo de disensos que se refieren más que nada a especificidades internas, la existencia de un sustrato cultural común, confirmado por el grupo en su conjunto. Todo ellos sugiere que las diferencias entre subgrupos, al menos en relación con las definiciones de identidad, no alteran las conclusiones respecto a la identidad colectiva común.

## **Hacia adelante**

El judaísmo no es ajeno a la presente confrontación entre la tendencia a la homogeneidad, por un lado, y a la afirmación de las diferencias, por el otro. Influyen en él, en diferentes grados y tiempos, las diferentes dimensiones de los procesos de globalización y el entretejido que invariablemente acontece entre ellos.

La apertura y el reconocimiento de una sociedad más plural, el aumento del desarrollo tecnológico aunado a una fuerte tendencia a la profesionalización, el aplazamiento y disminución del matrimonio y de la procreación como patrones de vida, la incertidumbre económica y la inseguridad urbana, son factores que, algunos con más rapidez que otros, se van introduciendo dentro del mundo judío e invariablemente conducirán a nuevas pautas de articulación y organización de la vida judía.

Los desafíos contemporáneos han abierto nuevas fuentes de diferenciación interna y refuerzan el proceso iniciado en la Modernidad de pluralización de experiencias, estilos y

formas identitarias y organizativas. Partiendo de la diversidad que se manifiesta al interior del judaísmo a través de viejos y nuevos canales de expresión tanto individuales como colectivas de cómo vivir, experimentar y articular el judaísmo, persiste un consenso cultural grupal que se entreteje y refuerza la identidad colectiva.

En el marco de las transformaciones contemporáneas mundiales y de los cambios por los que atraviesa la sociedad nacional, los judíos en tierras mexicanas han logrado alcanzar una relativa estabilidad en este país, logrando salvaguardar la transmisión y reproducción de su identidad minoritaria. Para este grupo, la integración *-here but different-*, como forma de vinculación con la sociedad receptora, en un mundo globalizado como el nuestro, es la opción óptima para poder disfrutar de dos mundos incluyentes. Es la que ha ubicado a los judíos en virtud de su interacción con el entorno, capaces de verse y hallarse simultáneamente adentro y afuera de su propio judaísmo (Webber, 1997:264), y, simultáneamente, adentro y afuera de la propia sociedad nacional. Es esta compleja interacción derivada de la condición de múltiples identidades que conviven e interactúan la que marca los propios rasgos de los tiempos contemporáneos.

## Anexo # 1

### Ejercicio de Tríadas

#### CUESTIONARIO SOBRE IDENTIDAD JUDÍA

Gracias por participar en este estudio. A continuación encontrará una serie de tres palabras en cada línea. Para cada serie, por favor, encierre en un círculo la palabra que usted considere sea la MENOS PARECIDA a las otras dos. Por ejemplo, para la serie

PERRO      GATO      PIEDRA

Se podría encerrar en un círculo la palabra PIEDRA, ya que es la palabra menos parecida a las otras dos.

A continuación se les presentara una sucesión de series en relación al tema de la identidad judía.

De una respuesta por cada serie de tres palabras en la cual puede que no siempre esté seguro de su respuesta, de todos modos evite saltarse alguna serie y figúrese la respuesta.

Es importante que sepa que no hay respuestas correctas. Lo importante son sus percepciones, no su conocimiento.

Este es un cuestionario anónimo.

HOLOCAUSTO

PRECEPTOS

HEBREO

ISRAEL

SOLIDARIDAD

PRECEPTOS

ALÍÁ

ADONAI

HOLOCAUSTO

HOGAR JUDÍO

HOLOCAUSTO

SIONISMO

PERTENENCIA

MEMORIA

HOLOCAUSTO

<b>TRADICIONES</b>	<b>PRECEPTOS</b>	<b>SINAGOGA</b>
<b>HOGAR JUDÍO</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>PRECEPTOS</b>
<b>VIDA COMUNITARIA</b>	<b>ISRAEL</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>
<b>VIDA COMUNITARIA</b>	<b>HEBREO</b>	<b>MEMORIA</b>
<b>TORÁ</b>	<b>ISRAEL</b>	<b>HOGAR JUDÍO</b>
<b>TORÁ</b>	<b>SINAGOGA</b>	<b>HOLOCAUSTO</b>
<b>MEMORIA</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>
<b>ALÍÁ</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>SINAGOGA</b>
<b>PERTENENCIA</b>	<b>ALÍÁ</b>	<b>MEMORIA</b>
<b>MEMORIA</b>	<b>ISRAEL</b>	<b>TORÁ</b>
<b>ALÍÁ</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>HEBREO</b>
<b>HEBREO</b>	<b>HOGAR JUDÍO</b>	<b>PRECEPTOS</b>
<b>HOGAR JUDÍO</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>VIDA COMUNITARIA</b>	<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>MEMORIA</b>
<b>TORÁ</b>	<b>PERTENENCIA</b>	<b>HOGAR JUDÍO</b>
<b>TORÁ</b>	<b>PRECEPTOS</b>	<b>ADONAI</b>
<b>SINAGOGA</b>	<b>MEMORIA</b>	<b>PRECEPTOS</b>

<b>ADONAI</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>
<b>ISRAEL</b>	<b>PRECEPTOS</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>
<b>VIDA COMUNITARIA</b>	<b>TRADICIONES</b>	<b>ALÍÁ</b>
<b>PERTENENCIA</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>	<b>HEBREO</b>
<b>ALÍÁ</b>	<b>SIONISMO</b>	<b>HEBREO</b>
<b>SOLIDARIDAD</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>SINAGOGA</b>
<b>SIONISMO</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>HEBREO</b>
<b>MEMORIA</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>ADONAI</b>
<b>HOGAR JUDÍO</b>	<b>TRADICIONES</b>	<b>MEMORIA</b>
<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>HEBREO</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>
<b>ADONAI</b>	<b>ISRAEL</b>	<b>HOGAR JUDÍO</b>
<b>SOLIDARIDAD</b>	<b>TORÁ</b>	<b>HEBREO</b>
<b>HEBREO</b>	<b>HOGAR JUDÍO</b>	<b>ADONAI</b>
<b>SIONISMO</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>ADONAI</b>
<b>PERTENENCIA</b>	<b>SIONISMO</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>
<b>SIONISMO</b>	<b>MEMORIA</b>	<b>SINAGOGA</b>
<b>PRECEPTOS</b>	<b>ALÍÁ</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>

<b>SIONISMO</b>	<b>ISRAEL</b>	<b>SINAGOGA</b>
<b>SINAGOGA</b>	<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>ADONAI</b>
<b>SIONISMO</b>	<b>PERTENENCIA</b>	<b>ISRAEL</b>
<b>TORÁ</b>	<b>SIONISMO</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>
<b>ADONAI</b>	<b>PERTENENCIA</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>PRECEPTOS</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>	<b>SIONISMO</b>
<b>SOLIDARIDAD</b>	<b>ALIÁ</b>	<b>ISRAEL</b>
<b>ALIÁ</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>	<b>HOGAR JUDÍO</b>
<b>HEBREO</b>	<b>ISRAEL</b>	<b>MEMORIA</b>
<b>PERTENENCIA</b>	<b>SINAGOGA</b>	<b>ISRAEL</b>
<b>PERTENENCIA</b>	<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>PRECEPTOS</b>
<b>TORÁ</b>	<b>ALIÁ</b>	<b>MEMORIA</b>
<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>TORÁ</b>
<b>SOLIDARIDAD</b>	<b>SINAGOGA</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>
<b>HOGAR JUDÍO</b>	<b>SINAGOGA</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>
<b>PERTENENCIA</b>	<b>SINAGOGA</b>	<b>HEBREO</b>
<b>HOGAR JUDÍO</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>PERTENENCIA</b>

<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>SIONISMO</b>	<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>
<b>SINAGOGA</b>	<b>ALIÁ</b>	<b>HOGAR JUDÍO</b>
<b>MEMORIA</b>	<b>ADONAI</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>
<b>HEBREO</b>	<b>SINAGOGA</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>TORÁ</b>	<b>TRADICIONES</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>
<b>ISRAEL</b>	<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>PERTENENCIA</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>TRADICIONES</b>	<b>HEBREO</b>	<b>TORÁ</b>
<b>PRECEPTOS</b>	<b>MEMORIA</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>ALIÁ</b>	<b>SIONISMO</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>ISRAEL</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>ADONAI</b>	<b>SIONISMO</b>	<b>TRADICIONES</b>
<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>ISRAEL</b>	<b>ALIÁ</b>
<b>HOLOCAUSTO</b>	<b>HOGAR JUDÍO</b>	<b>SOLIDARIDAD</b>
<b>TORÁ</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>
<b>HOGAR JUDÍO</b>	<b>SIONISMO</b>	<b>MEMORIA</b>

<b>ADONAI</b>	<b>PERTENENCIA</b>	<b>VIDA COMUNITARIA</b>
<b>TORÁ</b>	<b>PERTENENCIA</b>	<b>ALIÁ</b>
<b>ADONAI</b>	<b>PRECEPTOS</b>	<b>ALIÁ</b>
<b>ADONAI</b>	<b>HEBREO</b>	<b>ISRAEL</b>
<b>PRECEPTOS</b>	<b>PERTENENCIA</b>	<b>EDUCACIÓN JUDÍA</b>
<b>TORÁ</b>	<b>SIONISMO</b>	<b>PRECEPTOS</b>
<b>SINAGOGA</b>	<b>ADONAI</b>	<b>TORÁ</b>

## Anexo # 2

### Análisis del Ejercicio de tríadas

El programa de cómputo Antropac fue el encargado de elaborar los cuestionarios de tríadas a través de la distinción de los términos dados: suministra **n** cantidad de formularios en donde los términos son ordenados en tríadas (renglones de tres) de manera aleatoria. Para este caso fueron 16 los términos, con no más de dos repeticiones por tríada para cada término (Lambda 2), cual lo cual se obtuvieron 80 renglones, donde cada renglón es una tríada.

Una vez contestado el ejercicio, se capturaron los datos de acuerdo al formato requerido para obtener los datos centrales con los cuales se genera esta información:

1) **Listado de la respuesta modal.** Inicialmente, se obtuvo un listado con los 80 renglones de tríadas, exhibiendo la frecuencia con que cada término fue elegido como el más disímil de su tríada. Este listado es el que brindó la respuesta modal que se consideró como si fuera la “correcta”. La respuesta modal significa la ubicación del término que obtuvo la frecuencia mayor .

A modo de ejemplo, en la tríada

TORÁ (9)      HOLOCAUSTO (183)      SINAGOGA (8)

El número entre paréntesis corresponde a la frecuencia con que ese término fue designado como el disímil. Aquí, claramente notamos que el término HOLOCAUSTO es la respuesta modal con un 91%; porcentaje obtenido dividiendo el número de veces en que fue designado no semejante dividido por el número de encuestados. Asimismo se presentaron casos no tan evidentes donde el término disímil exhibido en un renglón no tiene el peso o el porcentaje más alto, sino que los tres muestran una distribución relativamente parecida como exhibe en los siguientes ejemplos:

HEBREO (60)                      SIONISMO (98)                      EDUCACIÓN JUDÍA (42)

SOLIDARIDAD (59)                      MEMORIA (47)                      ADONAI (94)

En ambos casos, el que obtuvo mayor frecuencia, 98 y 94 simbolizan un 49% y 47% respectivamente. Estas tríadas indican un mayor grado de complejidad al ser contestadas, posiblemente debido a la dificultad de “separar” tales términos.

2) **Matriz de proximidades en conjunto.** Esta estructura es la matriz de similitudes que combina en ella todas las respuestas de los entrevistados y resalta la correlación por pares de términos (cuales tienen mayor similitud entre ellos) resultando que más alta la correlación, mas cercano a 1 y mayor es la semejanza entre dos términos. Esta

matriz es la que alimenta la figura (mapeo) que se produce con el escalamiento multidimensional.

**Matriz de proximidades en conjunto del grupo en su totalidad N= 250**

**(en relación al cuadro # 1):**

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16
	educ	trad	pert	isra	adon	sina	hoga	holo	vida	sion	hebr	tora	aliá	solí	memo	prece
<b>1-educ</b>	0.000	0.774	0.346	0.204	0.482	0.602	0.690	0.222	0.592	0.396	0.514	0.564	0.248	0.410	0.392	0.252
<b>2-tradi</b>	0.774	0.000	0.432	0.286	0.426	0.486	0.802	0.078	0.544	0.244	0.164	0.674	0.056	0.138	0.190	0.576
<b>3-perte</b>	0.346	0.432	0.000	0.346	0.136	0.432	0.358	0.218	0.566	0.210	0.226	0.290	0.472	0.516	0.300	0.356
<b>4-israe</b>	0.204	0.286	0.346	0.000	0.152	0.116	0.386	0.252	0.246	0.830	0.698	0.254	0.780	0.454	0.238	0.134
<b>5-adona</b>	0.482	0.426	0.136	0.152	0.000	0.492	0.538	0.202	0.142	0.060	0.110	0.590	0.178	0.170	0.192	0.410
<b>6-sinag</b>	0.602	0.486	0.432	0.116	0.492	0.000	0.482	0.054	0.326	0.148	0.214	0.584	0.040	0.062	0.176	0.464
<b>7-hogar</b>	0.690	0.802	0.358	0.386	0.538	0.482	0.000	0.198	0.616	0.504	0.260	0.444	0.220	0.296	0.200	0.430
<b>8-holoc</b>	0.222	0.078	0.218	0.252	0.202	0.054	0.198	0.000	0.232	0.300	0.126	0.058	0.258	0.314	0.740	0.154
<b>9-vidac</b>	0.592	0.544	0.566	0.246	0.142	0.326	0.616	0.232	0.000	0.428	0.480	0.200	0.126	0.634	0.260	0.476
<b>10-sioni</b>	0.396	0.244	0.210	0.830	0.060	0.148	0.504	0.300	0.428	0.000	0.184	0.138	0.812	0.326	0.310	0.112
<b>11-hebre</b>	0.514	0.164	0.226	0.698	0.110	0.214	0.260	0.126	0.480	0.184	0.000	0.490	0.166	0.098	0.140	0.338
<b>12-tora</b>	0.564	0.674	0.290	0.254	0.590	0.584	0.444	0.058	0.200	0.138	0.490	0.000	0.174	0.102	0.414	0.558
<b>13-aliá</b>	0.248	0.056	0.472	0.780	0.178	0.040	0.220	0.258	0.126	0.812	0.166	0.174	0.000	0.268	0.150	0.120
<b>14-solid</b>	0.410	0.138	0.516	0.454	0.170	0.062	0.296	0.314	0.634	0.326	0.098	0.102	0.268	0.000	0.318	0.288
<b>15-memo</b>	0.392	0.190	0.300	0.238	0.192	0.176	0.200	0.740	0.260	0.310	0.140	0.414	0.150	0.318	0.000	0.154
<b>16-prece</b>	0.252	0.576	0.356	0.134	0.410	0.464	0.430	0.154	0.476	0.112	0.338	0.558	0.120	0.288	0.154	0.000

3) **Listado del acercamiento de cada encuestado a la respuesta modal.** Esta lista es dada por la correlación entre la respuesta de informante con la respuesta modal del grupo. Mayor el valor obtenido en la correlación, más próximo (*competence*) a la respuesta más común de encuestados. En esta investigación en encuestado que obtuvo el número más bajo con unas correlación de .138 fue el que menos se aproximó a la respuesta común del grupo. En tanto que quién obtuvo una correlación de .788 (número más alto) sería quien más cercano estuvo a la respuesta modal.

Revisando los cuestionario de estos dos encuestados, así como aquellos que se le acercan, no se pudo distinguir algún rasgo específico por el cual se localicen en polos opuestos.

**Anexo # 3**

## **Especificaciones acerca del Cuestionario sociodemográfico y de identidad**

El cuestionario sociodemográfico se construyó específicamente para esta investigación. El cuestionario complementario se configuró con ayuda de otros cuestionarios realizados en diferentes países, en diferentes fechas y a diferentes poblaciones. En la sección bibliográfica se especifican los cuestionarios consultados.<sup>1</sup>

Se acotó en la elección de las preguntas específicamente por dos razones. La primera es que se buscó que cada una de las preguntas elegidas brindaba información útil a la investigación; efectivamente, siempre se podrían agregar mas, todas interesantes pero, ¿eran realmente relevantes para este estudio? ¿era necesaria la distracción del encuestado?. Esto nos traslada a la segunda razón, que tiene que ver con el encuestado. Siendo este cuestionario complementario al ejercicio de tríadas, la idea era no hacer más tedioso el proceso de consulta. Por ende se debió considerar el tiempo requerido para responder el cuestionario: a menos tiempo mayor colaboración por parte de los encuestados.

Fue a través del programan de computación SPSS, que se obtuvieron las distribuciones, frecuencias, cruces y mediciones estadísticas indicadas con el fin de poder sustentar las hipótesis planteadas.

---

<sup>1</sup> Las preguntas de investigación derivan de varias fuentes: valores y metas del investigador, intuición, observación de eventos dramáticos, estado del conocimiento científico actual. Eventualmente, las preguntas van a ser redefinidas en base a la revisión de la literatura relevante en las ciencias sociales (Singleton & Straits, 1999:6). Esto último fue el caso del cuestionario sociodemográfico.

## Anexo # 4

### Cuestionario sociodemográfico y de identidad

#### PREGUNTAS DE CARÁCTER SOCIODEMOGRÁFICO

(Este cuestionario es anónimo y confidencial)

En el marco de los estudios de Doctorado en la carrera de Sociología en la UNAM, se está realizando una investigación sobre la identidad judía en la comunidad de México. Por esta razón les pido unos minutos de su tiempo para contestar este cuestionario sobre el tema. Esta molestia no llevará más de veinte minutos. Les agradecería su colaboración ya que la opinión de cada uno de ustedes, por el simple hecho de ser judíos y residir en la ciudad de México es de suma importancia.

#### I. DEMOGRÁFICO

1. Edad \_\_\_\_\_
2. Sexo
  1. Femenino \_\_\_\_
  2. Masculino \_\_\_\_
3. Religión judía
  1. Por nacimiento \_\_\_\_
  2. Por conversión \_\_\_\_
4. Estado civil actual
  1. Soltero/a \_\_\_\_\_
  2. Casado/a \_\_\_\_\_
  3. Divorciado/a \_\_\_\_\_
  4. Separado/a \_\_\_\_\_
  5. Vuido/a \_\_\_\_\_
  6. Unión libre \_\_\_\_\_
5. Si está o estuvo casado/a o en unión libre ¿cuál es/era la religión de su cónyuge o compañero/a?
  1. Judío/a por nacimiento \_\_\_\_
  2. Judío/a por conversión \_\_\_\_
  3. Otra \_\_\_\_\_
6. Si está casado/a en segundas nupcias, ¿cuál era la religión de su primer pareja?
  1. Judío/a por nacimiento \_\_\_\_
  2. Judío/a por conversión \_\_\_\_
  3. Otra \_\_\_\_\_
7. ¿Tiene hijos?
  1. Sí \_\_\_\_\_ ¿Cuántos? \_\_\_\_\_

2. No \_\_\_\_\_ (*pase a la pregunta 9*)

**8. Sus hijos...**

	<b>SI</b>	<b>NO</b>
1. Todavía no asisten a la escuela	___	___
2. ¿Asisten o asistieron a escuela judía?	___	___
3. ¿Asisten o asistieron a tnuot?	___	___
4. ¿Asisten o asistieron al CDI?	___	___
5. Sus hijos varones ¿Tienen Brith Milá?	___	___
6. ¿Celebraron o celebrarán su Bar o Bat Mitzva?	___	___

**9. ¿En qué colonia reside? \_\_\_\_\_**

**10. ¿En qué país nació? \_\_\_\_\_**

**11. ¿En qué país nacieron sus padres?**

1. Padre: \_\_\_\_\_
2. Madre: \_\_\_\_\_

**12. ¿En qué país o región nacieron sus abuelos?**

1. Abuelo Paterno: \_\_\_\_\_
2. Abuela Paterna: \_\_\_\_\_
3. Abuelo Materno: \_\_\_\_\_
4. Abuela Materna: \_\_\_\_\_

**II. ECONÓMICO**

**13. ¿Cuál es su ocupación principal? (Puede contestar más de una)**

1. Patrón o empresario \_\_\_\_\_
2. Profesionista (independiente) \_\_\_\_\_
3. Empleado \_\_\_\_\_
4. Jubilado \_\_\_\_\_
5. Estudiante \_\_\_\_\_
6. Ama de casa \_\_\_\_\_
7. Desempleado \_\_\_\_\_
8. Otra \_\_\_\_\_

*(si responde 6, 7 y 8 pasa a P15)*

**14. ¿En qué rama de actividad trabaja o trabajó ?**

1. Industria \_\_\_\_\_
2. Comercio \_\_\_\_\_
3. Construcción \_\_\_\_\_
4. Académico (terciario) \_\_\_\_\_
5. Educativo (escolar) \_\_\_\_\_
6. Servicios \_\_\_\_\_
7. Profesional (independiente) \_\_\_\_\_

8. Otra \_\_\_\_\_

### III. EDUCACIÓN

15. ¿Cuál es su nivel de estudios? *(Puede contestar más de una)*

	Incompleto	Completo
Secundaria	1 _____	2 _____
Preparatoria	3 _____	4 _____
Diplomado	5 _____	6 _____
Licenciatura	7 _____	8 _____
Maestría	9 _____	10 _____
Doctorado	11 _____	12 _____
Otro: _____	13 _____	14 _____

16. ¿Asistió a escuela judía en algún momento de su vida?

1. Sí \_\_\_\_\_
2. No \_\_\_\_\_ *(pasa a P18)*

17. ¿Nombre de la escuela, país y cuántos años cursó?

	Escuela	País	Años
1. Primaria	_____	_____	_____
2. Secundaria	_____	_____	_____
3. Preparatoria	_____	_____	_____

### IV. COMUNIDAD

18. ¿A qué comunidad o comunidades pertenece en la actualidad?  
*(puede responder más de una)*

1. Comunidad Monte Sinai \_\_\_\_\_
2. Comunidad Sefaradí \_\_\_\_\_
3. Comunidad Ashkenazí (Nidje Israel) \_\_\_\_\_
4. Comunidad Maguen David \_\_\_\_\_
5. Comunidad Bet-El \_\_\_\_\_
6. Comunidad Beth-Israel \_\_\_\_\_
7. Centro Deportivo Israelita (CDI) \_\_\_\_\_
8. Ninguna \_\_\_\_\_
9. Otra \_\_\_\_\_

19. ¿Participa o participó en instituciones judías como socio, dirigente, activista o de algún modo?

1. Sí \_\_\_\_\_
2. No \_\_\_\_\_ *(pase a P. 21)*

20. ¿En cuál o cuáles?

1. Asociaciones femeninas y/o de beneficencia \_\_\_\_\_
2. Movimientos juveniles (tnuot) \_\_\_\_\_
3. Centro Deportivo Israelita (CDI) \_\_\_\_\_
4. Organizaciones sionista \_\_\_\_\_

- 5. Instituciones profesionales  
(Amigos de universidades, periodistas) \_\_\_\_\_
- 6. Institución educativas \_\_\_\_\_
- 7. Actividades dentro de su comunidad \_\_\_\_\_
- 8. Otra: \_\_\_\_\_

## V. SOCIALIZACIÓN

### 21. Sus amistades más cercanas son...

- 1. Judíos en su mayoría \_\_\_\_\_
- 2. Parte judíos, parte no judíos \_\_\_\_\_
- 3. Muy pocos judíos \_\_\_\_\_
- 4. Solo no judíos \_\_\_\_\_

### 22. ¿Cuál es su actitud frente a los matrimonios mixtos?

- 1. Totalmente de acuerdo \_\_\_\_\_
- 2. Medianamente de acuerdo \_\_\_\_\_
- 3. Ni de acuerdo ni en desacuerdo \_\_\_\_\_
- 4. Medianamente en desacuerdo \_\_\_\_\_
- 5. Totalmente en desacuerdo \_\_\_\_\_

## VI. JUDAÍSMO

### 23. ¿Cómo se considera usted? (*leer una por una*)

- 1. Mexicano/a \_\_\_\_\_
- 2. Judío/a \_\_\_\_\_
- 3. Mexicano/a-judío/a \_\_\_\_\_
- 4. Judío/a-mexicano/a \_\_\_\_\_
- 5. Mexicano/a y judío/a \_\_\_\_\_
- 6. Mexicano/a de religión judía \_\_\_\_\_
- 7. Mexicano/a de origen judío \_\_\_\_\_
- 8. Judío/a que reside en México \_\_\_\_\_
- 9. Otro \_\_\_\_\_

### 24. ¿Es importante para usted ser judío/a?

- 1. Muy importante \_\_\_\_\_
- 2. Algo importante \_\_\_\_\_
- 3. No muy importante \_\_\_\_\_
- 4. Nada importante \_\_\_\_\_

### 25. En relación a su identidad religiosa, usted se considera:

- 1. Ortodoxo \_\_\_\_\_
- 2. Conservador \_\_\_\_\_
- 3. Tradicionalista \_\_\_\_\_
- 4. Reformista \_\_\_\_\_
- 5. No religioso \_\_\_\_\_
- 6. Otra \_\_\_\_\_

**26. ¿Qué prácticas observa? (Puede contestar más de una)**

1. Velas de Shabat \_\_\_\_\_
2. Cena de Shabat \_\_\_\_\_
3. Observancia del Shabat \_\_\_\_\_
4. Rosh-Hashaná \_\_\_\_\_
5. Ayuno de Yom Kipur \_\_\_\_\_
6. Velas de Jánuka \_\_\_\_\_
7. Seder de Pesaj \_\_\_\_\_
8. Hogar kasher \_\_\_\_\_
9. Otras festividades religiosas \_\_\_\_\_  
(Sucot, Shavuot)
10. Otros acontecimientos judíos \_\_\_\_\_  
(Yom Hashoá, Yom Haatzmaut)
11. Otra: \_\_\_\_\_

**27. ¿Cuál o cuáles de los siguientes rituales del ciclo de vida observa u observaría? (leer de a uno)**

1. Brith Milá \_\_\_\_\_
2. Bar o Bat Mitzvá \_\_\_\_\_
3. Jupá \_\_\_\_\_
4. Guardar shiva (duelo) \_\_\_\_\_
5. Rezar kadish (oración de duelo) \_\_\_\_\_
6. Otro \_\_\_\_\_

**28. Considera su judaísmo...(puede contestar más de una)**

1. Una religión \_\_\_\_\_
2. Un grupo étnico \_\_\_\_\_
3. Una cultura \_\_\_\_\_
4. Un estilo de vida \_\_\_\_\_
5. Ninguna \_\_\_\_\_
6. Otra \_\_\_\_\_
7. NS \_\_\_\_\_
8. NC \_\_\_\_\_

**29. En una escala del 1 al 5, donde 1 es “menor carácter judío”, y 5 es “mayor carácter judío”, ¿cómo califica cada uno de los siguientes principios o valores en cuanto a su carácter judío?**

1. \_\_\_\_\_ Creencia en un solo Dios
2. \_\_\_\_\_ Ética
3. \_\_\_\_\_ Respeto por la vida
4. \_\_\_\_\_ Caridad (Tzedaká)
5. \_\_\_\_\_ Justicia
6. \_\_\_\_\_ Respeto por las tradiciones
7. \_\_\_\_\_ Solidaridad
8. \_\_\_\_\_ Respeto al prójimo

- 9. \_\_\_\_\_ Honestidad
- 10. \_\_\_\_\_ Estudio
- 11. \_\_\_\_\_ Honrar a los padres
- 12. \_\_\_\_\_ Pertenencia al Pueblo Judío

**30. De los siguientes enunciados ¿cuáles considera muy importante, algo importante, poco importante, nada importante?**

	Muy imp.	Algo imp.	Poco imp.	Nada
<b>imp.</b>				
1. Observancia de rituales	_____	_____	_____	_____
2. Atender a servicios Religiosos	_____	_____	_____	_____
3. Membresía comunitaria	_____	_____	_____	_____
4. Educación judía	_____	_____	_____	_____
5. Identificación con Israel	_____	_____	_____	_____
6. Conciencia del Holocausto	_____	_____	_____	_____
7. Valores judíos	_____	_____	_____	_____

**VII. ISRAEL**

**31. ¿Ha visitado Israel?**

- 1. Sí \_\_\_\_\_
- 2. No \_\_\_\_\_

**32. Frente al Estado de Israel usted se siente...**

- 1. Muy cercano \_\_\_\_\_
- 2. Cercano \_\_\_\_\_
- 3. Alejado \_\_\_\_\_
- 4. Muy alejado \_\_\_\_\_
- 5. Indiferente \_\_\_\_\_
- 6. Otro \_\_\_\_\_

**33. ¿Ha pensado en hacer aliá (emigrar) a Israel?**

- 1. Sí \_\_\_\_\_
- 2. Alguna vez \_\_\_\_\_
- 3. No \_\_\_\_\_

**VIII. HOLOCAUSTO**

**34. ¿Usted o alguien de su familia es sobreviviente del Holocausto?**

- 1. Sí \_\_\_\_\_
- 2. No \_\_\_\_\_

**35. ¿Está usted de acuerdo con el enunciado que “Todos los judíos se ven a sí mismos como sobrevivientes del Holocausto”?**

- 1. Sí \_\_\_\_\_
- 2. No \_\_\_\_\_

## Anexo # 5 Codificación de las variables

Las preguntas a continuación son únicamente aquellas que se codificaron; las demás quedaron tal y como fueron presentadas en el cuestionario.

- Edad:
- 1) Jóvenes: 18 a 25 años
  - 2) Adultos jóvenes: 26 a 39 años
  - 3) Adultos: 40 a 55 años
  - 4) Adultos mayores: 56 en adelante
- Estado Civil:
- 1) Soltero
  - 2) Casado/Unión libre
  - 3) Divorciado/Separado/Viudo
- Colonia:
- 1) Lomas<sup>2</sup>
  - 2) Polanco<sup>3</sup>
  - 3) Otra
- País de nacimiento:
- 1) México
  - 2) Otra
- Nivel de estudios:
- 1) Secundaria y preparatoria (aunque sea incompleta)
  - 2) Diplomado y Licenciatura (aunque sea incompleto)
  - 3) Posgrado (aunque sea incompleto)
- Años de educación judía formal:
- 1) 1 a 6 años
  - 2) 7 a 12 años
- Comunidad:
- 1) Monte Sinaí
  - 2) Sefaradí
  - 3) Ashkenazi (se incluyeron Bet El y Bet Israel)
  - 4) Maguen David
  - 5) Centro Deportivo Israelita
  - 6) Varias comunidades
  - 7) Ninguna
- Actitud matrimonios mixtos:
- 1) De acuerdo
  - 2) Indiferente
  - 3) En desacuerdo

---

<sup>2</sup> Incluye todas las colonias del poniente de la ciudad como Tecamachalco, Virreyes, Lomas de las Palmas, Interlomas, Bosques de las Lomas, La Herradura, Santa Fe, Cuajimalpa, Vista Hermosa, etc.

<sup>3</sup> Incluye las colonias Irrigación, Granada, Hipódromo-Condesa y la Roma.

Se considera:	1) Judío-mexicano 2) Mexicano-judío
Ser judío:	1) Importante 2) No importante
Observancia de Prácticas:	1) Todas que no contengan la observancia del Shabat 2) Todas que contengan la observancia del Shabat 3) Ninguna
Observancia de Rituales:	1) Todos o casi todos 2) Tres o menos 3) Ninguno
Considera su Judaísmo:	1) Sólo religión 2) Cultura y /o estilo de vida 3) Mezcla de 1) y 2) 4) Ninguna
Enunciados:	1) Muy y algo importante 2) Poco importante

En lo concerniente a la primera pregunta, acerca de las prácticas que observa, se realizó un análisis de acuerdo a la frecuencia con que respondieron los encuestados dando los siguientes interpretaciones:

- Aquellos cuya respuesta fue nula, es decir, no observan ninguna de las practicas mencionadas, representan una cantidad mínima dentro de la muestra: 7 encuestados.
- Siguiendo un orden de menor a mayor, quienes contestaron únicamente dos prácticas a observar siempre fueron tres las prácticas que con mayor frecuencia observan: *Rosh Hashaná*, *Yom Kipur* y *Pesaj*.
- Al llegar a cuatro prácticas observadas, nuevamente se repite el mismo esquema de las tres festividades más observadas: *Rosh Hashaná*, *Yom Kipur* y *Pesaj*. Aunado a estas se ubica *Jánuca*, seguida por la cena de *Shabat*. Se añaden en menor grado el encendido de velas de *shabat*, otras festividades judías y otros acontecimientos judíos.
- Enfocándonos en quienes cumplen la mayor parte de las prácticas (9 de 10), se advierte de inmediato la elevada ausencia de la práctica del *Shabat* como la que menos se observa aunque se realicen todas las demás.
- Finalmente son pocos (10%) quienes contestaron con la observancia de la totalidad de las prácticas mencionadas.

## Anexo # 6

### Escalamiento multidimensional (MDS)

El análisis de escalamiento multidimensional (MDS)<sup>4</sup> provee una representación visual de los patrones de similitud entre una serie de objetos. Es una vía de “reordenar” objetos de forma eficiente, de manera que se logre arribar a la configuración que más se aproxime a las similitudes observadas.

La técnica del MDS utiliza las proximidades entre cualquier tipo de objeto.<sup>5</sup> La proximidad es dada por un número que indica que tan similares o que tan diferentes son dos objetos ente sí. Se obtiene, en un espacio euclidiano, una configuración geométrica de puntos, un mapa cartesiano con ejes X y Y ubicando a cada uno en referencia con los demás objetos. Esta configuración refleja la “estructura no visible” de los datos, y esto permite una comprensión mas accesible y fácil de los datos.<sup>6</sup> El reflejar la estructura de los datos se entiende que, a mayor disimilaridad (o mas pequeña la similitud) entre dos objetos, según los valores de proximidad, la mayor distancia entre ellos en el espacio del mapa; es decir que los términos que fueron señalados como similares están cerca unos de otros, mientras que los términos considerados como disímiles están distantes (Kruskal, 1964:7; Borgatti, 1998).

El análisis MDS básicamente consiste en lo siguiente: en un conjunto de  $n$  objetos (utilizaremos indistintamente las palabras objeto y estímulo) se define una medida de proximidad que cuantifica el grado de (di)similaridad o (de)semejanza entre cada par de objetos. Como medidas de proximidad suelen utilizarse la frecuencia o proporción de veces en que dos estímulos aparecen conjuntamente, correlaciones, etc. A partir de esta medida de proximidad se obtiene una matriz de similaridades o disimilaridades. Se dice que esta matriz es de similaridad si a mayor semejanza entre dos objetos le corresponde mayor puntuación y, por el contrario, se dice que es de disimilaridad si a mayor semejanza le corresponde menor puntuación.<sup>7</sup>

Bajo este método se puede obtener una retroalimentación sobre los juicios de un gran número de personas o informantes simultáneamente, a la vez que se puede hacer el análisis en subgrupos o individual.

Dentro de la escala multidimensional se utilizó el procedimiento no-métrico. Esto se debió a que, por el hecho de no manejar valores absolutos sino que nominales, no

---

<sup>4</sup> UCINET5 es el programa de computación empleado para obtener el MDS, utilizando la matriz de similitudes.

<sup>5</sup> La base de datos pertenece a alguna colección de objetos: pueden ser caras, colores, países, candidatos políticos, o estímulos de cualquier tipo (reales o conceptuales); pueden representar conceptos, construcciones, personas, habilidades, episodios sociales, estereotipos nacionales, entre otras (Kruskal, 1964:15; Borgatti, 1998).

<sup>6</sup> Los cálculos de la escala multidimensional son bastante complejos, lo que provoca que inclusive las más simple versión de esta técnica requiera la ayuda de la computadora (Kruskal, 1964:15).

<sup>7</sup> Algunos estudios que se localizaron sobre el tema utilizan indistintamente el MDS o el Smallest Space Análisis (SSA) que incluso pueden ser intercambiables. Son tres las similitudes entre ellos: ambos se aplican con el fin de estudiar la estructura de objetos; ambos utilizan medidas de proximidad sobre pares de objetos; y ambos representan estructuras a través de coordenadas espaciales (Cohen, 2003).

se tiene los límites definidos. Son elementos que se pueden traslapar, y con el procedimiento no métrico se captura la variabilidad de los valores empleados.<sup>8</sup>

Al utilizar el procedimiento MDS se debe de tomar en cuenta que la colocación de los ejes es arbitraria. Cualquier rotación de los ejes que ayude a dar interpretación a las dimensiones es válida siempre que esta rotación mantenga las distancias interpuntos. En general, los programas suelen rotar de forma que el primer eje abarque la mayor variabilidad.

Este mapeo, al valerse de la interpretación de contenidos, no siempre garantiza que se pueda localizar algún significado o sentido en el espacio puntuado.

## **Anexo # 7**

### **Técnica del libre listado (*Freelist Technique*)**

La técnica del libre listado es utilizada para obtener los elementos o miembros que constituyen el dominio cultural.

Para los dominios que tienen un nombre o son fáciles de describir, la técnica es muy sencilla: solo se le pide a una serie de informantes enlistar todos los miembros del dominio. Por ejemplo, cuando el dominio es de enfermedades, se les pide enlistar las enfermedades que ellos conozcan.

En principio, las listas obtenidas de diferentes encuestados (que pertenecen a la misma cultura) deben de poder ser comparables y similares porque la pregunta estimulante (*the stimulus question*) es acerca de algo externo a ellos y lo cual tienen en común con otros integrantes – de la misma cultura. La pregunta debe de poder ser respondida por todos los informantes, así que no debe de ser elaborada en forma personal sino más bien común al grupo de estudio. Se pide a los informantes que escriban todos los términos que puedan pensar como componentes, que constituyan al dominio cultural en cuestión, escritos uno por uno. La misma pregunta se le hace a todos los informantes.

Uno de los métodos para completar la lista es el contar las veces que cada término se menciona y ordenarlos de mayor a menor frecuencia.

Los términos que son más frecuentes se asume que son los más sobresalientes para los informantes. Algo que comúnmente sucede es que algunos términos son mencionados repetidas veces por varios informantes, o también ocurre que un gran número de términos es contestado por una sola persona. Otro problema que puede surgir – anterior a calcular las frecuencias – es que aparezcan términos sinónimos, subdominios, o el uso de modificadores. Si existen analogías y se traten como tales, depende de los propósitos del estudio. Será necesario, antes de continuar, decidir cuales de ellos se inscriben a la lista y cuales no. Ya que algunos términos son extensiones o subgrupos de algunos vocablos.

Para construir una mejor medida de familiaridad frente al dominio (o lo que se denomina “aptitud de dominio cultural”) debemos de establecer los términos de una lista individual de acuerdo a la proporción de quienes responden determinado término.

---

<sup>8</sup> Cohen (2003:68), en sus conclusiones acerca del análisis factorial, argumenta que el acercamiento al procedimiento no-métrico, por un lado rescata al investigador de la sumisión ante restricciones matemáticas y técnicas innecesarias, y por el otro lo fuerza a recurrir a sus más altas facultades intelectuales al desarrollar hipótesis estructuradas. Considero que primero libera al investigador social de técnicas redundantes y le da mayor relevancia a las interpretaciones que emerjan a raíz del análisis de la investigación misma.

Sumando los pesos de los términos en una lista obtenemos una medida conveniente de la aptitud cultural. Los informantes obtienen un alto índice de esta medida en cuanto a que ellos mencionan con mucha frecuencia algunos términos y evitan mencionar los términos con poca frecuencia.

El libre listado fue el método utilizado para obtener los 16 términos. A un grupo de informantes, todos pertenecientes al grupo judío, se le preguntó “Que los identifica como judíos?” y se obtuvo una lista de la cual algunos términos se repitieron y otros fueron sinónimos. De esto, finalmente resultaron los 16 términos empleados en el ejercicio de tríadas.

## Glosario

- **Adonai:** Dios
- **Aliá:** inmigración a Israel.
- **Ashkenazí:** judío [proveniente] de Alemania, Europa del este, centro y occidente.
- **Bar-Mitzvah:** ceremonia que marca la iniciación del niño a la edad de 13 años en la comunidad judía religiosa.
- **Bet Din:** corte rabínica de ley.
- **Bet-El:** casa de Dios; en este estudio se refiere a la congregación del movimiento conservador.
- **Bet-Israel:** casa de Israel; en este estudio se refiere a la congregación del movimiento conservador fundado por individuos anglo parlantes.
- **Brit:** convenio, Pacto, Alianza.
- **Brit-Mila:** rito de circuncisión que se le hace al varón judío a los ocho días de nacido.
- **Bund:** partido judío socialista fundado en Vilna en 1897, que apoyaba los derechos nacionales de los judíos, idishistas y antisionistas.
- **Cripto-judío:** término aplicado a la persona quién, aunque externamente observe el Cristianismo (o cualquier otra religión), era un judío de corazón y mantiene las tradiciones judías lo más posible.
- **Cristianos nuevos:** Término aplicado especialmente en España y Portugal a los convertidos del Judaísmo (y del Islam) y sus descendientes.
- **Din:** ley (tanto secular como religiosa), decisión legal.
- **Edot Amizraj:** comunidades étnicas provenientes de los países árabes.
- **Erez Israel:** la tierra de Israel.
- **Galut:** “exilio”, la condición del pueblo judío en la dispersión.
- **Golá:** diáspora; judíos que viven en la “dispersión” fuera de la tierra de Israel, área de establecimiento judío fuera de Eretz Israel (la tierra de Israel).
- **Halajá:** una decisión aceptada en la ley rabínica. También se refiere a aquellas partes del Talmud concernientes con los asuntos legales.
- **Haskalá:** “Iluminismo”, movimiento que expandió la cultura europea moderna entre los judíos.
- **Herem:** excomunión, impuesta por las autoridades rabínicas con el propósito de disciplina religiosa y/o comunal; originalmente, en tiempos bíblicos, que está separado del uso común ya sea porque era una abominación o debido a que se consagrara a Dios.
- **Idish:** idioma hablado por los judíos de la Europa oriental.
- **Jánuka:** celebración de ocho días conmemorando la victoria de Juda el Macabeo sobre el rey de Siria Antiochus Epifanes y la subsecuente caída del Templo.
- **Jasidismo:** movimiento religioso de misticismo popular entre los judíos de Alemania en la Edad Media; movimiento religioso fundado por Eliézer Baal Sham Tov en la primera mitad del siglo XVIII.
- **Jebre Kadisha:** título aplicado a la fraternidad de caridad; actualmente utilizado limitándose a las asociaciones fúnebres.
- **Kadish:** rezo de duelo judío.
- **Kahal:** congregación judía; entre los ashkenzim, *kehilá*.
- **Kasher y kashrut:** leyes de la dieta judía.

- **Kehilá:** congregación o comunidad.
- **Kneset Israel:** organización comunitaria de Palestina durante el Mandato Británico.
- **Kolel:** casa de estudio.
- **Maguen David:** estrella de David; en este estudio se refiere al nombre dado a la comunidad cuyos miembros son y descienden de la ciudad de Alepo, en Siria.
- **Marrano:** descendientes de los judíos de España y Portugal cuyos ancestros se convirtieron al Cristianismo bajo la presión pero que secretamente observaban los rituales judíos.
- **Mikve o tevilá:** baño ritual.
- **Minhag:** costumbres rituales; ritos de la sinagoga; especialmente en un sector específico del judaísmo.
- **Minian:** grupo de tres adultos judíos hombres, el mínimo requerido para el rezo comunal.
- **Mitzva:** mandato rabínico o bíblico; aplicado también a buenos actos y acciones de caridad.
- **Nidje Israel:** desterrados de Israel; en este estudio se refiere a la comunidad ashkenazí.
- **Pesaj:** pascua judía.
- **Progrom:** Ataques a judíos en las aldeas de Europa oriental.
- **Purim:** festival en conmemoración de la libertad de los judíos de Persia en tiempos de Ester.
- **Rosh Hashaná:** festividad de dos días a principios del mes de Tishrei (septiembre-octubre), tradicionalmente el año nuevo judío.
- **Sefardí:** judíos de España y Portugal y sus descendientes, donde sea que residan, después de la expulsión de España y Portugal por la Inquisición.
- **Shabat:** sábado: día de descanso judío.
- **Shavuot:** Pentecostés, segundo festival de los tres peregrinajes anuales, que conmemora el recibimiento de la Torá en el Monte Sinai.
- **Shivá:** los “siete días” de luto que siguen al entierro de un pariente cercano.
- **Shlijim:** individuos enviados de Israel a las comunidades de la diáspora para ayudar particularmente en el sector educativo judío.
- **Shoá:** Holocausto. Término hebreo que significa Holocausto, sin embargo es designado simbólicamente para referirse específicamente al genocidio perpetrado al pueblo judío durante la Segunda Guerra Mundial.
- **Shtetl:** pequeña aldea judía del este de Europa.
- **Simjá Torá:** festividad que marca la terminación en la sinagoga de el ciclo anual de la lectura del Pentateuco.
- **Sionismo:** Movimiento nacional judío.
- **Sucot:** festival de los tabernáculos; el último de los tres festivales de peregrinaje, que comienza el 15 de Tishrei, cinco días después de la celebración de Yom Kipur.
- **Talmud:** compendio de discusiones de la Mishna por generaciones de escolares y juristas en varias academias a lo largo de un periodo de setecientos siglos. El Talmúd de Jerusalén básicamente contiene las discusiones de los sabios de Jerusalén. El Talmúd de Babilonia incorpora las discusiones paralelas de las academias de Babilonia.
- **Tefilim:** filacterias; pequeña caja de cuero que contiene pasajes de las Escrituras y se ponen en la frente y el hombro por los varones judíos durante el rezo matutino.

- **Torá:** Pentateuco, rollo que se lee en la sinagoga; un cuerpo entero de enseñanzas judías tradicionales y literatura.
- **Yeshivá:** academia judía tradicional dedicada primariamente al estudio de la literatura rabínica.
- **Yom Kipur:** Día del Perdón.

## Bibliografía

- Abou S. (1989). Los aportes culturales de los inmigrados, metodología y conceptualización. En B. Leander (Coord.), *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe* (pp. 29-57). Siglo Veintiuno Editores, S.A. de C.V.
- Allport, G. W. (1971). *La Naturaleza del Prejuicio*. Talleres Gráficos Celina, Buenos Aires.
- Anderson, D. J. (1995). La frontera norte y el discurso de la identidad en la narrativa mexicana del siglo XX. En M. A. de la Colina, C. Gómez Carro, E. Muñiz García, G. Sánchez Guevara & T. Bernal Alanis (Coord.) *Nuevas ideas; Viejas Creencias: La Cultura Mexicana hacia el siglo XXI* (pp. 127-150). Universidad Autónoma de México, Azcpotzalco.
- Arnou, D. (1994, fall). Toward a Psychology of Jewish Identity. A Multidimensional Approach. *Journal of Jewish Communal Services*. Volume 71:1, pp. 29-36.
- Ashkenasi, A. (s.f.). La Minoría Discriminada de la Sociedad: La Universalidad de lo Extraño y lo Extranjero, y un Nuevo Concepto del Conflicto Étnico. *Ciudadanía y Construcción de Identidades. Participación y Acción Política* (pp. 221-241). Universidad Libre de Berlín.
- Avineri, Sh. (1983). *La Idea Sionista*. La Semana Publicaciones, Ltd. Jerusalén, Israel.
- Avni, H. (1992). *Judíos en América. Cinco siglos de historia*. Editorial Mapfre: España.
- Avni, H. (1999). Presentación de las comunidades judías de América Latina. En J. Bokser Liwerant & A. Gojman de Backal (Coor.) *Encuentro y Alteridad. Vida y cultura judía en América Latina* (pp. 15-31). Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Hebrea de Jerusalén, Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad de Tel-Aviv y Fondo de Cultura Económica.
- Bárcena, F. (2004). Enseñar Auschwitz. El aprendizaje de una decepción. Revista *Anthropos*. No. 203, pp. 139-160.
- Baer, A. (2004). De memoria judía a memoria universal. El Holocausto y la globalización del recuerdo. Revista *Anthropos*. No. 203, pp. 76-94.

- Bargman, D. (1997). Acerca de la legitimación de la adscripción étnica: dentro y fuera y en los límites del grupo judío en Buenos Aires. *Judaica Latinoamericana III* (pp. 93-112). Editorial Universitaria Magnes: Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Baron, S. W. (1965). *La época moderna*. Editorial Paidós: Buenos Aires, Argentina.
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica: México [primera edición en español].
- Bartra, R. (1987). *La jaula de la melancolía*. Editorial Grijalbo, México.
- Bauer, Y. (Octubre, 1997). A raíz de la discusión sobre el sionismo. *Kivunim*. Revista de Sionismo y Judaísmo, pp. 85-93; Organización Sionista Mundial, Departamento de Información. Jerusalén.
- Bauman, Z. (2002). Introducción. *La cultura como praxis* (pp. 9-94). Ediciones Paidós Ibérica, S.A. Introducción.
- Bauman, Z. (1990). *Pensando sociológicamente*. Ediciones Nueva Visión SAIC, Argentina.
- Bauman, Z. (1991). *Modernity and Ambivalence*. Polity Press.
- Beck, U. (1998). *¿Qué es la Globalización?*. Ediciones Paidós Ibérica, España.
- Béjar Navarro, R. (1994). *El mexicano. Aspectos culturales y psicosociales*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Benbassa, E. & Attias, J.C. (2004). *The Jew and the Other*. Cornell University Press, Ithaca and London.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1998). *La construcción social de la realidad*. Talleres Gráficos Color Efe, Argentina.
- Bilbeny, N. (2002). *Por una causa común. Ética para la diversidad*. Editorial Gedisa, S.A., España.
- Birnbaum, P. & Katzenelson (Eds.). (1995). *Paths of Emancipation: Jewish, states and citizenship*. Princeton University Press, Chapter One, pp. 3-36.
- Bokser Liwerant, J. (1989, enero-abril). Reencontrando identidad. Apuntes metodológicos para el estudio de los judíos en América Latina. *Secuencia*. Revista Americana de Ciencias Sociales. Instituto Mora, México, pp. 207-215.

- Bokser Misses, J. (1991). *El Movimiento Nacional Judío. El Sionismo en México 1922-1947*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales.
- Bokser Liwerant, J. (Dirección). (1992). *Imágenes de un encuentro*. UNAM-Tribuna Israelita.
- Bokser Liwerant, J. (1995). Judaísmo, Modernización y Democracia. R. J. Blancarte (Coord.) *Religión, Iglesias y Democracia (pp. 265-289)*. La Jornada Ediciones y El Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades/UNAM, México,.
- Bokser Liwerant, J. (1997). Fuentes de legitimación de la presencia judía en México: el voto positivo de México a la ecuación sionismo-racismo y su impacto sobre la comunidad judía de México. *Judaica Latinoamericana III (pp. 319-349)*. Editorial Universitaria Magnes: Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Bokser Liwerant, J. (1999). Como ser otro sin dejar de ser uno mismo: los dilemas del judaísmo en la Modernidad. *Humanismo y cultura judía (pp. 59-74)*. UNAM (Coordinación de difusión Cultural) y Comité Unido Tribuna Israelita.
- Bokser Liwerant, J. (1999a). La inmigración judía a México. Dinámica de un encuentro. *La comunidad Judía en la ciudad de México (pp. 25-37)*. Gobierno del Distrito Federal, México, No. 6.
- Bokser Liwerant, J. (1999b). Mexico vejalujat eretz Israel/palestina: jebra, política vediplomatzia [México y la partición Israel/Palestina: sociedad, política y diplomacia]. Z. Medin & R. Rein. *México lehajar amaepaja. Jebra vepolitica, 1910-1952* [México después de la revolución. Sociedad y política, 1910-1952] (pp. 235-261). Mifaliim universitaiim: Tel Aviv, Israel.
- Bokser Liwerant, J. (2000). The Impact of the Six-Day War on the Mexican Jewish Community. En E. Lederhendler (Ed.) *The Six-Day War and the World Jewry (pp. 187-203)*. University Press of Maryland, USA.
- Bokser Liwerant, J. (2005). El lugar cambiante de Israel en la comunidad judía de México: de la centralidad a nuevas formas de descentramiento. *Judaica Latinoamericana V*. En prensa.
- Bonder, N. & Sorj, B. (2001). *Judaísmo para o Século XXI. O rabino e o sociólogo*. Jorge Zahar Editor, Brasil.

- Bonfil Batalla, G. (1991). *Pensar Nuestra Cultura*. Alianza Editorial, México.
- Bonfil Batalla, G. (1990). *México profundo, Una civilización negada*. Editorial Grijalbo.
- Borgatti, S.P. (1998). Elicitation Techniques for Cultural Domain Analysis. En J. Schensul & M. LeCompte (Eds.) *The Ethnographers Toolkit*. Volume 3, Chapter 1. Walnut Creek: Altamira Press.
- Braibant, S. y Vidal D. (2002). *Los judíos franceses en busca de la identidad*. La Identidad Judía [selección de artículos publicado en *Le Monde Diplomatique*]. Editorial Aún Creemos en los Sueños: Santiago, Chile.
- Brown, R. (1996). Tajfel's Contribution to the Reduction of Intergroup Conflict. En W. P. Robinson (Ed.) *Social Groups & Identities. Developing the Legacy of Henri Tajfel (pp. 169-190)*. Betterworth Heinemann,.
- Buckser, A. (2000, July). Jewish Identity and the meaning of community in Denmark. *Ethnic and Racial Studies*. 23:4, 712-734.
- Bunge, M. (1996). *Finding Philosophy in Social Science*. Yale University Press, pp. 19-30.
- Burton, M. L. & Nerlove, S.B. (1976). Balanced Designs for Triads Test: Two Examples from English. *Social Science Research*. 5, pp. 247-267.
- Calhoun, C. (1994). Social Theory and the Politics of Identity. En Calhoun (Ed.) *Social Theory and the Politics of Identity (pp. 9-36)*. Blackwell Publishers.
- Carmagnani, M. (1989). Las migraciones Europeas en su área de origen. En B. Leander (Coord.) *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe (pp. 136-159)*. Siglo Veintiuno Editores, México.
- Carreño, G. & Zack de Zuckerman, C. (2001). *El convenio Ilusorio. Refugiados Polacos de Guerra en México (1943-1947)*. Editorial Cartapacio, México.
- Castells, M. (1999). *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. Volumen II: El poder de la Identidad. Siglo XXI Editores.
- Cimet, A. (1997). *Ashkenazi Jews in Mexico*. State University of New York Press, USA.
- Cimet, A. (1998). Mexico. *American Jewish Year Book*. Pp. 211-220.
- Clark, I. (1997). *Globalization and Fragmentation*. Oxford University Press, pp. 1-31.
- Cohen, A. (2003) The identification of underlying dimensionality in social science: differences between factor analysis and smallest space analysis. Sh. Levy & D.

- Elizur (Eds.) Facet Theory. *Towards Cumulative Social Science* (pp. 61-71). University of Ljubljana, Faculty of Arts, Center for Educational Development, Ljubljana.
- Cohen, M. (1996, summer). Embattled minorities. A Introduction. *Dissent*. Pp. 6-13.
- Cohen, S. (1991). *Content or continuity? Alternative bases for commitment*. New York: The American Jewish Committee.
- Cohen, S & Fein, L. J. (1985, July). From Integration to Survival: American Jewish anxieties in transition. *Annals*, AAPSS, 480, pp. 75-88.
- Cohn-Sherbok, D. (1994). *The future of Judaism*. T&T Clark, Edinburg.
- Comanducci, P. (1996). La imposibilidad de un comunitarismo liberal. En L. Prieto Sanchís (Coord.) *Tolerancia y Minorías: problemas jurídicos y políticos* (pp. 11-26). Universidad de Castilla-La Mancha, España.
- Chazan, B. (1982). Tradición y autonomía: La paradoja de la educación judía contemporánea. *Maj'shavot*, 21:4, pp. 34-45.
- Dabbah Askenazi, I. (1982). *Esperanza y Realidad, raíces de la comunidad judía de Alepo en México*. Editorial Libros de México.
- DellaPergola, S. (1996). Between Science and Fiction; Notes on the Demography of the Holocaust. *Holocaust and Genocide Studies*. Spring, pp. 34-51.
- DellaPergola, S. (1998, 7-9 December). The Role of Community on Socio-Demographic Trends. En *The Role of the Community Center in an Era of Uncertainty and Rapid Change*. Conference Report of the conference in Jerusalem.
- DellaPergola, S. (1999). Asimilación/Continuidad judía: tres enfoques. En J. Bokser Liwerant & A. Gojman de Backal (Coord.) *Encuentro y Alteridad* (pp. 467-485). Editoriales: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Hebrea de Jerusalén, Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad de Tel Aviv y Fondo de Cultura Económica, México.
- DellaPergola, S. (1999a). *World Jewry Beyond 2000: The demographic Prospects*. Occasional Papers 2, The Third Frank Green Lecture, Oxford Center for Hebrew and Jewish Studies.
- DellaPergola, S. (2001). World Jewish Population, 2001. *American Jewish Year Book*, Vol. 101, The American Jewish Committee: New York.

- DellaPergola, S. (2001a). Jewish Identity/Assimilation/Continuity: Approaches to a Changing reality. En B. Waldman (Ed.) *Cadernos de lengua e Literatur Hebraica*. 3. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de Sao Pablo.
- DellaPergola, S. & Lerner, S. (1995). *La población judía de México: perfil demográfico, social y cultural*. Universidad Hebrea de Jerusalén y El Colegio de México.
- De Lucas, J. (1997, enero-marzo). La sociedad multicultural. Democracia y Derechos. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. División de Estudios de Posgrado, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, año XLII, 167, UNAM, pp. 51-83.
- Dimont, M.I. (s.f.). *Los judíos, Dios y la historia*. Centro del Libro Hebreo, México.
- Dubar, C. (2000). *La crisis de las identidades*. Ediciones Bellaterra: España.
- D'Andrade, R. G. (1987, November/December). Modal Responses and Cultural Expertise. *American Behavioral Scientist*. 31:2, pp. 194-202.
- Eban, A. S. (1984). *Heritage: Civilization and the Jews*. Summit Books: New York, USA.
- Eisen, A. (1998). *Rethinking Modern Judaism*. The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Eisenstadt, S.N. (1954). *The Absorption of Immigrants*. Greenwood Press, Publisher Westport, Connecticut, USA, pp. 1-26.
- Elazar, D. J. (1999). Reexamining the issue of Religion in the Public Square. *Jewish Political Studies Review*, I:1-2.
- Elazar, D.J. (1997/98: winter/spring). Jewish Comunal Structures Around the World. *Journal of Jewish Communal Service*. Volume 74:2/3, pp. 120-131.
- Elazar, D. J. (1989). State and Diaspora in a Renewed Jewish Polity. *Statemedia*, Jerusalem Institute for Public Affairs, Israel.
- Elkin, J. L. (1998). *The Jews of Latin America*. Holmes & Meier Publishers, USA.
- Erikson, E. H. (1978). *Infancia y Sociedad*. Editorial Paidós, Buenos Aires.
- Erikson, E. H. (2002, decimotava edición en español). *Sociedad y Adolescencia*. Siglo Veintiuno Editores.
- García Alonso, M. & Baeza Martín, C. (1996). *Modelo teórico para la identidad cultural*. Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello.
- García Canclini, N. (1999). *La Globalización Imaginada*. Editorial Paidós Mexicana, S.A.

- García Castro, M. (1993, enero-abril). Identidad nacional y nacionalismo en México. *Sociología*. 8:21, pp. 31-41.
- Gardels, N. (21 November 1991). *Two Concepts of Nationalism: An Interview with Isaiah Berlin*. New York Review of Books.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, décima reimpresión: Barcelona.
- Gerstenfeld, M. (1999, spring). Identities, Pluralism, and Israel-Diaspora Relations: A Pragmatic Perspective on the Jewish Public Square. *Jewish Political Studies Review*, 11:1-2, pp. 23-47.
- Giménez, G. (1994). Comunidades primordiales y modernización. En G. Giménez & R. Pozas Horcasitas (Coord.) *Modernización e identidades sociales (pp. 149-183)*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Giménez, G. (1996). La identidad social o el retorno del sujeto en sociología. *Identidad: Análisis y teoría, simbolismo, sociedades complejas, nacionalismo y etnicidad*. III Coloquio Paul Kirchhoff, Méndez y Mercado, Leticia I. (Coord.) UNAM, pp. 11-24.
- Giménez, G. (1997, julio-diciembre). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*. Vol. 9(18), pp. 9-28.
- Giménez, G. (2000). Materiales para una teoría de las identidades sociales. En J.M. Valenzuela Arce (Coord.) *Decadencia y auge de las identidades (pp. 45-78)*. Plaza y Valdés Editores y El Colegio de la Frontera Norte, México.
- Giménez, G. (2002). Identidades en Globalización. En R. Pozas Horcasitas (Coord.) *La Modernidad atrapada en su horizonte (pp. 37-57)*. Academia Mexicana de Ciencias y Miguel Ángel Porrúa, librero-editor.
- Gitelman, Z. (1998, winter). The decline of the Diaspora Jewish nation: Boundaries, Content, and Jewish Identity. *Jewish Social Studies*, 4:2, 112-132.
- Gojman de Bacal, A. (1985). *Movimientos nacionalistas de la clase media en México en las décadas de 1920 y 1930 – Liga Antichina y Antijudía*. From the Ninth World Congress of Jewish Studies (Noveno Congreso Mundial de Estudios Judaicos), División B (3), pp. 321-328.

- Gojman de Bacal, A. (1999). *El segundo hogar: experiencias de aclimatación en la ciudad de México*. Gobierno del Distrito Federal: México, Vol. 7, pp. 15-29.
- Goldberg, D. T. (1994). *Multicultural Conditions*. Blackwell: Cambridge, Inglaterra, Introduction: pp. 1-4.
- Goode, W. J. & Hatt, P. K. (1967). *Métodos de Investigación Social*. Editorial Trillas.
- Gordon, M. M. (1964). *Assimilation in American Life*. Oxford University Press.
- Green, N. (1993). La formación de la mujer judía. En G. Duby & M. Perrot, *Historia de las mujeres, siglo XIX (pp. 259-276)*. Editorial España Taurus.
- Gutman, I. (2003). *Holocausto y Memoria (Capítulo XX, pp. 367-379)*. Centro Zalman Shazar de Historia Judía y Yad Vashem, Jerusalém.
- Gutman Y. & Schatzker, Ch. (1984). *The Holocaust and its significance (pp. 232-242)*. The Zalman Shazar Center and The Historical Society of Israel, Jerusalem.
- Farfán, R. (1997, mayo-agosto). El debate sobre el comunitarismo desde la perspectiva de la teoría social. La contribución sociológica de Tönnies. *Sociología*, pp. 115-144.
- Finkelman de Sommer, M. (1993). Instruye a tus hijos (Tomo V). En A. Gojman de Bacal (Coord.) *Generaciones Judías en México. La Kehilá Ashkenazí (1922-1992)*. Diseño, Medios Gráficos y Asesoría, S.A.
- Haas, D. & Shaffir, W. (1978). *Shaping Identity in Canadian Society*. Scarborough, Ont. Prentice Hall of Canada.
- Hamui Sutton, A. (1997). *Identidad Colectiva, rasgos culturales de los inmigrantes Judeo-alepinos en México*. JGH Editores: Ciudad de México.
- Hamui Sutton, A. (2003). *Transformación en la religiosidad de los judíos en México tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la Modernidad tardía*. Tesis doctoral, Universidad Iberoamericana, México.
- Hamui Halabe, L. (2005). *Transformaciones en la religiosidad de los judíos en México*. Grupo Noriega Editores.
- Herman, S. N. (1977). *Jewish Identity: a social psychological perspective*. Sage publications: Inglaterra.
- Hobsbawm, E. (1998). *La era de la revolución, 1789-1848*. Grijalbo Mondador: Buenos Aires, Argentina.

- Hogg, M. A. & Abrams, D. (1988). *Social Identification. A Social Psychology of Intergroup Relations and Group Processes*. Routledge: Inglaterra.
- Hylland Eriksen, T. (1993). *Ethnicity & Nationalism*. Pluto Press, England.
- Katz, J. (1998). *Out of the Ghetto*. Syracuse University Press, USA.
- Kellner, M. (1999). *Must a Jew Believe Anything?*. The Littman Library of Jewish Civilization.
- Kliksberg, B. (2000). La situación social de América Latina y sus impactos sobre la familia y la educación. B. Kliksberg, (Comp.) *La lucha contra la pobreza en América Latina (pp. 37-74)*. Fondo de Cultura Económica, Banco Interamericano de Desarrollo y el Congreso Judío Latinoamericano.
- Krause, C. A. (1987). *Los judíos en México*. Universidad Iberoamericana .
- Kruskal, J. B. (1964). Nonmetric multidimensional scaling. *Psychometrika*, 29, 1-27, pp. 115-199.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía Multicultural*. Ediciones Paidós Ibérica.
- Lacave, J.L. (1991-1992). *La vida judía en Sefarad*. Ministerio de Cultura, Dirección General de Bellas Artes y Centro Nacional de Exposiciones, pp. 17-42.
- Levine, R. M. (1987). Adaptive Strategies of Jews in Latin America. En J. L. Elkin & G. W. Merx (Ed.) *The Jewish Presence in Latin America (pp. 71-84)*. Allen & Unwin: Boston; London Sydney Wellington.
- Lewin, H. (1999). Identidad judaica: Reflexión sobre la comunidad de Río de Janeiro. En J. Bokser Liwerant & A. Gojman de Backal (Coord.) *Encuentro y Alteridad. (pp. 528-549)*. Editoriales: Universidad Nacional Autónoma de México, Universidad Hebrea de Jerusalén, Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad de Tel Aviv y Fondo de Cultura Económica.
- Lida, C. (1999). Exilios reales, patria imaginadas. *El segundo hogar: experiencias de aclimatación*. Gobierno del Distrito Federal, México, Vol. 7, pp. 7-13.
- Linzer, N. (1996). The Changing Nature of Jewish Identity. *Journal of Jewish Communal Services*, 72:3, 142-150.
- Makowski, S. & Constantino, M. (1995). Imágenes de sobredosis: complejidad social e identidad en el fin del milenio. En *Perfiles Latinoamericanos*. Pp. 179-197.

- Margulis, M. & Leander, B. (1989). Introducción: migraciones hacia América Latina y el Caribe. Contexto histórico e influencia cultural. En B. Leander (coord.) *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe* (pp. 5-23). Siglo Veintiuno Editores.
- Maya Sotomayor, T. (2002). La conformación de la identidad mexicana: un proceso de encuentros con el “otro”. En N. Guzmán (Com.) *Sociedad y desarrollo en México* (pp. 43-57). Ediciones Castillos.
- Medding, P.Y. (1968). *From Assimilation to Group Survival*. F.W. Cheshire, Australia.
- Meyer, M. A. (1990). *Jewish identity in the Modern World*. University of Washington Press.
- Millán, S. (1997). Los signos del cambio y el orden de las diferencias: réquiem para una Modernidad homogénea. *Alteridades*. Volumen 7 (13), pp. 29-32.
- Mintz, A. (2001). *Popular Culture and the Shaping of Holocaust Memory in America*. University of Washington Press.
- Moore, C.C., Romney, A.K. & Hsia, T. (2000). *Shared cognitive representations of perceptual and semantic structures of basis colors in Chinese and English*. PNAS, Abril 25, vol. 97, no. 9, pp. 5007-5010.
- Myers-Weinstein, D. (1998). Tradition and Change. *European Judaism*, 31:1, pp. 54-68.
- Olivé, L. (1999). *Multiculturalismo y Pluralismo*. Editorial Paidós Mexicana y la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Páramo, T. (1997). Identidad social, televisión y cultura. *Polis, Horizontes contemporáneos: Sociología y Psicología Social*. Pp. 99-121.
- Pérez Ruiz, M. L. (1992). La identidad como objeto de estudio. En L.I. Méndez y Mercado (Comp.) *I Seminario sobre identidad*. Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pozas Horcasitas, R. (2002). El laberinto de los tiempos: la Modernidad atrapada en su horizonte. En R. Pozas Horcasitas (coord.) *La Modernidad atrapada en su horizonte* (pp. 9-36). Academia Mexicana de Ciencias y Miguel Ángel Porrúa, librero-editor.
- Pozas Horcasitas, R. (1999). La Integración Global. En R. Valero (coord.). *Globalidad: Una Mirada Alternativa* (pp. 167-200). Centro Latinoamericano de la Globalidad: México.

- Pozas Horcasitas, R. (1999a, enero-marzo). La Modernidad desbordada. *Revista Mexicana de Sociología*, Instituto de Investigaciones Sociales, Año LXI:1, pp. 149-175.
- Premdas, R.R. (1997). Public policy and ethnic conflict. *Management of Social Transformation–MOST*. Discussion Paper Series – No. 12  
<http://www.unesco.org/most/premdas.htm#author>
- Reyes-Garcia, V., Byron, E., Vadez, V., Godoy, R., Apaza, L., Pérez Limache, E., Leonard, W.R., Wilkie, D. (2003) Measuring Culture as Shared Knowledge: Do Data Collection Formats Matter? Cultural Knowledge of Plant Uses among Tsimane´ Amerindians, Bolivia. *Field Methods*. Vol. 15, No. 2, pp. 1-22.
- Romney, A. K. (1999) Cultural Consensus as a statistical model. *Current Anthropology*. 40, pp. 103-115.
- Rosemberg, S. (1966). *To understand Judaism*. Paulist Press.
- Roth, C. (1965). *V: La Época Europea*. Editorial Paidós: Buenos Aires, Argentina.
- Rozenak, M. (1993). Educación hacia la identidad judía. Lineamientos teóricos. *Dispersión y Unidad*. No. 24-25, pp. 45-56.
- Rozitchner, L. (2002) *Los judíos después de la Shoá*. La Identidad Judía [selección de artículos publicado en *Le Monde Diplomatique*] Editorial Aún Creemos en los Sueños, Santiago, Chile.
- Sacks, J. (1994). From Integration to Survival to Continuity: The Great Era of Modern Jewry. En J. Webber (ed.) *Jewish Identities in the New Europe (pp.107-116)*. Littman Library of Jewish Civilization: London, England.
- Sanchez, M. J. (2000). Espacios y mecanismos de conformación de la identidad étnica en situaciones de alta movilidad territorial. Reflexiones preliminares con migrantes zapotecos. En J.M. Valenzuela Arce. (Coord.) *Decadencia y auge de las identidades (pp. 209-230)*. Plaza y Valdés Editores y El Colegio de la Frontera Norte: México.
- Sánchez-Biosca, V. (2004). Equívocas sombras. La obstinada actualidad de Auschwitz. *Revista Anthropos*. No. 203, pp. 110-124.
- Schmelz, U.O. y DellaPergola, S. (1985). La Demografía de los Judíos de Latinoamérica. *Rumbos*, pp. 17-38 y 155-194.

- Schoenfeld, S. (1991, June). *Three Surveys Approaches to Jewish Identity and their Implications for Research on Jewish Identity*. Presented at the Conference of Research Network on Jewish Education, Cleveland.
- Schoenfeld, S. (1997, March 18). *On theory and methods in the study of Jewish Identity*. Paper presented at the International Workshop on “Jewish Survival – the Identification Problem at the end of the 20<sup>th</sup> century”, Faculty of Social Sciences, Bar-Ilan University Sociological Institute for Communal Studies.
- Schweid, E. (s/f). *Historia del Pensamiento Judío Moderno*. Centro de Estudios Judaicos, pp. 1-13.
- Seligson Berenfeld, S. (1983). Los judíos de México: un estudio preliminar. *Centro de Investigaciones en Antropología Social*, Cuadernos de la Casa Chata (88) y Secretaria de Educación Pública.
- Serrano de Haro, A. (2004). La filosofía ante el Holocausto: orientaciones categoriales y bibliográficas. Revista *Anthropos*. No. 203, pp. 95-109.
- Shapiro, E. S. (1997, September-October). American Jews and the problem of identity. *Society*, pp. 14-19.
- Shibutani, T. & Kwan, K.M. (1965). *Ethnic Stratification: A comparative Approach*. The Macmillan Company.
- Shlaim, A. (2001). *The Iron Wall. Israel and the Arab World*. Norton & Company, Inc. New York, USA.
- Showstack, G. L. (1983). *The Jewishness of Reform Jews: structural and cultural correlates of ethnicity*. Brandeis University, tesis de Doctorado, pp. 1-34.
- Siegal, D. (1996). México. En D. Singer (Ed.) *American Jewish Year Book*. pp. 213-226.
- Singleton, R. A. Jr. & Straits, B. C. (1999). *Approaches to Social Research*. Oxford University Press.
- Sourasky, L. (1965). *Historia de la Comunidad Israelita de México. 1917-1942*.
- Smith, A. D. (1992). The Question of Jewish Identity. *Studies in Contemporary Jewish*. Num. 8, pp. 219-233.
- Stavenhagen, R. (1992, abril). *Democracia, Modernización y Cambio Social en México*. Ensayo presentado como “Renato Rosaldo Lecture” en la Universidad de Arizona,

- pp. 107-122 (esta es una versión resumida del texto en inglés que será publicada por dicha universidad).
- Unterman, A. (1991). *Dictionary of Jewish Lore & Legend*. Thames and Hudson: London, England.
- Tambiah, S. (2000). Transnational Movements, Diaspora, and Múltiple Modernities. *Daedalus*. Journal of the Academy of Arts and Sciences. Vol. 129:1, pp. 163-194.
- Tapas, J. E. (1994). Lo mexicano, ¿lo mexicano?. *La Jornada semanal*, núm. 279, 16 de Octubre.
- Taylor, Ch. (1996, mayo). Identidad y reconocimiento. *Revista Internacional de Filosofía Política*. (Madrid), no. 7, pp. 10-19.
- Toker E. & Weinstein A. E. (1999). *Seis Millones de veces uno*. Ministro del Interior, Argentina.
- Traverso, E. (2001). *La historia desgarrada. Ensayos sobre Auschwitz y los intelectuales*. Empresa Editorial Herder, S.A., Barcelona.
- Turner, J. C. (1987). *Redescubrir el grupo social. Una teoría de la categorización del yo*. Ediciones Morata: España.
- Turner, J. C. & Bourhis, R. Y. (1996). Social Identity, Interdependence and the Social Group: A Reply to Rabbie *et al.* En W. Peter Robinson (Ed.) *Social Groups & Identities. Developing the Legacy of Henri Tajfel (pp. 25-64)*. Betterworth Heinemann.
- Valenzuela Arce, J. M. (2000). Identidades culturales: Comunidades imaginarias y contingentes. En J. M. Valenzuela Arce (Coord.) *Decadencia y auge de las identidades (pp. 97-120)*. Plaza y Valdés Editores y El Colegio de la Frontera Norte, México.
- Valenzuela Arce, J. M. (1998). *El Color de las Sombras*. Plaza y Valdés.
- Van Pelt Capbell, G. (August 14, 2004). *Everything You Know is Wrong: How Globalization Undermines Moral Consensus*. Paper presented at the annual meeting of the Association for the Sociology of Religion, San Francisco, California.
- Vazquez Soriano, M. A. (2002). Génesis de los proyectos de Nación. En N. Guzmán (Com.) *Sociedad y desarrollo en México (pp. 17-41)*. Ediciones Castillos.

- Velasco Cruz, S. (2003). *El movimiento indígena y la autonomía en México*. Universidad Nacional Autónoma de México y Universidad Pedagógica Nacional.
- Villoro, L. (1998). *Estado Plural, pluralidad de culturas*. Editorial Paidós, 63-78.
- Wahnón, S. (2004). ¿Modernidad o Totalitarismo? Dos visiones de Aushwitz. Revista *Anthropos*. No. 203, pp. 49-68.
- Waldman, G. (2000). Identidad. En L. Baca Olamendi, J. Bokser Liwerant & I. Cisneros (Comp.) *Léxico de la Política (pp. 289-302)*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Webber, J. (1992, autumn). Modern Jewish Identities: The Ethnographic Complexities. *Journal of Jewish Studies*, 43:2, pp. 246-267.
- Webber, J. (1997, April). Jews and Judaism in contemporary Europe: religion or ethnic group?. *Ethnic and Racial Studies*. Volume 20:2, pp. 257-279.
- Weber, M. (1983). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Weller, S. C. (1987, November/December). Shared Knowledge, Intracultural Variation, and Knowledge Aggregation. *American Behavioral Scientist*, 31:2, pp. 178-193.
- Weller, S. C. & Romney, A. K. (1988). Systematic Data Collection. *Qualitative Research Methods*, Volume 10, Sage Publications.
- Weller, S. C. & Romney, A. K. (1986, June). Culture as Consensus: A theory of Culture and Informant Accuracy. *American Anthropologist*. 88:2, pp. 313-338.
- Weller, S. C., Romney, A.K. & Batchelder, W. H. (1987, November/December). Recent Applications of Cultural Consensus Theory. *American Behavioral Scientist*, Vol. 31 No. 2, pp. 163-177.
- William, J. (6/08/2000). Aprendiendo de Rosanne y Maddona: El posmodernismo y el ser judío. Dirección electrónica: [www.wzo.org.il/spanish/recursos/joppy\\_0008.htm1](http://www.wzo.org.il/spanish/recursos/joppy_0008.htm1)
- Wirth, L. (2002). El gueto. En E. Terrén (Ed.) *Razas en conflicto (pp. 96-103)*. Editorial Anthropos: España.
- Yovel, Y. (1990). Spinoza, the First Secular Jew?. *Tikkun*, 5:1, pp. 40-42 y 94-96.
- Zack de Zuckerman, C. (1999). Dispersión y Unidad del Pueblo Judío. *La comunidad Judía en la ciudad de México (pp. 39-46)*. Gobierno del Distrito Federal, México, Vol. 6.

- Zaga Mograbi, Sh. & Cohen, E. (Dir. y Cord.). (2002). *El Rostro de la Verdad. Testimonios de sobrevivientes del Holocausto que llegaron a México, Memoria y Tolerancia*. Impreso en Colombia.
- Zárate, G. (1983, abril-diciembre). La comunidad judía en México. *Historias*, Revista de la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, Núm. 4, pp. 49-60.
- Zárate, G (1986). *México y la diáspora judía*. Colección Divulgación, Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zenner, W. P. (1985, January). Jewishness in America: ascription and choice. *Ethnic and racial studies*, Vol. 8:1, pp. 117-133.

### **Bibliografía del cuestionario sociodemográfico**

- 1990 Survey of American Jews* (final questionnaire). ICR Survey Research Group. Media, Pennsylvania.
- Highlights of the CFJ 1990 National Jewish Population Survey*, a publication of the Council of Jewish Federations.
- National Jewish Population Survey 2000*.
- Levy, Sh., Levinsohn, H. & Katz, E. (1993) *Creencias, Observancia Religiosa e Interacción Social entre los Judíos Israelíes*. Instituto Israelí Louis Guttman de Investigación Social Aplicada, Jerusalén, Israel.
- Levy, Sh., Levinsohn, H. & Katz, E. (2000) *A Portrait of Israeli Jewry: Beliefs, Observances, and Values among Israeli Jews 2000*.
- DellaPergola, S. & Lerner, S. (1995). *Población Judía de México: Perfil Demográfico, Social y Cultural*. México-Jerusalén.
- Roitman, D. (1996). *Jewish identification among young Mexican Jews*. Tesis de maestría, Universidad Bar-Ilan, Israel.
- Sznaider, B. V. (1999). Cultural identification in socio-cultural context: Jewish adolescents in Argentina and México. Tesis de maestría, Universidad Hebrea de Jerusalén.

### **Libros y revistas de consulta**

*Acta Sociológica*. Reflexiones sobre el significado del Holocausto (1999, mayo-diciembre).  
Num. 26-27. Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias  
Políticas y Sociales, Coordinación de Sociología.

Revista *Anthropos* . Editorial (pp. 3-41). No. 203.

*Enciclopedia de Historia Universal Marín*, volumen 4, Siglos XVII y XVIII, Editorial  
Marín S.A., 1980, España.

*Enciclopedia Judaica Castellana*, (1949. E. Weinfel (director) y I. Babani (Ed.). Editorial  
Enciclopedia Judaica Castellana, S. de R.L., México D.F.

Comunidad Judía. Tomo III, pp. 110-132.

Halaja. Tomo V, pp. 243-247.

México. Tomo VII, pp. 426-460.

Religión. Tomo IX, pp. 80-104.

*Diccionario General Ilustrado de la Lengua Española*. (1987). Bibilograf, S.A.:  
Barcelona.

*Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia Española*. (1970). Real  
Academia Española (decimonovena edición).

*Encyclopaedia Judaica*, (1999) Keter Publishing House Jerusalén Ltd. Israel.

Community. Volume 5, pp. 809-853.

Emancipation. Volume 6, pp. 696-718.

Haskala. Volume 7, pp. 1433-1452.

*Encyclopaedia Britannica*, (1969) William Benton, Publisher, USA.

Diaspora. Volume 7, p. 367.

Jews. Volume 12, pp. 1054-1081.

Judaism. Volume 13, pp. 103-116.

*The Holocaust. The Unique and the Universal. Essays presented in Honor of Yehuda  
Bauer*. (2001). Yad Vashem the Holocaust Martyrs' and Heroes' Remembrance  
Authority, and Avraham Harman Institute of Contemporary Jewry, The Hebrew  
University; Jerusalén,

*Manual de estilo de publicaciones de la American Psychological Association* (adaptado  
para el español por Editorial El Manual Moderno) (2002, 2ª. Edición): México.

*Latin American Jewish Studies*, vol. 20:3, Fall/Winter, 2000, p. 14.

La idea sionista y su concreción después de cien años de sionismo. (Octubre, 1997) Panel con la participación de Abraham Burg, Arthur Herzberg, Yossy Beilin, Shalom Rosenberg y Shlomo Avineri. Revista *Kivunim*, pp. 65-84.

Comité Central de la comunidad judía de México. (2000). Experiencias de trabajo social en la comunidad judía de México. B. Kliksberg (Comp.) *La lucha contra la pobreza en América Latina (pp. 187-194)*. Fondo de Cultura Económica, Banco Interamericano de Desarrollo y el Congreso Judío Latinoamericano.

**Colección Babel (1999)**. (1999). Publicación del Gobierno del Distrito Federal, México.

***El medio Oriente en la Ciudad de México***

“La migración Libanesa en México” Rebeca Inclán Rubio

“La comunidad arabe en la ciudad de México” Mons. Antonio Mouhanna

“La comunidad Palestina en México” Doris Musalem Rahal

“La comunidad caldeo-iraquí” Ulises Casab Rueda

***La comunidad francesa en la ciudad de México***

“Babel, París y la ciudad de México. Una historia de influencias cosmopolitas” Federico Fernández Christlieb

“La migración francesa siglo XIX y XX. Una contribución a la Modernidad”  
Javier Pérez Siller

***La comunidad norteamericana en la ciudad de México***

“La inmigración norteamericana en México. Un recuento histórico” Mónica Palmo

***El exilio argentino en la ciudad de México***

“Pensar en el exilio. Una aproximación al caso argentino” Pablo Yankelevich

***La comunidad alemana en la ciudad de México***

“La comunidad alemana en México a partir de la segunda guerra mundial hasta la fecha” Renata Von Hanffstengel Pohlenz

***La comunidad española en la ciudad de México***

“La inmigración y el exilio en el siglo XX” Clara Lidia

“Refugiados españoles en México” Dolores Pla Brugat

“Dos andaluces en la ciudad de México” Alberto Enríquez Perea

“Los primeros años: la mujeres exiliadas españolas en la ciudad de México”

Concepción Ruiz-Funes

***Asiáticos en la ciudad de México***

“Coreanos en la ciudad de México” Alfredo Romero

“Esbozo de la migración china a México” Rosario Cardiel

“La construcción de la vida china en la ciudad de México” Mónica Cinco

“China: la raíz negada” Jorge Fong

“Los japoneses en México” Murakami Shoshin

***Tolerancia e Identidades hacia el nuevo milenio***

“Límites de la tolerancia” Adolfo Sánchez Vázquez

“Tolerancia multicultural y pluralismo de identidades hacia el nuevo milenio” Isidro Cisneros

“Pueblo indígenas, retrato de su anonimato cultural, del racismo y la discriminación” Magdalena Gómez

“Tolerancia en México y en el mundo” Lourdes Arizpe