



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOCIALES
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA DEL NORTE
CENTRO REGIONAL DE INVESTIGACIONES MULTIDISCIPLINARIAS
FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES ACATLÁN

**Sociedad, religión y política:
Transformaciones en la vida comunitaria judía a comienzos del siglo veintiuno.
Estudio sobre una comunidad judía emergente en México, Distrito Federal**

T E S I S

PARA OPTAR POR EL GRADO DE DOCTOR EN CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES CON
ORIENTACIÓN EN CIENCIA POLÍTICA

PRESENTA:

Leonel Edgardo Levy

TUTOR PRINCIPAL

Dra. Judit Bokser Misses

Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales

MIEMBROS DEL COMITÉ TUTOR

Dr. Zvi Bekerman

Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales

Dr. Daniel Fainstein

Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales

México D.F., Junio 2015



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.

A mis padres, Braja y Oscar y a mis hermanos, Ileana y Ezequiel
Mis primeros maestros de vida

A mi esposa Meital,
Mi gran apoyo y amada compañera

A mis hijos, Ariela, Daniela, Emanuel, Uriel,
Quienes iluminan mi camino

Agradecimientos

Deseo expresar mi gratitud al Posgrado de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, mi casa de estudios en México, a su personal académico y administrativo, por todo el apoyo recibido a lo largo de estos años.

Al CONACYT, por haberme dado la gran oportunidad, a través de una beca, de dedicarme con entrega a la elaboración de mi tesis.

A los miembros de Torat Jaim que tan generosamente abrieron sus puertas y permitieron el desarrollo de este trabajo, compartiendo cándidamente sus experiencias en las entrevistas y haciendo un espacio para mí en sus estudios.

Muy especialmente agradezco a la Dra. Judit Bokser Misses, tutora principal del presente trabajo, por el privilegio de contar con su guía siempre inteligente y acertada, y mostrarme el mejor camino para un análisis profundo y valioso.

A los integrantes del comité tutorial, el Dr. Zvi Bekerman por su extraordinaria paciencia y apoyo constante, y por enseñarme la belleza de la investigación cualitativa y los estudios etnográficos. Y al Dr. Daniel Fainstein, mi maestro, por acompañarme en todos mis proyectos, desde los días de estudio en el Seminario Rabínico, y por inspirarme en el amor por los textos tradicionales judíos.

Al programa Mandel Jerusalem Fellows, al Centro Melton y al Centro Liwerant para América Latina, España, Portugal y sus Comunidades Judías de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que me permitieron escribir parte de este trabajo en la ciudad de Jerusalén, y conocer compañeros y profesores extraordinarios.

A la Dra. Frida Staropolsky, por su atenta lectura, significativos comentarios y sugerencias.

A la Dra. Gilda Waldman, por su buena disposición y su valiosa colaboración en este proyecto.

A Ángel Segovia por su esmerada y minuciosa corrección de estilo, y a Déborah Bendayán por la edición final.

A la Comunidad Bet-El, a todos sus voluntarios, directivos y personal administrativo, y a mis compañeros de viaje en la ruta del trabajo del espíritu, el rabino Marcelo Rittner, el jazán Ari Litvak y el jazán Leibele Jinich.

A mis maestros, alumnos, colegas y amigos, por estar siempre presentes en tantos momentos trascendentes de la vida.

A mis padres, Braja y Oscar, les agradezco profundamente por abrirme con amor las posibilidades de estudio a lo largo de mi vida y por estimular mi desarrollo profesional, personal e intelectual.

A mis hermanos, Ileana y Ezequiel, por acompañarme en el proceso con tanto cariño a pesar de la distancia.

Muy especialmente agradezco a mi familia, la inspiración de todos mis esfuerzos. A mi esposa Meital por su inagotable paciencia, amor y comprensión, por ser el pilar de nuestro hogar, por ser una *eshet jail* (mujer de valor) y a nuestros queridos hijos Ariela, Daniela, Emanuel y Uriel, por ser una constante fuente de alegría y bendiciones.

Agradezco al Creador que me mantuvo con vida y me dio la fuerza para llegar a este momento.

Índice

	Página
Agradecimientos	
Sinopsis	10
Introducción	11
Capítulo 1	
Globalización y fenómeno religioso	26
1.1. Globalización. Rodeo conceptual	26
1.2. Resurgimiento religioso en el mundo global	33
1.2.1. Nuevos movimientos religiosos	40
1.2.2. Fundamentalismos religiosos	45
1.3. Fundamentalismo religioso judío y el movimiento de <i>jazará biteshuvá</i>	51
Capítulo 2	
Globalización y resurgimiento de comunidades	61
2. 1. Comunidad. Rodeo conceptual	61
2.2. Comunidad y modernidad	64
2.3. Comunidad y política	71
Capítulo 3	
Comunidades judías en Latinoamérica y México: una óptica transnacional	79
3.1. Comunidad judía: perspectiva histórica	79
3.1.1 Comunidad judía e identidad: comunidades de práctica	85
3.2. Comunidades judías en Latinoamérica	92

3.2.1. Reconfiguración del mapa religioso de América Latina	98
3.2.2. Resurgimiento religioso judío y transnacionalismo en Latinoamérica	102
3.3. Comunidades judías en México	113
3.3.1. Expresiones religiosas e identitarias	115
3.3.2. Marcos educativos como constructores de dinámicas identitarias	123
3.3.3. Instituciones educativas como respuesta a las transformaciones religiosas	127
Capítulo 4	
Torat Jaim: representaciones de sus miembros	132
4.1. Metodología	132
4.1.1 El universo de estudio: Sitio y población	139
4.1.2. Perfil de Torat Jaim	146
4.2. “No teníamos ni siquiera un lugar propio”. Fundación del <i>Kolel</i>	149
4.3. “Y meditarás en la <i>Torá</i> día y noche”. Un día en Torat Jaim	154
4.4. “Estaban todos prendidos”. <i>Bet midrash</i> : casa de estudio, casa de oración	161
4.5. “Un cuchillo no se afila solo”. <i>Bet midrash</i> y <i>javruta</i> : aprendizaje en pareja	164
4.6. “Hago <i>tefilá</i> ”. <i>Bet haknéset</i> y la importancia del rezo	175
4.7. “Si quieres conocer, tienes que participar”. La sabiduría del <i>rosh kolel</i>	187
Capítulo 5	
Encuentro de dos mundos: secularismo y fundamentalismo religioso	192
5.1. “Ser <i>baal teshuvá</i> es un privilegio muy grande”. Reafiliación religiosa	192

5.2. “Cada uno, otra historia”. Diferentes vertientes, una misma meta	198
5.3. “En una discoteca, con <i>tzitzit</i> ”. En busca de la coherencia	206
5.4. “Tengo todo y no tengo nada”. La búsqueda del sentido de la vida	211
5.5. “¡ <i>Emet!</i> ”. El valor fundamental de la verdad	217
5.6. “No fue fácil el cambio”. Dificultades del proceso	220
5.7. “¡Del hoyo vengo!”. Lo circundante como amenaza	222
5.8. “Estoy muy bonita; mírame, estoy acá”. La lucha contracultural	225
5.9. “Toda la familia hizo <i>teshuvá</i> ”. Expansión epidémica del fenómeno	228
Capítulo 6	
Percepciones de identidades: individuales y colectivas	231
6.1. “Los que teméis ante su palabra”. Los <i>Jaredim</i>	231
6.2. “Por ejemplo, <i>shabat</i> , no, pero...”. Del tradicionalismo a la ortodoxia	235
6.3. “Era una <i>yeshivá</i> no muy...”. Suroma, semillero y modelo de Torat Jaim	240
6.3.1. “Por favor, te ayudo con las maletas”. Hospitalidad de una <i>Yeshivá</i>	243
6.3.2. “ <i>Ben adam le javeró</i> ”. Fraternidad	246
6.3.3. “Tres hombres que han comido en la misma mesa”. El desayuno	250
6.4. “Yo soy parte del equipo”. Vestimentas y apariencia	252
6.4.1. “Más responsabilidad”. Sombrero y comportamiento	254
6.4.2 “Decisiones con seriedad”. Blanco y negro o a colores	255
6.5. “ <i>Kasher</i> , en casa, y <i>taref</i> , afuera”. La observancia de la <i>kashrut</i>	257
6.6. “La norma es cumplir”. De la etnicidad a la práctica religiosa	260

6.7. “También hablan español, son argentinos”. Carácter transnacional de Torat Jaim	263
6.8. “Dios está contento con nuestros caminos”. Financiamiento y apoyos económicos	265
6.8.1. “Para trabajar todo el día, tienen que comer”. Apoyos económicos	271
6.8.2. “¿Qué harías con cinco millones de pesos?”. Financiamiento principal	275
Capítulo 7	
Conclusiones	281
Bibliografía	319

Sinopsis

En el mundo contemporáneo se producen intensas transformaciones que se reflejan en los diferentes ámbitos de la vida social, política, económica y cultural. Esta amplia gama de novedosos procesos ocurren en escenarios locales, regionales y globales. El fenómeno religioso dentro de esta nueva trama ha adquirido una creciente centralidad. El judaísmo contemporáneo no escapa a estos cambios significativos y responde con diversas y complejas modificaciones que afectan su organización comunitaria.

Partiendo de un examen general de los procesos de globalización, se analizará el concepto de *comunidad* y el desarrollo de las comunidades judías de principios del siglo veintiuno — principalmente—, para lo cual se toma como estudio de caso a una comunidad judía religiosa emergente en nuestros días, en la Ciudad de México.

Desde un abordaje transdisciplinario que abarca estudios culturales, etnográficos, políticos, sociológicos y reflexiones sobre educación, se expone cómo la comunidad se construye y cómo ésta es conceptualizada por sus miembros y por su entorno. La tesis que se pone a consideración destaca la interpretación de las prácticas y los discursos sobre la comunidad desde la perspectiva de sus integrantes, sus percepciones y el sentido conferido a su membresía y prácticas.

Introducción

Desde niño he sido miembro de diferentes comunidades judías en Argentina y en Israel. Actualmente me desempeño como rabino de la comunidad judía Bet-El, en la Ciudad de México, una comunidad que pertenece al movimiento conservador (religioso liberal, se encuentra en el centro del espectro religioso entre la ortodoxia y la reformismo). Mi estancia en diferentes países y comunidades me ha permitido reconocer espacios judíos muy diversos: seculares, religiosos liberales, tradicionalistas y de mayor observancia religiosa, así como diferentes marcos y tipos de organización comunitaria: de sionistas laicos a ortodoxos fundamentalistas. Cabe destacar que el judaísmo en la modernidad presenta diferentes tendencias en cuanto a las prácticas religiosas, que pueden ir de liberales modernas hasta fervientemente ortodoxas, es decir más apegadas a una interpretación literal de la ley judaica; a estas últimas pertenece nuestro estudio de caso.

Mi formación académica se ha desarrollado en Argentina, donde cursé estudios de Derecho en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y comencé mis estudios rabínicos en el Seminario Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer; en Israel, donde proseguí mi formación en estudios religiosos, en el Instituto Schechter en Jerusalén y llevé a cabo una maestría en Filosofía e Historia Judías en la Universidad de Haifa; en México, donde cursé el doctorado en Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Además de la experiencia académica, por más de tres décadas he podido vivir de cerca diferentes momentos del resurgimiento religioso en el seno del judaísmo, tanto en América Latina como en Israel y he desarrollado una visión más global de los acontecimientos regionales y locales; formarme y participar en las comunidades judías de

tres países distintos también me ha expuesto a los fenómenos transnacionales a partir de mi propia experiencia de vida.

Egresado del Seminario Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer (una institución que fue concebida desde sus orígenes con un carácter que hoy llamaría *transnacional*), fui invitado por la comunidad judía mexicana Bet-El para servir como rabino asistente de la congregación, en 2002, año en el que llegué con mi esposa a la ciudad, a Polanco, colonia de la Ciudad de México con una población prominentemente judía de considerable observancia religiosa ortodoxa (DellaPergola, 1995; Bokser, 2005; Hamui, 2009). Tras el nacimiento de nuestro tercer hijo, nos mudamos a una casa en la misma colonia, que ocupamos de 2007 a 2009, justo en el domicilio contiguo al que en ese entonces ocupaba la comunidad Torat Jaim,¹ donde sus integrantes se dedicaban a estudiar textos bíblicos y rabínicos (talmúdicos) la mayor parte del día y del año. Desde 2003, los jóvenes de esta comunidad —que antes habían pertenecido a comunidades judías definidas por su origen étnico como Maguen David o Monte Sinaí (provenientes de ciudades sirias) — habían regresado de Israel, luego de una experiencia educativa de largo plazo que transformó sus vida. A su regreso al Distrito Federal, luego de haber realizado sus procesos de *jazará biteshuvá* —término hebreo que significa *retorno a la religión* o *arrepentimiento de la vida secular*—, cambiaron de vida radicalmente y comenzaron a respetar el cumplimiento de las prácticas religiosas ortodoxas: el cuidado de *shabat*, de las leyes alimenticias y a construir

¹ Para preservar el anonimato de los informantes (requisito tácito condicional para su colaboración), se han cambiado sus nombres y el de la comunidad por seudónimos.

sus familias a partir de concepciones religiosas fuertemente ortodoxas (Heilman, 2006; Aviad, 1985; Danzger, 1989; Toppel, 2005). El contacto cotidiano con estos jóvenes vecinos me permitió ser testigo de su dedicación, de su perseverancia, de su entusiasmo, en sus actividades y prácticas, todo lo cual inspiró en gran medida este estudio. En virtud de que mi propia trayectoria y búsqueda personal me habían llevado a experimentar procesos similares —aunque más moderados, menos radicales—la cercanía física con este *kolel* (casa de estudio de ley judía para hombres casados) despertó mi interés por este universo religioso, tanto desde la perspectiva académica como identitaria. Esta cercanía se estrecharía tiempo después, cuando asistí a este *kolel* durante poco más de un año como estudiante de *Torá* (Pentateuco), periodo durante el cual realicé mi investigación de campo.

Si bien comparto un marco referencial y de observancia común con los estudiantes de este *kolel*, también era claro que hay algunos aspectos que nos diferenciaban. Que un rabino conservador estudiara y compartiera prácticas religiosas en una comunidad ortodoxa, fue estimulante para ellos y para mí. Ellos no disimularon su interés de convertirme a la ortodoxia ni sus sospechas sobre alguna posible intención mía de inquietarlos o provocar en ellos cuestionamientos sobre su propia identidad religiosa; por otro lado, además de la inmersión en ese *misterioso* mundo de la ortodoxia, como rabino de una comunidad conservadora, también significaba un riesgo para mí, pues podría interpretarse como una especie de desacreditación de mi propia comunidad. Sin embargo, dados los motivos de la investigación, este estudio de campo era necesario y decidí correr el riesgo.

Durante mis participaciones en la casa de estudios nunca apliqué juicios a priori; no hacía una crítica de sus planteamientos o una apología de los míos: estudiaba y conversaba con

ellos libre y amablemente. La mirada analítica del investigador era volcada en la redacción de mis observaciones. Sobre todo he tratado de mostrar respeto por el diálogo, por el encuentro y mucho interés por cada detalle de sus narrativas y de sus prácticas. También he puesto mucha atención a cambios de discurso a través de la entrevista, especialmente cambios en respuesta a nuestros comentarios o preguntas, prestando especial atención al lenguaje y a las formas en la relación.

Mi familiaridad con las prácticas y los textos sagrados, el manejo del hebreo, mi formación previa en Estudios Judaicos y mi propia experiencia como rabino facilitaron enormemente mi incursión en el *kolel* y propiciaron un diálogo fértil y enriquecedor, a través del cual pude realizar no sólo el estudio correspondiente a esta investigación, sino que además dio lugar a una reflexión sobre mi propia práctica y la de mi comunidad. Ahora bien, si esta familiaridad acortaba distancias, también propició que algunos de los entrevistados dieran por sentada la comprensión total de algunos conceptos o expresiones, por lo cual me vi varias veces en la necesidad de pedir que me explicaran, a fin de que pudiera asimilar en su totalidad aquello de lo que me hablaban. Aún sería precipitado evaluar el impacto que esta experiencia ha causado en mí; sin embargo, sin lugar a dudas, puedo afirmar que me ha permitido conocer nuevas realidades sociales y reflexionar sobre diferentes temas que a continuación se presentan.

**

Desde los orígenes mismos del pueblo judío, la comunidad ha sido una realidad central, estructuradora y articuladora de la vida social-religiosa de sus integrantes. A lo largo de los

siglos y en los diferentes lugares donde se han asentado, los judíos han establecido comunidades como respuesta organizada a las necesidades básicas de sus miembros en las más diversas áreas, desde la plegaria y la alimentación, la educación en sus diferentes grados y ámbitos, los cementerios, la impartición de justicia, la beneficencia y el bienestar social, así como el entretenimiento y actividades culturales y artísticas (Katz, 1953; Ettinger, 1992; Karady, 2000; Safrai, 1996).

El judaísmo involucra vínculos de pertenencia y de identificación que incorporan y superan la dimensión religiosa y la observancia de leyes y rituales, y se entrelazan con dimensiones que recogen la memoria de una trayectoria histórica común (Kaplan, 1981; Eisen, 1998; Küng, 1991). Esta configuración colectiva y comunitaria puede seguirse en su narrativa fundacional hasta sus orígenes míticos, en los que la Alianza con Dios (Éxodo 19 y 20) tiene una doble característica de conformación: es a la vez religiosa y social y, por tanto, fundadora del judaísmo como religión y como colectivo humano; es decir, lo religioso, lo social, lo histórico se superponen y traslapan en una civilización cuya organización social se cristaliza en el desarrollo comunitario (Elazar, 1989).

El impacto de la modernidad sobre la condición judía se expresa en el replanteamiento de las interacciones entre el individuo y la comunidad y entre los elementos de identidad tradicionales y la construcción de nuevos referentes (Bokser, 2002). Este impacto se ha manifestado de diferentes modos, tanto en novedosas respuestas que generaron movimientos culturales e ideológicos, como en la permanencia de prácticas sociales y de observancia religiosa (Eisen, 1998; Mendes-Flohr, 2007; Sagi, 2003; Halbertal, 2009). El judaísmo se vio confrontado —en lo individual y en lo colectivo— por la complejidad de la

modernidad, incluyente y excluyente al mismo tiempo, revolucionaria, pero también conservadora; en tanto que la Emancipación que emanó de este movimiento propició la redefinición del individuo dentro de la sociedad, los procesos dinámicos de la época dieron paso a la emergencia de respuestas religiosas, seculares, ideológicas y a la recomposición de la identidad colectiva y movimientos que tomaron el reto de establecer nuevas formas de articular la existencia grupal (Bokser, 2002). Los procesos de globalización, en su carácter multidimensional, contradictorio y complejo, han permitido y propiciado paradójicamente tanto el fortalecimiento de los procesos de secularización como el resurgimiento religioso colectivo (Bokser, 1999; Waldman, 2009); muy contrario a lo que pudiera preverse, los procesos de globalización han arrojado nueva luz sobre los nexos entre religión y pertenencia, entre religión, comunidad e identidad.

En un mundo de flujos globales de riqueza, poder e imágenes, la búsqueda de una identidad, colectiva o individual, se convierte en fuente principal de significado social frente a la incertidumbre de una vida multidimensional (Castells, 2001a; Bauman, 2003; Appadurai, 2001). El resurgimiento de identidades colectivas nucleares, que reclaman para sí la centralidad de la religión y la legitimidad de su expresión pública, está asociado a la construcción de nuevos imaginarios colectivos y de pertenencia, donde puede verse una interacción entre etnicidad, nacionalismo y religión (Bokser, 2002). La revivificación del fenómeno religioso en la era contemporánea se pluralizó a través de los nuevos movimientos religiosos y del fundamentalismo en diversas culturas y regiones, lo cual causó profundo impacto en la reestructuración de las sociedades actuales y en la conformación de comunidades (Marty y Appleby, 1994; Eisenstadt, 2000; Mardones 1998;

Casanova, 1994). Estos fenómenos complejos requieren de nuevos marcos de referencia y de interpretación para su comprensión.

En el caso particular del judaísmo, en el marco de los procesos de globalización y del resurgimiento religioso es necesario además tener en cuenta la dimensión histórica de la Shoá (Holocausto), la destrucción de un mundo judío tradicional y el impacto del surgimiento del Estado de Israel, que han propiciado la fuerza e importancia de un movimiento de retorno y conversión a la práctica judía ortodoxa: la *jazará biteshuvá* (retorno y arrepentimiento), cuyo análisis propiciará una mayor comprensión de las importantes modificaciones de la organización comunitaria judía a comienzos del siglo veintiuno.

Los procesos de reestructuración, de modificación, redefinición y reafiliación religiosa en los que se insertan las comunidades judías en la era contemporánea son respuestas significativas de la vida judía organizada a nuevos desafíos de continuidad y cambio, y ello altera los espacios de pertenencia, intimidad y construcción identitaria. Los procesos de globalización se caracterizan por una acelerada densidad y rapidez institucional que se manifiesta a su vez en la pluralización de actores en las diferentes esferas, tanto locales y nacionales como en las redes globales (Bokser, 2006). Esta pluralización manifiesta cómo los procesos de globalización les han conferido renovada relevancia a las identidades colectivas, entre las cuales se hallan identidades que se desarrollan en espacios virtuales, desterritorializados, que se conforman a partir de la gran red de interacciones sociales transnacionales. Paralelamente y de modo simultáneo emergen identidades primordialistas, religiosas, étnicas y locales (Bokser, 1999; Ben-Rafael, 2009). Es precisamente dentro de

estos procesos globales de redefinición de fronteras que se aborda el tema de las comunidades judías en el siglo veintiuno, entendiendo que los cambios y las transformaciones que en ellas ocurren son expresiones de procesos globales y regionales que se manifiestan de una forma particular y específica en contextos locales determinados.

Las interpretaciones y análisis de esta investigación intentarán superar la división o compartimentalización del conocimiento y sus disciplinas científicas y buscan así el cruzar las fronteras disciplinarias. La problematización sobre las transformaciones en la conceptualización de comunidad judía en el siglo veintiuno se aparta de las fronteras disciplinares entendidas en clave positivista, proponiendo una lectura transdisciplinaria que abarca estudios culturales, etnográficos, políticos, sociológicos y reflexiones sobre educación. El presente proyecto argumenta que el caso en cuestión es una experiencia particular de tramas y procesos universales complejos y multifacéticos.

Las transformaciones resultantes de los procesos mundiales de globalización han provocado un sinnúmero de modificaciones y ajustes en el ámbito de las religiones en una era de *múltiples modernidades* (Eisenstadt, 2000). La propuesta es analizar al judaísmo como la expresión de una particularidad dentro de una compleja trama general, para abordar perspectivas complementarias que desplegarán nuevas claves analíticas sobre el objeto de estudio; en ese mismo sentido, lo universal y lo particular del judaísmo se entretajan con lo global y lo local, y resaltan las interacciones, las comparaciones y las exploraciones de los contextos sociales, económicos, políticos y culturales que favorecen o inhiben determinado fenómeno.

Antes de plantear el panorama general de esta investigación, ofrezco algunas aclaraciones para dos términos, tal cual se utilizan a lo largo de esta tesis. El término *comunidad* es una “noción escurridiza”, un “concepto controvertido” (Hickey, 2008). Si bien sería muy difícil identificar una sola definición, sí es posible señalar que por debajo de este concepto subyace la noción de que la comunidad es *algo compartido*, es una entidad colectiva que se manifiesta conforme a la vinculación común sus miembros y la articulación de esta naturaleza grupal mediante sus características reconocibles (ya sean físicas, imaginadas o virtuales), en un determinado tiempo y espacio. A lo largo del trabajo se utilizaron las siguientes definiciones, o bien dimensiones del concepto: 1) un grupo de personas que conviven en un mismo lugar, bajo un mismo gobierno; 2) el distrito o localidad en la que viven los grupos mencionados; 3) un grupo de personas que comparten intereses comunes; 4) un segmento definido de la sociedad; 5) colectivo que comparte una práctica; 6) interacción, participación y fraternidad; 7) sentimiento o experiencia; 8) proceso de acción colectiva; 9) dimensión institucional jurídica que fue clave en la Edad Media, una entidad reconocida por el derecho de la época como un marco corporativo.

Esta diversidad contribuye a delinear el concepto de comunidad en sus variados contornos y significados, mas no de manera unívoca. Confío en que, según el contexto, el lector va a poder decodificar la noción específica; si no, haré la aclaración correspondiente. Si bien se podría pensar que el término *congregación* —utilizado sobre todo en estudios de sociología de la religión— podría evitar confusiones (Ammerman, 2005), no lo he utilizado más que en ocasiones especiales, puesto que esta noción apunta muy específicamente hacia la dimensión de lo religioso; me inclino por el término *comunidad* porque su

conceptualización es multidimensional, más transdisciplinaria y nos permite ver la vida humana y sus interacciones de un modo más amplio, recuperando la complejidad de la interacción entre fe y etnicidad, vínculos sociales y conciencia histórica, ser y pertenencia.

Por otro lado, me he abstenido de utilizar el término *ultra ortodoxo*, aplicado con frecuencia por académicos y medios de comunicación, para hacer referencia a grupos que observan estrictamente los preceptos religiosos judíos, en virtud de que el prefijo *ultra* suele denotar extremismo o fanatismo y se le asocia a connotaciones negativas. Con la finalidad de mantener la imparcialidad de mi investigación, prefiero utilizar ya sea el término hebreo *jaredí* (temeroso de Dios) o el de *fervientemente ortodoxo* cuando hago alusión a estos mismos grupos. Por otro lado, los integrantes de Torat Jaim no se llaman a ellos mismos ultra ortodoxos; cuando se trata de diferenciarse de otros grupos reciben con mayor agrado que se les llame *jaredim*; en todo caso, suelen referirse a ellos mismo como los observantes de la *Torá* o, simplemente, judíos.

La presente tesis comprende siete capítulos. El marco conceptual donde se clarifican categorías de análisis (Capítulos 1 y 2) aborda “Globalización y fenómeno religioso” y “Globalización y resurgimiento de comunidades”. El marco contextual (Capítulo 3) analiza a las Comunidades judías en Latinoamérica y México desde una óptica transnacional. En los capítulos 4, 5 y 6 se presentan los resultados del trabajo de campo con su análisis e interpretación en diálogo con el marco conceptual y contextual. El capítulo 7 presenta las conclusiones. Por último se ofrece la lista de referencias bibliográficas.

El objetivo de nuestra investigación doctoral es analizar las causas y el contexto -a la luz de procesos globales y transnacionales que fortalecen el fenómeno religioso- que favorecieron la creación de Torat Jaim, un *kolel*, una casa de estudios comunitaria fundada en la última década en México DF. Se intentará conocer más a fondo a los miembros de Torat Jaim y las representaciones, imágenes que condensan un conjunto de significados para interpretar la realidad y generar categorías que valen para clasificar contextos, condiciones, acontecimientos y a los individuos (Staropolsky, 2006: 124-125) que ellos tienen sobre su comunidad. ¿Quiénes son los que participan? ¿Cuáles son sus intereses? ¿Cómo se sienten respecto de las comunidades que están creando, construyendo o a las que se están sumando? ¿Qué motiva su participación? ¿Qué es lo que buscan en este *kolel* que no han hallado en sus comunidades de origen? (Bekerman y Neuman, 2001).

Hemos formulado nuestra hipótesis del siguiente modo:

1. El *kolel* Torat Jaim es una comunidad de práctica cuyos lazos comunitarios y de unión no sólo están dados por el lugar de origen (etnicidad), sino por una práctica religiosa compartida (estudio y observancia) y una búsqueda común de sentido.
2. Esta nueva comunidad judía es producto de una búsqueda de sentido y seguridad, en un mundo considerado por sus miembros como cambiante e incierto. Sus miembros llevan a cabo una ofensiva contra los valores y sentidos del consumismo y la superficialidad de la sociedad occidental, a cuyos integrantes califican como *sin sentido* o *vacíos*. Asimismo, representan una propuesta de organización comunitaria judía diferente a otros modelos

hasta ahora conocidos que resalta la importancia de lo interpersonal por sobre la estructura institucional.

3. Los procesos de globalización y las tendencias transnacionales en el mundo fortalecen el resurgimiento del fenómeno religioso ortodoxo y la emergencia de comunidades como Torat Jaim. Sin embargo, dados sus fuertes componentes locales, debe ser entendida como parte de una red de instituciones comunitarias que no funciona ni aislada ni desconectada: es interdependiente del sistema comunitario judío mexicano.

Las preguntas de investigación son:

¿Cómo son articuladas y manifestadas las representaciones de comunidad, desde la perspectiva de los miembros de Torat Jaim?

¿Cómo los procesos globales y transnacionales, regionales y locales inciden en la constitución y fortalecimiento de comunidades judías como Torat Jaim?

¿Cuáles son las razones, tendencias y condiciones que favorecen el surgimiento de comunidades emergentes como Torat Jaim?

Para abordar pues esta problemática hemos construido la evidencia a partir de un registro comprensivo, un análisis sistemático y la interpretación de las observaciones etnográficas y de las entrevistas en profundidad realizadas a los participantes que a continuación se presentan.

Son muchas las historias personales que emergen de este rico estudio y fue muy difícil seleccionar cuáles presentar y cuáles desechar; de algunas de ellas soy consciente, mientras

que otras, sin duda, se me escapan. Este problema es endémico al trabajo etnográfico, en general; más aún, tratándose de un estudio de caso específico y enfocado (Guber, 2004).

De este modo, a lo largo de la presente investigación he estudiado una nueva comunidad judía en la Ciudad de México, a través de métodos etnográficos. Mi intención no ha sido ofrecer una exploración de la totalidad de las actividades, eventos, prácticas, rituales o historias de vida de los estudiantes de este *kolel* sino abordar desde lo cotidiano las representaciones (y la realidad) de comunidad que ellos mismos tienen.

Esta tesis no aspira a ser un estudio comparativo, si bien me he valido de todo un extenso cuerpo teórico para contrastar (en la mayor parte de los casos con poblaciones judías y no judías y con fenómenos similares en otras tradiciones religiosas) situar y definir mejor a la comunidad y comprender mejor a sus integrantes. Muy vasto fue el material recolectado durante el trabajo de campo y me vi en la necesidad de seleccionar los temas de mayor interés. He tratado de seleccionar aquellos asuntos construidos en el entorno como centrales por ser recurrentes o así concebidos por los participantes y que también hablan de las amplias preguntas con las cuales comencé este estudio, mismas que fui formulando y reformulando a lo largo de la investigación. Asimismo espero que los resultados ofrezcan un cuadro complejo aunque seriamente respaldado por datos.

Es importante aclarar que en ningún punto del análisis he asumido haber descubierto ninguna identidad real de los miembros o demás personas relacionadas al contexto cultural en el que convergen. Esta tesis expresa una de entre muchas lecturas posibles de Torat Jaim, ya que reconozco la complejidad de la vida humana para hacer declaraciones finales.

Esta aclaración no pretende librarme de responsabilidad, sino por el contrario asumir la responsabilidad implícita en los esfuerzos de investigación que tratan con sujetos de la vida real y su contexto (Bekerman y Neuman, 2001).

A pesar de esta vastedad de información, hay líneas de investigación que quedaron por explorar. Una de estas, se relaciona con el impacto de la formación y desarrollo de esta comunidad emergente en comunidades como Maguén David y Monte Sinaí, y en la comunidad judía de la Ciudad de México.

La construcción de identidad mediante el otro ha quedado también como un gran tópico que si bien está presente en este trabajo, no pude profundizar en ello. En realidad la comunidad se define a sí misma y es definida por los otros a partir de otros grupos en la sociedad judía y en la sociedad en general, tanto en México como en el mundo. Los resultados presentados privilegian la identidad del *avrej* (estudiante de tiempo completo) y del *baal habait* (miembro que trabaja y estudia tiempo parcial) por sobre las construcciones de otros integrantes de la comunidad, como sus esposas, padres, hermanos, hijos o amigos. De hecho, todas las entrevistas y las observaciones fueron realizadas a un público masculino, dejando de lado al sector femenino, ya que en esta comunidad se hace una estricta separación de géneros, y no permiten que hombres ajenos a la familia platiquen con sus esposas e hijas mayores de doce años.

Una de las inquietudes que pretendo abordar en próximos trabajos es la pregunta de si el modelo de Torat Jaim puede ser emulado o transportado al judaísmo liberal. En otras palabras, ¿constituye el *kolel* un fenómeno exclusivamente del mundo fervientemente

ortodoxo o puede suceder que los principios básicos del modelo de *kolel* sean adaptados exitosamente por otros movimientos judíos religiosos liberales o seculares?

¿Es posible promover este tipo de identidades y compromisos en los cuales converjan lo múltiple, -tanto lo general como lo singular- o bien hay una relación de suma-cero que exigiría solo dedicarse a lo judío o viceversa? ¿Tiene la comunidad judía liberal interés en producir ciudadanos como los de Torat Jaim? ¿Existen mecanismos similares generados en comunidades liberales para sustentar prácticas que para sus miembros sean consideradas auténticas y significativas? Y si así es, ¿cuáles son?

El interés de este trabajo no es sólo estudiar a quienes conforman estas comunidades sino más bien intentar explicar y comprender las tramas sociales, políticas, religiosas, filosóficas y educativas que hicieron posible su surgimiento y poder pensar y problematizar las transformaciones de la vida comunitaria judía en el siglo veintiuno. Probablemente estas transformaciones en los modelos comunitarios judíos cambien el rostro del judaísmo en el futuro por lo que creo de vital importancia entender las complejas relaciones entre identidad y comunidad en el mundo contemporáneo a través del estudio de una de las revoluciones más recientes de la vida judía en nuestros días.

Capítulo 1

Globalización y fenómeno religioso

1.1. Globalización. Rodeo conceptual

A fuerza de repetirse, el término *globalización* se ha vuelto una palabra de moda, una especie de “contraseña, un encanto mágico, que supuestamente nos abre las puertas a todos los misterios del presente y del futuro”. En el mismo sentido, este concepto parece haberse convertido en “la idea clave a través de la cual [se puede] entender la transición de la sociedad humana hacia el tercer milenio” (Bauman, 1999). Es necesario, pues, formular nuevos planteamientos, nuevos cuestionamientos a la teoría política y social y a los debates contemporáneos, que apunten hacia “las transformaciones de la realidad de (fin) vuelta de siglo, tal como se articulan alrededor de los procesos de globalización” (Bokser, 1999). Hay que advertir que el uso del concepto *globalización* es tanto descriptivo como explicativo. Tomando en cuenta el complejo equilibrio entre la extensión descriptiva de un concepto y la profundidad explicativa del mismo, mientras la descripción da cuenta de la realidad multidimensional de los procesos de globalización, la conceptualización lo presenta como instrumento para analizar los problemas del mundo contemporáneo (Bokser, 2009).

A partir de estos supuestos, en este capítulo se observará cómo este concepto arroja luces sobre una diversidad de fenómenos. Las definiciones sobre la globalización son variadas (Waldman, 2009; García Canclini, 1999; Bauman, 1999); los investigadores no concuerdan sobre cuándo y cómo estos procesos se originan. Sin embargo, hay elementos en las descripciones que se reiteran y que aparecen como patrones (Jameson, 1991; Robertson,

1992), por lo cual se puede definir *globalización* como un fenómeno que señala el proceso de apertura de las economías y las fronteras, de progresiva interrelación económica —como resultado del incremento de los intercambios comerciales, los movimientos de capitales, la circulación de las personas y la difusión de la información, los conocimientos y las técnicas—, un proceso de desregulación en diferentes áreas de la vida social y económica, sustentado por “un sistema de interrelaciones que tienen la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real en el mundo, con una dinámica inherente multidimensional que se manifiesta tanto en lo global, como en lo regional, nacional o local”. La globalización se vincula a procesos de integración económica mediante la internacionalización de la producción, el comercio, los mercados financieros, y las interacciones de la práctica consumista originadas por un sistema global interconectado de telecomunicaciones en aumento (Bokser, 2009; Waldman, 2009). Simultáneamente apunta hacia la interconexión de otras dimensiones- la social y la política, la cultural y la científica.

Al margen de posturas detractoras o apologéticas de los discursos abocados a la explicación del fenómeno de globalización, la mayoría de los estudiosos contemporáneos de diversas disciplinas coinciden en la necesidad de dejar de observarlo como un *proceso* único e indivisible o como un concepto que escapa de la influencia de las prácticas reales y palpables en las cuales ha derivado; se trata de un fenómeno heterogéneo, con matices y aristas propios de su complejidad histórica, que se ha acelerado y densificado a partir del desarrollo científico y tecnológico a que dio lugar la modernización en el orden mundial.

Vistos como *procesos de globalización* (Bokser, 1999; Mato, 2001), poseen tres características dignas de tomarse en cuenta para su estudio: son *multifacéticos*, en la medida

que hacen converger economía, política y cultura, y sus interdependencias e influencias; son *multidimensionales*, porque se manifiestan en redes de interacción institucional y transnacional; son *contradictorios* porque pueden ser “intencionales y reflexivos, a la vez que no intencionales, de alcance regional, nacional o local” (Bokser, 1999).

Por otro lado, al tratarse de un fenómeno social cuyas repercusiones y alcances han sido disparejos en el mundo, es conveniente abordarlo desde las diversas disciplinas que involucra, y no sólo desde la sociología o la economía política. A su vez, desde la perspectiva histórica, se insiste cada vez más en desentrañar su pasado, con el fin de entender este fenómeno como una serie de procesos determinados por las distintas etapas de su desarrollo, desde el siglo quince hasta la actualidad.

Como no se trata de una novedad o de un fenómeno específico de este siglo, es necesario abrir una línea de investigación histórica para estudiarlo, con el afán de despojarlo de la visión fetichista en la cual han caído tanto defensores como críticos; el término por sí mismo, de tanto utilizarse, ha extraviado el análisis, lo ha encajonado en enfoques economicistas que relacionan los procesos de globalización únicamente con los comportamientos y patrones del mercado, o —por otro lado— que han cedido ante el deslumbramiento informático, al atribuir estos procesos a los avances científicos en materia de comunicaciones de las recientes décadas. Así como no es un fenómeno reciente, tampoco se ha desencadenado súbitamente con el desarrollo de las tecnologías electrónicas.

De este modo, los actuales *tiempos de globalización* son una densificación de un proceso dilatado, propiciada por el acelerado ritmo de los avances científicos en comunicaciones e

informática. Al margen de la mirada euro centrista —que relaciona el origen de este proceso con el descubrimiento y colonización de América, las Cruzadas y la expansión del Imperio romano—, las exploraciones, guerras, migraciones, comercio, el desarrollo de las comunicaciones, del correo, la construcción de caminos, la navegación y la invención de la imprenta, han sido las actividades humanas que más impulsaron este proceso; todas anteriores, a la era de las computadoras (Mato, 2003).

Si bien todas las grandes fuerzas sociales tienen orígenes, antecedentes y símiles en el pasado, el mundo actual —sobre el cual se desbordó la modernidad y es vivida de forma compleja y dispareja— atraviesa momentos de una aceleración propiciada en gran medida precisamente por los avances tecnológicos y el aumento considerable en los movimientos migratorios y la expansión de los medios de comunicación, los cuales han generado un intercambio cultural global sin precedentes, con una inmediatez inusitada. Dada la circulación constante de imágenes y de espectadores, la interacción entre unos y otros produce un conjunto de *irregularidades específicas* no del todo identificables o fáciles de circunscribir a espacios nacionales, regionales o locales plenamente determinados; de ahí que sea sano llamar la atención sobre la importancia de *regionalizar* los estudios para entender de qué manera específica han incidido los procesos de globalización lugares determinados. A lo largo de esta tesis se insistirá en mirar lo local como productos históricos cuyos procesos están sujetos a una dinámica global, en virtud de las diferencias elementales y las más complejas que privan de región a región. “Si la genealogía de las formas culturales tiene que ver con su circulación a través de las regiones, la historia de dichas formas tiene que ver con su domesticación y transformación en prácticas locales”

(Appadurai, 2001: 19). Puede observarse que la globalización —aunque no es naciente, por cuanto sus comienzos se pueden ubicar durante la conquista de América—, en la actualidad se expresa de manera inédita; especialmente, en lo que atañe a las dimensiones económicas, tecnológicas y culturales: la integración del mercado, la subordinación a las necesidades del capital, la homogeneización social y cultural, la desestructuración de la industria cultural endógena, el monopolio sobre medios de comunicación, la libertad individual en menoscabo de la participación colectiva, la pérdida de legitimidad del Estado nación como entidad soberana ante el poder transnacional y las regulaciones comerciales. Estas tendencias, y sus opuestas, deben ser atendidas hasta por la mirada más general sobre este complejo fenómeno, a fin de no caer en visiones reduccionistas que convierten en seres anónimos a los actores sociales cuyas relaciones son fundamento de la globalización misma (Mato, 2001). Sería precipitado hablar de la desaparición del Estado en la era global (Fukuyama, 1992). La globalización no provoca el fin de los estados nacionales, sino su reconstitución; ni los estados ni las naciones están desapareciendo; podría afirmarse que los estados ya no controlan el monopolio de todas las fuerzas coactivas, ni de los mecanismos homogenizantes del nacionalismo con los que contaban en siglos pasados, pero siguen siendo poderosos actores, que influyen decisivamente y se consideran inclusive las fuerzas más activas y comprometidas de la globalización (Bokser, 2006). Este proceso de transformación, tanto geográfico como económico y social, no es reciente; se ha acelerado en los últimos años y esto supone nuevas estrategias analíticas, puesto que por más fascinante que resulte el cambio tecnológico, lo que lo hace objeto de interés sociológico y político es que, junto a su capacidad para propiciar la recuperación y el aceleramiento del ciclo de acumulación económica, proporciona los medios para una generalizada e intensa

innovación cultural. Cabe matizar que dicha innovación cultural también puede ser apreciada como agente de desorganización y de crisis que producen profundas transformaciones en los diferentes ámbitos de la vida social. Los procesos de globalización se presentan como fuente de múltiples oportunidades y siguen siendo uno de los mayores retos a los que nos enfrentamos en la era contemporánea (Castells, 2001a).

La aceleración de los procesos de globalización no homogeniza la condición humana, sino que la diversifica y aún polariza: emancipa a ciertas personas de las distancias y los territorios; en el extremo opuesto, circunscribe a otros y los limita a vivir donde siempre han vivido. Algunos se liberan y actúan en la distancia; otros quedan aprisionados en una localidad de la que no pueden redimirse (Bauman, 2001). Hay quienes pueden cruzar sin preocupaciones las fronteras, ya que son parte de una élite transnacional de mano de obra calificada; para estos, los procesos de globalización señalan la disolución de las fronteras, las cuales, porosas y abiertas, sólo se manifiestan como información geográfica. Del otro lado, existen millones de indocumentados, marginados, perseguidos, refugiados, para los cuales las fronteras se presentan como límites infranqueables de una migración que está destinada al fracaso, al peligro, a la marginalidad y la exclusión (Appadurai, 1999).

El surgimiento de una *sociedad cosmopolita mundial* abre una vertiente hacia una mayor cooperación global, mas supone una exigencia de readaptación para muchas instituciones hoy fundamentales, como la nación, la familia, el trabajo, el medio ambiente, la religión y la comunidad. La tradición y la familia son seriamente afectadas por estos procesos; por lo tanto, ofrecen enérgica resistencia; el choque entre los fundamentalismos (étnico, nacionalista, ideológico o religioso) y la emergente pluralidad de opciones son fuentes de

conflicto y la institución de la familia es clave al respecto, como se mostrará en las entrevistas realizadas en el trabajo de campo (Giddens, 2000).

El análisis de la globalización debe trascender los avances tecnológicos, los límites mercadotécnicos y las fronteras arbitrarias impuestas por cierta tendencia a juzgar sobre parámetros de *lo bueno* o *lo malo*, y devolverle a estos procesos mundiales su más elemental rasgo humano. Es necesario observar que la globalización y sus procesos históricos han sido protagonizados por instancias humanas, sociedades enteras que no sólo están compuestas por mercados, televisoras y bibliotecas medio abandonadas; es gente, actores sociales con sus prácticas compartidas que inciden en las transformaciones contemporáneas. Cualquier discurso que desestima a estos actores cae en enfoques reduccionistas que dejan de lado la importancia de la relación entre lo político, lo cultural y lo económico, relaciones que deben ser estudiadas, pero no de manera retórica general, sino de manera particular, en cada proceso, cada caso, cada actor, de manera tal que conduzcan a los actores a la reflexión y replanteamiento de los modos de percibir los procesos y prácticas sociales (Mato, 2001).

Hemos insistido en que la globalización es un proceso vivo, orgánico e inacabado, cuyos orígenes no se remontan a la primera computadora ni cuyos alcances se limitan al intercambio mercantil cuyas estructuras no sólo están conformadas por planteamientos economicistas ni cuyos soportes se remiten a la revolución tecnológica, con determinados procesos de desintegración, integración y reintegración. En una era de cambios acelerados y críticos es fácil dejar de entender realmente con una visión de conjunto lo que está sucediendo actualmente; debe advertirse que lo que ha estado ocurriendo en dos o tres

décadas, no va a seguir ocurriendo sin resistencia, reacción o reordenamiento. Hemos analizado la globalización, entendiéndola como una serie de procesos complejos, multifacéticos que afectan diferentes aspectos de la vida social. Examinar este término como categoría descriptiva y principalmente como instrumento conceptual, propiciará el abordaje de los temas centrales de esta investigación: el fenómeno religioso y el surgimiento de nuevas comunidades en la era global.

1.2. Resurgimiento religioso en el mundo global.

La religión no escapa a estas profundas mutaciones; enfrenta las mismas fuerzas y procesos que otras esferas de la vida social, y ocupa un lugar central en los procesos de globalización (Bokser, 2008). La religión ha vuelto a erigirse con fuerza notable, impulsada por la necesidad social de nuevas formas de interacción entre la moralidad pública y la privada, ante una crisis de certezas individuales y pertenencias colectivas, y con un trasfondo de extremo cuestionamiento y de reversión de los ordenamientos institucionales vigentes. De este modo, en el siguiente apartado analizaremos cómo la religión ha ido ganando terreno en la vida pública y en la acción política y sus prácticas se afirman y disputan relevancia y significados a otras fuentes que confieren sentido a la acción social.

Antes de avanzar con ello, resulta pertinente aludir brevemente a la paradoja de los teóricos de la modernización que, en general, han coincidido en ver al mundo moderno como un espacio de decreciente y menguante religiosidad y un aumento del dominio del pensamiento científico, de menor recreo y divertimento teóricos, y cuyas visiones se

basaban en un réquiem prematuro por el desvanecimiento de la religiosidad, coronando el triunfo de la Ciencia (Appadurai, 2001).

Es importante, hacer una pausa y comprender lo que se conoce como teorías de la secularización y su apresurado diagnóstico sobre la religión, ya que de esta manera es posible entender dos procesos simultáneos y contradictorios que presenta la era global, la creciente secularización e individuación y lo opuesto, el resurgimiento religioso y la conformación o reconfiguración de comunidades en torno a identidades colectivas que tienen ejes étnicos, religiosos, nacionales.

Desde la óptica de la teoría de la secularización, la modernidad fue presentada y asumida como el triunfo de la razón y la libertad, después de años de represión religiosa, y la religión fue marginada hacia la esfera privada. Diferentes teorías de la secularización han ofrecido bases para explicar los complejos cambios acaecidos en la era moderna. Por secularización puede entenderse el proceso histórico actual en el cual el sistema dual del mundo terrenal (secular-religioso) y las estructuras sacramentales de mediaciones (relación con lo sagrado) se resquebrajan gradualmente hasta que todo el sistema medieval de clasificación desaparece, para ser reemplazado por nuevos sistemas de estructuración espacial de las esferas. En otras palabras, el paradigma de la secularización (que paradójicamente se *sacralizó* en algunas miradas de las ciencias sociales) se convirtió en el rector a la hora en que las sociologías han querido analizar las mutaciones ocurridas en la organización social de la modernidad, cuando el hombre medieval abandona el teocentrismo y se cristaliza como el centro del mundo, en una visión antropocéntrica. Debido a esta profunda transformación, que abarca las más diversas arenas de la vida

humana —artes y ciencias, política y economía, filosofía y literatura—, la religión (como institución y sistema de creencias) se debilita; se deterioran sus fuerzas normativas y sus ámbitos de influencia, y se produce una tajante y clara diferenciación o *compartamentalización* de las esferas, donde el Estado, la economía, las instituciones educativas artísticas y científicas adquieren autonomía frente a la religión, lo cual delimita ámbitos independientes y dinámicas propias (Fainstein, 2006; Casanova, 1994).

Dado que la lectura simplista y homogeneizadora de los procesos de secularización no es suficiente para dar cuenta de la compleja relación entre política, sociedad y religión en la era global, es importante *reconsiderar* la secularización y distinguir tres de sus significados: 1) decadencia de las prácticas y creencias religiosas en las sociedades modernas, 2) privatización de la religión —entendida como una precondition para la política democrática moderna— y 3) la separación diferenciada de las esferas seculares y su *emancipación* de las normas y las instituciones religiosas (Casanova, 1994).

En primer lugar, para examinar el declive de las prácticas y creencias religiosas en las sociedades modernas, debe observarse que si bien la religión tradicional fue retrocediendo con una rapidez nunca antes vista, en parte fue una consecuencia casi automática de los procesos de urbanización (Hobsbawm, 1994); en los países católico-romanos, que comprendían un 45 por ciento de la población europea a mediados del siglo diecinueve, la fe retrocedía velozmente ante la ofensiva conjunta del racionalismo y del socialismo, pero especialmente ante la fuerza de los ideales emancipadores que habían hecho de la lucha contra la Iglesia el tema clave de su discurso político. En la modernidad la mayoría de la gente no ha dejado completamente la religión, sino que ha optado por una u otra estructura

religiosa; incluso aun cuando esta nueva estructura religiosa no requiera la creencia en una divinidad o revelación particular, entendida la estructura religiosa como una imagen histórica que ubica al individuo dentro de cualquier tipo de contexto que rebase y trascienda el tiempo de vida del propio individuo (Halbental, 2004). En Europa del siglo veinte se desarrolló un movimiento de secularización entre cuyas características se observa que la mayoría de la gente aún se considera cristiana y mantiene su creencia en esta religión, pero ya no participan en la práctica religiosa de forma regular; las iglesias no han desaparecido, sino quedan ahí como un bien público, al cual acude la gente para celebrar sus ritos de pasaje: nacimientos, bodas, muertes (Casanova, 1994). En el siglo veinte todas las religiones del mundo se vieron forzadas a responder de alguna manera a la modernidad tardía, bajo el aceleramiento de la globalización; actualmente, las religiones acuden tanto a sus propias tradiciones, como al sincretismo. Los sociólogos de la religión no deberían ver estos procesos como un declive, sino como nuevas formas de religión; la modernidad amplió las posibilidades de creación de comunidades; incluso, comunidades religiosas, como se verá en los próximos capítulos (Casanova, 1994).

La mayoría de los nuevos movimientos religiosos actualmente asumen la forma de congregación voluntaria (Ammerman, 2005), y aunque se están creando nuevos ámbitos de religión, los más relevantes siguen siendo ocupados por las grandes religiones tradicionales, ahora transnacionales y globalizadas. La globalización representa para las viejas religiones no sólo una oportunidad de salir de cualquier restricción territorial, sino incluso amenaza con disolver los lazos esenciales entre historia, pueblos y territorios, que han definido a todas las civilizaciones y religiones del mundo (Casanova, 1994).

En segundo lugar, se ha señalado a la secularización como privatización de la religión o su retracción a la esfera privada. En la mayoría de los estados, como condición para la democracia se creó una separación entre religión y política, e incluso se han prohibido prácticas religiosas que atenten contra los principios liberales o democráticos. Sin embargo, los asuntos religiosos —y los que se refieren a lo secular frente a lo religioso— han sido relativamente centrales entre los políticos y en los programas de gobierno. En la era global, la religión abandona su lugar asignado en la esfera privada e ingresa a la esfera pública, indiferenciada de la sociedad civil, para participar en el continuo proceso de lucha, legitimación discursiva y demarcación de fronteras (Casanova, 1994). En la era contemporánea, la religión ha recuperado un lugar preponderante tanto en la vida pública como en la acción política. Es justamente en la esfera pública desde donde la religión se ha repositionado, en medio de los efectos específicos de la globalización sobre los procesos de secularización. La religión no sólo buscaría resguardar sus espacios y funciones tradicionales, sino participar de forma activa en el establecimiento de los bordes cambiantes entre legalidad y moralidad, entre individuo y sociedad, entre familia, sociedad civil y Estado (Bokser, 2008).

La religión ha ido ocupando diversas formas en la arena pública de la sociedad, abandonando así el ámbito privado en el que había quedado relegada. Desde grupos fundamentalistas hasta grupos más moderados han buscado estrategias para ser parte del debate público y de la discusión política junto a otros actores. Algunos sectores de las religiones tradicionales se niegan a aceptar el papel marginal y la función privatizada que les asignaron tanto los procesos de modernización como muchas teorías de la modernidad y

la secularización. Han surgido varios movimientos sociales de signo religioso que desafían la autonomía de esferas como el Estado o el Mercado y se rehúsan a delimitar su acción a la labor pastoral; proponen interrogantes acerca de la interconexión entre la moralidad pública y privada y desafían lo establecido. Una de las consecuencias de este proceso es que trae aparejado una “repolitización de las esferas privadas de la religión y la moral”. Es así que la desprivatización de la religión es el proceso por medio del cual la religión abandona su lugar asignado a la esfera privada e ingresa a la esfera pública indiferenciada de la sociedad civil, para participar en el continuo proceso de disputa, legitimación discursiva y en el acto de restablecimiento de límites (Casanova, 1994; Fainstein, 2006). “La privatización de la religión se desprende, en un plano ideológico, de las categorías liberales de pensamiento que impregnan las teorías políticas constitucionales modernas” (Fainstein, 2006: 30).

Para entender el tercer concepto de secularización, como diferenciación de las esferas (laicización), hay que observar que la modernización social implica un proceso de diferenciación entre las esferas seculares (Mercado, Estado, Ciencia) y la esfera religiosa, y la especialización y confinamiento de la religión dentro de la esfera religiosa recientemente fundada. A su vez, la laicidad acusa una separación entre el Estado y la Iglesia, y —como tal— es entendida como un régimen social de la convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos (Blancarte, 2009). Rasgos importantes como la separación de la Iglesia y el Estado, la afirmación de la pluralidad religiosa, el ejercicio de la tolerancia, el incremento de la libertad de credo y la neutralidad del Estado en materia religiosa —características típicas del Estado laico— surgieron a partir de la superación de la principal función política de la

religión: facilitar la integración social y la unidad nacional en virtud del ejercicio legitimador que otorgaba el adoptar y compartir un credo determinado (Blancarte, 2009).

Incluso bajo esta tercera perspectiva conceptual —que parecería ser la única que aún se sostiene entre los paradigmas de la secularización en la modernidad—, la religión ha ganado terreno y se reinserta en el espacio público; busca papel activo en la definición de las fronteras de los diferentes dominios de la vida social. En el mundo moderno existen formas de religión pública con un papel no necesariamente *positivo* para la integración, formas de religión pública que no ponen necesariamente en peligro la moderna diferenciación funcional y formas de religión pública que permiten la desprivatización de la religión y el pluralismo de las creencias subjetivas (Fainstein, 2006).

Estas perspectivas de la teoría de la secularización están basadas en tres prejuicios que fueron incorporados por el etnocentrismo occidental: 1) predilección tendenciosa por las formas protestantes de religión, 2) predisposición positiva a concepciones liberales (progresistas) de la política y de la esfera pública y 3) inclinación favorable hacia los estados nacionales como unidad sistemática de análisis (Fainstein, 2006). Las teorías de la secularización no han considerado suficientemente el componente totalizador y holístico de la religión, ni dan cuenta de las *múltiples modernidades*, ni múltiples comunidades, ni de las complejas y profundas transformaciones del rol de la religión y la etnicidad en la era global, que implica entender el lugar de los programas culturales y en ellos, la tradición (Eisenstadt, 2000). La religión no debe ser observada en etapas transitorias de un proceso progresivo, lineal y evolucionista que va de un mundo regido por la religión a un mundo secularizado. Las tres acepciones del término *secularización* no son suficientes para dar

cuenta cabalmente de los complejos procesos por los que atraviesa el fenómeno religioso en la era contemporánea, por lo que es necesario presentar una perspectiva suficientemente amplia para dar cuenta de la contingencia histórica global.

El espacio público del siglo veintiuno enmarca la búsqueda de nuevas formas de articular las relaciones entre individuo, religión y sociedad; esta búsqueda fluctúa entre nuevas tendencias religiosas que no entran en conflicto con la modernidad ni sacrifican sus normas o preceptos éticos, y aquellas tendencias fundamentalistas cuyos objetivos siguen siendo revertir los efectos de la modernidad (Bokser, 2006).

1.2.1. Nuevos movimientos religiosos

En las últimas décadas del siglo veinte el mundo entero experimentó de muy diferentes modos el resurgimiento de lo religioso; en tanto que algunas religiones orientales, como el hinduismo y el budismo se volvieron atractivos para toda una generación de jóvenes; otros, como la iglesia pentecostal o el New Age se desarrollaron con creciente importancia. A estas variadas expresiones se les conoce como nuevos movimientos religiosos: movimientos contemporáneos, religiones emergentes, religiones no tradicionales o no *denominacionales* y, en ocasiones, sectas (Wilson, 2002; Robertson, 1992; Giddens, 2000; Mardones, 1998). Estos nuevos movimientos han crecido a partir de la síntesis de factores de procedencia distinta, adaptándolos a espacios variados en un proceso dinamizado por las circunstancias contemporáneas. Sobresale en ellos la convergencia de elementos de diferentes tradiciones religiosas, incluidas las provenientes de los más variados contextos. De tal manera, se hace notar la presencia de sincretismos religiosos con diferentes niveles

de agregación. A lo anterior se añaden las expresiones de religiones amerindias que cobran fuerzas y reivindican públicamente sus derechos. Mientras, las religiones de origen africano, surgidas en condiciones americanas de esclavitud, adquieren más representatividad y se extienden a territorios donde antes no habían llegado. Estos grupos emergentes, en su carácter diverso y heterogéneo (Saliba, 2003) —propiciado por los principios del pluralismo de la modernidad tardía—, incluyen grupos de corte neo pentecostal, mesiánicos, apocalípticos, orientalistas, neo carismáticos, esotéricos y New Age, entre otros. Los maestros, o gurús, son líderes carismáticos reconocidos por su capacidad de estimular a sus seguidores hacia experiencias espirituales. Estos nuevos movimientos manifiestan la presencia de sujetos que viven una vida privada guiada por los principios de libre elección en cuanto a patrones de matrimonio, sexualidad, formación académica y religiosa de los hijos, consumo, patrones que están siendo desinstitucionalizados y desnormativizados, por lo menos en los marcos que se conocían anteriormente. Mientras que para algunos son reacciones a la modernidad, para otros representan adaptaciones intrínsecas de las formas religiosas del mundo moderno. Hay quienes explican (Bokser, 2009; Hamui, 2005) que los nuevos movimientos religiosos —ya sea en el cristianismo, budismo, judaísmo o en cualquier tradición religiosa—, en sentido estricto, no representan el renacimiento de dichas tradiciones; son adaptaciones de la religión en las nuevas circunstancias sociales; presentan un ajuste a nuevas condiciones e incorporan muchos de los supuestos y facilidades que ofrece la esfera secular, cada vez más racionalizada, y son el testimonio mismo de la secularización; con frecuencia utilizan sus medios para evangelizar, para financiarse, publicitarse y movilizar adherentes. Bajo esta perspectiva, se trataría de un acomodo de la religión a nuevas circunstancias

socioeconómicas. En muchas oportunidades el simbolismo tradicional y la liturgia son dejados de lado; su lugar lo ocupan actitudes mucho más pragmáticas, sistemas de control, de propaganda e incluso de contenido doctrinal, más parecidos a empresas comerciales que a las preocupaciones religiosas tradicionales. En este ámbito, los nuevos movimientos religiosos ofrecen diversidad de opciones para ligar a los individuos con la trascendencia, con símbolos y métodos que resulten atractivos a sus posibles adeptos. Para estos movimientos, la religión es un recurso cultural en competencia con otros recursos culturales que buscan satisfacer las necesidades espirituales de los seres humanos (Bokser, 2009; Hamui, 2005).

Su influencia puede ser detectada en las variadas y novedosas formas de abordar la medicina, los deportes, el tiempo libre, la educación, la ecología, las cuestiones de género, la autoestima, la autoayuda, la relación con el mundo animal y natural. Estos movimientos religiosos emergentes pueden ser conceptualizados también como *humanismo trascendente*, de carácter sincrético —propio de los movimientos posmodernos, caracterizados por su rechazo al positivismo, racionalismo y funcionalismo instrumental como únicos y exclusivos medios de conocimiento—, y su deseo de combinar símbolos de códigos dispares o marcos de significado, aun a costa de la incoherencia y el eclecticismo: celebración de la espontaneidad, fragmentación, superficialidad, ironía, lúdica, abandono de la búsqueda de metanarrativas y utopías. Siguiendo esta línea, el surgimiento de los nuevos movimientos religiosos es una reacción ante el agotamiento de las promesas de la modernidad; de ahí que muchos de ellos los etiqueten como anti-modernos o posmodernos. Son resultado de la protesta sociocultural frente a las condiciones de alineación de las

sociedades modernas (Mardones, 1998; Berger, 1999). Los nuevos movimientos religiosos representan una crítica al orden funcional moderno, un intento para reconstruir socialmente al mundo, y responden a la radicalización de sociedades modernas, alineación e inseguridad, anomia e incertidumbre, que son estructurales en nuestro mundo globalizado (Mardones, 1999); es decir, están ligados a la vida moderna, la cual compartimenta la existencia humana y donde las personas juegan roles distintos en el ámbito de la vida económica, política, social, comunitaria y religiosa.

En la era contemporánea y dentro de este resurgimiento religioso cabe mencionar a las iglesias posmodernas conocidas como iglesias emergentes. La idea de *emergente* se vincula al surgimiento de una iglesia destinada a una generación de sujetos con muy poco ligazón a las estructuras cristianas existentes (Carson, 2005; Gibbs y Bolger, 2005; Pagitt y Jones, 2003; McLaren, 2004; Plenc, 2011), una iglesia dirigida principalmente a jóvenes de veinte y treinta años que no estaban vinculados a ninguna organización religiosa cristiana, que han tenido no solo un rápido crecimiento en la última década, sino una gran habilidad para atraer y retener a esta población; sus cultos se valen de los estilos musicales populares y además se promueve por medio de sus sitios en Internet y de boca en boca (Gibbs y Bolger, 2005). Estas iglesias emergentes - que se nutren también de la Teología de la Liberación (Fainstein, 2013) y del antecedente de las *comunidades de base* - tienen diferentes expresiones y características: tienen sus propios sitios de Internet o tienen weblogs y libros de diseño moderno; se incentiva el arte (incluso hay quienes pintan durante los rezos); se apunta al desarrollo místico y no a la racionalidad del culto; en algunas, vuelven a liturgias y prácticas medievales tomadas del catolicismo o de los ortodoxos orientales: velas,

incienso, lecturas, meditación y oración sobre un texto bíblico breve o extenso; buscan la experiencia divina a través de los sentidos, utilizando para el culto —incluso— imágenes (íconos, videos y películas); en ellas existe mayor participación (se centran en pláticas, conversaciones, más que en sermones) y tienen fuerte sentido comunal (Plenc, 2011).

Las congregaciones varían entre aquellas relativamente numerosas —entre 400 a 500 personas o más—, pequeños grupos hogareños, grupos que se juntan semanalmente en algún bar donde mezclan la discusión de un tema bíblico con alguna bebida alcohólica y otros que se reúnen en sótanos y garajes. La informalidad es característica: la Santa Cena puede tomar la forma de una fiesta familiar: la gente platica con un vaso de vino o refresco y un pedazo de pastel, ofrecen pizza y cuentan con su propio *disk jockey*. En otros casos, el sermón es reemplazado por un videoclip, un debate o una conversación. Se leen poemas, y además no se evaden temas controvertidos como la discriminación, la homosexualidad, y la pornografía, el medio ambiente, la salud o la pobreza. Su evangelización intenta ser fresca y diferente, con diálogo, reflexión, y respuestas, atendiendo a las personas en su totalidad, con sus necesidades físicas, emocionales, y materiales. La liturgia tiende a reemplazar himnos y coros por música de alabanza y adoración; cambian el órgano por el piano electrónico, la batería y el bajo, y dejan de lado el conductismo tradicional expresado en las órdenes culturales “póngase de pie..., siéntese..., cante..., rece”. Los integrantes de estas iglesias, desilusionados de la iglesia organizada, se resisten a los servicios rígidos. (Plenc, 2011; Gibbs y Bolger, 2005).

El enfoque de estas organizaciones está en las relaciones y se elige un aprendizaje basado en la *narración*, las historias simples, la imaginación y la *de-construcción* del dogma

cristiano. En realidad quieren de-construir y reconstruir la fe cristiana desde perspectivas posmodernas, donde la doctrina, la teología y las instituciones han perdido su importancia. Se le adjudica mucho valor a las buenas acciones y al activismo social e incluso político, ya que el énfasis está colocado en el tiempo presente y en la creación de un reino de Dios en la tierra; se centra el interés en la práctica y no en las creencias doctrinales (Plenc, 2011; Mc. Laren, 2004). Si bien estas iglesias han sido un suceso en los últimos años en Estados Unidos, el movimiento está impactando también a las iglesias en América Latina (Plenc, 2011; Rivera 2011) y su estudio ayudará para la comprensión de fenómenos similares que ocurren en el seno del judaísmo contemporáneo y son muy relevantes para este trabajo.

Estos fenómenos nuevos requieren nuevas claves de interpretación, nuevos marcos de referencia para su comprensión: qué son, cómo funcionan. Es importante atender a los contextos y las condiciones sociales, políticas y económicas que favorecen su crecimiento en nuestra era.

1.2.2. Fundamentalismos religiosos

Como parte de la respuesta de la religión a los avances seculares de la modernidad, el fundamentalismo ha cobrado auge en las últimas décadas e impacta las diferentes religiones del mundo, con características particulares en cada una de ellas. Los fundamentalismos, y sus alcances, pueden aglutinar desde un pequeño grupo marginal, hasta millones de seres humanos identificados y comprometidos en creencias religiosas y esquemas ideológicos que abarcan todos los campos institucionales que organizan lo económico, político y social.

En contextos socioculturales disímiles, estos grupos heterogéneos comparten rasgos comunes interesantes de observar.

Uno de los pilares del fundamentalismo es el rechazo de la modernidad crítica y racionalista que cuestiona las verdades de las tradiciones religiosas. Los fundamentalistas combaten a sus detractores de diferentes formas y con diferentes intensidades, afirmando sus estilos de vida inspirados en las tradiciones y que consideran más auténticos (Marty y Appleby, 1993a; Barber, 1996; Eisenstadt, 1999). Sin duda, estas manifestaciones no tendrían sentido sin la ubicación de un enemigo frente al cual se ofrezca una forma de vida diferente; por lo tanto, estos grupos representan mecanismos de rechazo a lo que consideran una amenaza contra su visión de mundo. Tanto los movimientos que protestan contra la modernidad como los modernistas, comparten características, pero sobre todo representan intentos de ensayar nuevas estructuras de cohesión social bajo el apelativo de comunidades sagradas; buscan trascender las fronteras étnicas, nacionales y los convencionalismos *denominacionales*. Los grupos y corrientes fundamentalistas erigen muros entre los cuales intentan erradicar la pluralización y la relativización de los valores morales tradicionales; se cierran a las influencias del mundo moderno, afirmando como única, su verdad trascendente. Los miembros de los movimientos fundamentalistas no se perciben como tambaleantes bajo los efectos de la vida secular; por el contrario, se consideran militantes, reactivos, en contraataque (Marty y Appleby, 1994;). Perciben en el entorno retos o amenazas al núcleo de su identidad, contra lo cual reaccionan con fuerza y determinación, en una lucha por preservar la integridad del grupo social, a partir de una visión del mundo que heredan o adoptan y que constantemente es reforzada. Algunos fundamentalistas son

pasivos, aunque sea por un tiempo, y buscan vivir en paz; no obstante, cuando sienten que la amenaza es intensa, luchan por una política cívica distinta, por un territorio, defienden la influencia pública de ciertos aspectos relacionados con su forma de vida, llegando incluso a utilizar la violencia o el terrorismo (Iannaccone, 1990).

Los grupos fundamentalistas guardan un sentimiento de minoría, se sienten postergados y recluidos en los márgenes, al no ser aceptados por la mayoría. Se genera una división entre la gran mayoría (secularizada, profanada, desviada, herética o apóstata) y un *nosotros* minoritario de puros, rectos, no desviados (Mardones, 1998). Se manejan bajo un esquematismo sectorizado de nosotros-ellos, dentro-fuera, desviados-rectos, amigo-enemigo (Bekerman y Neuman, 2001), lo cual genera incapacidad para el diálogo, actitudes proclives a la división, la ignorancia mutua o la confrontación abierta.

Existe una fuerte oposición a la modernidad, pero no a todo, pues se aceptan ciertas modalidades de modernidad tecnológica y económica. Utilizan técnicas avanzadas de medios de comunicación de masas, que tienen un gran poder y utilidad para amplificar su mensaje y captar adeptos. La parte de la modernidad que rechazan es la ilustrada, aquella que cuestiona y relativiza la tradición religiosa, el análisis crítico social, histórico y psicológico, al cual perciben como peligroso para la integridad del creyente. En los forcejeos del fundamentalismo con la modernidad, se produce un modo de adaptación a la misma (Marty y Appleby, 1995). Este rechazo a la modernidad crítica ilustrada no se puede efectuar sin un proyecto social y cultural. El fundamentalismo lleva consigo un modo de entender la sociedad, la política y la cultura; trae consigo un ordenamiento sociopolítico,

dota de relevancia pública a la religión. Esto implica la desprivatización de la misma, la cual pasa de ser invisible a ser notoriamente visible y relevante en otras esferas sociales.

Otra característica es la reconquista en nombre de una fe religiosa. Apelan a un texto sagrado, verdad revelada, literalidad en referencia al texto sagrado. El texto canónico es el que expresa lo que los fundamentalistas dicen. La Escritura Sagrada que procede de Dios y está revelada, no tiene error, garantiza la verdad objetiva de los creyentes que la defienden. Desconocen el debate hermenéutico de si es posible acceder en forma objetiva a la literalidad del texto y no reconocen que también ellos realizan juegos interpretativos. Por otra parte, acusan una fuerte hostilidad hacia la teología modernista y a la exégesis liberal; en especial, a los métodos históricos críticos (Stolow, 2010), y dudan de quienes racionalizan la fe. La solución para cualquier problema se halla en el texto sagrado en forma directa; manifiestan desconfianza hacia la razón, miedo a desvirtuar la fe recibida. Para los fundamentalistas, la pureza está en los orígenes; la verdad es ahistórica. El pasado ha sido ya interpretado y se presenta como ejemplar y normativo, para cualquier presente, lo cual inhibe la interpretación creativa y monopoliza los significados.

Ante la erosión de las antiguas certezas, muchos intentan adherirse a la tradición por medio de una comprensión totalizadora inmutable, inmune, perfectamente moral; la secularización, por el contrario, acentúa la discontinuidad entre el presente y las antiguas referencias religiosas. Otra de las características del fundamentalismo es que remite a una autoridad y comunidad, donde se da la auténtica interpretación y vivencia de la fe. La correcta interpretación y la verdadera tradición se alcanzan dentro de una comunidad bien determinada y por mediación de una autoridad concreta. Autoridad y comunidad son el

lugar de la verdad y de la vida de la fe. La comunidad es presentada con la característica de comunidad total, micromundo que anticipa lo que está llamado a ocurrir en la sociedad toda en un futuro próximo, promesa y expectativa escatológica apocalíptica. La comunidad es un refugio frente al deterioro moral del afuera, una defensa frente a los peligros del exterior; es el clima envolvente que satisface todas sus necesidades. Todo es claro y sencillo, siguiendo las indicaciones de los auténticos líderes. Todo lo nuevo, cambiante y extraño será amenazador (Baudrillard, 1988; Castells 2001a; Bekerman 2000; Bauman, 1999b).

Los grupos fundamentalistas se desarrollan ante factores que amenazan su identidad; se perciben en una lucha contra *otros*: seculares, modernos, nacionalistas, a los cuales tienden a demonizar; ven los sucesos históricos como parte de un orden cósmico y escatológico; rechazan la conciencia histórica colectiva: los factores culturales y cognoscitivos que ayudan a comprender el pasado, el presente y el futuro; marcan rígidas fronteras sociales y culturales que los mantienen protegidos de *la contaminación* que otros pueden producir; siguen a líderes carismáticos, a los cuales consideran la única autoridad que puede interpretar los textos sagrados (Eisenstadt, 1999).

El fundamentalismo es la construcción de una identidad colectiva, bajo la identificación de comportamientos individuales e instituciones sociales hacia las normas derivadas de las leyes consideradas por sus seguidores como divinas, interpretadas por una autoridad definitiva que media entre Dios y la humanidad; es reacción religiosa ante la modernidad, cuyo objetivo es recuperar la fuerza de la religión y sus instituciones, las cuales han sido opacadas por la modernidad y su hegemonía (Castells, 2001a). El fundamentalismo, entonces, no debe ser visto como la voz de un monólogo de las tradiciones pasadas, sino

como reconstrucción e invención de una imagen tradicional, basadas en el diálogo con las fuentes modernas y posmodernas (Bekerman y Neuman, 2001). En este sentido, el fundamentalismo se halla en una constante lucha de reconstrucción que no pierde conexión con el pasado, el cual es percibido como el auténtico presente. El mapa cambiante de la religión presenta hoy una religiosidad institucionalizada que padece la desinstitucionalización y la pérdida del monopolio de lo religioso; por otro lado, hay una religiosidad poco institucionalizada, flexible, cambiante, con carácter difuso, ecléctica, mística, esotérica, con un gran pragmatismo, y que discurre extramuros de las instituciones religiosas. Podemos observar que hay un crecimiento paralelo y contrastante de grupos cristianos, judíos, musulmanes, con visiones rígidas conservadoras y fundamentalistas, y de expresiones espirituales relativamente liberales y tolerantes, desarrolladas tanto dentro como fuera de las organizaciones religiosas.

El fenómeno religioso no debe ser entendido como un fenómeno aislado de la crisis de la modernidad o como un simple retorno contemporáneo de lo religioso (Herviu-Leger, 2000); debe ser examinado con la óptica de las teorías y conceptualizaciones de los procesos de globalización, con su carácter heterogéneo, contradictorio, multifacético y multidimensional. Para entender el fenómeno religioso en nuestro tiempo es necesario entender a la modernidad misma, con sus complejidades, contradicciones y diversidad. La religión no sólo no ha desaparecido; se ha recompuesto, en el seno de un movimiento global más vasto, donde innovación, cambio e incertidumbre son condiciones estructurales.

La línea de análisis de este episodio permite entender la globalización como un proceso gradual que se ha acelerado en las últimas décadas y ha propiciado la expansión del

resurgimiento religioso en todo el mundo; a la par de los llamados nuevos movimientos religiosos, el fundamentalismo ha sido la respuesta en el seno de diversas religiones y ha sido conceptualizado ya como refugio patológico de la realidad, ya como respuesta racional contra la modernidad (Iannaccone, 1990; Lehmann, 2000). Generalmente es considerado como reacción religiosa ante los procesos de globalización y los paradigmas de la secularización, para recobrar la fuerza perdida de la religión y sus instituciones, las cuales han sido amenazadas por la modernidad y su reinante hegemonía (Castells, 2001a, 2001b, 2002).

Debe decirse que aunque los fundamentalistas tratan de presentarse como los guardianes y transmisores de tradiciones milenarias, lo cierto es que a través de la retórica moderna han logrado reconstruir esta imagen tradicional y constituir su identidad (Bekerman y Neuman, 2001). A continuación se analiza una de las repercusiones más significativas del fundamentalismo en la religión judía: el fenómeno de los retornantes, los *baalei teshuvá*.

1.3. Fundamentalismo religioso judío y el movimiento de *jazará biteshuvá*

El auge del movimiento fervientemente ortodoxo, o jaredí, ha sido uno de los rasgos más notables del judaísmo después del Holocausto. Si bien es cierto que la *Shoá* (Holocausto) diezmó una tercera parte de la población judía —seis millones de personas, entre las cuales se encontraban importantes comunidades de gran observancia religiosa de Europa oriental—, la ortodoxia ya había sido afectada por las tendencias secularizadoras y la influencia de la emancipación, del Iluminismo, el socialismo, los procesos de urbanización, el sionismo y las nuevas tendencias religiosas al interior del judaísmo y el paso a la

modernidad (Ettinger 1992, Sacks 1991; Eisen1998, Karady 2000; Ben-Rafael et al., 2003, Bokser 2002; Mendes-Flohr et al., 2007; Halbertal y Hartman, 2009; Waldman, 1997). Algunos se aventuraron a predecir que la comunidad se vería reducida a grupos remanentes y que la declinación en las prácticas religiosas iba a ser irreversible; incluso algunos pensadores sionistas vaticinaron la eventual desaparición de la diáspora judía (Avineri 1983, Guinosar y Bareli Avi 1996; Ojana y Weistrich 1996; Rubinstein, 1997; Shapira, 1997; Weitz, 1997; Gorni, 2003; Schweid, 2008). Sin embargo, estas perspectivas tanto de la secularización como de la disolución de la comunidad fueron lecturas apresuradas de las consecuencias de la modernización y de los efectos secularizadores sobre esta minoría; estas lecturas o miradas precipitadas no podían haber previsto que los procesos de globalización, en su carácter contradictorio, favorecerían a su vez una revivificación religiosa y un fortalecimiento de identidades colectivas y étnicas —algunas décadas más tarde—, de los cuales el judaísmo no quedaría exento. Muy al contrario, la ortodoxia judía y los sectores más fervientemente ortodoxos han experimentado una réplica y un resurgimiento remarcable, y a pesar de ser una minoría en el mundo judío, su influencia política y religiosa ha crecido considerablemente (Soloveichik, 2006; Susser y Liebman, 1999; El Or y Neria, 2004; Lehmann, 2000).

Antes de comenzar a explicar el surgimiento de este fenómeno del movimiento de *teshuvá*, es importante destacar que el final de la Segunda Guerra Mundial trajo a los Estados Unidos una cantidad de sobrevivientes del Holocausto que se encontrarían también con familiares que habían abandonado Europa antes de la guerra, y que querían conservar sus prácticas religiosas y así regenerar las tradiciones, costumbres y honrar la memoria de sus

familiares y sus comunidades de origen que fueron víctimas del exterminio (Heilman, 2006). Algunos de estos sobrevivientes asumieron la continuidad de los preceptos religiosos judíos como un legado y un reto moral, una forma de darle un valor religioso a su salvación, intentando de esta forma recuperar lo que se había perdido. Siguiendo este enfoque, puede observarse el desarrollo de Jabad Lubavitch —movimiento sobre el cual ha de abundarse posteriormente— y la figura del *Rebe* (rabino) Schneerson (y del *Rebe* anterior, Joseph Isaac), cuya labor en las décadas de los cincuenta y los sesenta estuvo al servicio de la revivificación del judaísmo, tras el exterminio (Heilman y Friedman, 2010). Sería precisamente el sexto *rebe*, Joseph Isaac, quien advertiría la vinculación directa entre la disolución del judaísmo europeo y la pobreza espiritual del judaísmo en Estados Unidos; el *rebe* apelaría a los judíos americanos a asumir su responsabilidad ante el destino trágico de sus correligionarios en Europa, mediante un proceso colectivo de conversión a la práctica religiosa ortodoxa, y de esta forma —como es claro en la filosofía de Jabad— contribuir a la llegada del Mesías (Topel, 2008; Heilman y Friedman, 2010).

Sumado a lo anterior, para entender las diversas y complejas causas del resurgimiento de grupos fervientemente ortodoxos, es muy importante referirse a los factores internos del judaísmo y a los procesos globales. Esto exige analizar el movimiento de *jazará biteshuvá* —acercamiento o retorno de los judíos seculares y liberales a la práctica religiosa ortodoxa—, ya que tal cual ocurrió en los procesos de conversión al pentecostalismo y al Islam, los retornantes se erigieron como los más fervientes activistas y se convertirían en el combustible, la materia prima que daría fuerza al movimiento (Lehmann, 2000).

Este fenómeno de retorno a la religión, que ha provocado un replanteamiento de la cultura y las instituciones del judaísmo contemporáneo (Lehmann y Siebzehner, 2006), se conoce como *teshuvá* o *jazará biteshuvá* término hebreo que tiene diferentes acepciones: *arrepentimiento, retorno, respuesta*. Este concepto alude a una persona arrepentida que se desvió del camino y cambia su dirección para retornar a la senda correcta, gente que cometió errores y transgresiones y modifica su vida para no volver a cometerlos. El término también podría leerse como *maestro del arrepentimiento* (Danzger, 1989). La raíz bíblica *shuv* (Éxodo 33:11; Levítico25:27; Isaías 9:12.) hace referencia no sólo a regresar, sino a un nuevo comienzo, una segunda oportunidad, un nuevo nacimiento, lo cual permite vincular a *los retornantes* con el movimiento cristiano *born again* (Lehmann y Siebzehner, 2006). En el *Talmud*, en el pensamiento y la codificación medieval de Maimónides, en la *cábala* (mística judía) y en relatos jasídicos, así como en la filosofía judía moderna, el lugar del *baal teshuvá* es muy apreciado (Soloveichik, 2006). Incluso dentro de la liturgia judía, la *teshuvá* ocupa un lugar especial en los rezos diarios; en el calendario judío, el *shabat* anterior a *Yom Kipur* (Día del perdón) se denomina *Shabat Shuvá* (el *shabat* del arrepentimiento o el retorno) y los días entre *Rosh Hashaná* (Año Nuevo) y *Yom Kipur* se denominan *Aseret Yemei Teshuvá* (los *Diez días de arrepentimiento* dedicados a la introspección y a la reflexión acerca de los actos propios). En el Pentateuco — Deuteronomio 30:1-4—, en los libros de los profetas Isaías, Oseas, Ezequiel, Jeremías, la *teshuvá* sugiere un retorno y comunicación con Dios, siguiendo sus mandamientos, viviendo una vida ética (Heschel, 1973; Croatto, 2000). *Teshuvá* también significa *respuesta*, en contraposición a la idea de *sheeilá*: pregunta; por tanto, define —ante una persona que cuestiona la religión— a alguien que ha hallado respuestas a través la

obediencia a la ley judía. El *baal teshuvá* de nuestro tiempo es diferente al de la Antigüedad, cuando *el retornante* volvía al camino de la mayoría; en la actualidad, paradójicamente, el que hace *teshuvá* se aleja de la mayoría, se mueve a una comunidad que se define ortodoxa y que está en fuerte oposición a la mayoría. Por tanto, hacer *teshuvá* hoy es un acto sectario de segregación, de apartamiento. Con su comportamiento, el que retorna se distancia de la sociedad para obedecer otras normas, para observar la *halajá* (Aviad, 1985).

La *jazará biteshuvá* de un número significativo de judíos seculares y religiosos liberales es uno de los fenómenos más importantes del judaísmo contemporáneo —como lo señalan los estudios que desde finales de la década de los ochenta a la fecha han aumentado considerablemente, conforme el movimiento se ha desarrollado (Aviad, 1985; Danzger, 1989; Davidman, 1991; Kaufmann, 1993; Lehmann y Siebzehner, 2006; Heilman, 2006)—, que no sólo se observa en Israel o los Estados Unidos, sino que se puede distinguir —con sus características particulares— en diversas ciudades y diásporas judías de Francia, Argentina, Canadá, Chile, Brasil, Sudáfrica y México. Las causas del acercamiento o *rea filiación religiosa* (Stark, 1985) de judíos liberales a las distintas expresiones de la ortodoxia están asociadas a factores internos del judaísmo y a procesos globales (Topel, 2008; Bokser, 2011).

Entre los móviles internos cabe destacar el fortalecimiento y la radicalización de la ortodoxia en Israel a partir de la década de los setenta, la transformación del movimiento jasídico Jabad Lubavitch (Heilman y Friedman, 2010; Fishkoff, 2009) en un organismo transnacional caracterizado por un activo proselitismo, así como la disminución del poder

de convocatoria del judaísmo secular y liberal y del sionismo (Bokser, 2011). En lo que se refiere a procesos globales, es posible señalar la pérdida de legitimación de los partidos políticos, ciencia, psicoanálisis, metanarrativas, todo lo cual ha llevado a lo que en clave de Weber se identifica como el *reencantamiento del mundo* (Topel, 2011: 622-623). Sin duda, factores transnacionales, flujos migratorios y formación de comunidades han sido determinantes; en el Islam, en el evangelismo y en la ortodoxia judía se han creado redes de solidaridad y afiliación, traspasando límites étnicos y culturales, haciendo posible la transferencia de recursos humanos para la adaptación al nuevo ambiente, desarrollo de conexiones políticas, innovación educacional (Topel, 2011; Bokser 2011; Beck, 1998; Lehmann, 2000).

El movimiento *de jazará biteshuvá* ha ganado fuerza en los Estados Unidos durante fines de los años sesenta y comienzos de los setenta (Davidman, 1991; Kaufman, 1993; El Or, 1994; Topel, 2011; Stolow, 2010) en un clima de rebelión y reclamos sociales que caracterizaron esta época, entre los que destacan la Primavera de Praga, la Revolución de mayo de Francia, en tanto en que México se organizaron estudiantes universitarios que serían protagonistas de la Matanza de Tlatelolco (Aboites, 2008). En torno a estos acontecimientos, en todo el mundo se congregaban más y más jóvenes que protestaban contra la represión y el orden establecido, y en particular contra la Guerra de Vietnam. Estos hechos habrían de dar paso a una nueva visión de los jóvenes a través de la cual se desarrollaría el movimiento hippie de los setenta, marcado por el rechazo a la violencia, al consumismo, la hipocresía y los formalismos de una sociedad contra la cual se levantaría una generación entera (Balch, 2003).

Muchos fueron los estudiantes judíos que se adhirieron a las causas ambientalistas y se vieron envueltos en movimientos anti bélicos que se desarrollaban en las universidades; en ese entorno, muchos adoptaron las formas y usos de la contracultura, el vegetarianismo, vestimentas informales, el uso de drogas, la búsqueda espiritual y las religiones orientales: “al menos un seis por ciento de los seguidores de la Iglesia de Unificación del Reverendo Moon, un 12 por ciento del movimiento Hare Krishna y un veinticinco por ciento de los budistas Zen eran judíos” (Danzger 1989: 77).

Si la primera mitad del siglo veinte se caracterizó por una lucha en defensa de la igualdad, los acontecimientos de la década de los ‘60 habrían de desencadenar la defensa de las diferencias; sobre ésta se cimentaría el esfuerzo de los ortodoxos entonces: “si los negros podían mostrar los símbolos de su etnicidad, con orgullo, ¿no podían los judíos hacer lo mismo?” (Danzger, 1989: 74; Fainstein, 2006, 2013).

El terreno que ganaran las religiones orientales habría de influir notablemente en los judíos adheridos al movimiento contracultural (Ariel, 2003). Los rituales propios de la ortodoxia tradicionalista, la relación entre discípulos y gurús, los estudios místicos de la cábala, la dieta *kasher* —paralela al vegetarianismo y la comida macrobiótica—, un estilo de vestir particular y otros elementos de la tradición ortodoxa llamaron fuertemente la atención de estos jóvenes que buscaban un sentido y orientación en sus vidas. Por todo esto, la ortodoxia judía —con sus propios rasgos contraculturales— fue conceptualizada como una voz y una opción viable, una vez que estos jóvenes habían experimentado otras formas que no alcanzaron a colmar sus expectativas. La búsqueda del sentido de sus existencias, de autenticidad, de verdad, llevó a muchos jóvenes judíos a alterar radicalmente sus vidas y

convertirse a la ortodoxia. Esto implicó cambios evidentes, tangibles, tanto en formas de vestir, de comer, de relacionarse socialmente, de abordar la sexualidad, administrar sus finanzas; es decir, transformaciones materiales en su modo de habitar el mundo. Las prácticas ortodoxas, las normas, los rituales, el estilo de vida tan diferente al materialismo y al consumismo que encontraban en sus sociedades, resultaron atractivos para aquellos que comenzaron la *teshuvá* y les causaron un fuerte impacto (Danzger, 1989: 79-83). Cuando entre la juventud judía comenzó a crecer este deseo de retomar la tradición y cuando miles de hippies judíos, ahora ortodoxos, comenzaron a dejarse ver en Israel, el nuevo fenómeno fue identificado. La transformación de judíos de cabellos largos, desaliñados, vestidos con ropas anticuadas y de apariencia rústica sería la imagen con la que pronto se definiría la *jazará biteshuvá*.

Sumados a los acontecimientos ya mencionados, cabe destacar los sucesos que en Israel habrían de nutrir el desarrollo del movimiento de retorno. La Guerra de los Seis Días, en 1967, volvería a unir históricamente a los judíos de todo el mundo ante la inminencia, de lo que muchos veían como un posible nuevo Holocausto. Judíos de diferentes comunidades de la diáspora viajaron a Israel a combatir, y los que no, aportaron recursos económicos y se solidarizaron con la población judía de Israel (Bokser, 2000; Lederhendler, 2000; Oren, 2002). La aplastante victoria de Israel sobre la coalición árabe en 1967 habría de ser expresada en términos religiosos por diferentes sectores, tanto por religiosos como por seculares, por sionistas y anti sionistas, y fortaleció la conexión del pueblo judío, en el cual se generalizó un entusiasmo que llevaría a muchos judíos a redescubrir su tradición. Este éxito “milagroso” y el entusiasmo que despertó fue canalizado por la ortodoxia (Danzger,

1989: 79). El sionismo religioso y los *mitnajalim* (colonos) también se nutrieron de este espíritu, con la recuperación de Jerusalén, el Muro de los Lamentos y otros lugares sagrados en Judea y Samaria, donde tuvieron lugar los primeros asentamientos (Sprinzak, 1991; Arán, 1991; Dieckhoff, 2003). Dentro de este resurgimiento religioso en Israel, es importante señalar la formación y desarrollo de Shas —acrónimo de Asociación Internacional de Sefardíes Observantes de la *Torá*, bajo el liderazgo del rabino Ovadia Yosef—, partido político fundado en 1984 que ha cobrado fuerza en las últimas décadas como eje de cohesión para el mundo judío proveniente de las comunidades orientales; este movimiento social proclamó la *jazará biteshuvá*, protestó contra la segregación sufrida por los judíos de origen sefaradí —oriental— en la conformación del Estado de Israel y criticó la opresión ejercida por las élites askenazíes. Se daría así la conjunción de afirmaciones subétnicas, tradiciones religiosas y condiciones sociales.

El movimiento *jazará biteshuvá* fue la respuesta para muchos jóvenes judíos de una generación ante preguntas de carácter existencial propias de la época. Más adelante se revisará la importancia que tuvo la creación de espacios, programas e instituciones para que estos jóvenes retornantes pudieran realizar los estudios correspondientes sobre el *Talmud* y la *Torá*, y que pudieran reconocer y asimilar los preceptos religiosos (o *mitzvot*) e integrarlos a sus vidas.

El término *baal teshuvá* sirvió para hacer una distinción entre aquellos que se habían acercado a la religión en esta época de transformaciones y los judíos que nacieron en ambientes ortodoxos, llamados *frum from birth* (religioso de nacimiento). Además de las implicaciones que tienen relevancia para su aceptación dentro de los grupos ortodoxos y la

conformación de matrimonios, esta distinción entre *baal teshuvá* y *frum from birth* habría de determinar la creación de casas de estudio y programas especiales para *baalei teshuvá*, que no siempre fueron bien recibidos en los marcos ortodoxos que existían en ese entonces, tal cual puede observarse en la investigación sobre Torat Jaim.

Capítulo 2

Globalización y emergencia de la comunidad

Uno de los presupuestos centrales de este trabajo es que somos seres sociales, aspecto esencial para la construcción de comunidades (Todorov, 2008), entendiendo al ser humano como una construcción constante y dinámica que se conforma a partir de múltiples relaciones e interacciones con otros seres humanos y contextos en determinado tiempo y espacio; en otras palabras, se parte de una base donde los significados de lo que los sujetos hacen son sociales, aunque la persona se encuentre sola (Wenger, 2001; Sampson, 1993). Este enfoque hace hincapié en el *entre*, el *inter*, en las relaciones sociales y sus contextos históricos y materiales (Maturana y Varela, 2003; Bekerman, 2001).

Desde esta perspectiva se parte de la premisa de que en nuestra época la comunidad es un espacio posible, cuya naturaleza y lo que significa para sus miembros reviste especial importancia y requiere explicación en un mundo afectado por los procesos de globalización. Es necesaria, pues, la exploración teórica del concepto de comunidad para saber: 1) qué comunidades son factibles de construir en nuestro tiempo, 2) qué contextos favorecen o afectan la emergencia de este fenómeno, 3) cómo y cuándo se construye comunidad.

2.1. Comunidad. Rodeo conceptual

La comunidad es determinante para la vida colectiva y representa algo identificable sobre la interacción de un grupo humano. Comunidad es “donde estamos y lo que hacemos, conceptual, física y colectivamente [...]”; es también aquello que define nuestras

interacciones y la naturaleza de los lazos colectivos que compartimos con los demás” (Hickey, 2008). El desarrollo comunitario ha sido vital para la evolución de la humanidad, ha podido aumentar así sus oportunidades de sobrevivir (Grange, 1999).

La comunidad es el reconocimiento de *algo en medio* que une a los seres humanos (y otros seres vivos) en algo mayor que la suma de sus existencias individuales. La comunidad opera como un punto de enfoque para la interacción colectiva, ese algo en medio que existe entre el individuo y las realidades materiales del mundo, donde ser parte de un conjunto adquiere sentido de acuerdo con el conocimiento compartido de la existencia del grupo y las condiciones en las que este funciona (Grange, 1999). Esto significa que *conocemos* los patrones de la conducta aprendida que son aceptables en distintas situaciones según la dinámica de las comunidades en las que operamos. Es la comunidad la que nos provee el marco referencial que utilizamos para atribuirle sentido a las interacciones sociales y las posiciones físicas que enfrentamos. La comunidad es la comprensión compartida de las formas sociales y físicas del mundo, desde las cuales las respuestas colectivas a los desafíos, amenazas y oportunidades son mediadas, significadas y representadas (Grange, 1999). Sin embargo, en tanto la comunidad brinda un lugar para la comprensión de la multiplicidad del presente de una asociación humana y sus futuros anticipados, las ideas sobre la comunidad también provocan una imagen nostálgica de las estructuras sociales que median (Hickey, 2008). A continuación se verá que la comunidad se ha transformado y no se entiende sólo como la organización de las instituciones y prácticas de la sociedad, sino que es un concepto que conlleva ideas de conexión, interacción y sentido de ubicación espacial.

Del encuentro del pensamiento griego y cristiano, emergen dos conceptos de comunidad en oposición: la comunidad como algo local y particular; por otro lado, la comunidad como universal: la Comunidad Europea antes de ser la Unión Europea, la comunidad virtual. La polis de la Antigua Grecia se encontraba en la inmediatez de la vida pública y paradójicamente —aunque se haya construido para reflejar la grandiosidad del Cosmos de los dioses— apuntaba a la proximidad y la localidad de los vínculos sociales más cercanos. Esta comunidad griega fue fuente de admiración e inspiración, base para la crítica de la modernidad, aunque —cabe destacarlo— era un espacio público de inclusión de unos pocos y exclusión de la gran mayoría. Este conflicto no se ha resuelto y vuelve a nuestros días; los procesos de globalización han acentuado esta dicotomía. En otras palabras, el concepto de *comunidad* se ha nutrido del pensamiento clásico, el cual ha dejado dos concepciones conflictivas: el orden humano de la polis y el orden universal del Cosmos, o la concepción de la polis griega, en oposición a la concepción de la Iglesia católica y la comunidad universal e, incluso, *invisible* (Delanty, 2003).

Diferentes perspectivas sociológicas indican que los conceptos iniciales de *sociedad* y *comunidad* significaban prácticamente lo mismo, por su parte, y han sostenido que la Sociología concebía a lo social como *comunal*; incluso advirtieron sobre la *intercambiabilidad* de los términos *sociedad* y *comunidad* en un periodo inicial de la modernidad. La visión de una sociedad sin necesidad o existencia del Estado ha alimentado el ideal de comunidad en el pensamiento occidental, haciendo así alusión a la ausencia de distinción entre lo político y social (Delanty, 2003).

2.2. Comunidad y modernidad

En la modernidad- explica Tönnies (1979)-resulta útil, establecer una distinción entre dos formas de agrupamientos sociales diferentes: la comunidad y la sociedad; la primera, remota en el tiempo pasado; la segunda, como algo que emergió en los tiempos modernos. Por un lado, entre todos los miembros de la comunidad hay una comprensión mutua no construida socialmente, sino dada por supuesta como punto de partida de la convivencia comunitaria; se trata de un sentimiento recíproco y vinculante, obvio y entendido como natural. Por otro lado, la sociedad es una suerte de convención pública, donde la interdependencia entre los individuos ocurre de manera difusa y diluida, como fruto de las mutaciones modernas en la medida que el flujo de comunicaciones e intercambios entre los miembros internos y el mundo externo se enfatizó; tal hecho se profundizó significativamente en la era digital.

La comunidad y la sociedad, al ser muy diferentes, expresan distintos tipos de vida asociativa. Consideraba a la comunidad un producto de voluntades naturales, mientras que la sociedad es la creación de voluntades racionales que deja poco espacio para la primera. Su argumento es que con la modernidad, la sociedad reemplaza a la comunidad como foco principal de las relaciones sociales. La comunidad se expresa en la familia, en el pueblo rural y en la vida regida por la religión. La sociedad se expresa en la ciudad, en la vida nacional, en la legislación, en el acuerdo político (Tönnies, 1979).

En clave de Durkheim (Cladis, 1992), podemos señalar que en la modernidad surgen formas orgánicas de solidaridad que reemplazan las formas mecánicas del pasado. Lo que

mantenía unido a la sociedad moderna era la moralidad cívica, la cual se expresa en la ciudadanía y en la enseñanza y se manifiesta en las formas más abstractas de representación colectiva. La diferencia entre el presente y el pasado no es la desaparición de la comunidad, sino el nacimiento de una nueva especie de comunidad.

Uno de los trabajos más importantes sobre el tema de comunidad en los inicios de la modernidad es la obra *Comunidades imaginarias* (Anderson, 1991), la cual realza una noción de comunidad que no se estructura en un espacio físico inmediato. La atención del autor se concentra principalmente en cómo se constituyen los estados nacionales y cómo se manifiestan las nociones de nacionalismo dentro de los grupos humanos, y explica el rol de los medios de comunicación en la construcción imaginaria. Este componente *imaginado* de la comunidad-nación es lo fundamental. La manera en que los individuos dentro y fuera de la comunidad comprendían su pertenencia, constituía el cimiento para la operación del nacionalismo y brindaba la razón por la que extensos conjuntos de sujetos podían conectarse sin necesidad de un contacto interpersonal directo. En este sentido, la comunidad del Estado-nación “es imaginada, porque ni aun los miembros de la más diminuta nación podrán alguna vez conocer o siquiera oír hablar de la mayoría de sus miembros vecinos y, aun así, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión [...]. Por último, es imaginada como comunidad porque, no obstante la inequidad y explotación real que pueda prevalecer en ella, la nación siempre es concebida como una camaradería profunda y horizontal...” (Anderson, 1991). El teléfono móvil, Internet, el correo electrónico, Facebook, Twitter han intensificado relaciones, lo que

conlleve a una mayor proximidad, diferente a la que se da cara a cara (Barabási, 2002; Castells, 2001a, 2001b, 2002; Kolko (Ed.) 2003; Gonzales-Bailon, 2009).

Hablar de *comunidad imaginada* no significa que no sea real. Siguiendo esta línea de lo imaginado y lo simbólico, la comunidad debe ser comprendida como estructura simbólica, más que como práctica social. La comunidad está definida por la construcción de los límites que generan una diferenciación con otras formas sociales. Los símbolos y rituales demarcan a la comunidad en relación con otras existentes. La simbolización es la construcción de límites. La comunidad es un grupo de referencias simbólicas e ideológicas, una codificación cultural, mediante las cuales el individuo se orienta socialmente. La comunidad se estructura en torno a la conciencia de límites y se sustenta en rituales. La comunidad existe en orden simbólico; es una forma de conciencia y es realidad construida simbólicamente. La comunidad no es rígida, sino fluida y abierta al cambio (ya que el símbolo requiere de una interpretación que puede ser novedosa y cambiante). La frontera podría ser pensada como existente en la mente de sus espectadores; la frontera trabaja para identificar la naturaleza de la comunidad tal como es comprendida por sus miembros. Si bien las fronteras pueden incluir bases nacionales, étnicas, lingüísticas o religiosas, es importante tener en cuenta cómo esto es experimentado por los sujetos miembros de la comunidad (Cohen, 1985). La modernidad, la urbanización y su *metropolitanismo* inminente eliminan el valor compartido por las comunidades de grupos humanos fuertemente entrelazados. En comparación con las sociedades urbanas mucho más individualistas del presente, la comunidad sugiere algo casi antitético a la lógica de lo individual (Hickey, 2008; Tonnies, 1979; Putnam, 2001; Bauman, 2001; Keller, 2003). La

decadencia de la comunidad y la necesidad de revigorización de su experiencia y la recuperación de la misma como un elemento necesario de la interacción grupal, han pasado a ser temas de importancia significativa. El individualismo creciente, los peligros percibidos en el espacio público y un capital social decreciente (especialmente en áreas desfavorecidas) generan desconexión entre los individuos y sus redes comunitarias. Esta desconexión provoca el aislamiento de ciertas agrupaciones de individuos, las cuales se exponen —entonces— al riesgo de quedar más marginalizados e incapaces de acceder a las oportunidades que brinda la participación colectiva. El individualismo, la televisión y los cambios en la naturaleza del trabajo han mermado a la comunidad, si se mide por la participación en agrupaciones, la cual ha decaído en favor de pasatiempos personales, profesionales, y si se mira el aumento de consumo en detrimento de valores colectivos que mantiene la sociedad civil (Putnam, 2001). A su vez, los avances recientes en el campo de la información y la tecnología de las comunicaciones (en especial, Internet) han alterado fundamentalmente la forma de interacción y comunicación entre personas, debido a los cambios que aumentan rápidamente el volumen de información que puede transmitirse y compartirse vía internet en los tiempos posmodernos (Benhabib, 1992). Estamos comenzando —al menos, en el mundo occidental— un nuevo período de organización humana, y las comunidades virtuales son parte de una virtualidad real (Castells, 2001a, 2001b, 2002). La comunidad virtual se ha convertido en una nueva clase de realidad que tiene la capacidad de transformar las relaciones sociales, dado que las experiencias en la era de las redes no son *hacer creer*, sino que lo que se comunica en la pantalla es la experiencia (Castells, 2001b). Desde la perspectiva de la lógica espacial del nuevo sistema, lo que importa es la versatilidad de sus redes. La ciudad global no es un lugar, sino un proceso,

mediante el cual los centros de producción y consumo de servicios avanzados y sus sociedades locales auxiliares se conectan en una red global, en virtud de los flujos de información, mientras que a la vez restan importancia a las conexiones con sus entornos territoriales. Es importante destacar que el espacio no puede definirse sin hacer referencia a las prácticas sociales; es decir, el espacio es el soporte material de las prácticas sociales que comparten el tiempo. La sociedad está construida en torno a flujos: de capital, de información, de tecnología, de interacción organizativa, de imágenes, sonidos y símbolos. Estos no son sólo un elemento de la organización social: son la expresión de los procesos que dominan nuestra vida económica, política y simbólica. Si ese es el caso, el soporte material de los procesos dominantes de nuestras sociedades será el conjunto de elementos que sostengan esos flujos y hagan materialmente posible su articulación en un tiempo simultáneo. Existe una nueva forma espacial característica de las prácticas sociales que dominan y conforman la sociedad en red: el espacio de los flujos (secuencias determinadas, repetitivas y programables de intercambio e interacción entre las posiciones físicamente inconexas que mantienen los actores sociales en las estructuras económicas, políticas y simbólicas de la sociedad). En la Internet se manejan patrones capaces de transformar la sociabilidad, en lugar de sustituto para las relaciones sociales diarias (Castells, 2001a). El lugar de residencia ya no es factor principal para conformar comunidad; la proximidad geográfica implica una importancia menor a la hora de organizar relaciones sociales, puesto que las comunidades son entendidas como redes de vínculos interpersonales que proporcionan sociabilidad, apoyo, información, un sentimiento de pertenencia e identidad social (Wellman, 2001). Más aún, el mundo se halla en el proceso de pasar de los sistemas económicos basados en la producción industrial, a otros orientados hacia las redes de

información global. A partir de estas nuevas estructuras sigue un nuevo modelo de interacción humana (Castells, 2001a). En el presente interactuamos sobre extensos espacios geográficos y utilizamos diversas tecnologías de información para compartir ideas y construir relaciones. Las comunidades virtuales son un claro ejemplo de forma de comunidad de personas que interactúan sin necesidad de contacto físico. Esta es una característica distintiva de la posmodernidad y el desplazamiento a una economía post-industrial o de *información*. En la actualidad, las personas pueden construir intereses y redes colectivas sin presencia física. Estos nuevos tipos de comunidad generan debates en torno a la identidad, la legitimidad de las relaciones y la naturaleza de los vínculos sociales (Castells, 2001a, 2001b, 2002). Con el fin de comprender mejor a la comunidad en la posmodernidad (Benhabib, 1992), es conveniente tomar en cuenta el concepto de *liminalidad* para referirse a los ritos de pasaje, peregrinajes y rituales en los que se rebasa lo cotidiano, la *normalidad*; la liminalidad vista como expresión de lo que se denomina *communitas* (el carácter social de la agrupación), la cual no puede reducirse a la comunidad en un sentido de asociación fija y específica en un espacio, y que —por otro lado— está presente en todos los tipos de sociedad. La comunidad debe entenderse como contraposición a la estructura; no es característica de sociedades premodernas, tampoco es anti moderna ni antítesis de sociedad: es un momento *anti estructural* dentro de la sociedad, es espontánea, transitoria. La explicación diferenciada de *communitas* sugiere un significativo papel creativo de la comunidad, puesto que permite que surjan nuevas formas de relaciones sociales (Turner, 1969). Así, pues, en la posmodernidad, la comunidad adopta una forma comunal de *no lugares*: la sala de espera de un aeropuerto, una cafetería Starbucks, el centro comercial, sitios en tránsito (Auge, 1995; Agamben, 1993; Lindross,

2001); incluso, algunas formas sólo tienen un carácter virtual a través de Facebook o Twitter (Gonzales-Bailon, 2009). Estos lugares adquieren cada vez mayor importancia en la vida de las personas en un momento en el que la pertenencia a grupos es más fluida y más porosa, y ya no se encuentran en los márgenes de la sociedad: estas comunidades posmodernas pueden hallarse en cualquier lugar, puesto que son nómadas, muy móviles, comunicativas, fracturadas, heterogéneas, basadas en formas menos rígidas de pertenencia (Delanty, 2003); se caracterizan, entonces, por conformarse en proximidad, sin espacio determinado, con incertidumbre, como encuentros ocasionales, con dispersión, inestabilidad, apertura; en muchas ocasiones, sin sentido moral establecido (Lash, 2002; Nancy, 2000). En esta línea de pensamiento, las viejas certezas de la era industrial sobre género, nación, religión, clase, se han convertido en categorías cuestionadas; estamos frente a múltiples pertenencias contradictorias que se traslapan, lo cual conforma complejas asociaciones sustentadas por la vida cotidiana, en forma de consumo y en redes de amistad informal que se manifiestan en grupos que no tienen un propósito específico, ni proyecto ideológico, sino principalmente relaciones de sociabilidad basadas en una agrupación temporal y en el flujo natural de la vida. La comunidad no desaparece; adopta nuevas formas. La amistad es cada vez más importante en las relaciones sociales; las redes personales basadas en la amistad desempeñan un papel crucial; incluso, sustituyen a la familia a la hora de brindar apoyo. Actualmente muchas personas viven lejos de sus padres y no pueden contar con su ayuda; deben recurrir a otras fuentes para ayudarse cuando enferman y para aliviar tensiones de la vida cotidiana. Han surgido nuevos vínculos sociales para afrontar el estrés, la inseguridad, el trabajo. Las *tribus urbanas* —

transgresivas e inconsistentes, anómicas— pueden ser vistas como expresión de estos fenómenos (Gamero Aliaga, 2008, Maffesoli, 1996).

La comunidad y la sociedad son entonces diversas manifestaciones de sociabilidad, atienden diferentes formas de relaciones sociales que pueden mobilizarse bajo condiciones de modernidad. La comunidad puede adoptar representaciones tradicionales o post-tradicionales. Ya sea que la declinación de la comunidad sea o no una realidad, las ideas y debates sobre la comunidad se han tornado en una preocupación central del escenario social contemporáneo; como señalamos, especialmente, en espacios urbanos, donde un número creciente de diversos grupos humanos negocian un espacio físico cada vez más limitado, en contextos sociales variados que detentan un acceso sin precedentes a la información y la riqueza, pero también un potencial para el aislamiento y la marginalización (Castells, 2001a, 2001b, 2002).

2.3. Comunidad y política

Los múltiples y variados impactos de los procesos de globalización han estimulado expresiones diversas y contradictorias de la política (Bokser, 2006), lo cual ha generado un renovado interés por la ciudadanía, que ha adquirido mayor relevancia ante los retos derivados de estos complejos procesos, como se expresan en la dinámica cambiante de binomios centrales como individuo-comunidad o sociedad civil-Estado. En este sentido, la *ciudadanía* puede concebirse como comunidad *política* en la que se observan participación, pertenencia, inclusión, manifestación en la esfera pública, responsabilidad social, compromiso y conformación de nuevos universos *identitarios* (Bokser, 2006).

Los procesos de globalización, dispares y complejos, han alentado a la búsqueda de identidades colectivas como recursos para alcanzar seguridad personal, lo cual provoca que los sujetos se congreguen en torno a sus identidades religiosas, étnicas, territoriales o nacionales. Esto genera un *vínculo paradójico* entre las identidades colectivas y los sujetos: por una parte, participan voluntariamente en ellas; por otra, reclaman su libertad personal y su autonomía. Del mismo modo las identidades colectivas, como se verá a continuación, se convierten en núcleos de nuevos movimientos sociales que interactúan y conviven con los nuevos universos identitarios de la globalización, tales como las comunidades epistémicas, organismos internacionales, identidades virtuales (Castells, 2002; Bokser, 1999; Bauman, 2001; Touraine, 1994).

Estos movimientos sociales se expresan en reclamos identitarios que han conformado una política de identidad; en otros términos, han convertido a la identidad colectiva en un aspecto esencial del ámbito político y deben su influencia al poder movilizador de las identidades colectivas. Al igual que los procesos de globalización, las identidades colectivas exhiben un carácter diverso y contradictorio; éstas emergen de los mismos y oponen al nuevo mundo de flujos de información códigos culturales enraizados en la tradición (Castells, 2001a). Frente a la globalización— contra la cual ofrece un paraíso comunal defensivo y genera identidades de resistencia, creadoras a su vez de comunidades o comunas—, la comunidad puede tener un carácter reactivo. El mundo contemporáneo está poblado de ejemplos de comunidades identitarias de resistencia, del nacionalismo al fundamentalismo religioso. Por ello, la globalización es también la era de la comunidad, una comunidad que es una reacción contra la quiebra de instituciones sociales estables y la

continuidad del mundo de tradicional. Estas comunidades pueden presentar un resguardo y una oposición contra los procesos de individualización y la crisis de la familia patriarcal (Touraine, 1994).

Con la pérdida de importancia de los viejos movimientos sociales —sufragistas, laboristas, sindicatos, democracia social— y el surgimiento de otros nuevos —feministas, pacifistas, ecologistas, en defensa de los derechos homosexuales, por la calidad de vida, contra la globalización, regionalistas, indigenistas, fundamentalistas religiosos—, emerge una búsqueda de una sociedad alternativa con nuevos actores colectivos que se conforman para reformar el campo político, al acabar con la distinción entre lo público y lo privado (Touraine, 1994; Melucci, 1996).

En la línea de lo explorado en capítulos anteriores, es pertinente reafirmar que los procesos de globalización han generado nuevas identidades de diferentes niveles de agregación y le han conferido una nueva importancia a las identidades étnicas en la configuración de los espacios globales, nacionales, locales, y en el reordenamiento de los espacios territoriales; incluso, los geopolíticos (Bokser, 2006, 2009). El resurgimiento de las identidades étnicas o de las que giran en torno a ejes primordialistas, también puede ser explicado a causa del desplazamiento y fragmentación de los discursos y otros referentes de la modernidad, en el contexto de un poder global. Como se ha visto en el análisis de los fundamentalismos religiosos, la globalización produce contradicciones de modernidad radicalizada: las relaciones sociales mundiales pueden ser una de las causas del debilitamiento de sentimientos nacionalistas vinculados al Estado; acaso a raíz de ello ha tenido lugar otro tipo de identificación regional o étnica que refuerza la emergencia de conflictos localistas.

A medida que las relaciones sociales se amplían, se fortalecen los procesos de autonomía local y de identidad cultural regional (Bokser, 2006).

Estas comunidades son un proyecto comunicativo que se forma en la dinámica de la acción; no se definen en forma conceptual, estructural, normativa, sino en procesos de movilización real y social. Estas comunidades conformarán un sistema de relaciones que se sustentan en la acción, una nueva forma de sociedad sustituta del *status quo* (Habermas, 2000, 2003).

Es importante destacar uno de los debates más importantes que surgieron en las ciencias políticas en torno al tema de comunidad y es la discusión entre comunitaristas y liberales en las décadas de los '80 y '90. Los principios comunitaristas (MacIntyre, 1987; Walzer, 1983; Etzioni, 1993; Benhabib, 1992) se opone el ideal liberalista (Rawls, 1971), el cual pugna por un individualismo exacerbado, manifestado en el aislamiento del individuo, la preponderancia de la esfera privada, la desintegración de la comunidad, instrumentalización de la política y materialización de la vida social. La base del liberalismo es que el individuo puede buscar la justicia y la felicidad, libre de toda interferencia, mientras no obstaculice a los demás esta misma búsqueda; esta libertad debe ser garantizada por un aparato de instituciones políticas cuyo objetivo será salvaguardar la propiedad privada, la autonomía, la independencia y privacidad del sujeto, incluso si eso genera desigualdad, marginación y exclusión social.

En contrapartida, el comunitarismo es una demanda en pos del reconocimiento de una ontología social de la realidad, para corregir una excesiva preocupación por el individualismo de la teoría política liberal dominante. Desde la perspectiva comunitarista,

el liberalismo hace una abstracción equivocada de las tradiciones culturales y prácticas sociales, pues no toma en cuenta que los significados compartidos dentro de un grupo humano determinado son exclusivos de cada sociedad; el liberalismo tampoco incorpora un concepto constitutivo de la comunidad política, porque los electores que habitan la sociedad liberal sólo consideran a las comunidades de las que forman parte en un sentido instrumental, es decir: como un medio para asegurar sus intereses particulares. Esto genera poca valoración de la virtud cívica, de la participación ciudadana, del autogobierno, del activismo social.

En contraposición, el comunitarismo propone pasar de *igualdad social* a *diferencia cultural*, que el capital social sea la base para la democracia y ciudadanía, que en la visión de comunidad se funden valores de solidaridad y responsabilidad, establecer la ontología social de vínculos de grupos, en oposición al individualismo, e —incluso— enfatizar los derechos culturales sobre los derechos sociales (Delanty, 2003).

En general, el discurso sobre comunidad ha sido dominado por la narrativa de “pérdida y recuperación”; las principales concepciones de comunidad como idea normativa emergieron a partir de tres discursos: 1) *discursos de comunidad como entidad irrecuperable*: desde este punto de vista, la comunidad queda relegada al pasado, donde una era dorada de comunidad existió alguna vez, pero luego fue socavada y es incapaz de recuperarse debido a la organización social actual, que es anatema de la naturaleza orgánica de la comunidad; 2) *discursos de comunidad como entidad recuperable*: la comunidad bien podría estar agotada en los contextos contemporáneos, pero su propósito permanece y la naturaleza de su esencia puede ser rescatada con un cambio adecuado de pensamiento y

acción en el contexto social en el que se desee; 3) *discursos de comunidad como entidad de alcance futuro*: según esta concepción, la comunidad aún no ha ocurrido, es un ideal utópico que opera como un progreso evolutivo hacia un final teleológico (Delanty, 2003).

Anteriormente se han advertido estas diferentes perspectivas en el abordaje de la comunidad, que van desde la disolución de la comunidad en la modernidad, a otras que la ven como expresión de oposición, disenso y alternativa a la sociedad. Los lineamientos expuestos muestran un entendimiento de comunidad que permite señalar que ni identidad ni comunidad pueden ser tratadas simplemente como *realidad tangible*, sino como construcciones que deben considerarse sistema de relaciones que se sustentan en la acción, en la práctica. El análisis desarrollado está basado en la premisa de que los procesos de globalización no tienen necesariamente que significar la destrucción de las comunidades locales, sino que pueden potenciarlas, construyendo nuevas y diversas realidades e interacciones sociales, en un mundo que se presenta como un espacio único y a la vez diferenciado que permite construir identidades y comunidades de carácter global, regional y local. A lo largo de este capítulo hemos procurado aclarar que, a cada lado del espectro político actual, se observa miedo a la desintegración social y una llamada al resurgimiento de la comunidad, y que ésta se presenta tanto para liberales como para comunitaristas, como una de las claves para entender las complejas interacciones sociales en la era de la globalización. Siguiendo los planteamientos de los capítulos anteriores pudimos afirmar que la globalización, entonces, favorece y realza identidades comunidades de expresiones diversas y contradictorias. (Bokser, 2006). En otras palabras, en la era de la globalización encontramos exaltado el carácter local, íntimo e inmediato de las comunidades, así como un

carácter cosmopolita, transnacional, virtual y disperso; comunidades individualizadas y virtuales, como otras, inmediatas, tangibles y localizadas espacialmente. Si bien se puede observar que la cara cosmopolita de la comunidad ya estaba presente en expresiones anteriores, en tradiciones religiosas como el cristianismo con la idea de la iglesia universal (Delanty 2003) y en ideologías políticas como marxismo, socialismo o anarquismo en la modernidad, la comunidad cosmopolita y la comunidad transnacional precisan un nuevo nivel de análisis que permita que los temas locales, políticos y culturales tengan resonancia en una clave nueva y sin restricciones de espacio y tiempo (Bokser, 2006; Castells, 2001a, 2001b, 2002).

La idea de comunidad ha sido también blanco de críticas agudas que hablan de la *comunidad total* como producto de la aparición de ideologías totalitarias, nacionalismos extremos, fascismo, cuyo fortalecimiento ha costado muchas vidas en el siglo veinte (Habermas, 2000; Touraine, 1994; Bauman, 2001; Hobsbawm, 1994). Se han propuesto conceptos alternativos que no reduzcan la comunidad a una unidad subyacente y se basen en la diversidad y en las posibilidades comunicativas (Habermas, 2003; Touraine, 1994); incluso se ha señalado que la identidad la reemplaza, en torno a un nuevo entendimiento donde la identidad es el sucedáneo de comunidad y se ha afirmado que la comunidad que existe hoy en día es una fortaleza sitiada que se defiende del mundo exterior, obsesionada en zanjias culturales y la exclusión social; también se ha sostenido que entre los individuos solo puede existir una comunidad que se base en el hecho de compartir y de cuidarse unos a otros, basada en la igualdad de derechos y de participación; “comunidad se refiere a una

clase de mundo que, lamentablemente, no nos es asequible, pero que deseamos habitar y anhelamos recuperar” (Bauman, 2001: 3).

Se ha podido ver hasta ahora cómo las comunidades se han ajustado a las nuevas características que presentan las sociedades globalizadas. En mayor o menor medida, las comunidades han comenzado a fortalecerse desde el interior, desde la relación que establecen los individuos que las conforman, a partir de las prácticas que les son comunes. Tal como analizamos, las ideas y debates sobre la comunidad se han tornado en una preocupación central del escenario social contemporáneo, especialmente en espacios urbanos donde un número creciente de diversos grupos humanos negocian un espacio físico cada vez más limitado, en contextos sociales variados que detentan un acceso sin precedentes a la información y la riqueza, pero también un potencial para el aislamiento y la marginalización (Castells 2001a). Sin embargo, la imagen idealizada de las comunidades como portadoras infalibles de las respuestas correctas frente a las amenazas externas no implica necesariamente que sean lo suficientemente resistentes para superar con eficiencia los retos de la vida cotidiana y los impactos desestructurantes de la era global.

Capítulo 3

Comunidades judías en Latinoamérica y México: una óptica transnacional

3.1. Comunidad judía. Perspectiva histórica

La *kehila* (comunidad judía) ha sido objeto de análisis y serios estudios académicos, como entidad de orden socio-político, cuyas raíces se remontan a la época del Segundo Templo (hacia el 500 a.e.c) y cuyo auge comenzó en la Europa central del siglo once de la era cristiana, (Elazar 1989; Katz, 1953). El término *kehilá* —*comunidad*, en hebreo— define a una unidad colectiva de vida judía organizada. Como tal, su acercamiento conceptual tiene una larga trayectoria cultural y religiosa, que se entrecruza con las dimensiones social y política. Ampliamente utilizada en la literatura bíblica, la raíz *khl* refiere el acto de congregar, reunir en asamblea (Éxodo 12:6; Números 16:3; Deuteronomio 33:4; Nehemías 5:7, entre otras). Este tipo de encuentros colectivos se realizaban con diversos objetivos: celebraciones, ayunos, culto, para escuchar o estudiar las palabras de la *Torá*, rebeliones, guerras, nombramiento de un nuevo rey (Vaux, 1993; Rofé, 2002). El término *kehilá* no siempre denota un lugar pequeño y localmente específico, sino que en algunas ocasiones refiere a toda la congregación, a toda la población judía de un lugar o a toda la comunidad de Israel. Según estudios bíblicos (Vaux, 1993; Berlin et al., 2004), cercanos a este término también se encuentran *mishpajá* (familia), *bet av* (casa del padre) y *am* (pueblo). Conectadas las familias, en unidades más grandes —como *maté* o *shevet* (tribus) —, estas uniones permitieron la posterior conformación de comunidades y de un pueblo. La estructura social en tiempos bíblicos situaba a las comunidades en relaciones de parentesco y de cercanía geográfica. Las comunidades de tiempos bíblicos, en su desarrollo posterior,

implicaron trascender los límites biológicos y reconocieron la incorporación del *otro* a partir de la práctica compartida y de un destino histórico compartido. Diferentes textos bíblicos (Éxodo 16:3; Levítico 4:13; Números 20:4; Jueces 21:5; Crónicas II 20:14) evidencian una conceptualización de la comunidad como entidad dinámica y orgánica de la vida de los Hijos de Israel. Al igual que la familia, la comunidad es definida, en primer lugar, por la sangre: cada comunidad es una agrupación de parientes con un ancestro común (Vaux, 1993; Berlin, 2004).

Remitiéndose al origen bíblico, la comunidad puede ser entendida teológicamente como una iniciativa divina para contrapesar la soledad humana (Gen 2:18); por lo tanto, la comunidad provee compañía tanto a hombres como a la divinidad (Heschel, 1984,1982), lo cual se reitera en las fuentes bíblicas (Génesis 1-2; Génesis 12; Gen 17; Éxodo 1-2, Éxodo 7; Éxodo 19) y rabínicas (Génesis Rabá 8:3-4; Números Rabá 13:6). La alianza de Dios con Israel en el Sinaí puede leerse bajo una interpretación del decálogo, que sostiene un triple vínculo: a) el Dios de la comunidad, b) el tiempo comunitario (por ejemplo *shabat*) y c) el espacio comunitario y sus interrelaciones personales (Vaux, 1993).

El Pacto de Abraham, el Éxodo y Sinaí, como sucesos entrelazados, conforman *una cuerda tan fuerte como elástica*. La fuerza es suficiente para vincular lo Divino en la historia, con la fe de la comunidad judía, la cual —a su vez— define y unifica al pueblo; un vínculo tan elástico que, a lo largo de los siglos y a lo ancho del mundo, le ha permitido a la comunidad asumir diversas formas (Hartman, 1998). Esto se evidencia en las diferentes instituciones que cada comunidad desarrolló para hacer frente a las necesidades religiosas, educativas, judiciales, financieras y de bienestar social (Pirkei Avot 2:5, Talmud J. Demai 4:1; Gittin

61^a; Maimónides, Leyes de ayuda al pobre, cap. 9:1-3; Taanit 2:1 - 2; Tosefta Baba Metzia 11: 23). Para entender este fenómeno, ha de observarse a la comunidad conformada en torno a la idea central del *brit* —pacto o alianza—, término bajo el cual se puede definir el mito político judío, base de la tradición política judía, que opera a través de pactos tácitos, expresos o simbólicos (Elazar, 1989). Aunque el análisis del *brit* en la tradición judía ha sido impulsado primordialmente desde el enfoque teológico (Hartman, 1998; Soloveichik, 2006; Borowitz, 1991), la alianza es un fenómeno también político. En términos bíblicos, Dios guarda relación con su universo y las criaturas de su universo, incluido el hombre, mediante un sistema de pactos o alianzas. Más aun, la Biblia enseña que el pacto de Dios con Israel y los patriarcas debe ser visto en un contexto más amplio del pacto de Dios con todos los hombres (Génesis 9). La tradición bíblica comparte las bases de las estructuras de los pactos de la Mesopotamia antigua (Berlin et al., 2004). El pacto en Israel de tiempos bíblicos se convierte en un marco de obligaciones mutuas y en la base de nuevas leyes y políticas públicas y privadas. Como consecuencia, el pacto por sí mismo y los principios que emanan de él crean y dan forma a una nueva tradición.

En la época del reinado (siglos X-V a.e.c.) asistimos a una comunidad de carácter estatal que se perdió con el exilio y la dominación extranjera (Kung, 1991). Posteriormente, en la época de la *mishná* y el *Talmud* —comentarios rabínicos de la tradición oral, escritos entre los siglos dos y seis a.e.c. — (Safrai, 1996), las comunidades judías llegaron a desarrollar su autonomía de manera significativa. Incluso durante la dominación romana en la Tierra de Israel, los judíos continuaron con muchas de las instituciones comunitarias, aunque no

tuvieron el apoyo del gobierno en turno. La inspiración y el apoyo que dieron los sabios del *Talmud* a las organizaciones comunitarias propiciaron su crecimiento (Safrai, 1996).

Es de destacar que luego de la destrucción del Segundo Templo de Jerusalén en el año 70 de la era común, *el bet haknéset* —casa de la congregación o asamblea, generalmente conocida por su nombre griego: *sinagoga*— cobró un nuevo significado y ha tenido un lugar privilegiado en la organización comunitaria; se ha convertido en un espacio fundamental para la expresión judía, precisamente porque además de cumplir objetivos sociales y rituales, se adaptó eminentemente a la gran variedad de condiciones en las que los judíos se han encontrado en su dispersión (Levine, 2005). Esta institución ha sido uno de los pilares históricos en la construcción de la identidad judía en la diáspora e Israel (Wertheimer, 1995; Hoffman, 2006). En la sinagoga es donde se lleva a cabo el rezo judío público, el cual requiere la presencia de diez personas (tradicionalmente, hombres mayores de trece años) para que haya quórum o *minian* (en plural, *minianim*); es donde se pueden realizar actividades religiosas y litúrgicas específicas, como la lectura de la *Torá* o la recitación del *kadish* (oración que santifica el nombre de Dios, que es rezada por los deudos en período de duelo).

La *kehilá* tuvo su máxima expresión en la Edad Media, propiciada por acuerdos económicos, sociales y políticos (conocidos como *privilegios*) con los diferentes estratos en la estructura de poder feudal, lo cual le otorgó la facultad de dictar ordenanzas, crear instituciones, imponer y recaudar impuestos, aplicar penas, todo lo cual la llevó a convertirse en una entidad de gran importancia que llevaba a cabo todas las funciones de un gobierno municipal y que le daban una gran estabilidad. La comunidad era una institución

total, con el aval del soberano. Así, por ejemplo, las cuestiones de la distribución de los impuestos o la reducción de los derechos de aire (muy importante en ciudades medievales densamente pobladas) estaban relacionadas a menudo con el hecho de si la comunidad era una asociación y, en caso afirmativo, cuáles eran los derechos de los socios, lo cual promovía relaciones de poder en el seno de la comunidad judía medieval (Katz, 1953).

La mayor parte del derecho público judío en el período medieval tuvo que ver con la interpretación del significado de los pactos y los derechos y obligaciones a las que se comprometían los miembros de las comunidades. El judío existía jurídicamente en la medida que pertenecía al marco comunitario que le otorgaba sus derechos y no se pensaba una subsistencia fuera de los mismos (Elazar, 1989; Elon, 1994). Hasta la Revolución francesa, la vida judía comunitaria continuaba siendo autosuficiente, independiente, separada, mantenida en la creencia del Pacto, y la historia sacra era transmitida por la práctica y las estructuras comunitarias que abarcaban todos los aspectos de la vida, desde la educación, el derecho y el culto religioso, y abordaban la vida en su totalidad, desde el nacimiento hasta la muerte. La pertenencia a la misma era obligatoria y no había posibilidad de salirse de la misma (Baron, 1965). Con la emancipación, la modernidad y las migraciones masivas (Bokser, 2002; Eisen, 1998; Borowitz, 1991), la demografía y la geografía de la vida judía cambiaron profundamente y las estructuras comunitarias fueron seriamente afectadas. El proceso de desmembramiento de la comunidad judía tradicional fue acompañado por una búsqueda de nuevas esferas de acción basadas en nuevas teorías, orientadas hacia conocimientos científicos, razonamientos filosóficos y una idea optimista de progreso general, las cuales generaron profundas transformaciones en lo que se llama

sociedad judía tradicional (Katz, 1973). El judío —considerado ahora un individuo— se relacionaba directamente con la sociedad circundante y con el Estado, más que con la comunidad establecida. Este quiebre implicó salir de una estructura comunitaria medieval de carácter compulsivo y corporativo para adoptar un carácter voluntario (Ettinger, 1992).

Los judíos pudieron así comenzar a trasponer los muros del gueto y pasar de la periferia a los centros de sus respectivas sociedades, y esto mismo los enfrentaría a la necesidad de afirmarse como individuos y grupos; tuvieron que aprender a ser como *los otros*, sin dejar de ser ellos mismos; el judaísmo tuvo que redefinirse ante los nuevos desafíos. Así, la continuidad de la tradición judía enfrentó el discurso filosófico moderno que implicaba ruptura con el pasado y habría de formar respuestas tanto dentro de los parámetros religiosos, otorgándole nuevos sentidos a viejas prácticas (Bokser, 2002).

Por lo tanto, con la descomposición de la comunidad medieval y la emancipación- que implicó el acceso de los judíos a la igualdad jurídica y política- la diáspora tuvo que reorganizarse (Stern Tauber, 1983; Ettinger, 1992; Yerushalmi, 2002). Ello derivó en la creación de comunidades voluntarias y modelos federativos que en cada región asumieron características diferentes.

En el Nuevo Mundo, el carácter voluntario de la comunidad judía fue total desde el principio. Aun donde los judíos no fueron completamente admitidos en la sociedad mayoritaria, jamás fueron obligados a ser miembros de una comunidad judía. Mientras el parentesco los impulsaba a adherirse, la afiliación se dio sólo sobre una base de

consentimiento activo. La afiliación inicial de judíos fue voluntaria; la posterior vinculación entre organizaciones judías, lo fue aún más.

A partir de 1948 se generó un cambio fundamental en la historia de la organización comunitaria del mundo judío, cuando se estableció una estructura de Estado nacional inspirada en el modelo europeo del siglo diecinueve (Avineri, 1983; Guinosar y Bareli Avi 1996; Gorni, 2003; Schweid, 2008).

Los inmigrantes judíos que llegaron a los países de América Latina y trajeron consigo las formas comunitarias que conocían en sus tierras de origen; entonces son los criterios y ejes organizativos de los países de los que eran oriundos los que funcionaron como referentes. En tanto que los grupos sefaradíes desarrollaron comunidades de acuerdo a sus regiones, reflejando el carácter complejo de este grupo con un entramado diferencial interno, “los judíos provenientes de Europa oriental, como grupos hegemónicos de construcción comunitaria, moldearon las viejas y nuevas estructuras, las *kehilot*” (Bejarano, 2011; Bokser, 2011: 127). Cabe destacar que el proceso de adaptación para cada comunidad, en las nuevas condiciones y teniendo en cuenta las crecientes oleadas migratorias, ha sido tan particular como las condiciones políticas, económicas, sociales y culturales de cada nación.

3.1.1 Comunidad judía e identidad: comunidades de práctica

Las comunidades judías — desde la perspectiva histórica analizada— pueden ser conceptualizadas como *comunidades de práctica* que son constructoras de identidad en la acción, en la pertenencia, en las representaciones de símbolos, rituales compartidos y en el compromiso mutuo.

Una comunidad de práctica es un grupo de personas que comparten un interés o una pasión por algo que hacen, y que —a medida que interactúan con regularidad— aprenden a hacerlo mejor; es un tipo de configuración social que emerge de la participación de las personas en determinadas prácticas sociales e históricas. Estas comunidades están conformadas por sujetos que se involucran en una relación social y, por lo tanto, en un proceso de aprendizaje colectivo, en un ámbito compartido de la actividad humana: una tribu que aprende a sobrevivir, un grupo de artistas que buscan nuevas formas de expresión, un grupo de ingenieros que trabajan en problemas similares, una reunión de gerentes novatos que se reúnen para ayudarse unos a otros para hacer frente a dificultades e interrogantes. El elemento esencial de la idea de comunidad judía como comunidad de práctica es la conciencia de la afiliación compartida, es decir: la interacción colectiva.

Tres características son esenciales para la comunidad de práctica y se reflejan en el desarrollo histórico de la *kehilá*: 1) *compromiso mutuo*, 2) *emprendimiento conjunto*, 3) *repertorio compartido*. La primera característica de la práctica en esta clase de comunidad es el *compromiso mutuo* de sus integrantes. Una comunidad de práctica no es un conjunto de personas definido por alguna característica natural. No es sinónimo de grupo, equipo o red, aunque los puede abarcar. La afiliación a una comunidad de práctica no es una cuestión de lealtad, de clase social, de afiliación a una organización, de tener un título o de mantener relaciones personales con otras personas; no se define simplemente por quién conoce a quién o quién habla con quién en una red de relaciones interpersonales por las que fluye información. El compromiso mutuo exige interacción, y la proximidad puede ayudar a ello.

La segunda característica de la práctica como fuente de cohesión de una comunidad de práctica es la negociación de *un emprendimiento conjunto*, resultado de un proceso colectivo que refleja toda la complejidad del compromiso mutuo y la definen los participantes en el proceso mismo. Es su respuesta negociada y consensuada a su situación y, en consecuencia, el nuevo estadio colectivo les pertenece en un sentido muy profundo, a pesar de todas las fuerzas e influencias que escapan a su control; no se trata de una simple meta establecida, sino que crea entre los participantes diversas relaciones de responsabilidades mutuas que se convierten en una parte integral de la práctica. El compromiso mutuo no exige homogeneidad y engendra y dirige al mismo tiempo la energía social. Definir una empresa conjunta es un proceso, no un acuerdo estático, y da origen a relaciones de responsabilidad mutua.

La tercera característica es el *repertorio compartido*: conjunto de recursos de una comunidad de práctica, conformado por rutinas, palabras, instrumentos, gestos, símbolos, acciones, conceptos que la comunidad ha producido o adaptado y que han pasado a formar parte de la práctica: son los *discursos* (Gee, 1999). Incluye el discurso de los miembros a través del cual crean afirmaciones sobre el mundo, por medio del cual se expresan formas de afiliación.

La característica distintiva de este tipo de comunidades es la práctica compartida de los individuos que la integran (Wenger, 2001); esta conceptualización de la práctica se basa en la noción de *praxis* y aspectos derivados, tal como se ha formulado en los trabajos de diversos pensadores (Bauman, 1999; Lave, 1996; Bourdieu, 2007; Habermas, 2000). Así, puede definirse la constitución de las comunidades de práctica como redes formales e

informales de personas en ámbitos diversos (la oficina, el aula, la escuela, el ámbito laboral y el aprendizaje de los oficios). La práctica, en este sentido, es una práctica social que incluye aspectos implícitos (convenciones tácitas, supuestos subyacentes, nociones compartidas de la realidad que —aunque no llegan a expresarse— son señales de la filiación a una comunidad de práctica y son fundamentales para el éxito de sus empresas) y explícitos: lenguaje, documentos, símbolos, funciones, contratos, procedimientos codificados. Algunas comunidades de práctica existen durante siglos; por ejemplo, los artesanos transmiten su oficio de generación en generación. Por todo lo anterior es posible concebir a las comunidades de práctica como historias compartidas de aprendizaje, donde el aprendizaje mismo es el territorio y una característica de la práctica.

Las comunidades de práctica se caracterizan por la educación no formal. Una muestra clara de esto son los modelos de *apprenticeship*, cuyos procesos educativos están basados en la participación real y no sólo son eficaces para estimular el aprendizaje, sino que son la base misma de las comunidades de práctica (Holland et al., 1998; Bekerman, 2001; Lave, 1996; Freire, 1983; Maturana, 1988; Baumeister, 1997; Gee, 1992).

La noción de identidad que se presenta hereda la rica y compleja textura del análisis de la práctica, y establece una estrecha relación entre ambos conceptos, como imágenes especulares uno del otro (Wenger, 2001).

Por su parte, el planteamiento de la identidad se ha caracterizado por su diversidad y amplitud de niveles analíticos (Cfr. Brubaker y Cooper, 2000; Phinney y Ong, 2007: Rattansi y Phoenix, 2005). Desde la perspectiva de esta tesis se entiende a la identidad

como un proceso en constante devenir, un trabajo y una práctica continuos y permanentes; no es un objeto, no puede estar restringida, *compartamentalizada*, encendida o apagada, en períodos específicos de la vida o en contextos específicos, como la familia, la escuela o el trabajo. Por lo tanto, se entenderá la *identidad* como producto de la experiencia de participación en comunidades concretas —y la no participación en otras comunidades—, en función de lo que resulta familiar y de lo que resulta desconocido; se verá a la identidad como superposición de capas de sucesos de participación y cosificación, por las que la experiencia y su interpretación social se conforman mutuamente.

La identidad no es una idea abstracta, una etiqueta, un título, una categoría étnica o un rasgo de la personalidad; no es rígida ni preexistente, sino que se construye a través de la interacción con otros sujetos, con el entorno, a través de las prácticas y en comunidad. Se trata de una experiencia vívida de pertenencia (o no pertenencia) que no es rígida ni unidimensional, sino fluida, contingente, plural e híbrida. Existe una estrecha relación entre identidad y práctica; son imágenes especulares una de la otra, se crean, recrean, construyen y producen en la interacción de la comunidad (Wenger, 2001).

Un aspecto central de dicho proceso identitario es el de definir el atributo de “similitud” entre los miembros vis-a-vis lo diferente, el *otro*, por lo que la construcción y reproducción de las identidades colectivas conjuga diversos modelos de orden social y cultural; la construcción de identidad y la membresía en las diferentes colectividades se realiza con los códigos disponibles de quienes participan en ellas (Eisenstadt, 1998; Bokser, 2002).

Consecuentemente, es un proceso moldeado — como en la mayoría de las arenas de actividad social— por distintos códigos o esquemas por medio de los cuales las concepciones y premisas ontológicas del orden social prevalecientes en la sociedad influyen la definición de los principales ámbitos de interacción social y las estructuras de preferencias (Eisenstadt, 1995; Bokser, 1999). Entre los principales códigos destacan el de lo primordial, el de la civilidad y el de lo sagrado o trascendente. Mientras que el código primordial se focaliza en componentes tales como la etnicidad, el género o el lenguaje para construir las fronteras entre el interior y el exterior y el código cívico se construye sobre la base de la familiaridad con reglas explícitas de conducta, tradiciones y rutinas sociales, el sagrado asocia las fronteras entre nosotros y ellos precisamente al ámbito de lo trascendente.

Así, entendidas las identidades colectivas como espacios en los que se delinear, afirman y construyen patrones de semejanza y diferencia, en el caso específico que analizamos sobresale el espacio de prácticas explícitas y acordadas, causa y resultado de la construcción y reforzamiento de solidaridad y confianza a través de aquéllas, configurando sus fronteras sociales. (Bokser, 2002).

La identidad no es algo estrechamente local o global; es precisamente la interacción de lo uno y lo otro lo que articula una producción identitaria particular. Las personas se encuentran en una negociación constante de maneras locales de pertenecer a constelaciones más amplias de estilos y discursos globales. La identidad puede definirse como lo que sabemos, lo que es ajeno y lo que elegimos conocer, así como la forma mediante la cual lo conocemos. Nuestras identidades determinan con quién vamos a interactuar en una

actividad de compartir el conocimiento y nuestra voluntad y capacidad para participar en las interacciones de límites (Wenger, 2001).

De este modo, se puede decir que las identidades combinan competencia y experiencia en una forma de conocimiento (práctica); estas son la clave para decidir qué importa y qué no, con quién las personas se identifican, en quiénes confían, con quiénes comparten lo que saben. La interacción con los bordes, con otras comunidades de práctica, abre las posibilidades de ser en el mundo. Son los contenedores en los que las comunidades y los límites se realizan como experiencias en el mundo; en la medida en que las personas pertenecen a más de una comunidad de práctica, ellas experimentan los límites en forma personal y crean vínculos que trascienden sus propias comunidades y tratan la construcción de su identidad.

En la medida en que abordamos la dimensión compleja de las identidades colectivas, la dimensión individual y la participación en la comunidad no pueden conceptualizarse por separado, ya que la primera es entendida como aquello que surge en la comunidad de práctica y desde esta misma perspectiva se entiende a la identidad judía (Bekerman y Rosenfeld, 2011; Cohen y Eisen 2000; Cohen, 2006; Charme, 2006; Charme et al., 2008; Hartman y Kaufman, 2006; Horowitz, 2002, 2011; Bekerman 2009a, 2009b, Mendes-Flohr et al., 2007; Ben-Rafael et al., 2003; Wenger, 2001) como producto de la participación o no en determinadas comunidades judías y el significado y la representación que implica para los miembros de las mismas. Las interacciones entre los diferentes códigos asumen nuevas modalidades en el marco de los procesos de globalización. Los procesos de construcción de identidades colectivas se dan en diversos ámbitos o paisajes institucionales -ya sean

territoriales, comunales o religiosos- y en diversos escenarios político-ecológicos -locales, regionales, nacionales- en el marco de un contexto global en el que interactúan, se intersectan y traslapan, y sus componentes se rearticulan con una renovada intensidad. El impacto diferencial de lo local, lo nacional, lo regional y lo global, así como de la pluralidad de redes de interacción permite comprender la diversidad y complejidad de los paisajes en los que se despliega la vida comunitaria y social y se construyen las identidades y las diferencias (Eisentadt, 1995; Bokser, 2002).

3.2. Comunidades judías en Latinoamérica

A primera vista, Latinoamérica puede parecer una región homogénea, con una historia compartida luego de la Conquista española. Sin embargo, bastará examinar de cerca, para observar sus marcadas diferencias sociales y culturales y sus particularidades geográficas e históricas (Reyes, 2001; Cavarozzi, 1991; Mira Delli-Zotti, 2010; O'Donnell et al., 1986). La transformación dinámica y compleja que se ha operado en la región desde finales de la década de los sesenta del siglo veinte —época de revoluciones ideológicas, políticas y económicas en el orden mundial—, arroja signos que señalan el reordenamiento y la transformación de perfiles y espacios de la vida judía latinoamericana (Bokser, 2011; Avni, 2011; Roniger, 2008; Ben-Rafael, 2003). América Latina se ha incorporado al proceso de globalización de modo poco uniforme, lo cual ha generado sociedades civiles contrastantes; mientras en Brasil y Chile se han realizado esfuerzos por constituir una sociedad civil fuertes, en otros países, como México, asistimos a un proceso de bifurcación: junto a reducidos sectores de una ciudadanía autónoma que construyen una sociedad civil fuerte,

coexisten sectores marginales conformados por sujetos apáticos y con alta vulnerabilidad que incrementa su potencial disposición a la cooptación (Bokser, 2011; Oxhorn, 2007).

Durante los últimos cuarenta años en América Latina—contexto temporal en el que nos enfocamos en este trabajo— se han abierto las economías y los canales de comunicación, se han desarrollado programas de cooperación e intercambio, se han democratizado los sistemas de gobierno y, en términos generales, pueden advertirse avances significativos; por otro lado, para la mayoría de los pueblos, los costos de la globalización han sido altos, y la violencia ha irrumpido en la vida cotidiana, sobre todo en aquellas naciones donde la estabilidad política ha cedido ante los altos índices de corrupción y pobreza (Bokser, 2011; Reyes, 2001). En ese lapso, la transición de sistemas y narrativas nacionales y nacionalistas—las cuales subrayaban la uniformidad por sobre las diferencias étnicas, y culturales, religiosas—la sociedades globalizadas ha implicado y ha generado mutaciones en diferentes ámbitos en la vida de la región y de las comunidades. Las comunidades judías se perfilan como actores dinámicos en el desarrollo de la región, aunque —al mismo tiempo y dadas las crisis económicas, sociales y políticas— se ha incrementado el flujo migratorio hacia otras regiones y se estima que la densidad demográfica de los judíos de América Latina ha decrecido en un 25 por ciento desde los años setenta, de 514 mil a poco más de 390 mil en la actualidad (Bokser, 2011; DellaPergola, 2011). Desde la década de los sesentas, Latinoamérica ha funcionado como laboratorio de modelos y sistemas económicos y políticos (Bokser, 2011; Senkman, 2008; Roniger, 1999; Sznajder, 2011). Los resultados a corto plazo han ido marcando diferencias notables entre países como Chile y Brasil, que han alcanzado una cierta estabilidad, y Argentina, Colombia, Venezuela y

México, cuyos rezagos económicos inevitablemente han devenido en crisis de descontento social y violencia, lo cual genera incertidumbre política, debilitamiento de las instituciones y endurecimiento de la respuesta de las autoridades (Reyes, 2001). Todo ello evidencia que la comunidad judía sólo puede ser examinada en términos de región desde un enfoque global, si se comparan las diferencias de los contextos nacionales; ello implica atención a la urgente necesidad de reconocer cambios, diferencias, modificaciones en las estructuras que conforman las sociedades latinoamericanas (Avni, 1992). Las perspectivas globales y transnacionales han dibujado un amplio espacio judío con cambios, nuevas dispersiones, convocando pertenencia, pero también generando incertidumbre, desterritorialización y vínculos de apoyo y asistencia mutua, extendiéndose en la región y en relación a otras latitudes (Rein, 2010; Pries 2008; Brubaker, 2005; Faist; 2010; Golubov, 2011; Levitt, 2004; Ben-Rafael, 2009 ; Bokser, 2011).

En estos cuarenta años, doscientos mil judíos de origen latinoamericano han emigrado a otros continentes o han nacido en ellos (Bokser, 2011). Esta tendencia *transnacionalista*, característica del pueblo judío, ha ofrecido también nuevas formas de intercambio de significados y valores y nuevos modelos identitarios y comunitarios (Eisenstadt, 2009; Levitt, 2004; Ben-Rafael et al., 2009). Por otro lado, los flujos migratorios desde Sudamérica no sólo aumentaron sino que llevaron a docenas de rabinos y estudiosos por el resto de América, que se encargarían en su momento de la fundación de sinagogas y casas de estudio y que serían importantes figuras del desarrollo de las comunidades que, examinadas en sus contextos locales, han representado una valiosa veta para el desarrollo de la región. Los vínculos novedosos como los tradicionales que han unido al judaísmo

latinoamericano con los centros del mundo judío, sus modelos de organización comunitaria como sus perfiles identitarios, permiten observar las dinámicas de interconexión material y simbólica de la condición global y transnacional de la vida judía (Bokser, 2011; 2013; 2014).

Las comunidades judías latinoamericanas se han organizado en estructuras de cooperación y solidaridad, mediante una fuerte relación transnacional con el mundo judío y una marcada dependencia hacia el Estado de Israel. Además, durante este mismo periodo han aparecido otros centros de ayuda para las comunidades latinoamericanas, como la Agencia Judía y el Joint Distribution Committee. La multiétnicidad de la región y la relación centralista con el Estado de Israel y el sionismo habían condicionado la formación de la dinámica entre centralidad, dependencia e interdependencia (Bokser, 2011).

Las transformaciones en la región, desde finales de los sesenta, permiten observar cómo el Estado, el mercado, la sociedad y la cultura han conformado escenarios nuevos que han afectado las condiciones de vida de las minorías judías. En el orden económico, las comunidades judías se han caracterizado por sus estructuras independientes de los estados nacionales, situándose —incluso— como grupos privilegiados en sociedades de pobreza extrema; sin embargo, las peculiaridades del devenir latinoamericano han llevado a comunidades como la argentina a bajar su status hasta llegar a conformar, en ese país, una nueva pobreza (Kliksberg, 2000).

Las condiciones particulares de América Latina y sus procesos de cambio contemporáneo dieron origen a modelos comunitarios bien diferenciados. Desde sus primeras fases, las

comunidades askenazíes han promovido formas ajustadas al modelo tradicional, instaurando las *kehilot* (*comunidades*) mientras que los grupos sefardíes han estructurado sus modelos de organización comunitaria bajo una visión diferente.

En el ámbito del judaísmo *askenazí*, se dio un trasplante y reforzamiento del sionismo desarrollado en Europa oriental. La nueva diáspora no dejó de ver como hogar, origen y refugio al Estado de Israel, lo cual devino en una mayor identificación de la propia diáspora como factor de continuidad del judaísmo. Lo cierto es que luego de 1967, en el seno de condiciones económicas, sociales y políticas cambiantes de la región, expresaron públicamente su orgullo por disfrutar el capital étnico simbólico del Estado de Israel, el cual devino medio de legitimación y aceptación de los gobiernos nacionales. “Las instituciones comunitarias centrales desempeñaron un papel activo en cultivar el espíritu de pertenencia colectiva y de nexos transnacionales mediados y aún tensamente coordinados con el mundo transnacional sionista” (Bokser, 2011). Las comunidades judías latinoamericanas —como ocurrió en Europa oriental— sustituyeron la condición estatal judía y complementaron su inserción en un espacio público renuente a la diferencia colectiva como parte de la normativa nacional.

El Estado de Israel se reforzó como punto de partida, origen común del mundo judío y, por otro lado, la relación centralista de interdependencia se modificó a medida que la diáspora halló la necesidad de crear vínculos solidarios intercomunitarios. Esta centralidad del estado se extendió a gran parte de las comunidades sefardíes. De este modo, en las décadas siguientes, y en el marco de los propios cambios que han tenido lugar en las comunidades y en el mundo judío global, esta relación con Israel como eje de articulación

identitario se reconfiguró y transformó, puesto que el eje religioso cobró una nueva fuerza y dinamismo y las redes educativas también reflejaron y acompañaron estas profundas mutaciones (Bokser, 2000, 2005).

La globalización con sus dimensiones multifacéticas y contradictorias han generado nuevos perfiles de comunidades en la región que se asimilan y revitalizan simultáneamente, donde Israel ha sido un destino real y especial para necesitados (en lo material y en lo ideológico), y donde las comunidades han interactuado con los contextos y las sociedades del continente y del mundo judío. Así mismo las comunidades latinoamericanas han tenido que acercarse, en muchos casos a judíos alejados de la vida judía institucional generando propuestas novedosas y atractivas especialmente que apuntan a los no afiliados, entre las que se destaca Yok, en Buenos Aires (Sztajnszrajber, 2007; Mendes-Flohr, 2007; Bokser, 2011). Los altibajos económicos que han impactado a la región y que han afectado situación económica y social de diferentes sectores de las comunidades judías del continente han llevado a las comunidades a un cambio o más bien a retomar funciones de ayuda y asistencia social que tuvieron para los primeros inmigrantes, pero en nuestra época pueden ser más bien vistas como ONG (Bokser, 2011).

Ante este escenario complejo y dinámico es necesario evitar reducir el concepto de comunidad judía y circunscribirlo al modelo de *kehilá ashkenazi* anterior a la *Shoá* (el Holocausto), sin la contextualización que requiere una investigación dentro de los procesos mundiales de globalización (Goldstein, 2005). Aun cuando se ha reconocido que dichos procesos han afectado los modelos de organización—y que el proceso de adaptación ha sido, para cada comunidad, tan particular como las condiciones políticas, económicas,

sociales y culturales de cada nación—apunto a lo que Bokser propone, esto es, examinarlas desde una óptica transnacional para entender las tendencias y configuraciones de las comunidades en Latinoamérica. Una óptica que apunta hacia la conversión de diásporas etno-nacionales en diásporas etno-trasnacionales (Bokser et al., 2014, 2013).

3.2. 1. Reconfiguración del mapa religioso de América Latina

Nuevos movimientos religiosos se han diseminado en todos los países de la región reconfigurando el mapa religioso de la región. De manera gradual y creciente los nuevos movimientos religiosos (NMR) se han hecho presentes en un espacio que la Iglesia católica romana había ocupado monopólicamente (Fainstein, 2006, 2013; Bastian, 1997). Los NMR han crecido y se han desarrollado en una situación socio-política que —con sus matices— revela economías que apenas comienzan a recuperarse, hasta aquellas cuya situación es cada vez más alarmante (Spadafora, 2002; Frigerio, 1994; Ullán, 2003; Polak-Eltz, 1998). En este sentido, no podemos analizar “el fenómeno religioso sin que comprendamos la dinámica social de los entornos donde los nuevos movimientos religiosos plantean sus discursos y prácticas” (Pollack-Eltz y Salas, 1998; Fainstein, 2006, 2012).

Sin embargo, para entender el resurgimiento religioso en América Latina, es conveniente observar cuatro factores clave (Bastian, 1997 citado en Fainstein, 2006: 376-377):

- 1) La transnacionalización de lo religioso después de la Segunda Guerra Mundial inscribe a América Latina en una tendencia mundial de difusión multilateral de lo religioso; 2) la desestructuración de las economías tradicionales por el impacto de las políticas de Estado y de la expansión de las economías de mercado tuvieron como consecuencia vastos movimientos migratorios del campo hacia las ciudades y una anomia generalizada que ha favorecido los procesos de reestructuración identitaria mediante la sociabilidad religiosa de tipo sectario; 3) la perennidad de una sociedad dual, profundamente desigual, priva a los sectores sociales subalternos del acceso autónomo a lo político, y los lleva a buscar modalidades propias de organización y de expresión, mediante los *neocomunitarianismos* religiosos; y 4) una lógica de mercado impuesta por la globalización estimula el

desarrollo de los movimientos religiosos latinoamericanos y les permite exportar su producción simbólica.

Si atendemos este resurgimiento del fervor religioso y su relación directa con los acelerados procesos de globalización observamos que la mutación religiosa se expresa en fuertes manifestaciones comunitarias nuevas y los nuevos movimientos religiosos rehacen el vínculo comunitario, enfrentándose a las fuerzas endógenas y exógenas que los demuelen (Fainstein, 2006, 2013; Bastian, 1997).

Dentro de los nuevos movimientos religiosos, en el curso de las tres últimas décadas, el pentecostalismo ha cobrado gran importancia en la región. Desde el Cono Sur hasta Centroamérica y México, este movimiento “ha alcanzado gran relevancia en todos los países latinoamericanos, tanto en la geografía urbana como en la rural” (Pollak-Eltz y Salas, 1998). Hoy asistimos a nuevas interacciones entre estratificación social, estructura étnica y religiosidad y por tanto se requieren nuevos esfuerzos conceptuales para evitar subsumir unas en otras. (Fraser 1997; Young 1990, 2000; Bekerman 2009). Es por eso que el pentecostalismo, las iglesias carismáticas y el fundamentalismo fervientemente ortodoxo judío si bien son movimientos religiosos, deben ser entendidos como movimientos sociales y ser vistos a la luz del entramado socioeconómico y político tanto nacional como transnacional. Entre las clases bajas de las sociedades latinoamericanas, principalmente, el pentecostalismo se ha arraigado fuertemente (Pollak-Eltz y Salas, 1998); el deterioro de la salud, el aumento de pobreza, las adicciones, la violencia doméstica son problemas recurrentes de los fieles que se suman día a día a las filas del pentecostalismo (Spadafora, 2002). Se observa esto como una reacción ante la descomposición de las estructuras sociales tradicionales —en el ámbito familiar y laboral, principalmente— que ha acarreado

la posmodernidad, como una búsqueda de orden y de solución de problemas individuales y colectivos a los que ni la Iglesia católica ni los baluartes secularizadores han podido dar respuestas satisfactorias. La Iglesia parecía haberse concentrado en los aspectos *morales* y *espirituales* de sus fieles y había dejado de lado *lo social* y los aspectos tangibles, por lo cual hubo de ser necesario atender la enseñanza del movimiento revolucionario gestado en Centroamérica para volver la mirada a este asunto fundamental, tal cual hicieron los teólogos de la liberación (Samandú, 1990; Gutiérrez, 1973; Ellis, 1988; Smith, 1994; Berryman, 1989). El movimiento evangélico, en general, y el pentecostal, en particular, son parte de un fenómeno popular que se observa sobre todo en las clases desfavorecidas del continente; por debajo de la infinita diversidad cultural y contextual de los pueblos latinoamericanos, existe una situación social compartida que permite entender el evangelismo como una respuesta a la pobreza y a la marginación y a sus consecuencias culturales y psicosociales, procesos acelerados en el marco de la globalización (Ullán, 2003: 232; Lehemann, 2009; Lalive, 1965; Samandú, 1990). La experiencia pentecostal, la experiencia sensual, afectiva, no racional ni sistematizada, son medios a través de los cuales se lleva a cabo la comunicación con la divinidad, lo cual se contrapone a la relación con lo divino a través del raciocinio. El pentecostalismo no sería más que la última expresión de una corriente *anti intelectualista* que caracteriza enérgicamente a los movimientos religiosos populares (Ullán, 2003).

De allí que entre las causas a las que se atribuye la creciente expansión del pentecostalismo en Latinoamérica, se observa un fuerte código ético moral al cual los feligreses se ciñen para reformar sus vidas, para guiarlas según ciertas reglas fundamentales; también advierte

una activa participación por parte de los congregados, a través de música, danzas y cantos, llanto, risa, gritos, a través de los cuales se lleva a cabo una catarsis espiritual, que purifica y tranquiliza la mente; se fortalece la honestidad, la disposición al trabajo y la frugalidad, lo cual le otorga a los integrantes una reputación que les permite obtener mejores empleos, además de que procuran invertir su dinero en la educación de sus hijos; las comunidades forman grupos cerrados en los que es habitual la ayuda mutua, la cual refuerza lazos fraternales; los pastores, en su gran mayoría, surgen de las propias comunidades o pertenecen al lugar donde se ha asentado la iglesia, lo cual los pone al nivel de la congregación, la cual asimila con mayor confianza el mensaje transmitido por alguien que habla la lengua del pueblo, que conoce las necesidades de la comunidad, a diferencia de lo que ocurre en otras religiones en las cuales los oficiantes son extranjeros. Los medios masivos de comunicación han sido bien utilizados por varias de estas congregaciones, las cuales llegan a transmitir programas de televisión con una amplia cobertura que incluye no solo su localidad, sino a otros países del continente (Pollak-Eltz, 1998). El pentecostalismo comenzó a crecer considerablemente en las primeras décadas del siglo veinte, y se estima que para la década de los noventa rebasaba la cifra de 200 millones de creyentes, una cantidad que sólo es superada, entre las religiones cristianas, por el catolicismo (Rivera y Juárez, 2007; Lehmann, 2000). Así como estos nuevos movimientos religiosos se han desarrollado con notable aceleración en Latinoamérica en las últimas décadas, las comunidades judías no han sido ajenas a estas transformaciones económicas, sociales y religiosas y han visto prosperar movimientos fuertemente ortodoxos en un claro *retorno a las fuentes*. Si bien rebasa el objetivo de este trabajo un análisis comparativo entre ambos

universos, es nuestro propósito destacar el horizonte contextual en el que se desarrollan en su singularidad, con convergencias y divergencias.

3.2.2. Resurgimiento religioso judío y transnacionalismo en Latinoamérica

A la par que en Israel y Estados Unidos se desarrollaban las transformaciones de la ortodoxia que repercutirían en el judaísmo mundial, los elementos de identidad y religión del judaísmo latinoamericano comenzaron a cambiar a partir de la década de los setenta. Desde Estados Unidos y a través de una dinámica transnacional se extenderían dos movimientos en la región relacionados con estas profundas transformaciones: el movimiento conservador, que desde entonces crecería de manera notable, y el movimiento de *jazará biteshuvá*, considerado como renacimiento del movimiento ortodoxo; ambos integrarían el judaísmo latinoamericano en movimientos judíos globales, exponiéndolo a influencias nuevas e intercambios con las instituciones en Estados Unidos e Israel” (Avni et al., 2011). Estos dos movimientos dentro del judaísmo representan alternativas o respuestas a los retos y a las complejas transformaciones del mundo contemporáneo; ambos afirman el papel central de la religión y una visión opuesta a los modelos seculares y culturales que se desarrollaron en el judaísmo latinoamericano. En tanto que el movimiento conservador apoya el involucramiento activo y el intercambio con las sociedades nacionales, con una exégesis flexible de la ley judía , grupos fervientemente ortodoxos (entre los que se destaca Jabad Lubavitch) representan una postura rígida, fundamentalista, auto-referencial, de menor interacción con las sociedades circundantes que raya, en algunos casos, en el aislamiento (Fainstein, 2006, 2013).

El movimiento conservador —cuyos orígenes se remontan a la Europa de finales del siglo diecinueve y cuyo auge se suscitó en Estados Unidos a mediados del siglo veinte (Gillman, 1993; Elazar, 1989) — comenzó a extenderse hacia el sur y a desarrollarse en Argentina, con la presencia del rabino Marshall Meyer, misma que constituyó un hito en la historia de las comunidades latinoamericanas y del mundo judío. Sin lugar a duda, en el marco de comunidades judías, con fuerte tinte secular, la presencia de funcionarios religiosos era escasa. La impronta que su presencia dio – en el marco de circunstancias nacionales y comunitarias cambiantes- fue fundamental. Meyer, rabino conservador nacido en Estados Unidos en 1930, se trasladó a Argentina en 1959, luego de su ordenación, y allí permaneció durante casi 25 años. Comenzó su tarea como rabino auxiliar de la Congregación Israelita de la República de Argentina, de la que se distanció años más tarde para fundar el Seminario Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer, centro del judaísmo conservador en América Latina del cual egresaron los rabinos de habla hispana que luego servirían a las comunidades liberales del continente y a otros lugares del mundo. Por otro lado, el rabino Meyer fundó y lideró la Comunidad Bet-El, congregación que en Buenos Aires se convirtió en modelo de otras sinagogas conservadoras de Argentina y el resto de la región. A su vez, fue miembro de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y cofundador del Movimiento Judío por los Derechos Humanos. Marshall Meyer fue un duro crítico de la dictadura militar y denunció violaciones de los derechos humanos. Cuando asumió esa responsabilidad civil, propuso la reubicación de la sinagoga en el ámbito comunitario y de cara a la sociedad; su proyecto tuvo como primer objetivo construir una sinagoga que reflejara la realidad del país, que tuviera una voz propia, que no permaneciera al margen del contexto histórico social y que —por lo contrario—

concientizara a la juventud acerca de las problemáticas sociales. Esta forma de asumir la relación con la sociedad generó una identidad judeo-argentina comprometida con la realidad nacional y un movimiento religioso de largos alcances. Marshall Meyer consiguió conciliar la tradición profética con el compromiso social y el activismo a favor de los derechos humanos, a lo cual supo sumar la tradición neo-jasídica de espiritualidad y religiosidad (Fainstein, 2006, 2013). Por otro lado, Meyer –implementó estrategias a través de las cuales consiguió acercarse a judíos asimilados. Su punto de vista teológico y su labor práctica como líder religioso e impulsor de instituciones se basaron en “la desprivatización del mensaje del judaísmo y del activismo comunitario, mediante el ejercicio de una ciudadanía activa y cosmopolita”, sin dejar de lado las raíces de la tradición de Israel (Fainstein, 2006: 367; 2013).

A diferencia de otros líderes del movimiento conservador norteamericano, Marshall Meyer entendió la importancia del sionismo en el desarrollo de la diáspora latinoamericana, para la cual recomendó en reiteradas ocasiones la *aliah* (emigración a Israel), tanto como principio del movimiento nacional judío como en virtud de la exacerbación de los nacionalismos autoritarios -contra los cuales habría de pronunciarse en Argentina. Así como el judaísmo no podía seguir existiendo sin la fuerza sionista, el sionismo no podía sostenerse sin el judaísmo. La labor de Meyer como líder carismático impulsó al Movimiento Conservador a lograr la posición que hoy tiene no sólo en Argentina, sino en toda América Latina, movimiento que tendería puentes antes insospechados entre el mundo secular y una nueva religiosidad judía. Su idea del judaísmo, podría citarse una de sus frases más célebres: “En una mano, la *Torá*, y en la otra, el periódico” (Goldman, 2011: 654).

El movimiento conservador en Latinoamérica permitió un interesante proceso de desecularización sin rechazo de la normatividad sionista, al tiempo que aumentó el interés del mundo judío por los problemas de la región, en código de lucha por los derechos humanos (Bokser, 2011). Hasta la mitad del siglo veinte no se habían desarrollado aún comunidades judías conservadoras liberales en Sudamérica. En la década del 60 no había en Latinoamérica más de 30 rabinos congregacionales, cincuenta años después tenemos más de trescientos, lo que ayuda a explicar el desarrollo del fenómeno religioso en la región (Fainstein, 2012). Rabinos de Europa central que emigraron a Sudamérica a causa del nazismo jugaron un papel preponderante. Cabe mencionar al Rabino Hirsch, Rabino Winter o al rabino alemán Harf que se encargó de la fundación de la Nueva Comunidad Israelita e impulsó la primera congregación liberal organizada en Argentina. Mientras, en Brasil se crearía la Asociación Religiosa Israelita de Río de Janeiro (ARI), bajo la dirección del rabino Lemle, y la Congregación Israelita Paulista (CIP), a cargo del rabino Pinkus. Los rabinos Vegazzi —húngaro— y Ederly —marroquí— realizaron también aportaciones importantes al movimiento liberal. En Chile, Bolivia y Uruguay se crearon también congregaciones similares; en este último país destacó la labor del rabino Winter, a cargo de la Nueva Comunidad Israelita de Montevideo (Goldman, 2011: 641). En México cabe destacar al rabino Klein en la Comunidad Bet-El y al rabino Lerer en Beth Israel.

El movimiento conservador realizó aportes significativos a la transformación del judaísmo latinoamericano y a la recomposición de la religiosidad dentro de las comunidades y la vida social de los judíos de esos países, aportando rabinos y educadores, ya que había una imperiosa necesidades de recursos humanos en la región, caracterizada por la ausencia de

funcionarios religiosos (Elazar, 1989). El flujo de rabinos del sur hacia todo el continente, en general, y a Estados Unidos, en particular, marcó las pautas pioneras de un nuevo transnacionalismo de funcionarios religiosos que se transformaron en actores y agentes del mismo. Los flujos migratorios que han incidido sobre la composición de la población judía, “tanto en su estructura de clase como de sub-etnicidad, han dejado ver, a su vez, con una nueva nitidez, la permanencia de la religión como núcleo articulador básico” (Bokser, 2011: 143-144).

En ese mismo escenario, en una suerte de dialéctica entre corrientes religiosas y a la luz de la circulación funcionarios y contenidos, durante los ochenta y los noventa, la ortodoxia alcanzaría posiciones en las esferas públicas que le permitirían disputar la hegemonía de las corrientes seculares y liberales, ampliando sus instituciones y su campo de influencia. El movimiento Jabad Lubavitch ha estado a la vanguardia de esta revitalización del judaísmo fervientemente ortodoxo (Setton, 2009). Jabad Lubavitch —cuyo crecimiento mundial había comenzado de modo paralelo en esa misma época— profundizó y reforzó los avances sobre religiosidad y educación, dos décadas más tarde, sobre el terreno que había preparado el movimiento conservador, cuyo trabajo logró una mayor receptividad de la observancia y el discurso religioso en Sudamérica, dándole una nueva impronta y una nueva orientación, Jabad alcanzaría también a sectores sociales a los que el movimiento conservador no había impactado.

Analizando con mayor amplitud las opciones de identificación del judaísmo latinoamericano, se perfilan dos procesos paralelos, opuestos y contradictorios: por un lado, la asimilación, a través, sobre todo, de matrimonios exogámicos y, por el otro lado el

crecimiento de comunidades y tendencias ortodoxas radicales. Respondiendo a transformaciones regionales y globales en el mundo judío, se desarrolla esta doble tendencia: una emergencia de la religiosidad junto a un continuo proceso de secularización e individuación. La tendencia ascendente de matrimonios exogámicos ha influido sobre la configuración de las familias y las comunidades. Mientras que en Argentina y Brasil ha superado el 45 por ciento (patrón similar al de Estados Unidos), en México –al igual que en Venezuela— es menor al diez por ciento (Bokser, 2011: 140; DellaPergola, 2009). Sus desarrollos e implicaciones son objeto de renovados estudios que se enfrentan al interrogante de las fronteras mismas de la condición judía, sus perfiles y dimensión comunitaria (Erdei, 2014).

Paralelamente a estos cambios sociodemográficos, derivados e interactuando con ellos, en los últimos cuarenta años hemos sido testigos de un proceso de privatización de las orientaciones y sensibilidades religiosas, debilitamiento de la dimensión institucional de la religión y resurgimiento de componentes religiosos y ortodoxias que se transforman y trasponen en los centros de las actividades nacionales y transnacionales (Bokser, 2011, Cohen y Eisen 2000). Resulta relevante destacar que este resurgimiento del fenómeno religioso no es sólo regional, sino que debe ser visto como una articulación de comunidades locales y regionales, como una comunidad transnacional de practicantes liderada desde Estados Unidos e Israel. Por otro lado, el repunte religioso se ha observado de manera notable en la educación, que en América Latina ha sido indudablemente factor determinante para la construcción y reforzamiento de la identidad judía. El aumento de los alumnos a escuelas religiosas y la movilidad de educadores provenientes de comunidades

del Cono Sur, sobre todo de Argentina, han cambiado la composición de la red educativa (Bokser, 2011).

La figura del judío que retorna a las fuentes emergió en la región a finales de los 80, con un judaísmo reestructurado como panorama mundial y regional con un carácter de militancia casi inherente; esta *lógica militante* se vincularía a la problemática de la asimilación y a la circulación de dinero, durante los procesos de retorno y de crecimiento religioso (Setton, 2009).

Hacemos un paréntesis para detenernos en el movimiento Jabad Lubavich, que hemos mencionado previamente, ya que éste ha tenido un notable impacto en el judaísmo contemporáneo. Esta corriente, es una de las expresiones del movimiento místico jasídico (Idel, 1995) que fue fundado por Shneur Zalman de Liadi (1745-1812) en Rusia. El jasidismo surgió en la Europa oriental en el siglo XVIII. Su fundador el Baal Shem Tov (1700–1760) produjo una verdadera mutación religiosa, la “revolución jasídica” (Etkes, 2005; Elior, 2006). Ésta ganó, en sus comienzos, a la mayor parte de sus adeptos entre un círculo preexistente de judíos místicos y también entre los más pobres e iletrados que no tenían acceso a los estudios formales de la literatura rabínica y abrió las posibilidades del estudio y el liderazgo comunitario a sectores antes marginados, lo que los llevó en pocos años al centro de la conducción rabínica. Jabad Lubavich es una de las corrientes de este movimiento y su nombre es un acrónimo en hebreo de *Jojmá, Biná, Daat* que significan sabiduría, entendimiento y conocimiento y el término Lubavitch es el nombre de una población rusa que fue el lugar central en sus comienzos. Hoy en día el centro del movimiento está en Crown Heights en Brooklyn, New York.

La creencia en la venida del *Meshiaj* (Mesías), es uno de los principios fundamentales de Jabad, así como lo es el que la observancia de los preceptos (*mitzvot*) afecta la historia, el universo y la realidad divina, y que en la medida que la observancia crezca, también se acelera la era mesiánica. El último líder del movimiento fue Rabbi Menachem Mendel Schneersohn, conocido por sus seguidores con *el Rebe*; dirigió el movimiento hasta su muerte en 1994, expandiendo importantemente sus actividades alrededor del mundo y fundando una red de instituciones para promover el alcance del judaísmo ortodoxo jasídico. Los seguidores de Jabad creen que no hay sucesor para el rabino Schneersohn, y todos los posibles candidatos a sucederlo declinaron esta posibilidad en los días posteriores a su muerte. Los jasídicos creen que Schneersohn sigue siendo su líder y una corriente dentro del grupo lo considera el mesías.

En la actualidad hay miles de casas Jabad (*Batei Jabad*), centros religiosos del movimiento alrededor del mundo que funcionan como centros comunitarios judíos, sinagogas y, en ocasiones, escuelas, con actividades educativas y religiosas. En una comunidad dada, el *Bet Jabad* (Casa Jabad) puede servir como el centro neural para todas las actividades educativas y de acercamiento de, que está dirigido por un rabino *shaliaj* (emisario), su esposa y sus colegas, conocidos como *bajurim* (hombres solteros de Jabad). Frecuentemente, en tanto que la comunidad pueda sufragar la construcción de una Casa Jabad, la sede comunitaria se localiza en la misma casa del *shaliaj* y la sala funciona como sinagoga. El rabino *shaliaj* y su esposa se consideran como emisarios de Jabad, con la misión del líder, el Rebe Schneersohn, de diseminar el judaísmo para llegar a todos los judíos. Las Casas Jabad y los enviados (*shalijim*) que las operan, han sabido atraer a miles

de judíos, muchos de ellos alejados de las comunidades y las prácticas judías. Muchos de estos centros se establecen donde otras corrientes judías no han llegado y atienden las necesidades de judíos en los lugares más remotos, e inclusive se establecen en lugares del Lejano Oriente, Asia o Sudamérica, donde mochileros israelíes luego de su servicio en el ejército pasean, desde la India y Nepal hasta China, Alaska, Bariloche y Machu Pichu (Maoz y Bekerman 2009; Brod, 1998; Ehrlich, 2004). En México se encuentran en el Distrito Federal, Cancún, Playa del Carmen, Los Cabos, Tijuana, Guadalajara, Cozumel, Isla Mujeres, La Paz.

Desde 1960 Jabad, un pequeño grupo jasídico, ha logrado crecer y transformarse en una organización transnacional, instituyendo su sede en Brooklyn, pero conservando su nombre Lubavich que hace alusión a su origen de Europa Oriental. Jabad ha sido muy exitoso en establecer instituciones, proveer rabinos a alumnos universitarios, a fundar casas y sinagogas en lugares remotos y atraer gente a la práctica judaica y a la observancia de *mitzvot* (preceptos) como: comida *kasher*, *shabat* y festividades, rezo, *tzedaká* y *guemilut jasadim* (actos caritativos y de justicia social), *taharat hamishpajá* (pureza familiar, que entre otras cosas incluye la asistencia a la *mikveh –tevilá-*, baño ritual de las mujeres luego de su período menstrual).

Como se verá más adelante, esto ha sido posible a través de prácticas educativas no formales: seminarios, paseos, retiros, viajes, clases, campamentos y talleres (Maoz y Bekerman 2009; Fishkoff, 2009). Jabad ha sido exitoso con el trabajo con diversas poblaciones (solteros, familias, divorciados, viudos), un papel especial cabe mencionar a su trabajo con jóvenes universitarios y con los mochileros israelíes luego de su servicio

obligatorio en el Ejército de su país, a su vez han trabajado con edades variadas desde niños hasta la tercera edad y han abarcado sectores acomodados, clases medias, sectores muy empobrecidos y en situaciones de riesgo (Kliksberg, 2000).

Como el movimiento conservador, también Jabad ha sabido nutrir de rabinos y de educadores, entre los que cabe destacar a las esposas de los rabinos, lo que amplía la cantidad de recursos humanos preparados en el campo de la educación no formal a una región que necesita de ellos. Más de 100 rabinos están distribuidos por el continente, sirviendo a medio centenar de instituciones; de manera mayoritaria, en Argentina y Brasil (Bokser, 2011; Toppel, 2008, Fainstein, 2012). Para analizar el éxito de los movimientos del retorno guiados por Jabad Lubavitch, la configuración social global es un componente fundamental. Ante la actual incertidumbre y la oleada de crisis económicas y sociales que caracterizan a los sistemas capitalistas en Latinoamérica y que han afectado a las comunidades judías de la región, resulta cada vez más difícil alcanzar la estabilidad existencial en un clima de incertidumbre que permea a los diversos sectores sociales. Al avance de estas fuerzas centrífugas, otras se les contraponen, que intentan fortalecer los núcleos, cohesionar y mantener a las comunidades y Jabad Lubavitch es un ejemplo de estas últimas. Las condiciones socioeconómicas y culturales cambiantes han operado como catalizadores y como respuesta ya sea a la urgencia de reconstruir el tejido social deteriorado, como solución a las necesidades de redes sociales de apoyo o como movimiento de reafirmación de las fronteras de identidad y pertenencia. De este modo. Jabad Lubavitch se ha extendido como un anclaje de pertenencias y orden social que marca la búsqueda de expectativas no resueltas por las instituciones establecidas de la vida

comunitaria organizada (Bokser, 2011: 142). No cabe duda que el judaísmo en Argentina ha sido transformado por la obra de Jabad y el establecimiento de más de 30 de sus centros durante las últimas tres décadas (Setton, 2009; Soifer 2010). Con otras características locales, se ha desarrollado también en Brasil, principalmente en Sao Paulo. No se puede hablar de una ortodoxia plenamente conformada en Sao Paulo, sino a partir de la fundación del primer Centro Jabad, en 1974. El crecimiento de la ortodoxia habría de esperar a comienzos de la década de 1990, luego de la labor proselitista de rabinos ortodoxos llegados de otros países, lo cual impulsó el crecimiento de la Jabad. A partir de esta década y en los veinte años posteriores, la infraestructura religiosa, cultural y educativa de la ortodoxia judía se desarrolló notablemente: el número de rabinos ortodoxos pasó de cinco, en 1985, a más de cien, hacia 2008, y fueron erigidas alrededor de veinte sinagogas, cinco *yeshivot*, dos *kolelim* y siete escuelas ortodoxas (Topel, 2011). Ya en la década de los ochenta, el decaimiento en la convocatoria de la Congregação Israelita Paulista (sinagoga liberal en Sao Paulo), la falta de compromiso con el sionismo y el aumento de hijos judíos en escuelas laicas no judías, habría de propiciar la labor rabínica de la ortodoxia judía. En una época en que Brasil se abrió a distintas propuestas religiosas, la ortodoxia paulista organizó celebraciones de *shabat* en sus sinagogas, noches de comida japonesa *kasher*, y un sinfín de actividades formales e informales dirigidas principalmente a la población juvenil. Buscando contrarrestar lo que se llamado *holocausto espiritual del pueblo judío* (asimilación y matrimonios mixtos), estos grupos fuertemente ortodoxos han desarrollado estas estrategias, basadas en aquello que aprendieron en Estados Unidos, Israel y Argentina (Topel, 2011).

A los rabinos ortodoxos que han arribado a Brasil les ha correspondido encontrar y confrontar a un judaísmo liberal cultural en franca decadencia, lo cual ha sido significativo para el desarrollo del poder de convocatoria de la ortodoxia paulista (Topel, 2011). Durante esta larga transformación del judaísmo laico al judaísmo ortodoxo en Brasil, han aparecido algunos síntomas dignos de señalarse: la celebración de las fiestas judías ha comenzado a observar los rituales ortodoxos, respetando la kashrut y revalorando la importancia de la liturgia en hebreo; las asistencia a las sinagogas se han incrementado; cada vez más rabinos fuertemente ortodoxos son invitados a dictar conferencias en instituciones seculares; ha aumentado la participación en los *happenings* que organizan los rabinos doctrinarios; cada vez son más frecuentes la búsqueda de parejas judías —con fines matrimoniales— en lugares prominentemente ortodoxos y los viajes a Israel para conocer el legado sionista, “pero sobre todo para visitar *yeshivot* y barrios fervientemente ortodoxos” (Topel, 2011: 636). Esta misma situación, con variantes locales, ha ocurrido con Jabad u otros grupos judíos ortodoxos fundamentalistas en Uruguay, Chile, Panamá, Costa Rica y México (Bejarano, 2011; Topel 2011; Bokser, 2011; Hamui, 2005).

3.3. Comunidades judías en México

Tanto la identidad originaria como la inmigración sentaron las bases de los modelos organizativos y culturales que los judíos desarrollaron en México. Ciertamente el proceso migratorio y las características de la propia sociedad nacional actuaron en el trasfondo de la compleja dinámica entre los imperativos del proceso de adaptación e incorporación al país y los requerimientos derivados del mantenimiento de su identidad judía.

La creación de "interdependencias" grupales se significó por la recreación de modelos de convivencia conocidos, en los que los lenguajes compartidos y las tradiciones culturales configuraron un espacio comunitario a la vez común y diferenciado (Elías, 1982). La comunidad, entonces, como espacio que permitió recuperar y reproducir identidades y a la vez protegió, refractó y medió en los procesos de socialización y aculturación, devino un ámbito para la satisfacción de necesidades de índole asistencial y apoyo mutuo así como religiosas, educativas, político-culturales y de representación grupal (Bokser et al., 2014).

La pluralidad de países de origen de los inmigrantes judíos y los diversos modos de articular e interpretar su identidad se expresaron, tras un breve período de agrupación conjunta, en el desarrollo gradual de un amplio mosaico de asociaciones e instituciones en las que el eje de procedencia y el funcional se entrecruzaron. Si bien el carácter grupal del cumplimiento de los preceptos religiosos del judaísmo condujo a la necesidad de organizar casas de rezo, contar con un cementerio y garantizar la *kashrut* (normatividad judaica de los alimentos), entre otros rituales cotidianos de la vida judía, fue la etnicidad -como pertenencia que abarca los elementos religiosos y culturales- más que la religión, la que operó como principio rector de la estructuración comunitaria en México.

El espectro organizativo construido alrededor de los orígenes étnicos ha operado como el principio que originalmente ha regido el proceso de desarrollo comunitario. A lo largo de su desarrollo, se han diversificado los ejes alrededor de los cuales se surgieron nuevas organizaciones o bien se redefinieron previas y dentro de éstos, destacan la visibilidad y creciente funcionalidad del eje religioso.

Ya se han cumplido los primeros cien años de la comunidad judía organizada en México, caracterizada por una vasta red de asociaciones e instituciones en las áreas religiosas, educativas, de bienestar social, culturales, de intercambio y de representación así como juveniles y de mujeres. Ciertamente, para los inmigrantes recién llegados, el apoyo mutuo originó a la necesidad de fundar instituciones de crédito para promover la actividad económica de los recién inmigrados (Bokser, 2005; Hamui, 2009). México representa un modelo a la vez centralizado y con una marcada diversificación estructural. Una alta densidad institucional caracteriza a esta *comunidad de comunidades*, en la cual el promedio de afiliación se ha mantenido superior al 80 por ciento (Bokser, 2011: 135).

3.3.1. Expresiones religiosas e identitarias

Aun cuando en la época colonial hubo asentamientos de judíos conversos españoles y portugueses que habían huido de la inquisición europea y cuya presencia habría de reducirse considerablemente luego de la instauración del Tribunal del Santo Oficio en la Nueva España a partir de 1570, no puede decirse que se contara con una vida judía organizada en la época colonial (Gojman, 1984). Los orígenes de la comunidad judía en México pueden ubicarse a mediados del siglo diecinueve, cuando las leyes de Reforma promulgadas por el gobierno liberal de Juárez —mediante las cuales se determinaba la absoluta libertad de culto— abrieron las puertas de la nación a las migraciones judías, las cuales no serían significativas sino hasta la primera década del siglo veinte, cuando comenzaron a llegar judíos sirios y turcos en busca de mejores oportunidades de desarrollo, seguidos por judíos askenazíes. (Bokser, 2005; Escalante, 2008; Hamui, 2009).

La inmigración procedente de los Balcanes y de los países árabes desarrolló su propio mapeo organizativo alrededor, fundamentalmente, de los ejes tradicionalista y religioso, tal como se había manifestado en sus países de origen. En 1912, los judíos provenientes de las diversas zonas del Imperio Otomano y de Europa se agruparon en una sola organización, la Alianza Monte Sinaí (fundada inicialmente como sociedad de beneficencia en 1908), cuyo propósito fundamental fue el establecimiento de un cementerio judío. Seis años después comenzaría a construir lo que sería la primera sinagoga en el país, inaugurada en 1921 (Bokser, 2005; Hamui, 2009).

Con la llegada de mayor número de inmigrantes de diferentes procedencias esta organización pasó a ser privativa de los judíos provenientes de los países árabes y desde 1938, específicamente de los judíos de Damasco. En ese mismo año los judíos provenientes de Alepo fundaron su propia comunidad Sedaká Umarpé con sus sinagogas, asociaciones de ayudas mutuas y educativas. Por su parte, los judíos sefaraditas hablantes del ladino se organizaron desde 1924 en La Fraternidad y desarrollaron su propia red de asociaciones y organizaciones de diversa índole.

Por su parte, los askenazíes, provenientes de Europa oriental, incorporaron en su seno los principios de secularización y politización como ejes de organización.

Los askenazíes fundaron en 1922 Nidje Israel, a partir de la cual establecieron sus propias instituciones de beneficencia, religiosas y educativas, institución que permanecería como central. Sin embargo, desde el inicio, este sector se caracterizó por una diferenciación ideológica-política muy intensa que se manifestó en una pluralidad de organizaciones que

reflejaron esta diversidad. Bundistas, comunistas, culturalistas y sionistas de las más variadas tendencias tuvieron su propio perfil organizativo. De este modo, se fundó el Radikaler Arbeter Zenter, el Radikaler Fareinikung-Kultur Zenter, Gesbir-Liga Popular, Poalei Zion y la Organización Sionista Unida Kadima, entre otras. La continuidad cultural judía, las diversas opciones de solución a la cuestión judía en sus países de origen y la incorporación a México constituyeron los ejes fundamentales que alimentaron sus polémicas y su creatividad cultural. (Bokser, 2005; Hamui, 2009)

Las divisiones que alimentaron la diferenciación asociativa e institucional no impidieron, sin embargo, el desarrollo de un sustrato común de pertenencia y acción. En el marco comunitario se afianzó la visión, y un discurso compartido, que enfatizó los aspectos de una coexistencia armoniosa y consensual -definitorios de la realidad y del concepto sociológico de comunidad-, en la que los valores de cohesión y unidad privaran como modelo de convivencia. De este modo, las diferencias ideológico-políticas, sobre todo en el sector askenazí, fueron institucionalizadas e incorporadas a la estructura comunitaria a través de un complejo y delicado proceso de negociación y selectividad entre grupos con hegemonías cambiantes.

De este modo, la Sociedad de Beneficencia Alianza Monte Sinaí, se fueron desprendiendo diversos sectores y fundando nuevos espacios colectivos: Nidje Israel formada por judíos askenazíes (procedentes de Europa Oriental) en 1922; la Unión Sefaradí, que reunía a los judíos de Turquía, Grecia y los Balcanes en 1924, y los judíos sirios provenientes de la ciudad de Alepo fundarían la Comunidad Maguen David (antes Sedaká u Marpé: Ayuda y Salud) en 1938, por lo cual la Alianza Monte Sinaí quedaría “exclusivamente como

agrupación de los inmigrantes sirios originarios de Damasco” (Gleizer, 2009: 218). Las primeras cuatro comunidades habrían de adquirir su carácter fundacional y para los años veinte del siglo pasado, cada una se administraba a sí misma y sostenía su sinagoga, su cementerio, su escuela, su sistema de cobro de cuotas, de beneficencia, de administración de justicia y sus agrupaciones culturales (Bokser, 1992; Hamui, 2006).

Durante los años veinte, tuvo lugar el primer gran repunte de la comunidad judía mexicana; la inmigración se reforzó “como un valioso recurso de crecimiento y modernización” (Bokser, 1995: 24) y la edificación de espacios comunitarios a lo largo de las primeras décadas significó un factor de cohesión que le permitió a los diversos grupos asentarse y desarrollarse. Hacia 1924, había en México alrededor de 21,000 judíos.

El desarrollo de la organización comunitaria habría de ponerse a prueba en los años que siguieron a la Gran Depresión de 1929 en Estados Unidos (Aboites, 2008). México no escapó a la crisis: en busca de cierta protección a los trabajadores nacionales, comenzó a restringirse la entrada de trabajadores extranjeros, hasta que en 1931 se prohibiera por completo la corriente inmigratoria (Bokser, 1995). A ello se sumó la progresiva afirmación de la condición étnica de la población nacional, que privilegió la similitud de los nacionales por sobre los grupos vistos como ajenos al mestizaje fundacional- indígena e hispano-católico. El concepto de mestizaje habría de convertirse en un instrumento de unificación nacional “que desembocó en una concepción de la nación mexicana que negaba la pluralidad étnica y la diversidad cultural”, por ser contrarias a la identidad nacional, y que esta visión tendería a anular los elementos de diversidad que componían a la sociedad mexicana, en términos reales (Bokser 1995: 25). A la luz de los propios desarrollos en

Europa, a lo largo de la década de los 30, el sentimiento antisemita fue exaltado por grupos de derecha radical. Los grupos nacionalistas y asociaciones gremiales de tendencias fascistas y antisemitas que comenzaron a proliferar en estos años, ejercieron presión sobre el gobierno para restringir la inmigración judía, incorporando discursos de exclusión e intensificando paulatinamente su lucha contra *los extranjeros indeseables* (Bokser, 1995: 25). Estos grupos ejercieron una fuerte presión durante la gestión de Cárdenas para que se endureciera la prohibición en materia de inmigración. La década de los treinta fue crucial y estuvo marcada por el esfuerzo común de los primeros judíos en México, los cuales se reunieron más que en torno al elemento religioso, a favor de la organización comunitaria que permitiera resistir y protegerse. De este modo, las diferencias sectoriales y la propia institucionalización de la diversificación religiosa encontraron cabida en el desarrollo de una instancia común de defensa y representatividad de sus intereses; –Fue así que se creó el Comité Central Israelita de México”, en 1938. Dentro de las primeras comisiones que se organizaron en el comité se destacaron la Comisión Pro-Refugiados y la Comisión Antidifamación, las cuales tuvieron gran relevancia en la víspera de y durante la Segunda Guerra Mundial (Gleizer, 2000). Hacia las décadas de los cincuenta y sesenta, se sumarían al Comité Central tres instituciones: el Centro Deportivo Israelita de México, la Congregación Bet Israel (comunidad conservadora fundada por americanos residentes en México) y la Comunidad Bet-El, afiliada al movimiento conservador, formada principalmente por familias de judíos askenazíes de la segunda generación en México (Bokser, 2005; Hamui, 2006). Si bien cada comunidad actúa con independencia administrativa y directiva, comparten esta mesa de Comité Central donde las comunidades son representadas por delegados de cada una de ellas. A los jóvenes judíos de la segunda

generación (primera generación de judíos mexicanos) les correspondería emprender acciones que determinaron en gran medida la continuidad del judaísmo en México en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Tendencialmente podríamos afirmar que mientras que la efervescencia participativa y las polémicas y confrontaciones internas constituyeron la modalidad comprometida de la generación de los fundadores durante las primeras fases de asociación e inicio organizativo de la comunidad, su institucionalización se vio caracterizada tanto por la gradual centralización del liderazgo, como por su recambio, igualmente gradual, como resultado de lo cual los resortes de su representatividad han variado.

Si ésta se vio reforzada, en los inicios, por la natural tendencia de los inmigrantes a resolver sus necesidades ocupacionales, delegando así responsabilidades y atribuciones en el núcleo que asumía el compromiso de poner los simientes de una vida judía en el nuevo país, en fases posteriores, este hecho ha operado como desaliento de reclamos y formas de participación que no necesariamente han encontrado cabida en las modalidades organizativas y prácticas establecidas. Si en la generación de inmigrantes las polémicas político-ideológicas que alimentaban la participación se dieron en torno a las interpretaciones diversas del ser judío y las diversas soluciones a la "cuestión judía" tal como se desarrollaba en sus países de origen, los propios cambios históricos han desalentado la supervivencia de esas ideologías, muchas veces vistas como anacrónicas para las generaciones nacidas en México. Para ellas, junto a las nuevas modalidades que la tensión entre continuidad judía e integración pueda asumir, la preocupación por la supervivencia judía -dentro de la cual la existencia del Estado de Israel ocupa un lugar

central- y el combate a las diversas formas de prejuicio y de antisemitismo aparecen como tópicos no mediados por los corpus ideológicos previos.

Ciertamente, el desarrollo institucional y la diversificación de la vida comunitaria siguió un patrón acorde a los cambios sociales y económicos así como demográficos que marcaron nuevas pautas de asentamiento urbano, movilidad y, consecuentemente, establecimiento de nuevas instituciones comunitarias o sedes de las ya existentes. El crecimiento y la prosperidad de la comunidad llevaron a varios grupos a ubicarse en otras colonias de la ciudad, y esto —a su vez—, a la creación de nuevos centros comunitarios y sinagogas.

En efecto, en el marco de la expansión económica de México, las empresas crecieron, las fábricas textiles se solidificaron y se desarrollaron, al igual que los comercios, todo lo cual permitió a muchas familias instalarse en mejores zonas residenciales. Fue precisamente en el periodo de posguerra cuando las colonias Roma, Hipódromo Condesa y Polanco comenzaron a ser habitadas por una cantidad considerable de judíos, cantidad que aumentaría en los años siguientes (Bokser, 2005; Hamui, 2006; Gurvich, 2009). “Las décadas de los 50 y los 60 fueron años de alta movilidad socioeconómica, de traslado de una zona residencial a otra mejor y de surgimiento de nuevas sinagogas con esquemas más modernos tanto en su arquitectura como en su organización” (Hamui, 2005: 182). Cabe destacar que hacia la década de los cincuenta se conformó el *shul* (sinagoga) Bet Itzjak de Polanco, a iniciativa de un grupo de judíos religiosos que se establecieron en esa zona. En esos años un numeroso grupo de judíos askenazíes comenzaban a separarse de la *kehilá* “para constituir una sinagoga conservadora más adecuada a la modernidad, la Congregación Bet-El” (Hamui, 2005: 130), la cual acusaba divergencias con la tendencia

ortodoxa de Nidje Israel. Bet-El y Bet Israel Community Center habrían de ser las dos sinagogas conservadoras de la Ciudad de México. A partir de las décadas siguientes se presenta un fuerte crecimiento de instituciones educativas y religiosas, principalmente en la Comunidad Maguén David y Comunidad Monte Sinai, así como algunas independientes, lo que representa una verdadera proliferación sin precedentes en la comunidad judía mexicana. (Ver cuadro en apartado 4.3.)

Hacia la décadas de los setenta y ochenta, México habría de comenzar un largo proceso de modernización económica y política y así; En Tecamachalco —zona residencial de alta densidad judía— habría de desarrollarse la comunidad Ramat Shalom. Durante las dos últimas décadas del siglo veinte, las crisis económicas habrían de tener un impacto disruptivo sobre la estructura social; los sectores más pobres se engrosaron y deterioraron, y los más acomodados se redujeron y enriquecieron. (Aboites, 2008: 532-537).

Junto con los tiempos de la Globalización, la apertura y el cambio de modelo ocurrió— y se pasó de una economía cerrada, basada en la sustitución de importaciones, a una economía abierta que promovía la exportación de productos— las plantas industriales de los judíos en algunos casos se mostraron poco competitivas frente a los productos extranjeros de menor costo y se travesaron serias dificultades, e incluso algunas quebraron. Sin embargo, otros tantos judíos, cuyos negocios “contaban con medios materiales, educación y vínculos empresariales y políticos suficientes para salir adelante”, reaccionaron rápidamente y no sólo se adaptaron al nuevo escenario económico global sino que tuvieron “aún más éxito que antes, al aprovechar las oportunidades que el mercado mundial les ofrecía” (Hamui, 2005: 211). Cabe aclarar que la situación socioeconómica de los miembros de Monte Sinai

o Maguen David, no es la misma que de los socios de Comunidad Bet-El o Comunidad Ashkenazí y que es muy heterogénea y que no se puede generalizar. Esta reconfiguración económica ha suscitado, al interior de la comunidad judía mexicana, la reproducción de la polarización socioeconómica que se observa en el país:

“Por un lado, hay una minoría de grandes empresarios exitosos, quienes con sus donativos mantienen y hacen crecer a las instituciones comunitarias; en medio hay una clase media alta mayoritaria, formada por industriales, comerciantes y profesionistas independientes, capaces de sobrellevar el nivel de vida de sus familias en el contexto social judío (pagar las colegiaturas en los colegios comunitarios, pagar las cuotas a las instituciones comunitarias, comprar productos *kasher*); y por otro lado, una minoría de empleados en crecimiento que requiere de ayuda comunitaria para completar sus ingresos y mantenerse dentro del ámbito judío. Así, la comunidad cumple con el papel de ser una asociación de beneficencia que hoy no sólo se preocupa por otorgar servicios religiosos y educación, sino por crear las condiciones que propicien el desarrollo económico de sus miembros” (Hamui, 2005: 211-212).

3.3.2. Marcos educativos como constructores de dinámicas identitarias

A su llegada a México, los primeros inmigrantes —principalmente, askenazíes— intentaron trasladar las formas educacionales que predominaban en las comunidades de Europa oriental, e impusieron el idish y el hebreo como lenguas de transmisión de la enseñanza. La heterogeneidad ideológica que definió a los diversos grupos judíos en el país, así como las diferentes propuestas judías en el mundo moderno se reflejaron en las diversas opciones

educativas que se desarrollaron con una gran energía en la creación de escuelas judías (Bokser, 2005; Hamui, 2009: 93; Staropolsky, 2006).

El sistema escolar es un buen ejemplo para poder examinar la diversidad de voces y corrientes que están presentes en una sociedad y las relaciones que establecen entre sí entendiendo a la educación judía como un punto de intersección entre lo singular y lo universal, lo global y lo local (Avni et al., 2011).

En 1924 surgió la primera escuela integral judía y a partir de la década de los cuarenta habían aumentado a más de una decena, presentando una oferta diferenciada por sus matices religiosos, ideológicos, étnicos. Hoy en día de los aproximadamente 40.000 judíos en México, cerca de 10.000 alumnos integran la población de la red escolar de la comunidad judía, con 17 instituciones que van desde preescolar hasta media superior (inclusive Universitario, con un gran desarrollo en el ámbito académico de la Universidad Hebrea) y los aranceles educativos van desde 6 mil a 14 mil pesos, dependiendo del año escolar. La composición de la red escolar judía sigue una filiación religiosa-comunitaria y hay seis sectores escolares que se podrían diferenciar: a) *fuertemente ortodoxos*, entre los que se encuentran las escuelas Keter Torá, Yeshivat Hateret Yosef (solo hombres), Bet Yaacob (solo mujeres) y Or Hajayim; b) *ortodoxos modernos*: Yavne y Emuná; c) *comunitarios de origen judeosirio*: Monte Sinai, Maguen David y Atid; d) *comunitario askenazi*: Colegio Israelita de México (CIM-ORT); e) *intercomunitarios*: Tarbut, Bet Hayeladim y Sefaradí; f) *educación especial*: Kadima.

En México gracias a altos subsidios en becas escolares y políticas preventivas iniciadas en los años previos a la crisis de 1994, se puede observar que más del 90 por ciento de niños y adolescentes judíos son parte del sistema comunitario, teniendo los índices más altos de escolarización judía a nivel regional y mundial. Más del 40 por ciento se beneficia de apoyo de becas, de los cuales más del 40 por ciento lo hace en el marco de escuelas y *yeshivot* fuertemente ortodoxas; estas últimas, que atienden al 30 por ciento de los alumnos, muestran el mayor crecimiento: 55 por ciento en los últimos ocho años. Del total de la población escolar judía, un 30 por ciento, aproximadamente, estudia en escuelas fuertemente ortodoxas. Los colegios de la Comunidad Maguén David son los que registran mayor crecimiento en los últimos años: Or Hajaym (470 por ciento), Atid (140 por ciento), Bet Yaacob (100 por ciento) y Keter Torá (32 por ciento). El Colegio Sefaradí pasó de ser comunitario a intercomunitario, con un crecimiento de 30 por ciento (Bokser et al., 2014).

Cabe destacar que esta tendencia también se presenta en otras comunidades judías de la región. En Buenos Aires, 10 de 28 escuelas son fervientemente ortodoxas, que cuentan con el mayor crecimiento de población. Además hay tres escuelas sionistas-ortodoxas y 3 del movimiento conservador – liberales. En San Pablo 2,000 alumnos de 4,300 asisten a escuelas ortodoxas modernas y fervientemente ortodoxas. En Ciudad de México, el 26 por ciento de los alumnos judíos se inscribieron en escuelas ortodoxas y fervientemente ortodoxas, con un incremento del 50 por ciento en años recientes. El mayor incremento de estudiantes se encuentra en las escuelas de las comunidades jalebi (46 por ciento de los alumnos) y la mayor disminución en las escuelas askenasíes (28 por ciento del total de alumnos) (Bokser et al., 2014).

A diferencia de la diversidad que en sus comienzos se estableció entre las instituciones educativas, hoy se observa una creciente polarización entre las instituciones de tendencia religiosa y no religiosa y de afiliación comunitaria e intercomunitaria, lo que refleja tendencias globales y mutaciones en los marcos de referencia, en los cuales prima el eje religioso y étnico sobre el sionista-hebraísta. Estos cambios también obedecen a patrones demográficos de la comunidad en este país, donde el sector *askenazí* ha decrecido (como consecuencia de movimientos migratorios y tasas de natalidad menores a otros sectores comunitarios); paralelamente ha habido un incremento significativo en las comunidades Maguén David y Monte Sinaí (lo cual —como se ha dicho ya— también refleja tendencias globales de religiosidad y etnicidad en las comunidades de origen *sefaradí* y de los países árabes) y sobre todo en los colegios fuertemente religiosos (Bokser, 2009; Avni et al., 2011; Universidad Hebraica, 2007-8; Staropolsky, 2006; Fainstein, 2005, 2011; Hamui, 2006).

En sus comienzos la red escolar judía del país se nutrió de maestros que llegaron de las comunidades de origen. Luego se formaron docentes en un seminario para maestras judías, fundado por la comunidad askenazí en 1946. Actualmente, de la Universidad Hebraica y el Vaad Hajinuj surgen diversas propuestas para la preparación y perfeccionamiento de los recursos humanos locales, teniendo en cuenta que la comunidad también se abastece de *morim shlijim* (maestros enviados desde Israel) y también de muchos de origen argentino o israelí que viven en México e inmigraron por cuestiones sociales y económicas.

En este marco sintéticamente presentado, el sistema educativo y las expresiones religiosas hallarían nuevas formas de vinculación apuntando hacia procesos de radicalización religiosa. Este trabajo de investigación señala la relación entre educación y religión, y presentan a la comunidad Torat Jaim, como un centro de proyectos educativos orientados a la preservación del eje religioso en torno al cual —desde la perspectiva de sus miembros— no sólo es posible la continuidad de la comunidad judía mexicana, sino también la transformación y reconfiguración del judaísmo en México.

3.3.3. Instituciones educativas como respuesta a las transformaciones religiosas

Se ha presentado la formación de las comunidades religiosas en México, desde una perspectiva histórica. Ahora corresponde estudiar las transformaciones en la religiosidad de las comunidades judías en México; en especial, de las comunidades de origen de las que provienen los miembros de Torat Jaim: Maguén David y Monte Sinaí.

Se ha observado que el judaísmo en América no ha quedado exento del resurgimiento o fortalecimiento del fenómeno religioso en general y el avance de grupos religiosos fundamentalistas en la región; sin embargo, es preciso mirar de cerca las características propias de estos fenómenos en México, a través de un análisis más detallado.

El acortamiento de las distancias físicas y virtuales, la explosión informativa, el consumo creciente de drogas, la inseguridad, el desbordamiento de la libertad sexual y otros síntomas de nuestros tiempos han llevado a los adultos de la tercera generación judía en México a replegarse ante las amenazas que representa el mundo secular y buscar refugio en marcos más religiosos (Hamui, 2005), dadas las complejas características históricas que atraviesa la

comunidad y el país, de entre las cuales se destacan el descontento social, la dependencia hacia los mercados norteamericanos, el narcotráfico, el descontrol sobre el crimen organizado y una creciente miseria en extensas regiones cuya población ha tenido que saldar las facturas de un proceso desventajoso de globalización, el cual ha generado altos índices de corrupción y un gran descredito del liderazgo político (Sefchovich, 2008). Frente a esta realidad, importantes sectores del judaísmo mexicano —Maguén David, entre los más notorios— han reforzado la práctica religiosa como recurso cultural de cohesión para afirmar el particularismo y buscar el retorno a lo que consideran *las fuentes verdaderas* de la tradición judaica, con el fin de sostener la viabilidad y continuidad del grupo, así como encontrar marcos de pertenencia y seguridad a nivel personal y familiar (Hamui, 2005). Ya se ha señalado cómo esta tendencia particularista se ha expresado de manera firme y evidente en los grupos fuertemente ortodoxos de Israel y el resto del mundo judío, cuyos estilos de vida se han caracterizado por la rigurosa observancia de la *halajá* y la rígida delimitación de sus fronteras. Maguén David es un claro ejemplo de este fenómeno, alrededor del cual se han desarrollado sinagogas, *midrashim*, *kolelim* y *yeshivot* (las últimas tres son casas de estudio y rezo), con o sin autorización de su mesa directiva (Bokser, 2005; Hamui, 2009;). Esto entre otras consecuencias, ha diseminado lugares de estudio y de rezo, desplazando a las sinagogas como centros de oración y estudio cotidianos. Así mismo, la *yeshivá* Keter Torá ha abierto nuevas casas de estudio además de las que contaba en Polanco en zonas como Tecamachalco y la escuela Ateret Yosef —afiliada al *kolel* Aram Tzoba— cuenta con un número importante de *avrejim* (estudiantes de tiempo completo, casados). También existen grupos que no dependen financieramente de la comunidad Maguén David, pero pertenecen a ella, y han logrado tener un impacto en

el espacio público —como Torat Jaim— y en las directivas comunitarias; han conseguido legitimar y fortalecer su desarrollo, obteniendo recursos económicos; estos grupos cada vez son más tomados en cuenta a la hora de las decisiones comunitarias (Bokser, 2005; Hamui, 2009).

Los datos ofrecidos por el Comité Central de la Comunidad Judía de México medido principalmente en prácticas religiosas preestablecidas, clasificando a los encuestados en cinco categorías; muy religioso, religioso, tradicionalista, poco religioso, ateo. Entendamos a los *muy religiosos* como los más estrictos observantes de los preceptos rituales, menos integrados a la modernidad nacional; los *religiosos* son observantes de las prácticas rituales, pero con mayor grado de integración en el entorno moderno; los *tradicionalistas* observan algunos ritos religiosos del ciclo de vida y de las festividades, sin ser observantes cotidianos de la ley judía, incorporados económicamente y socialmente a la vida del país con fuerte apego a la comunidad judía; los *poco religiosos* eventualmente observan alguna práctica religiosa judía, y los *ateos* son aquellos más bien alejados de la dinámica comunitaria y rechazan participar en ceremonias rituales judaicas.

A continuación se presentan datos cuantitativos generales de la comunidad judía mexicana. Entre la gente que se declaraba muy religiosa hubo un aumento del 4 al 7 por ciento; en cuanto a los observantes, se triplicó la cifra. Entre los tradicionalistas, hubo una reducción del 76.8 al 62 por ciento. Estos números, que abarcan a gente menor de cuarenta años, revelan que los muy observantes crecieron del 7 al 12 por ciento y los observantes, del 17 al 20; mientras que los tradicionalistas decrecieron del 72 al 69 por ciento (Bokser, 2011: 144; Fainstein 2011, 43-52).

En este país, donde la presencia de Jabad es marginal (en contraposición a lo que ocurre en otros países de Latinoamérica), actualmente operan unas 55 sinagogas y casas de estudio, 36 de las cuales han sido establecidas en los últimos 25 años; treinta corresponden a la comunidad siria jalebi, cuyos centros de estudio han cobrado cada vez mayor importancia (Bokser, 2007). Entre las colectividades con mayor observancia religiosa se cuentan Maguén David y Monte Sinaí; mientras que en Monte Sinaí se ha mantenido el perfil de religiosidad, en Maguén David el sector tradicionalista ha ido disminuyendo y la población jalebi se ha polarizado: por un lado, los observantes y los muy observantes; por el otro, los poco observantes y seculares, lo cual ha ocasionado conflicto y tensiones entre sus miembros (Bokser, 2005; Hamui, 2006, 2009; Fainstein, 2005, 2012).

Para concluir es importante destacar que los judíos en México han podido involucrarse en el desarrollo económico del país de manera abierta y activa; han podido acceder a la educación básica, media y superior en escuelas y universidades públicas y privadas; han gozado de las garantías individuales constitucionales y, a su vez, han sumado notables intelectuales, políticos, profesionistas y hombres de negocios a la cultura mexicana. En medio de esto, la comunidad judía mexicana ha alcanzado índices de prosperidad muy positivos; si bien a las tres generaciones de judíos anteriores les ha concernido la tarea fundacional y de desarrollo de la comunidad judía en México, la cuarta generación se halla ante un escenario lleno de desafíos, pero también de posibilidades en un mundo globalizado (Bokser, 2005; Hamui, 2006). A continuación se aborda el objeto particular de este estudio, a través de lo cual se advertirá cómo el marco comunitario organizado y la especificidad de

diferentes sectores representan elementos clave de la vida judía en México (DellaPergola, 1995).

Capítulo 4

Torat Jaim: representaciones de sus miembros

En los últimos diez años, el fenómeno del desarrollo de *kolelim* se ha manifestado como un movimiento único dentro de la órbita de la ortodoxia en Estados Unidos, Israel, Argentina y México, entre otros. En el presente, existen alrededor de setenta instituciones activas en Norteamérica que se adecuan al criterio del modelo de *kolel* comunitario (Ferzinger, 2006) y en México existen varias decenas (ver cuadro elaborado por Frida Staropolsky en Estudios Religiosos en Centros Comunitarios en México, Capítulo 4, Sección 4.3)

4.1. Metodología

Tras la revisión y análisis de las fuentes teóricas y sustantivas, a través de un estudio etnográfico como eje central de nuestro trabajo hemos accedido a la observación de la construcción de un nuevo espacio en la comunidad, la participación en las relaciones de interacción de los agentes que operan en su interior y la construcción de sentidos que en él se dan.

Nuestro proyecto se enriqueció con la evidencia obtenida en el lugar, en la participación en sus actividades y en las conversaciones —en forma de entrevistas programadas y no programadas— sostenidas con gente relacionada con la comunidad, tanto miembros como personas ajenas que forman parte del entorno. La investigación tiene un enfoque constructivista; se ha desarrollado con apoyo del método etnográfico (con técnicas de observación participante y no participante, registro de notas de campo y entrevistas semiestructuradas e informales), y se basa en la *Grounded theory* (Teoría fundamentada),

utilizada en el análisis de los resultados del trabajo de campo sin pretender ser una etnografía tradicional (Glaser y Strauss, 1967; Gilgun, 1994; Thomas y James, 2006). A través de esta metodología he podido combinar recursos y herramientas de investigación que me han permitido asimilar de manera más enriquecida aspectos de una comunidad que debe ser estudiada desde distintas perspectivas.

La convivencia con el grupo social estudiado se dio durante más de un año; supuso una presencia constante para poder observar en toda su riqueza la cotidianidad de sus prácticas, para hallar las diferentes dimensiones de una cultura en su totalidad y complejidad (Barragán et al., 2007: 106; Carspecken, 1995; Lins Ribeiro, 1989). El desafío fue participar, convivir, intercambiar e integrarme al mundo estudiado, manteniendo al mismo tiempo una distancia. Para realizar esta investigación he privilegiado dos grandes vías de obtención de la información: la observación y el recurso de los informantes. Existe una serie de técnicas para formalizar el registro de ambas vías: se han elegido las notas de campo (una especie de diario detallado y muy explícito en el cual se registra toda la experiencia), para la observación no participante y participante, y las entrevistas semiestructuradas e informales. Las entrevistas han sido registradas con una grabadora digital Olympus VN-5500PC y han sido transcritas rigurosamente en su totalidad. A la observación participante y no participante se sumaron las entrevistas semiestructuradas e informales que permiten interpretar el sentido de las prácticas culturales cargadas de significados por los protagonistas. Gracias al trabajo etnográfico a largo plazo, mi presencia como investigador ya no alteraba los contextos y los ambientes, lo cual brindó la posibilidad de describir comportamientos, actitudes y significados sociales y culturales —

no siempre formulados como tales en los discursos de los sujetos—, y facilitó la interpretación de sus perspectivas y maneras nativas de ver el mundo. Todas estas técnicas me han permitido entender el universo, las trayectorias y el día a día de los miembros del *kolel* Torat Jaim. En lo referente a la entrevista específicamente, ésta es una de las técnicas más apropiadas para acceder al universo de significaciones de los actores. Asimismo, la referencia a acciones pasadas o presentes, que no hayan sido atestiguadas por el investigador, pueden alcanzarse mediante la entrevista. Entendida como relación social a través de la cual se obtienen enunciados y verbalizaciones, es además una instancia de observación (Guber, 2004: 203; Berg, 1989; Valles, 2007; Maykut y Morehouse, 1994). Durante las entrevista utilicé una guía y una serie de preguntas predeterminadas, cuyo orden no se siguió necesariamente en el proceso mismo de la entrevista, con el fin de que el entrevistado goce de la libertad necesaria para expresarse, sin olvidar el tema de la entrevista y los objetivos de la investigación (Quivy y Van Campenhautd, 1998: 184-186, citados en Barragán et al., 2007: 143; Straus y Corbin, 1990; Silberman, 1994). Trabajé con una lista de tópicos detallada, que me permitió *cubrir* una serie de temas y aspectos que se repiten en cada entrevista, aunque también tuve apertura y libertad para improvisar: volver a preguntar, pedir re-elaboración, incluir experiencias personales para ilustrar el caso y pedir ejemplos y definiciones cuando era necesario, cuidando de no cansar al entrevistado. He optado por entrevistas en lugar de cuestionarios estandarizados o encuestas, ya que lo que los participantes responden es de hecho producto de un contexto. Y puede no parecerse a las respuestas de los participantes en otros contextos, y menos aún ser transferido y aplicado en otra parte en alguna forma predecible y reconocible. Esto significa, por ejemplo, que al investigar la identidad judía, no se ha hecho como si esta tuviera una vida

propia independiente de las acciones intersociales (Charne, 2006; Horowitz, 2002; Bekerman y Rosenfeld, 2011). Este estudio reconoce a los participantes y su derecho a determinar los significados de los sucesos, dejando de lado el examen limitado a ciertos segmentos de las prácticas religiosas y comunitarias, en favor de una mirada más amplia sobre las prácticas judías, sin establecer significados a priori (Horowitz 2002; Bekerman y Rosenfeld, 2011). Por muchos años la línea principal de investigación ha sido *¿qué tan judíos son los judíos?* (Horowitz, 2000). Esta perspectiva ha llevado a los sociólogos a abordar esta pregunta desde dos vértices: en primer lugar, lo que se ha llamado *enfoque sociológico distintivo* (Cohen, 1988), a través del cual se examina el grado en que los judíos se han caracterizado por patrones sociales distintivos que los diferencian de otros grupos étnicos y religiosos. Desde esta perspectiva se tiende a comparar a los judíos con otros grupos étnicos asentados en la misma región. De este modo, la etnicidad se refiere a lo distintivo del grupo, a partir de medidas sociales estructurales, como matrimonios, lenguaje y agrupación geográfica. Estas investigaciones estaban basadas en encuestas que han seguido los niveles de actividad de individuos judíos en términos de prácticas rituales, matriculación en escuelas o afiliación a instituciones, donaciones filantrópicas y redes de amistades. Por otro lado, se encuentra el enfoque del *nivel decreciente de prácticas judías*, mediante el cual se analiza el grado en que los judíos siguen o comparten prácticas religiosas y culturales, donde la judeidad se mide en términos de prácticas específicas tradicionales o reconocibles (Cohen 1998; Goldscheider, 1986, Ritterband 1995; Lipset 1994, Liebman 1999). Este conjunto de trabajos examina las prácticas rituales y comportamientos étnicos que *caracterizan* a la mayoría de los judíos en un momento del tiempo y en un conjunto de circunstancias y lo compara con los niveles agregados de

prácticas judías para cada generación sucesiva de judíos. En contraste con la *distintividad sociológica*, la perspectiva de *prácticas judías declinantes* sigue una configuración particular de prácticas judías religiosas y culturales como indicadores de una identidad e involucración judía fuerte. Como investigador he evitado el análisis reduccionista a partir del cual sólo se recolectan datos cuantitativos a través de encuestas y cuestionarios, que muchas veces no permiten ver la rica textura de la práctica y su contexto social; por ejemplo, un judío puede participar en el Seder de Pesaj (la Pascua judía) por diferentes motivos: porque así siempre lo ha hecho, porque su familia lo espera de él, porque sus padres lo obligan, porque allí se reunirá con algún conocido, o porque está explorando y quiere aprender, o porque es un precepto que hay que cumplir o porque se está despertando en él un verdadero interés religioso: cada motivo da muestra de casos particulares que deben ser tomados en cuenta para un análisis enriquecedor; si solo se observa el comportamiento sin atender la narrativa del sujeto, pueden suponerse motivos que no son los que realmente le corresponden. Al respecto, es importante señalar que asignar un significado único y universal a una actividad puede llegar a implicar quitarle las funciones más sociales, comunitarias, políticas que dichas prácticas también pueden cumplir (Hartman y Kaufman 2006; Bekerman y Rosenfeld 2011). En esta tesis se denotan las practicas judías y los involucramientos en la vida judía, y se examina la experiencia, la trayectoria, las narrativas, las representaciones de los judíos, desde otro ángulo: ¿cómo son judíos, los judíos? (Horowitz, 2000), y esta visión abarca cuándo, con quién, dónde. Si se considera que la identidad se entiende mejor como un verbo —fluido, dinámico, contextual—, como personas que actúan en el mundo identificándose y siendo identificadas por otras, entonces se vuelve necesario encontrar alternativas metodológicas y

conceptuales, ya que no se está examinando algo fijo e inmutable (Bekerman y Rosenfeld, 2011). Por estos motivos, a lo largo de la presente investigación, se examina y analiza el significado para entenderlo en un entramado social, manejado y construido continuamente en concierto con la sociedad (Neuman y Bekerman, 2001: 475). Siguiendo esta perspectiva y con el objeto de *mantener* el significado dentro del contexto en que está siendo generado —y reconociendo abiertamente al investigador como parte inseparable de la experiencia del trabajo de campo—, apliqué una metodología de investigación que concuerda con conceptos constructivistas de la identidad judía, y en el entendido de que identidad, comunidad y práctica son inseparables en su conceptualización, doy paso al análisis del concepto de comunidad en el judaísmo (Horowitz, 2002; Bekerman y Rosenfeld, 2011; Mendes-Flohr, 2007; Ben-Rafael, 2003).

A través de las entrevistas y pláticas mantenidas durante la observación participante he tenido la oportunidad de analizar la construcción de un “situarse a sí mismo” multiestratificado y complejo, donde el investigador tiene contacto de primera mano con los esfuerzos del entrevistado de dar significado a la acción. El trabajo etnográfico se llevó a cabo en tiempo y espacio reales; no he tratado de emitir en el momento un juicio sobre las experiencias del entrevistado como me fueron relatadas, sino más bien ser una pieza en el rompecabezas que constituía el mundo del entrevistado en ese momento (Bekerman y Rosenfeld 2011).

Me encontré con limitaciones metodológicas en el registro de datos. Los datos no incluyen grabación de video. Esto implica que los movimientos, expresiones faciales y similares no son parte sistemática del análisis; algunas, pocas, fueron registradas en mis notas. Tampoco

he filmado las clases generales que dictaba el *rosh kolel* (director de esta casa de estudios) ni reuniones sociales, para no perturbar el desarrollo de los mismos (sugerencias para estudios posteriores); me remití a los materiales que los estudiantes produjeron y me han permitido utilizar. Para aquellas anécdotas que escaparon al registro metódico, y que han resultado importantes de citar, me he valido de la narración informal, tratando de destacar aquellos aspectos relevantes para cada caso. Cabe destacar que no he seguido a los entrevistados en ámbitos diferentes a Torat Jaim, aunque sí fui invitado a reuniones sociales, a sus hogares, o he tenido encuentros informales en la calle con algunos de los estudiantes, cuyas impresiones han nutrido el análisis sobre esta comunidad.

Una limitación importante fue que hubo *avrejim* (estudiantes de tiempo completo) o *baalei habatim* (miembros que trabajan y estudian tiempo parcial) que no llegué a conocer más de cerca o con los cuales el contacto fue muy superficial. Entrevisté tanto alumnos reconocidos dentro o fuera de Torat Jaim, como estudiantes menos populares; también llegué a conocer en mayor profundidad a estudiantes que no quisieron ser entrevistados o que dispusieron de poco tiempo para las entrevistas formales, pero que en otros momentos me prodigaron sus experiencias y puntos de vista. Por otro lado, también hubo estudiantes que asistían con menor frecuencia, o que dejaron de asistir, viajaron, se enfermaron o tuvieron alguna cuestión familiar que les impidió presentarse regularmente durante gran parte del trabajo de campo. Los participantes más periféricos en cualquier comunidad de práctica tienen manera de hacerse invisibles y en el estudio actual, no son tan visibles como sería deseable.

Este estudio se concentra en las representaciones de comunidad que los estudiantes expresan; no he investigado aspectos cuantitativos ni del medio, más allá de lo que pudo ofrecerme el trabajo de campo en Torat Jaim. Estoy seguro de que investigaciones como la presente moverán a los estudiosos de las comunidades religiosas en general y del judaísmo latinoamericano en particular a trabajar sobre el fenómeno de las comunidades judías emergentes en México en la última década y en los últimos años.

4.1.1. El universo de estudio: sitio y población

El *kolel* actualmente está ubicado en Polanco, en la calle Moshé Rabeinu (la dirección fue cambiada para conservar el anonimato), casi esquina con Presidente Masaryk, una de las avenidas principales de la colonia, donde se encuentran establecimientos comerciales, bares y restaurantes. Esta zona es considerada una zona residencial, comercial y de oficinas; el alquiler mensual de departamentos o casas (dependiendo de comodidades) oscila entre 25 mil y 50 mil pesos. El *kolel* es dueño de su propio predio en la misma zona —a unas cinco cuabras de donde éste ha funcionado durante el período de la investigación—pero está en remodelación ya que, como veremos, es su intención expandirse y contar con mejores instalaciones. En estos momentos no pagan renta, ya que funciona en un lugar prestado por un importante donante, donde él tiene sus oficinas de la administración de su negocio y las ha pasado al primer piso (las mismas no interfieren con el desarrollo de las actividades de Torat Jaim) para dejar más espacio al *kolel*. Este es un inmueble de dos pisos y unos 400 metros cuadrados de construcción, bien iluminado, con un pequeño patio a la entrada, donde se encuentra el único guardia de la institución, cuyas función se remiten a la observación; es decir, no hace preguntas a los visitantes ni los detiene, ni tienen un cuarto o

lugar especialmente diseñado, como ocurre en otras instituciones y centros judíos por razones de seguridad. Si bien algunas instituciones judías de la Ciudad de México y Sudamérica, luego del atentado a la AMIA (Comunidad judía de Buenos Aires) en 1994, han colocado macetones, a manera de resguardo contra posibles atentados, esta comunidad no cuenta con ellos, ni en esta sede ni en la que ocupaban anteriormente, ubicada también en Polanco. Es una construcción residencial que fue acondicionada como casa de estudio (*kolel*); cuenta con dos sanitarios en la planta baja y dos más en la planta alta, un comedor y una cocina y la oficina del *rosh kolel* (director de la casa de estudios); en el segundo piso, en el fondo, hay una habitación donde funciona un centro de corrección y escritura de textos sagrados judíos, manejado por los mismos miembros del *kolel*. En ese centro se escriben libros de la *Torá*, a mano, por escribas (*sofrim*) de la comunidad; también se escriben manualmente y se reparan filacterias (*tefilín*). Esta práctica genera ingresos adicionales, tanto para el *kolel* como para los *avrejim* (estudiantes casados de tiempo completo), a quienes acuden particulares para dar mantenimiento a sus filacterias y sus *mezuzot* (cajitas que contienen textos sagrados, que se colocan en el marco derecho de las puertas).

En la década de los cincuenta, los miembros de las comunidades Maguén David y Monte Sinaí y familias askenazíes se mudaron a Polanco, colonia de clase media y alta, de alta concentración de familias judías, predominantemente ortodoxas, donde también se ubica la Congregación Bet-El y otras congregaciones askenazíes y muchas otras organizaciones judías (Hamui, 2005: 237; DellaPergola y Lerner, 1995) Con el paso del tiempo, en esta colonia se han asentado comercios y empresas de muy diversos giros, embajadas y

consulados, centros educativos y culturales, y se han edificado “también grandes sinagogas cuya arquitectura refleja el perfil urbano, cosmopolita y moderno de una comunidad cuya prosperidad es ya evidente. Espacios como el Templo Maguén David, de los jalebis; Bet Moshé, de los shamis, y Bet Itzjak, de los askenazíes, son muestra de ello” (Hamui, 2006, 1997).

Torat Jaim fue fundado en 2003 y desde entonces es dirigido por el Rab Moshé, quien es el *rosh kolel* de origen argentino y que había vivido 20 años en Israel y estudió en importantes *yeshivot* y *kolelim* en Benei Brak, además es el hermano de uno de los rabinos principales de Maguen David. Torat Jaim, está conformado por 30 *avrejim* cuyas edades fluctúan entre 22 y 32 años, y otros 30 *baalei batim* de entre 22 y 52 años, todos casados; la mayoría de sus esposas, tanto de unos como de otros, son *jozrot biteshuvá* (mujeres que también hicieron el proceso de retorno a la ortodoxia). Por la misma idiosincrasia y en concordancia con la observancia rigurosa de la diferenciación de sexos, no hay mujeres en este *kolel*; las actividades diarias en su totalidad excluyen la presencia femenina, la cual se limita al rezo durante las festividades de Rosh Hashaná (año nuevo judío), Yom Kipur (día del perdón), *Sucot* (fiesta de las cabañas), *Janucá* (fiesta de las luminarias), *Purim* (especie de carnaval judío), *Pesaj* (durante la cual se celebra la salida del pueblo hebreo de Egipto); en *shabat*, día de retiro espiritual durante el cual se invitan familias unas a otras a compartir en sus hogares, y en actividades sociales referentes al ciclo de vida judío: *brit milá* o ceremonia de circuncisión; *bar mitzvá*, que se celebra a los 13 años de los varones, y en bodas o *jupá*. En todas estas actividades son separados hombres de mujeres, por medio de un biombo, llamado *mejitzá* (Heilman, 1992; Davidman, 1991; Kaufman, 1993; Stadler,

2009). Sus familias son numerosas, con entre tres y siete hijos, sin embargo tienen menos hijos que los mismos grupos en Israel —donde superan los diez o doce hijos— Gran Bretaña (Vulkan y Graham, 2004; Baumel, 2005).

Dada la importancia de tomar en cuenta el contexto en el cual se ha desarrollado esta comunidad emergente (Iannacone, 1990), presentaré información acerca de los miembros entrevistados, sus familias, sus padres y otros datos que ayudarán a ampliar el contexto de investigación; asimismo he tomado como referencia a grupos similares establecidos en Israel, Estados Unidos, Reino Unido u otras zonas donde hay importantes grupos *jaredies* (fervientemente ortodoxos). Es importante señalar que hoy en Israel y en la diáspora, los *jaredies* crecen demográficamente en forma acelerada; si bien hay discusiones con respecto a los datos, había entre los judíos israelíes un 6 por ciento de *jaredies* en 2002; 8 por ciento, en 2004; 13 por ciento, en 2006 (Vulkan y Graham, 2008; Gottlieb, 2006).

Como se verá a continuación, hay una gran diferencia entre Torat Jaim y grupos similares en Israel, en lo que a ingresos y condición socioeconómica se refiere, pues en México existe una situación privilegiada con respecto a sus pares en Israel y otras ciudades del mundo (Kobre, 2003; Sheleg, 2000; Baumel, 2005).

Cabe remarcar que tanto *avrejim* como *baalei batim* y sus respectivas familias son considerados muy observantes de la *halajá* (ley judía). Los niños asisten a las escuelas más ortodoxas; ninguno asiste a escuelas no judías. Entre estas escuelas pueden ser mencionadas Keter Torá, Bet Yacov y Ateret Iosef.

En su mayoría, estos jóvenes dejaron la universidad, y unos pocos concluyeron estudios profesionales antes de ingresar al *kolel*; solo unos pocos mencionaron que sus padres eran profesionistas o que habían finalizado estudios universitarios, aunque los padres de la mayoría finalizaron estudios de la preparatoria. Los *baalei batim* se dedican al comercio, principalmente en el rubro textil, y a la construcción, importación y servicios financieros. Los *avrejim* perciben una remuneración por su dedicación exclusiva al estudio; algunos de ellos, además de su estudio, ocupan su tiempo como *sofrim* (escribas), supervisores de *kashrut* (o comida *kasher*), y otros se desempeñan como maestros de estudios judaicos en centros educativos judíos o incluso son reconocidos como rabinos en diferentes ámbitos comunitarios y reciben una remuneración extra por estas tareas, que varía según el caso y que es un complemento que en muchos casos los ayuda a tener una situación económica más desahogada, como ellos mismos me han comentado en las entrevistas. Tanto los *avrejim* como los *baalei batim* viven en las zonas aledañas al *kolel*, principalmente en Polanco y Lomas de Chapultepec; algunos otros viven en Tecamachalco e Interlomas, colonias de altas concentraciones de familias judías de clase media alta; en Israel y Estados Unidos encontramos las poblaciones jaredíes mucho más concentradas que la población judía en general, como consecuencia de su voluntad de vivir separadas de las sociedades modernas, lo cual no ocurre en México. Si bien escapa al estudio etnográfico presentado y merecería un estudio aparte, cabe señalar que en Interlomas se ha abierto una nueva sede de Torat Jaim, la cual inició sus actividades en 2011, cuyo objeto es ampliar las actividades de acercamiento y de jazará biteshuvá del *kolel*, para poder llegar a la población judía ubicada en aquella zona donde se concentra una importante de parejas jóvenes con niños en edad escolar.

Los *avrejim* y *baalei batim* pertenecen mayoritariamente a las comunidades Monte Sinaí y Maguén David, así mismo también sus padres pertenecen a esas comunidades. En la gran mayoría ya son hijos de mexicanos. Los miembros de Torat Jaim siguen siendo miembros de sus comunidades de origen, las cuales les brindan los servicios que regularmente ofrecen a sus asociados (desde apoyos médicos y económicos, de bienestar social, servicios funerarios). En su extensa mayoría son judíos nacidos en México, segunda generación de mexicanos; es decir, sus padres y sus abuelos ya son mexicanos. Algunos *baalei batim* nacieron en Israel y se criaron en México, o son hijos de judíos nacidos en Israel. También debe señalarse que algunos de los miembros de esta comunidad son parte de una segunda generación de retornantes a la ortodoxia; es decir, son hijos de judíos que recién han vuelto a la observancia de la *halajá*, y que se dedicaban al comercio. Es común que se formen matrimonios entre retornantes, y poco común que un retornante se case con una ortodoxa de origen. Esta peculiaridad ha sido destacada en varios estudios que se abocan a las diferencias que existen entre ortodoxos, fervientemente ortodoxos y *baalei teshuvá* (Davidman, 1991; Kaufman, 1993; Danzger, 1989; Aviad, 1985).

Quiero aclarar que cuando se habla de población ortodoxa en el trabajo, no se alude a una afiliación a instituciones ortodoxas, sino a la observancia de rituales asociados con estos grupos: comer *kasher* (dieta judaica que establece qué, cómo, cuándo y dónde está permitido o prohibido comer determinado alimento) y cuidar *shabat* (día de descanso), modestia en el vestir y las leyes de *taharat hamishpajá* (leyes de pureza familiar, que establecen los ritmos de la sexualidad y la obligatoriedad del baño ritual de la mujer luego de su ciclo menstrual). Los judíos practicantes rigurosos de la ortodoxia o *jaredim* se

caracterizan por una vestimenta y una apariencia muy particular. Los *avrejim* de Torat Jaim vistren trajes y sombreros negros y camisas blancas, *kipot* (solideos) de terciopelo negro, la mayoría dejan por fuera los *tzitzit* (flecos de sus camisetas blancas), como recordatorio de los preceptos que deben observar; usan barba y *peot* (bucles de las patillas). Las mujeres casadas de esta comunidad usan pelucas, sombreros o pañoletas que cubren sus cabellos; vistren faldas largas, hasta los tobillos, usan blusas de manga larga o suéteres que cubren sus antebrazos y que van abotonados hasta el cuello.

También son parte de la comunidad de estudio los *baalei batim* que pueden definirse como *estrictamente ortodoxos*, y que son tan observantes como los fervientemente ortodoxos (Helmreich, 1982). Generalmente estos dos grupos actúan entre ellos. La conexión con el mundo gentil es netamente instrumental; sin embargo, en algunos casos, los estrictamente ortodoxos han concurrido a universidades o tienen mayores grados de preparación secular y son menos meticulosos con respecto a determinados lugares a los cuales asistir. Por ejemplo, pueden llegar a presentarse en algunos lugares de esparcimiento, como teatros o cines, sitios para vacacionar, a los que los *avrejim* no asistirían. Por regla general, los *jaredim* no asisten a universidades; son fieles a sus rabinos y los consultan para todo tipo de cuestiones, sean estas religiosas o seculares (ya que para ellos no hay distinción entre unas y otras).

En los últimos años, Torat Jaim ha adoptado una política de acercamiento externo más amplia, como fruto de transformaciones internas y de tendencias en la comunidad judía mexicana, que lo han llevado a intentar abarcar en menor medida una población laica y tradicionalista.

4.1.2. Perfil de Torat Jaim

Los primeros intentos que se realizaron para la creación de organizaciones especiales para los *baalei teshuvá* se centraron en tender puentes entre el mundo secular y la ortodoxia, a través de estrategias diferentes a los bailes y fines de semana, grupos de exploradores y otros movimientos juveniles hasta entonces conocidos (Danzger, 1989; Aviad, 1985). Hubo casos notables, como los de Shlomo Carlebach y Zalman Schechter Shalomi (Heilman y Friedman, 2010), en Estados Unidos, y Mordejai Goldstein, en Israel, rabinos que trabajaron con los *baalei teshuvá* desde los inicios del movimiento, sin reticencias ni condiciones, sin exigirles en un comienzo que abandonaran los usos y hábitos propios de la contracultura hippie; por el contrario, algunas formas fueron aprovechadas para abrirse al pensamiento de estos jóvenes, como la música rock, que se integró a los cánticos y bailes. Por otro lado, la aceptación de hippies, tanto de hombres y mujeres, con sus estilos y hábitos, separó a los *baalei teshuvá* del resto de la ortodoxia, lo cual llevaría al movimiento a buscar el desarrollo de comunidades específicas para retornantes. El impacto mediático del movimiento de los retornantes habría de alcanzar dimensiones considerables, no sólo porque empezaran a aparecer en imágenes de periódicos y revistas, sino porque hubo casos de judíos famosos —cantantes, conductores de televisión, deportistas— que se adhirieron al movimiento *jazará biteshuvá* (Danzger, 1989; Aviad, 1985).

Dentro de las instituciones creadas especialmente para educar y formar a los retornantes, varias *yeshivot* habrían de adecuar sus programas de estudio e incluso crearían programas especiales que pudieran dar cabida a estos jóvenes dentro de sus marcos. Antes de examinar este importante fenómeno, es conveniente definir a la *yeshivá* (cuyo plural es *yeshivot*),

institución con una larguísima historia de casi dos mil años, de considerable importancia dentro de la ortodoxia judía del mundo, donde se realizan estudios de la *Torá* y del *Talmud* y la *halajá* y *musar* (o ética judía) y en cuyos recintos generalmente se admite sólo a estudiantes del sexo masculino (Breuer, 2004; Stampfer, 2005; Helmreich, 1982). Torat Jaim recibe a jóvenes casados. Siguiendo esta línea, Torat Jaim en México se fundó en 2003 por jóvenes que recién habían llegado de Israel, luego de un periodo prolongado de estudios de *Torá* y *Talmud*, realizados en Suroma (Benei Brak) y Tevel (Jerusalén), dos de las *yeshivot* para *jozrei biteshuvá* de tendencia más fervientemente ortodoxa (Helmreich, 1982; Heilman, 2006). Comenzaron sus actividades en la sala de una casa ubicada en las calles de Platón, en Polanco, que les fue donada para que en ella llevaran a cabo sus estudios los siete jóvenes *avrejim* que fundaron el *kolel*, apoyados por el rabino Fisherman, alumno del destacado rabino Shaj de Benei Barak, de Suroma; en los inicios del *kolel*, el rabino Fisherman iba y venía de Israel a México, para apoyar e instruir a los jóvenes. No fue sino hasta después de un año de actividades que el *kolel* abrió sus puertas a otros *avrejim* y a los primeros *baalei batim* —muchos de los cuales habrían estudiado en Suroma y tenían amistad con los jóvenes *avrejim*—, luego que la casa de estudios comenzara a ganar reputación. A diferencia de otras instituciones y casas de estudio que están afiliadas a alguna comunidad (Monte Sinaí, Maguén David), Torat Jaim funciona de manera autónoma e independiente, lo cual la hace única en su especie.

Las actividades en un día común inician a las 7:30 de la mañana, hora a partir de la cual — y hasta las 8:30— se realizan los rezos matutinos- *shajarit*. Durante la siguiente hora, de 8:30 a 9:30, se estudian —en pareja, en *javruta*— temas variados: *halajá* (ley judía),

Talmud, literatura ética, *Torá* y tópicos que no son abarcados en los temarios de la jornada. A las 9:30 desayunan todos juntos en un mismo salón y a las 10 vuelven al templo a estudiar hasta las dos de la tarde; estas cuatro horas se invierten en un estudio mucho más profundo del *Talmud*, sus comentaristas y la ley judía. A las 14 horas se hace un receso de dos horas, regresan a comer con sus familias (viven en las cercanías del *kolel*) durante las cuales se descansa y a “retomar fuerzas” (a decir de uno de los entrevistados). De las 16 a las 21 horas vuelven a estudiar los textos sagrados, y finalmente a las nueve de la noche se realiza el rezo nocturno con el que se marca el fin de las actividades de la jornada, a las 21:15. Es importante destacar que los domingos o los días feriados nacionales son días de actividades regulares, como cualquier otro día de la semana. El calendario académico y de actividades que sigue el *kolel* es el mismo de otras instituciones en el mundo judío, como en Israel o en Estados Unidos: tres periodos, cada uno conocido como *zman* (tiempo); el primero es el más largo y comienza luego de *Sucot* (fiesta de las cabañas), en el inicio del mes de *jeshvan* (octubre) y finaliza en el inicio del mes de *nisán* (abril), previo a la fiesta de *Pesaj* (pascua judía); el segundo comienza en el mes de *yar* (después de la pascua judía) y dura hasta el inicio del mes de *av* (correspondiente a julio); el tercer *zman* comienza a mitad de agosto (luego del 9 de *av*, fecha de duelo por la destrucción de los templos sagrados de Jerusalén) y se extiende hasta *Yom Kipur* (Día del perdón), generalmente en septiembre. Si bien existen periodos vacacionales, la totalidad de los *avrejim* y gran parte de los *baalei batim* continúan estudiando también en vacaciones, por su cuenta. En muchos casos repasan el material que ya ha sido visto.

En el *kolel* se estudia de domingo a viernes hasta el mediodía, hasta las catorce horas, ya que la tarde del viernes se dedica a los preparativos del *shabat*. En *shabat* no hay clases ni actividades programadas; sin embargo, los lugares de rezo se mantienen y el *bet midrash* permanece abierto y allí podemos encontrar personas que luego del rezo sabático se quedan a estudiar.

Para concluir con esta primera presentación, quiero señalar que aun cuando los precursores del modelo de *kolel* comunitario pueden rastrearse a la Europa Oriental de comienzos del siglo veinte, la forma presente halla sus raíces en los albores de la década del 70 en los estados Unidos y ha tomado en México, como en otros lugares del mundo, un lugar importante y singular que a continuación analizaremos escuchando las voces de los miembros del *kolel* Torat Jaim.

4.2. “No teníamos ni siquiera un lugar propio”. Fundación del *Kolel*

Tal como señalamos, a su llegada a México, provenientes de Suroma, siete jóvenes experimentaron la necesidad de seguir desarrollando sus estudios para darle continuidad a lo emprendido en Bnei Brak, donde habían hallado el camino de regreso a la *Torá*. Uriel, uno de estos siete *avrejim* fundadores de Torat Jaim, luego de dos años y medio en Israel regresó a México con la idea de ingresar a un *kolel*.

Todavía no había un *kolel* específico en el cual yo sabía que me iban a recibir. Esto fue aproximadamente hace ocho años [2003]... Éramos siete personas, ni uno casado, y así empezó en una casa. No teníamos ni siquiera un lugar propio; era una casa prestada.

Así se fundó Torat Jaim, con la llegada de Israel de Rab Moshé, quien también es *jozer biteshuvá* y estudió por más de veinte años en importantes *yeshivot* y *kolelim* de Bnei Brak; es hermano del rabino principal de Maguén David, la mayor comunidad judía de México (DellaPergola, 1995; Hamui, 2005). Uriel ilustra con sus palabras cómo fue que Rab Moshé se integró como *rosh kolel*:

Bueno, al rabino ya lo conocíamos desde que estábamos en Israel estudiando. Él no era parte de la *yeshivá* diaria, pero sí venía una vez o dos veces por semana a dar una clase;...Sabe conducir el lugar con toda la inteligencia necesaria para eso. Yo, en lo personal, soy muy amigo de él; tengo muy buena relación. Desde que llegó a México, yo le pedí que si tiene un tiempo para mí, para estudiar juntos como *javruta*, en pareja [y desde entonces, así ha sido].

Tanto Uriel como Bernardo hablan de las cualidades del *rosh kolel*, de la buena relación que han establecido con Rab Moshé; ambos mencionan la satisfacción de estudiar con él en *javruta*. Aunque más adelante se abundará sobre el concepto de *javruta* (pareja), ahora debo señalar que se trata del método de aprendizaje por antonomasia del modelo de *kolel*; para que pudiera asimilarlo más allá de la conceptualización, y en beneficio de mi proyecto de investigación, Rab Moshé me asignó dos compañeros, con cada uno de los cuales comencé a estudiar de esta manera.

Torat Jaim fue fundado en 2003 por jóvenes que recién habían llegado de Israel, luego de un periodo prolongado de estudios de *Torá* y *Talmud* realizados en Suroma (Benei Brak) y Tevel (Jerusalén), dos de las *yeshivot* para *jozrei biteshuvá* de tendencia *jaredí* (Helmreich, 1982; Heilman, 2006). Los *baalei teshuvá* suelen provocar cierta desconfianza entre los grupos más ortodoxos y no son fácilmente incorporados a los marcos *jaredíes* más ortodoxos; por otro lado, los *kolelim* a los que recurrieron al principio contaban con recursos limitados destinados a apoyar a estudiantes de sus propias instituciones.

Después de un año de actividades, luego que Torat Jaim comenzara a ganar reputación, el *kolel* abrió sus puertas a otros *avrejim* y a los primeros *baalei batim*, muchos de los cuales habían estudiado en Suroma y tenían amistad con los jóvenes *avrejim* fundadores. Así fue como se iniciaron las actividades en Torat Jaim (*Torá* de vida), seudónimo bajo el cual se presentará al *kolel* cuyo nombre original fue tomado del título de uno de los libros escritos por el rabino Taj, una de las más importantes figuras del mundo Jaredí. Antes de presentar el perfil del *kolel*, es pertinente señalar que, a diferencia de otras instituciones y casas de estudio que están afiliadas a alguna comunidad (Monte Sinaí, Maguén David), Torat Jaim funciona de manera autónoma e independiente, lo cual la hace singular.

La forma en que los miembros presentan a Torat Jaim permite asociarlo con el fenómeno de las *javurot* que ocurrió entre la década de los 60 y los primeros años de los 70. En el marco de una época marcada por significativas transformaciones sociales y culturales en el mundo entero, surgió en el judaísmo norteamericano un movimiento con claras tendencias fraternales, pacíficas y comunitarias, y un nuevo modelo de estudios judaicos que fue capaz de satisfacer las necesidades intelectuales y espirituales de aquellos jóvenes que sin que desearan integrarse o convertirse a la ortodoxia, tenían la inquietud de reforzar su judaísmo a través de una experiencia emocional, sensorial y tangible, más allá de aspectos cognitivos intelectuales. De este modo, muchos jóvenes judíos que habían estado distanciados de la práctica religiosa o, incluso, la desconocían, comenzaron a realizar estudios de *Torá* y comenzaron a asumir algunos preceptos de la tradición judaica, en ambientes más relajados y más próximos a la realidad que vivían y a la relación que sostenían con el mundo no judío. Estas agrupaciones, que surgieron especialmente en el área de Boston (Prell, 1989),

fueron llamadas *javurot* (*javura*, en singular; del hebreo: *pequeño grupo*) y recogieron la experiencia contracultural de la época para aplicarla al interior de las corrientes liberales del judaísmo, además de que propusieron alternativas a las congregaciones judías tradicionales liberales. Este movimiento, que se centró en la educación judaica y el rescate y preservación de la religiosidad, transformó de modo considerable la vida judía en Estados Unidos, repercutió en la creación de cientos de nuevas comunidades y alcanzó otras regiones de la diáspora en el continente. Fue un movimiento claramente influenciado por las ideas *anti-establishment* de las décadas de los 60 y 70 y estuvo impregnado de esta necesidad generacional de resistirse y rebelarse contra el orden establecido; fue especialmente acogido por la generación de los llamados *baby boomers* (Roof 1993), judíos nacidos después de la Segunda Guerra Mundial, que para estos años comenzaban a enfilarse hacia la madurez y experimentaban la inquietud de canalizar su rebeldía y asertividad dentro de las tendencias de transformación y reforzamiento del judaísmo en Estados Unidos, cuyo futuro y continuidad podría asegurarse únicamente a través de profundas transformaciones.

Como una reminiscencia del periodo del Segundo Templo (Roitman, 2000), cuando se utilizaba para denominar a grupos religiosos separatistas, *javurá* es un término que el movimiento reconstruccionista de los años 60 retomó para promover la creación de pequeños círculos comunitarios donde se pudieran llevar a cabo discusiones, rezos, clases y otras actividades, en la línea propuesta por Mordecai Kaplan, fundador del judaísmo reconstruccionista (Alpert y Staub, 1988), quien fue una de las primeras figuras de la vida religiosa judía americana en anticipar el estudio informal de textos como una actividad

central de la vida comunitaria. Hacia finales de la década, en 1968, estudiantes activistas, de ideas políticas liberales, preocupados por integrar al judaísmo en la forma de vida de Estados Unidos, tomaron el término para fundar la que sería una de las instituciones más importantes: Havurat Shalom Community Seminary, en cuyo seno se desarrolló un nuevo modelo de estudios judaicos para jóvenes que —además de que deseaban evitar ser enrolados en el ejército para ir a combatir en Vietnam— criticaban el estilo de vida de las clases acomodadas y centraban sus esfuerzos en un replanteamiento del judaísmo como fuerza revolucionaria por la libertad de los individuos y las sociedades (Prell, 2007).

Los participantes se reunían una vez por semana, o una vez cada dos semanas, una vez al mes; se sentaban en círculo, vestidos de manera casual, tomando turnos para hablar y liderar las discusiones y los estudios; comían, platicaban, celebraban juntos; compartían sus experiencias personales tanto tristes como alegres y ritos de pasaje (nacimientos, Bar Mitzvá, bodas, duelo), todo lo cual pronto hizo que las *javurot* fueran percibidas como espacios que sustituían a la familia, o más bien familias extendidas. De estas *javurot* han surgido un importante semillero de destacados líderes comunitarios, rabinos, académicos, educadores. Con el paso del tiempo, la mayoría de las *javurot* se integraron a grupos de estudio más grandes, se institucionalizaron y formalizaron en una sinagoga, simplemente desaparecieron o fueron absorbidas por las sinagogas, las cuales nunca fueron sustituidas por estas *javurot*. Sin embargo, los ideales contraculturales, los valores contra-estéticos y el decoro relajado que las caracterizó, permanecieron y fueron volviéndose parte de los nuevos modos de vida del judaísmo liberal, el cual se volvió menos solemne, más informal y relajado, más enfocado en promover la amistad, el compañerismo y la comunión entre sus

miembros, más abierto al aprendizaje basado en el diálogo, más abierto a la música, a los cánticos y a los rezos más participativos. Como muchos otros intentos radicales de transformación, el movimiento *javurá* se convirtió, más que en un movimiento revolucionario, en un movimiento evolutivo (Sarna, 2004; Prell, 2007).

4.3. “Y meditarás en la *Torá* día y noche”. Un día en Torat Jaim

Para entender el paradigma del estudio de este colectivo como práctica es importante destacar que como parte de la serie de transformaciones y ajustes que el judaísmo experimentó después de la *Shoá* —como respuesta al sionismo, y como solución para compensar la desaparición de sus maestros y estudiantes distinguidos y la destrucción de sus centros de estudio—, se conformó *la sociedad de los estudiosos* (Friedman, 1991), conformada por hombres dedicados exclusivamente al estudio de la *Torá* que se guían por el principio talmúdico *torató omanutó: el estudio de la Torá es su ocupación* (Sabbat, 11a), y mujeres dedicadas al hogar y al trabajo. A partir de la década de los 50 estudiar la *Torá* en forma exclusiva y como ocupación de vida se puso en el centro del mundo jaredí, especialmente en Israel.

La práctica de un programa de tiempo completo de estudio de textos sagrados en una *yeshivá*, seguida de la inscripción en un *kolel* (institución educativa para hombres casados) —que fue alguna vez para algunos pocos, para una élite—, se ha convertido en un fenómeno extendido y ampliamente adoptado entre la población jaredí en la era contemporánea, sobre todo en Israel (y también en algunas comunidades del mundo). La suspensión del servicio militar para los estudiantes israelíes de *yeshivot* y el desarrollo de

sistemas de financiamiento diseñados para mantener a las familias de los estudiantes de estos centros de estudio han sido muy importantes para que esta sociedad de estudiosos avance, subsista, crezca y se fortalezca; como consecuencia ha disminuido la participación los hombres *jaredim* en la fuerza de trabajo, creando una fuerte dependencia hacia la sociedad general y hacia el Estado.

En la primera mitad del siglo veinte, la mayor parte de la población jaredí vivía en pequeñas ciudades en Europa central y oriental, y en muchos lugares de la diáspora habían logrado equilibrar el estudio de tiempo completo de la *Torá* y las actividades laborales para subsistir, trabajando en pequeños negocios y en oficios que no requerían de capacitación o estudios profesionales modernos (Karady, 2000). En Israel ocurrió prácticamente lo opuesto. La sociedad jaredí se atrincheró en las *yeshivot* y *kolelim*, y optó por resguardar la tradición y no exponerse a los *peligros* de la sociedad moderna, secular y sionista de Israel; así se logró casi por completo desvincular de un estilo de vida, de la profesionalización académica, de la idea de obtener mayores ingresos, a las nuevas generaciones de hombres jaredíes. Actualmente, esta población está concentrada en ciudades grandes de naciones occidentales y es afectada por sus estándares socioeconómicos y sus culturas consumistas.

A diferencia de lo que ocurre en Israel, muchos *jaredim* en Nueva York —por ejemplo— estudian *Torá* y trabajan. Integrarse al mundo laboral no implica interrumpir dichos estudios, lo cual es una obligación religiosa. Cabe destacar que los jóvenes de Torat Jaim se ven a sí mismos como parte de esta *sociedad de estudiosos* y manifiestan con orgullo pertenecer a la misma.

Torat Jaim se puede observar como parte de un nuevo modelo de organización que responde a las necesidades de los grupos fervientemente ortodoxos de mantener y desarrollar la tradición halájica y oponer resistencia a la asimilación y a la disolución del judaísmo en la diáspora, sobre todo, pero también en Israel, donde los paradigmas del sionismo y de la secularización emanados de la modernidad son vistos como una amenaza contra el judaísmo verdadero o nuclear y, por ende, contra la continuidad judía.

Dada la complejidad de este fenómeno y su carácter central dentro de esta investigación, resulta conveniente examinarlo desde una perspectiva más amplia, que incluye una semblanza histórica de sus antecedentes y desarrollo.

Hasta hace poco más de dos décadas, por *kolel* (*kolelim*, en su forma plural) se entendía a una institución en la que un grupo de estudiantes experimentados de la *yeshivá* recibía un estipendio que les permitía continuar abocados a sus estudios talmúdicos y rabínicos, de tiempo completo y en forma exclusiva, luego de haber contraído matrimonio y formarse como futuros rabinos (Ferzinger, 2006; Breuer, 2004).

El primero de los *kolelim* específicamente destinado a asistir a jóvenes estudiosos de la *Torá* fue fundado en Lituania en 1879 (Stampfer, 2005; Helmreich, 1982); si bien era legado de una práctica de larga data, su creación respondió a la necesidad de hacerle frente a la modernidad secular, y de preservar la observancia de las preceptos halájicos. El rabino Yosef Horowitz (1848-1919) logró fundar varios *kolelim* en Polonia; la mayoría, en comunidades donde jamás se habían establecido centros de estudio de la *Torá* (Stampfer, 2005; Ferzinger, 2006; Breuer, 2004).

En Estados Unidos, los primeros *kolelim* fueron fundados por inmigrantes provenientes de las *yeshivot* lituanas durante la década de los 40 y florecieron en Lakewood, New Jersey. Por lo general, se hallaban apartados físicamente del grueso de la comunidad y pretendían permitir a los estudiantes avanzados desarrollar su perspicacia talmúdica, evitando la exposición a las complejidades del mundo ajeno al entorno de la *yeshivá*. Más aun, desde una perspectiva socio-ideológica, estos *kolelim* conformaban grupos extensos de individuos comprometidos con el estudio de la *Torá* y —a diferencia de los modernistas, que dominaban la ortodoxia estadounidense a mediados del siglo veinte— no idealizaban la integración a una cultura más amplia. Aun cuando los precursores del modelo de *kolel* actual pueden rastrearse en la Europa oriental de comienzos del siglo veinte, la forma presente halla sus raíces en los albores de la década de los 70 (Sarna, 2004; Soloveitchik, 1994).

El comienzo de la década de los 70 presenció un nuevo avance en el desarrollo del *kolel* en Estados Unidos. El concepto se extendió para incluir instituciones cuyo objetivo expreso radicaba en interactuar con los entornos judíos locales y, en consecuencia, ejercer una influencia más directa sobre ellos. Nuevos *kolelim* se establecieron en vecindarios de judíos observantes y en las sinagogas ortodoxas existentes, donde se estableció un grupo central de estudiantes de *yeshivá* avanzados, con sus familias, a fin de elevar el interés comunal en el estudio de la *Torá* y, con el paso del tiempo, suscitar una transformación de la naturaleza de la vida judía ortodoxa local.

Una nueva era en el desarrollo del modelo de *kolel* fue inaugurado a fines de la década de los 80, con la inauguración de los *kolelim* de acercamiento externo o *kiruv*, conocidos

también como *kolelim* comunales, conformados por jóvenes graduados de *yeshivot* de estilo lituano, con el expreso propósito de captar la atención de judíos no observantes y sin afiliación, en el territorio de los Estados Unidos y Canadá. Desde entonces, el modelo se ha convertido en herramienta efectiva para despertar interés por el estudio superior del judaísmo, atravesando las fronteras confesionales y de afiliación (Wuthnow, 2007).

A partir de los 90 se fundaron treinta *kolelim* de acercamiento externo de estilo lituano y comenzaron a establecerse numerosos *kolelim*, con estudiantes israelíes, además de los Estados Unidos en América Latina, Europa, Sudáfrica y Australia. El siglo 21 presenta *kolelim* comunales que reunirían un cierto número de familias jóvenes que habían dejado el entorno de la *yeshivá* para desplazarse hacia áreas donde nunca antes se había asentado algún centro de estudios de la *Torá*, o donde las instituciones de estudio de *Torá* no eran suficientemente fuertes.

En la actualidad, el *kolel* comunal es más que un modelo novedoso para el estudio colectivo de textos judíos. Si bien el estudio de textos rabínicos se mantiene como una actividad central, el nuevo modelo de *kolel* —al cual se ajusta *Torat Jaim*, en México— se ha transformado en una institución de educación informal destinada a atender los intereses sociales, religiosos e intelectuales de un amplio sector de la comunidad, tal cual ocurre en Estados Unidos, Canadá, Israel y Argentina con mayor preponderancia (Ferzinger, 2006).

A diferencia de los modelos antecesores, el *kolel* comunal no tiene como único propósito incrementar la sabiduría de su grupo principal de estudiantes, sino que también busca enriquecer la vida religiosa de otros judíos que viven dentro de su entorno.

En los últimos diez años, el fenómeno del desarrollo de *kolelim* se ha manifestado como un movimiento único dentro de la órbita de la Ortodoxia Estadounidense, Israel y México. En el presente, existen alrededor de setenta instituciones activas en Norteamérica que se adecuan al criterio del modelo de *kolel* comunitario (Ferzinger, 2006). A continuación presentaré el cuadro elaborado por Frida Staropolsky que muestra la realidad de México (Fuente: Bokser, DellaPergola et al., The Latin American Jewish Educator in a Transnational World, research report, HUJI, 2014).

Estudios Religiosos en Centros Comunitarios en México

Sinagogas	Fundada	Dirigida a	Alumnos	Maestros
Comunidad Ashkenazi Nidje Israel Beit Itzjak Ramat Shalom Yavne	1922 1953 1965 1956	Niños, jóvenes, mujeres y adultos		5 rabinos
Otras sinagogas				
Agudat Ajim Adat Israel	1927 1942			
Otros				
Midrash Ramat Shalom Kolel Birkat Shmuel Yeshivá Etz Hajaim Gan Condesa				1 director educador
Comunidad Sefaradí	1924	Hombres, mujeres, niños y jóvenes		3 rabinos
Rabí Yehuda Haleví Shaar Hashamaim Kolel Sefaradí	1942 2001			4 morim 3 rabinos Avrejim
Comunidad Bet -El	1961	Preescolar, niños, jóvenes y adultos	100	2 rabinos 7 maestros
Comunidad Beth Israel	1957			1 jazán 1 maestra
Comunidad Magen David				13 rabinos
Rodfê Sedek	1931			
Maguén David	1965			
Shaarei Shalom	1978			
Eliahu Fasja	1990			
Shaare Tefilá "Abud Attie"	2000			
Eduardo Cojab	2003			
Shaarei Tzion Isaac y Miriam Zonana	2007			
Yeshivot, Midrashim, Kolelim, Comunidad Maguen David				
Financiamiento: membresías, donaciones y subvenciones de la Comunidad Magen David		Vínculos con Israel, Estados Unidos y Argentina (independientes, autofinanciados). La mayoría de sus miembros pertenecen a las comunidades Maguén David y Monte Sinai.		
Shubá Israel (1985)		Maor Amaj (Familia Saba)		

Kolel Montecarlo	Bet Hamidrash Calle Senado	
Kolel, Calle Secretaría de Marina	Bet Hamidrash Calle Marcela (1994)	
Kolelito Midrash Letora (1979)	Midrash Tov (1987)	
Midrash Or Hajaim (1995)	Or Yosef	
Kolel Parques de la Herradura	Centro Aish Hatorá	
Kolel Elías Levy	Jabad Lubavitch (1998)	
Kolel Or Damesek	Kolel Colegio Emuná (1985)	
Kolel Fuente del Rey	Kolel Avi Ezri	
Kolel Or Hadaat	Centro de Cabalá (1985)	
Comunidad Monte Sinaí		8 Rabinos
Bet Hakneset Monte Sinaí Querétaro St. (1941)		
Centro Social Monte Sinaí (1978)		
Bet Hakneset Shar LeSimja (2007)		
Bet Hakneset Beth Moshé Monte Sinaí (1965-1983)		
Bet Hakneset Monte Sinaí Bet Yosef (1991)		
Beth Hakneset Midrash Ohel Itzjak, Monte Sinaí (2008)		
Beth Haknésset Monte Sinaí, Calle Justo Sierra (1918)		
Centro Eduativo Talmud Torá Monte Sinaí Beth Yosef	Niños de 4-9 años Niños de 9-12 años	57 maestros

Este fenómeno que ha crecido de forma tan significativa en México en las últimas décadas, como enseña el cuadro presentado anteriormente, se manifiesta también en Argentina, Brasil, Chile, Venezuela y Panamá (Bokser, 2011). Como se verá posteriormente, un *kolel* puede en algún momento operar como un centro para que los jóvenes estudiantes casados continúen con los estudios que habían iniciado en la *yeshivá*; en otro momento puede funcionar como centro de capacitación rabínica; también puede llevar a cabo actividades de reclutamiento para acercar a la ortodoxia a judíos poco o nada observantes.

Tal vez resulte pertinente destacar que desde una perspectiva del judaísmo liberal, este movimiento del *kolel* comunal, si bien no comparten la misma visión en cuanto a la observancia religiosa, se hermanan en una corriente contracultural cuyos objetivos comunes son la oración, el rezo comunitario, el estudio de las fuentes y la vida social judía.

4.4. “Estaban todos prendidos”. *Bet midrash*: casa de estudio, casa de oración

El estudio sobre Torat Jaim implica describir un espacio central del *kolel*: el *bet midrash*, término que traducido literalmente del hebreo al español significa *casa de estudio* o *casa de interpretación* o *exégesis*. En la antigua literatura rabínica se le define como un espacio donde se estudia e interpreta la *Torá* y se analiza y desarrolla la *halajá*.

El *bet midrash*, como espacio de estudio, se desarrolló a la par que el *bet haknéset* (casa de reunión), con la clara diferenciación de que este último es un sitio donde se realizan rezos, y sus actividades están más relacionadas al culto y la liturgia, y no al estudio. Según la comunidad de que se trate, estos espacios pueden ubicarse juntos o separados.

Casi todas las actividades del *kolel* se desarrollan en un salón multiusos, donde los miembros pasan la mayor parte del día, estudiando los textos sagrados y también rezando; es decir, un espacio que a la vez contiene al *bet midrash* y al *bet haknéset*. Este salón ocupa la totalidad de la planta baja. Es amplio, luminoso, de techos altos, de unos trescientos metros cuadrados. La mayor parte del espacio está ocupado por treinta mesas y sesenta sillas; la mayor parte del tiempo, los hombres están sentados en parejas, uno frente a otro, cada uno con un libro o más, trabajando juntos en la lectura, traducción, explicación, argumentación e interpretación de diferentes puntos de los textos talmúdicos o rabínicos. Es común encontrar esparcidas pilas de libros por todas las mesas, lo cual sugiere un uso constante, a primera vista, y que pude comprobar durante la investigación de campo. Los jóvenes estudian textos que a su vez remiten a otras lecturas a través de las cuales enriquecen el análisis; confrontan información, repasan otros textos de la literatura rabínica;

muchos toman notas de los comentarios de sus respectivas parejas de estudio, de los de otras parejas y los del *rosh kolel*.

Toda una pared está provista de grandes ventanales; una de las paredes contiguas lleva a un patio. Frente a esta pared, en el extremo opuesto de la habitación con dirección al este (para orientar las oraciones hacia Jerusalén y el lugar donde se encontraba el Sagrado Templo), se encuentra el arca que contiene los rollos sagrados de la *Torá* (*Arón Hakodesh* o *Heijal*); frente al arca se sitúa la persona que dirige los rezos, en dirección a oriente, dando la espalda al resto de los miembros; ocupa una mesa llamada *bimá* (estrado o púlpito). Frente a los ventanales, en el extremo opuesto de la habitación, hay un librero muy amplio que contiene cientos de libros que tratan diferentes aspectos de la ley judía, colecciones de *Talmud*, series de respuestas rabínicas; salvo contadas excepciones, todos los libros están escritos en hebreo o arameo. También hay ediciones de la *Torá* con comentarios y algunos libros del pensamiento judío clásico, dedicados a la ética (*musar*, en hebreo). Los libros se encuentran a disposición de los estudiantes, sin que para ello medie la intervención de alguna especie de bibliotecario; son de acceso libre y cuentan con una pequeña etiqueta que incluso para personas no tan expertas ayuda a ubicarlos dentro de las estanterías.

En el *bet midrash* no priva el ambiente silencioso de una biblioteca común; si uno busca eso en ese ámbito, seguramente terminará desilusionado. Es una sala ruidosa, donde las parejas de estudio discuten todo el tiempo en voz alta y a su vez dialogan con otras parejas; los jóvenes se levantan de sus asientos para tomar libros de otras mesas, para compartir información, para tomar ejemplares de los estantes, para hacer comentarios, para contar chistes, hacer preguntas a otras parejas, pedir cosas prestadas. Esto puede verse en

cualquier *kolel* y *yeshivá* del mundo. Al respecto, Asher —estudiante que no pasó por Suroma— ilustra con frescura su experiencia en Byniam Olam (otro centro de estudios para *jozrei teshuvá*):

... cuando entré al [*bet*] *midrash* me impresioné;... eran como, no sé, unas cincuenta personas estudiando [...]. Entonces llegué y veía gente, *javrutot*, así: la gente gritándose los unos a los otros, pero, o sea: no peleándose, pero gritando, tratando de entender las cosas...se sentía así como [que] todos estaban *prendidos*.

Se escuchan también cánticos en arameo y en hebreo, que en su mayoría no son canciones como tales, sino un modo particular de dar lectura a los textos estudiados, e incluso se escuchan melodías sin palabras; la lectura de la *Torá* generalmente se lleva a cabo por medio de este tipo de canturreo. A pesar del ruido, no hay quejas o protestas por la falta de silencio, y al poco tiempo uno puede acostumbrarse a estudiar en ese marco y a conversar; incluso gran parte de las entrevistas se realizaron con este sonido de fondo, pues era la manera más espontánea de platicar con los integrantes en su ámbito cotidiano. Aun cuando la mayoría de los jóvenes ocupan mesas para estudiar, algunos cuantos prefieren un mueble conocido como *shtender*, vocablo idish que define una especie de atril que puede moverse en función de una dinámica particular, un vaivén acompasado que genera un manejo de la energía semejante al canto de un mantra, lo cual propicia el involucramiento físico del cuerpo en la lectura. Otros caminan entre las mesas, repitiendo argumentos, textos, rezando y pronunciando bendiciones, a veces, en voz baja; a veces, en voz alta. También puede verse a algunos jóvenes de pie, gesticulando, hablando con grandilocuencia, utilizando las manos; incluso sin estar frente a una pareja, como si hablaran solos. En algunas oportunidades pude incluso entrevistar a jóvenes que llevaban la grandilocuencia a gestos que podrían interpretarse como agresivos en otros contextos, como golpear las mesas o los

shtenders con sus puños para enfatizar sus puntos de vista o tratar de persuadir a sus compañeros de aceptar alguna argumentación; incluso, elevando la voz y llegando a gritar. En determinados momentos algunos están tan concentrados en sus estudios que no se dan cuenta cuando alguien necesita pasar o cuando alguien ha pasado frente a ellos, lo cual no es visto como una descortesía, sino como parte de esta dinámica de estudio. Benjamín dice:

A mí lo que más me llevó a hacer *teshuvá* fue el estudio de *Torá*, el conocimiento: sentarme a estudiar, analizar, a ver que siempre había sido *la halajá dice esto, la halajá dice lo otro*, y yo decidía si hacía caso o no, pero siempre era *la halajá dice*. No es un *jajam* de Israel que me mandó a decir: soy yo quien estudia la *halajá* y yo veo lo que dice. Entonces es muy, muy bonito.

Benjamín, como otros estudiantes, afirmó que el estudio de la *Torá* les ofrece autonomía; para estos jóvenes, los judíos no observantes están atados por su ignorancia. Este *avrej* me recordó que *yeshivá* significa, literalmente, *sentarse*: invertir tiempo, esfuerzo, dedicación, participar de manera activa, marcar tiempos de estudio, darle tiempo a la *Torá*. No se trata de repetir por repetir lo que la *halajá* dice; precisamente porque saben qué dice la *halajá* es que pueden tomar decisiones.

4.5. “Un cuchillo no se afila solo”. *Bet midrash* y *javruta*: aprendizaje en pareja

Como ya se ha dicho, el único requisito que se me impuso para poder realizar mi investigación de campo en Torat Jaim fue que participara como un miembro más de la comunidad, para lo cual el *rosh kolel* me asignó dos *javrutot*: Elías y Alberto —ambos, *avrejim*, quienes eran estudiantes avanzados y de los más veteranos—, con quienes comencé mis estudios de manera alternada: con uno estudiaba los martes; con el otro, los viernes. Matitiahú, un *avrej* con el que también comencé a estudiar en *javruta*, en una de las primeras visitas que hice al *kolel*, me dijo:

Se estudia en *javrutot*, todos en parejas. Por la mañana estudiamos la *Gemará*, el *Talmud* —de manera profunda—, hasta llegar a la *halajá*. ... A la tarde estudiamos el *Talmud*, pero de una manera más superficial, para tener más información, más conocimiento, y a la noche viene gente, gente que trabaja, normal, *datiim* [religiosos] que quieren subir su nivel espiritual, quieren hacer más *ratzon Hashem* [voluntad de Dios], quieren tener más conocimientos de la *Torá*

Ambos me preguntaron qué tema quería estudiar, si había un libro, un área, algún aspecto particular de la *Torá* que fuera de mi interés. Con Elías comencé a estudiar *Mishná Berura*, texto halájico que comprende el *Shuljan Aruj*: código de ley judía y sus comentarios; con Alberto, *Mesilat Yesharim* (1738): libro de filosofía y ética escrito por Jaim Luzzatto, quien vivió entre 1707 y 1746. Al cabo de los días, Matitياهو comenzó a estudiar conmigo el tratado talmúdico *Berajot* (bendiciones). Esto me permitió observar su conocimiento vasto sobre diferentes y variados aspectos de la ley judía, su certeza sobre las herramientas con las que contaban para poder abordarlos, y por otro, la amplia libertad con la que uno puede comenzar estos estudios —los cuales, como ya se ha mencionado, se circunscriben a los textos rabínicos—, ya que en el *bet midrash* no hay clases introductorias o cursos propedéuticos ni orientaciones metodológicas: cualquier punto es tan bueno como otro para iniciar el estudio y, como habría de ir descubriendo durante mi investigación, ni el punto de arranque, ni siquiera el tema mismo es tan importante para los miembros de este *kolel*, como el proceso que se sigue en pareja y en grupo y el estudio como práctica ritual.

José y Marcos son dos jóvenes *avrejim* de esta comunidad que estudian juntos regularmente *Talmud* y *halajá* en las mañanas. Ellos son una de las quince parejas que se encuentran diariamente en el *kolel* para estudiar; se conocen desde hace varios años y también han estudiado juntos en Israel. A su vez, no solo comparten amigos en común dentro del *kolel*, sino que son familia; Marcos está casado con la hermana de José: son cuñados; además son

vecinos, viven muy cerca uno del otro; todas las mañanas José recoge a Marcos para llegar juntos.

Una vez en el *kolel*, luego de haber realizado el rezo de la mañana, entran al *bet midrash*, hablándose con amabilidad y respeto. Marcos va hasta el librero a buscar dos tomos del tratado talmúdico de *Shabat*, en el cual se expresan los preceptos y ordenanzas que rigen las actividades del día de descanso judío; como solo encuentra uno, revisa en otros estantes, por si hubiera alguno fuera de su sitio; como no lo encuentra, se acerca a una de las mesas y pregunta a otro *avrej* —Ariel— si ha visto *Shabat*. Ariel dice que lo ha visto en la mesa de Rafa; Marcos hace un gesto de agradecimiento y camina hasta donde Rafael y su *javruta* dialogan; luego de solicitarlo con cortesía, tomarlo y agradecerles, lleva el libro a José, quien, a su vez, le da las gracias; ocupan una mesa, toman asiento, uno frente al otro, comienzan a recitar con celeridad, de memoria y en hebreo, una invocación antes del comienzo de la sesión de estudios de esa mañana, la cual se escucha apenas como un balbuceo. Acá ofrezco la traducción al español:

Sea tu voluntad, *Hashem*, mi Dios, que no interprete equivocadamente la ley y esto cause que mis colegas se burlen de mí. Que no diga que algo es *tamé* [*impuro* o *prohibido*], siendo *tahor* [*puro* o *permitido*], y no considere algo que es *tahor*, *tamé*. Y que mis colegas no tropiecen en un asunto de la ley y yo me burle de ellos...Devela mis ojos para que pueda percibir las maravillas de Tu *Torá*.

José toma su libro, lo acerca ligeramente a sus labios; Marcos hace lo propio, y así pueden comenzar a estudiar. Al término de esta invocación, uno le pregunta al otro, “¿dónde finalizamos ayer?”; el otro responde, “en el pie de la página 3b”. José dice: “yo comienzo”,

a lo que Marcos responde: “*bejavod*” (literalmente: *con respeto, con honor*; es una expresión solemne con la que se da el visto bueno a algo).

José comienza a recitar en voz alta el texto en hebreo de la página 3b, mientras Marcos lo sigue con la vista; por momentos, la voz de José va cambiando: la recitación se vuelve un canturreo, con entonación y ritmos que varían; la lectura finaliza al cabo de unos cuantos segundos. Esta entonación ayuda a leer los textos hebreos, los cuales carecen tanto de vocales como de signos de puntuación.

Una vez que ha leído el texto, José traduce al español las oraciones en hebreo o arameo, dejando algunos vocablos en el idioma original: dicen *shabat*, y no *sábado*; *mutar*, en vez de *permitido*; *asur*, en lugar de *prohibido*; *mideoraita*, por *norma de la Torá*. Marcos interrumpe la traducción de José para corregir una expresión; José, casi sin detenerse, sin sentirse ofendido, toma la corrección de Marcos y la integra a su propia traducción. A mitad del texto, José encuentra una palabra cuya traducción literal desconoce; lo más común es que los estudiantes consulten a su *javruta*, en estos casos, pero Marcos tampoco está seguro de poder ofrecer la mejor respuesta. Echan un vistazo hacia otras parejas; allí están Daniel y Uriel, dos de los *avrejim* con más años de estudio y con mayor dominio del hebreo. José se levanta, con el texto en la mano y va hasta ellos a consultarlos; luego de un breve intercambio, vuelve hasta su mesa y continúa con su trabajo. Es común, pues que las dudas sean consultadas al interior del grupo; en todo caso, se recurre a los comentarios de Rashi (rabí Shlomo Yitzjaki, considerado el más excelso comentarista de la Biblia y el *Talmud*) y Tosafot (un grupo de comentaristas medievales), que aparecen al margen en

muchas ediciones del *Talmud*. En casos muy excepcionales llegué a ver a algún estudiante consultar un diccionario; de hecho, era rarísimo ver un diccionario en las mesas de estudio, lo cual no significa que exista una prohibición sobre su uso o que no se los encuentre en las estanterías.

Mientras Marcos y José continúan, me acerco a Daniel para preguntarle cómo ha adquirido esta destreza en la traducción de idiomas antiguos. Daniel me platicó que cuando estudiaba en Israel comenzó a introducirse en el mundo del *Talmud*, guiado por un compañero con más años en la *yeshivá*, quien le ayudaba a traducir; me contó que, incluso, había repasado tanto las traducciones de su compañero, que fue así adquiriendo dominio y fluidez sobre estos conocimientos; incluso su compañero veterano, luego de unos meses, le pedía que tradujera para corregirlo y mejorar su práctica del hebreo y el arameo.

Cuando el texto se ha traducido, Marcos comienza a explicarlo, para lo cual lo separa en oraciones, identificando y estableciendo dónde termina y comienza un párrafo o un tópico. José propone algunas frases bíblicas que no estaban en el texto estudiado e incluso cita textos de la literatura rabínica que se encuentran al final del tomo y no entre las páginas que están estudiando; a su vez, comenta que él ha leído hace algún tiempo una respuesta del rabino Ovadia Yosef acerca de la utilización de agua caliente en *shabat*, que puede servir de referencia para lo que están tratando de explicar. Es común que los *avrejim* se valgan de otras fuentes y referencias para enriquecer la explicación de un texto específico, aunque primero siempre recurren a Rashi y Tosafot.

Luego de haber recitado, traducido y explicado el pasaje y el contexto del libro de Shabat, Marcos y José inician una consideración más amplia del texto, mediante la discusión; para aclarar el pasaje de estudio específico, comienzan un diálogo hipertextual con el cual cada uno aportará su visión. Marcos va a los estantes para tomar un tratado sobre los preceptos del *shabat* en el cual se hace alusión específicamente al uso de agua caliente en *shabat*; José, por su parte, se apoya en los códigos de ley judía para hacer una comparación que les permita analizar comprender mejor. En esta última fase del estudio, los *avrejim* regularmente platican sobre significados de lo que han leído, debaten las conclusiones, agregan historias personales o anécdotas propias o de otros compañeros, de rabinos famosos, sabios de otros tiempos. Hacen preguntas y ofrecen respuestas acerca del texto que estudian en ese instante. De alguna forma, el texto se convierte en un pretexto para la conversación sobre una variedad de temas que interesan a los estudiantes; los mundos de las parejas de estudio y de los textos se fusionan y se recrean mutuamente con las páginas de literatura sagrada, que es estudiada y revisada.

Al estudio de textos sagrados como el que se acaba de describir —el cual es episodio recurrente en el *bet midrash*, entre todas las *javrutot*— se le conoce comúnmente en el mundo de las *yeshivot* con el término *lernen*, expresión en idish que significa *estudio* o *aprendizaje*. Es importante aclarar que este estudio no es simplemente una adquisición intelectual de conocimientos, con una intención académica o para ganarse un sustento económico, sino que es una actividad ritual, de toda la vida, que consiste en la meditación, revisión y discusión de textos sagrados, mediante todo lo cual los estudiosos se convierten en virtuosos de los textos.

El proceso de *lernen* puede ser dividido en cuatro pasos: recitación, traducción, explicación y discusión; en esta última fase, el *lernen* se integra a la vida cotidiana y lleva a la reflexión (Heilman, 1983). Este proceso se realiza en *javruta* que ocupa gran parte del día de los integrantes de esta comunidad, tiempo que ninguno estuvo dispuesto a sacrificar para ser entrevistado; me solicitaron hacerlo los viernes en la mañana, cuando no tenían programados estudios en *javruta*, o incluso durante el desayuno. Uno de ellos me dijo, a propósito del papel central del estudio en *javruta*: “Se trata de algo realmente necesario. Si trataras de prepararte solo, te engañarías, porque estarías limitándote a tus propias habilidades... el punto de vista de otro siempre enriquece”.

El aprendizaje en *javruta* es parte integral del estudio judío tradicional. Al hablar de ello, muchos integrantes de Torat Jaim expresaron que algunas de las primeras referencias del estudio en grupos —particularmente, en parejas— se encuentran en el *Talmud* (Berajot 63b), en el cual se señala que la *Torá* solo puede ser comprendida en grupo o *javurá*, término que se deriva de la misma raíz que *javruta*: *javer*: *amigo*, en español.

Era frecuente escuchar a los estudiantes citar una referencia talmúdica: “o *javruta* o *mituta*” (Taanit 23a), que significa literalmente “o amigo o muerte”: “dame una pareja para estudiar o dame la muerte”. En su contexto original, esta frase alude a la necesidad de vivir en sociedad, a la necesidad del individuo de relacionarse con otros y hacerlo en paz, con respeto y armonía; no hace referencia al estudio, ni mucho menos al estudio en pareja. Los estudiantes citan estas palabras del *Talmud* para fundamentar el carácter histórico milenario de esta forma de estudio, y coinciden en que el trabajo en pareja permite una mayor comprensión, una mayor preparación. Aquí cabe destacar que según algunos *avrejim* de

Torat Jaim, el estudio en *javruta* no es *una* de las mejores formas, sino que es —sencillamente— la *única* forma verdadera de estudio.

A propósito del aprendizaje en *javruta*, Jaziel señaló:

Se estudia con una pareja, ya que es muy, muy bueno estudiar con alguien, porque tal vez uno se equivoca y el otro lo corrige, y así como dicen que un cuchillo no se afila solo, sino que se afila con otro cuchillo... porque cuando uno estudia con alguien, si se está en un error, el otro puede corregir, hasta hallar juntos algún concepto que sea verdadero.

El estudio es este *afilar de dos cuchillos*, esta necesidad que se tiene del otro, cuya presencia, intercambio e interrelación produce no solo el aprendizaje, sino lo que Jaziel llama *aprendizaje verdadero*. Cuando hace alusión a la expresión de los cuchillos, omitiendo la fuente, en realidad está parafraseando la referencia del *Talmud*: “así como dos hierros se afilan uno con el otro, así dos aprendices de sabios” (Taanit 7a); mediante el debate y la confrontación, dos estudiantes refinan su conocimiento y comprensión de los textos.

Los jóvenes de Torat Jaim terminan la jornada hacia las nueve de la noche, hora en la cual besan suavemente el tomo del *Talmud* o el libro que hayan estado leyendo, y recitan en hebreo y de memoria una oración antigua que aparece en la solapa final de los volúmenes del *Talmud*, cuya traducción al español ofrezco a continuación:

Te agradezco, oh, Dios, que me has permitido ser parte de aquellos que habitan el *bet midrash*, y no parte de los holgazanes, porque me levanto temprano y ellos se levantan temprano: yo me levanto temprano para palabras de la *Torá* y ellos se levantan temprano para palabras vanas...

Elías me hizo notar que para ellos la oración y el estudio forman parte de una misma actividad; no se trata de actividades que requieran espacios físicos separados ni de tiempos diferenciados para llevarse a cabo, cada una por su lado; rezar antes y después del estudio significa para ellos que estudiar es una actividad sagrada que debe tomarse en cuenta tan seriamente como otras actividades sagradas.

El estudio que se lleva a cabo en el *bet midrash* es un proceso que no termina con la cobertura de algún tema o algún grado académico; es decir, el hecho de terminar de revisar un tema de estudio no implica el fin del estudio mismo, lo cual da muestra del carácter no formal de la educación en Torat Jaim. De hecho, son muchos los jóvenes que siguen estudiando aun en viernes, cuando no hay *seder* (*orden*; el tiempo para el estudio de temas determinados por el *rosh kolel*) e incluso cuando están en *bein hazmanim* (literalmente: *entre los tiempos*; es decir, en sus vacaciones). El *bet midrash*, un sitio donde puede apreciarse de manera muy clara la importancia de la ritualización de los rezos, es justo donde estos jóvenes se dedican al estudio de los textos talmúdicos. Al respecto, Alberto afirmó que luego de estar estudiando en el *kolel* más de cinco años ha llegado a la conclusión de que no importa tanto cuánto alcancen a cubrir, no importa tanto qué exactamente estudien, ni siquiera qué tanto es lo que recuerden, pues él mismo confiesa que ha llegado a olvidar algunas veces puntos importantes que ha estudiado. A este respecto, Alberto explica:

... el judaísmo siempre dice: que esto es un poquito al revés que lo que la psicología moderna dice: que la persona tiene que primero entender las cosas y luego realizarlas; el judaísmo dice exactamente al revés: aunque uno no lo entienda tiene que hacer las cosas y eso le va a ayudar a cambiar sus pensamientos. Es como dices: *naasé venishmá* [frase bíblica de Éxodo 24:7: *todo lo que ha dicho el Eterno haremos y escucharemos*], hay que hacer las cosas y después [entenderás].

En el testimonio de Isaías puede apreciarse que lo que importa en realidad es, literalmente, la lectura misma de los textos, como una práctica, como ritual de aprendizaje (Heilman, 1983; Segal, 2011). La cita del Éxodo a la que hace alusión —*naasé venishmá*— es una especie de proclama de incondicionalidad con la que el pueblo de Israel se comprometió con Dios, luego de recibir las tablas de la ley del Monte Sinaí. La palabra de Dios, su ley, la *Torá* no son cuestionables; están ahí para ser leídas y actuar en consecuencia, con acciones, bajo un temor reverente a Dios. El acto de la lectura se carga de significado a través de los intentos de parafrasear, explicar e integrar los fragmentos del texto, sin que esto siquiera implique necesariamente su comprensión cabal. En muchos casos he podido observar que los estudiantes de Torat Jaim no toman notas, no hacen consultas o referencias a los textos rabínicos, ni entablan un análisis concienzudo para desentrañar los significados del texto. Su objetivo es, por sí mismo, descubrir lo que hay en el texto, lo que se lee, lo que está escrito. Incluso he podido notar que algunas ocasiones ellos no están seguros de haber comprendido lo que acaban de leer. Sin embargo, a través de esta lectura se han involucrado en una compleja serie de actividades y prácticas que los conecta directamente con lo que han leído. El simple hecho de haber insertado sus voces, conjuntamente y de forma separada, en los textos talmúdicos, confiere a los estudiantes un sentido de apropiación del conocimiento que rebasa los límites del raciocinio y la intelectualización, lo cual estaría más cerca de lo ritual que de lo intelectual (Heilman, 1983: 246).

Como en otras *yeshivot* le ha ocurrido a la gran mayoría de *jozerei biteshuvá*, Asher encontraría en Tevel (otra *yeshivá* en Jerusalén) un nuevo modo de seguir estudiando, una forma distinta que lo entusiasmó.

Yo nunca había ido a una *yeshivá*, nunca había entrado a un *bet midrash* ni nada [...] cuando entré al *midrash* me impresioné. Era un lugar así, lleno de gente... me impresionó... yo no sabía cuál era la diferencia entre un *bet haknéset* y un *bet midrash* hasta que llegué ahí.

En realidad, Asher, como muchos jóvenes provenientes de marcos tradicionalistas o seculares, tenía la impresión de que un *bet midrash* era un lugar distante, casi inaccesible y —por lo demás— aburrido, frío, monótono. Lo que Asher encontró en Suroma fue un espacio lleno de sonidos y movimientos, a través de cuya dinámica se comparte *la verdad* y se construye el conocimiento. Lo más común es que los judíos no observantes, los tradicionalistas y los seculares entiendan estos dos espacios a través de la imagen de la *sinagoga*, a la cual —en no pocos casos— sólo asisten una o dos veces al año, muy a su disgusto, más por cumplir un compromiso social que por acercarse a Dios y orar. Como ha ocurrido en el mundo entero durante las décadas recientes, bajo el fenómeno de lo que se ha llamado *reencantamiento del mundo* (Frigerio, 1994), y con un repunte considerable en el siglo veintiuno, cada vez más jóvenes judíos se han acercado a las esferas religiosas, buscando un sentido de existencia, orientación espiritual y conocimiento. Y sentirse vivos. Asher descubrió en Suroma, en el inicio de su proceso de *teshuvá*, que el estudio no está reservado a los *jajamim* (sabios, rabinos), que cualquiera puede adentrarse en el conocimiento de la *Torá*, y que la práctica activa, integral, orgánica ofrece la oportunidad de rebasar las limitaciones de los marcos tradicionalistas, a través de la ortodoxia:

En el *bet haknéset*, como que la gente va y va a escuchar al *jajam* [sabio, rabino], a ver qué dice, y salen y *qué bonito habla el jajam*, y todos siguen sus vidas normal y ya. En el *bet midrash*, no... tratan de entender a fondo... Cuando vi ahí gente de mi edad, así, que estaban así todos metidos y vi: *pues no; sí, sí se puede*, o sea, y como que sí hay una entrada, y vi que era algo así, como increíble; o sea, vi que la gente estaba feliz ahí.

No se trata de un lugar adonde la gente llega a sentarse una hora a escuchar a un oficiante repetir palabras de los textos sagrados, como puede ocurrir en sinagogas tradicionalistas y templos católicos. Esta participación activa dentro del *bet midrash* —que Asher describe con emoción— permite integrar necesidades y capacidades, mente y cuerpo en el espacio de estudio, de manera orgánica, en movimiento. En el *bet midrash* de Torat Jaim pude ver cómo los jóvenes se involucran directamente en el análisis de los textos y en los rezos, en una dinámica que —tal como ellos me lo dijeron— aprendieron en Bnei Brak, en la *yeshivá* de Suroma —de donde proviene la mayoría—, cuyo modelo ha sido importado para la fundación de este *kolel*.

4.6. “Hago tefilá”. *Bet haknéset* y la importancia del rezo

Como ya se ha mencionado, el área del *bet midrash* es ocupada para otras actividades: en ocasiones, para impartir clases especiales, ofrecer pláticas o llevar a cabo celebraciones en torno al ciclo de vida judío. Sin embargo, no hay actividad más importante (a la par del estudio) que los rezos. Las tres oraciones o plegarias obligatorias diarias —*shajarit*, en la mañana; en la tarde, *minjá*, y en la noche, *arvit*— son rezadas en el *bet midrash*, con lo cual este espacio adquiere las características de una sinagoga (Elazar, 2002).

Acerca de la importancia de la oración, Jaziel comparte lo siguiente:

Entonces, ¿qué es lo que uno hace cuando dice la *brajá* (bendición)? Espérate: reconozco que tengo manos hoy en la mañana otra vez: uy, qué feliz: ¡tengo manos! Reconozco que desperté: uy, no lo puedo creer: ¡reconozco que tengo zapatos! Entonces, uno cada día está reconociendo lo que sí tiene, en su presente... entonces uno llega a unos niveles de felicidad y de cercanía con Dios muy, muy grandes.

El rezo es un acto ritual (“hacer *tefilá*”) y existencial un reconocimiento de los orígenes comunes, de las bendiciones; más que un acto automático o heredado, es una vinculación directa con Dios. Los rezos en Torat Jaim no difieren en gran medida de los rezos de otras sinagogas ortodoxas, salvo que durante los días de la semana no se dispone un espacio separado para las mujeres, lo cual es práctica común en otras sinagogas ortodoxas. El *bet midrash* es un espacio exclusivo de hombres, sobre estas separaciones de género nos detendremos más adelante. Otra característica de Torat Jaim es que durante los rezos no hay conversaciones entre los participantes —salvo en momentos muy específicos permitidos por la *halajá*—, lo cual es muy común en otro tipo de sinagogas. Tamir aclara:

O sea, por ejemplo, ahí a lo mejor es común que gente no está tan..., que está un poquito alejada; sin embargo, van y rezan y *kol hakavod* [*todos mis respetos*], pero a lo mejor no le toman tanta importancia a que no se debe platicar en la *tefilá*, en el *kadish*, en la *jazará* [repetición de la oración central: *amidá*], acá, todos son un silencio absoluto, ¿no?

Otro rasgo de Torat Jaim es que los jóvenes se toman más tiempo para las plegarias que el que se usa en otras sinagogas. Hay dos momentos del rezo que se extienden, particularmente, más del doble que en otras comunidades: el *Shemá Israel* (afirmación de la unidad de Dios) y la *amidá* (oración de peticiones y agradecimiento que se reza de pie y como especie de alabanza, como si se estuviera en presencia de un rey). Antes de comenzar las oraciones, pasan a una pequeña sala donde se encuentra un *keli*, recipiente plástico o metálico que se llena de agua y que como característica particular tiene dos asas que sirven para alternar las manos en un lavado ritual conocido como *netilat yadaim* (literalmente, *levantado de manos*); luego de secarse las manos, se colocan sus sacos y sombreros.

En una sinagoga ortodoxa se une el rezo de la tarde y la noche en un solo momento, para que la gente no tenga que presentarse tres veces en el día, sino dos: en la mañana y en la tarde noche, para rezar *minjá* —la plegaria de la tarde— lo más tarde posible y rezar *arvit* lo más temprano, plegaria que se lleva a cabo apenas oscurece. En Torat Jaim los tres momentos de rezo diario están separados, como ocurre en todas las *yeshivot* y en todos los *kolelim*; incluso es el lugar que en la zona de Polanco reza *arvit* más tarde y algunas personas llegan para recitar *kadish* (oración que se pronuncia en el período de duelo) porque saben que aunque sea tarde (aproximadamente a las 21 horas) van a encontrar *minián*, el quórum requerido para el rezo público.

En las mañanas se puede observar un servicio de oraciones típico ortodoxo: todos los participantes portan *tefilin* (filacterias) y visten un chal o manto de oraciones conocido como *talit*. La mayoría usa *sidur*, libro de oraciones que tiene ordenadas las lecturas de cada día del año, aunque no leen de ellos todo el tiempo, se observa como conocen los textos de memoria y pueden aún cerrar los ojos en parte del servicio. Los rezos siguen un texto prescrito, incluyendo lectura de la *Torá*, lunes y jueves y varios días festivos menores y días de ayuno y en *shabat*; son dirigidos por estudiantes y ocasionalmente por el *rosh kolel*. La mayor parte de los participantes ora en silencio o en un tono bajo, generando una especie de murmullo cuya intensidad varía en función del rezo. La excepción es la *amidá* (oración de pie), recitada individualmente en absoluto silencio, con los pies juntos, haciendo reverencias periódicamente; en el curso de esta oración, cualquier carraspeo, estornudo, tos, el tintineo de las llaves, todo puede ser ruido y debe evitarse. En esos instantes pude observar que los miembros de esta comunidad están *dentro de* la oración,

compenetrados, concentrados, alejados de otros pensamientos, tal como ellos mismos me lo expresaron en las diferentes entrevistas. Aquí, Yaacov:

... es un momento de reflexión en el día: que al principio del día entiendas cuál es el sentido de esta vida, que tu mente y tu corazón tienen que estar subyugados a Dios, a ser mejor ser humano. Y a vivir ese día con todos los valores. Todas las *mitzvot* tienen esos valores profundos.

“Rezar me lleva a actuar en el mundo”, agrega Yaacov. Los estudiantes, como la mayoría de los *baalei batim*, miembros de la comunidad orante, marcan y poseen este espacio, en el cual se mueven y se desplazan familiaridad, con total holgura, sin tener que pedir permiso para ir de un lado al otro. Los miembros de esta comunidad no participan solo como espectadores, como en otras sinagogas, sino que casi todos están capacitados para dirigir el servicio, lo cual hacen de forma voluntaria y rotativa, sin turnos asignados con antelación, con una fluidez natural que sugiere que se sienten en casa, en el ritual y el espacio sagrado.

Resulta pertinente señalar que las maneras y tiempos de rezo de los integrantes del *kolel* son los requeridos por la *halajá*: hay rezos que deben realizarse en determinado momento del día, en horas específicas, y no antes o después. También estar atentos y rezar con devoción es una de las preocupaciones de los integrantes de esta comunidad, según lo expresaron durante las entrevistas. En los momentos durante los cuales no se está rezando, estos jóvenes aprovechan para reforzar y enfatizar la importancia de cada uno de los detalles de la oración, estudiando y enseñando sobre este tema e intentando conocer los casos particulares: ¿qué ocurre si durante los horarios prescritos de rezo me encuentro en un avión? ¿Qué pasa si hay un cambio de horario por un viaje?

En este sentido, en diciembre, mes de *Janucá*, o Fiesta de las Luminarias —cuyo ritual fundamental consiste en el encendido de un candelabro de nueve brazos, con velas o aceite,

y la recitación de las bendiciones correspondientes—, los miembros del *kolel* estudiaban las leyes respectivas para el caso excepcional de que alguien vuele en avión justamente cuando debiera encender las luminarias, dado que en un avión no se permite prender fuego: ¿cómo llevar a cabo este ritual sin la presencia del fuego, y a su vez tener la seguridad de que se está cumpliendo con las prescripciones rabínicas?

Dentro de estas particularidades, también es pertinente señalar que si un *avrej* no está en el momento del rezo y lo encuentran más tarde en el *bet midrash*, el resto de los miembros asume que rezó en forma personal, privada o en otro lugar de rezo o que está a punto de rezar; es decir, si un *avrej* no asiste a los rezos matutinos comunitarios, está fuera de especulación pensar que no ha realizado los rezos de manera cabal, conforme a la ley; quizás se ha ausentado del rezo comunal, pero no cabe duda de que ha rezado, en su casa, individualmente, las secciones litúrgicas que se pueden rezar sin *minián*. Al respecto, un *avrej* dice:

Es que hago *tefilá* en otro lugar... entonces término allá y ya me vengo para acá; entonces no tengo hora, porque depende de a qué hora termine allá. Más o menos, nueve y media, diez, más o menos. [...] Llego aquí a las diez; de diez a dos estudiamos, y de dos a cuatro es la comida, la hora de comer, y ya en la tarde regresamos, a las cuatro, y luego en la tarde soy *jazán* [cantor litúrgico] en una oficina; entonces voy, hago *minjá* y *arvit* y me regreso.

Como vemos, en Torat Jaim el rezo está ritualizado en términos de tiempo (horario regimentado de tres veces al día), espacio (*bet midrash*), texto (oración escrita) y cuerpo (parado, sentado, inclinándose, balanceándose y usando *tefilín*, *talit* y sombrero). Mientras los elementos de tiempo y espacio pueden ceder a las exigencias de las circunstancias —como rezar más velozmente o de manera abreviada, hacerlo en un lugar más apartado del *bet midrash* o, incluso, fuera del *kolel*—, el texto no es negociable y las oraciones son las

prescriptas: sea cuando sea y donde sea, el texto no varía. En este punto es importante señalar que lo que la persona recita durante la plegaria —lo que dice literalmente o lee de su *sidur*— hace que su acto se considere oración o no, mientras que el contexto de su discurso e incluso sus movimientos corporales pueden variar dentro de ciertos límites. Esto aumenta el sentido de la oración como un ritual *performativo*; en otras palabras el acto de rezar se define, para esta comunidad, como la recitación de palabras particulares y combinación de palabras (o textos) en un contexto que les da el significado de *oración*. Incluso muchos de sus miembros se esfuerzan para que las palabras hebreas sean recitadas con precisión, acentuación, ritmo y pronunciación correcta según la usanza de los países de origen de sus ancestros. Las fórmulas litúrgicas son inalterables; los integrantes del *kolel* le confieren al texto cierto valor místico, cierto carácter mágico, lo que lleva un esfuerzo intencional de mantener el *nusaj* (estilo) del texto que rezan: el acto de oración es creado a través de la pronunciación performativa del texto del rezo acompañado por una dinámica corporal. Un reto para los miembros de Torat Jaim es rezar con *kavaná* (lit. *intención*) que está determinada más por la energía con la que se reza y se emparenta directamente con la devoción, concentración, intensidad y la precisión con la que se pronuncia el texto prescripto. “Es la emoción la que estimula la necesidad sentida de orar, y debe permanecer en efecto a través de su ejecución” (Heilman, 1976: 68). Esta definición localiza a la *kavaná* de la plegaria en la disposición del que reza, y alude al efecto que se produce en el cuerpo y las prácticas rituales de los orantes (“hacer *tefilá*”), más que al significado semántico de las palabras; incluso, algunos de los integrantes desconocen el significado literal de cada palabra del rezo. Dicho de otra manera, en esta comunidad (como en otras comunidades ortodoxas) la relación entre la intención de la oración y el sentido de la misma

se constituye por el acto de rezar y no por el significado de las palabras. El acto de rezar se define, para esta comunidad, como la recitación de palabras particulares y combinación de palabras (o textos) en un contexto que le da el significado de oración.

En Torat Jaim, rezar es una actividad cotidiana fundamental, así como lo es hacerlo en el tiempo estipulado y de la manera que consideran correcta. En ocasiones he observado que diferentes miembros utilizan el espacio del *bet midrash* para cumplir con sus obligaciones de oración, aun cuando el espacio esté siendo usado para el estudio o se desarrollen conversaciones en el mismo. A diferencia de otras sinagogas ortodoxas, los miembros de Torat Jaim permanecen casi una hora, luego de terminado el rezo comunitario de la mañana, estudiando textos rabínicos con los *tefilín* y el *talit* puestos, y recién lo quitan a las nueve y media, cuando comparten el desayuno, para lo cual cuentan con media hora.

La mayoría de los miembros de Torat Jaim dedican a los rezos más de dos horas diarias en el *bet midrash*. Incluso quienes lo hacen en otros ámbitos o en otras sinagogas, afirman que siempre rezan con el *sidur* y los movimientos corporales y cambios en los tonos de voz con los que se ritualiza el rezo comúnmente en Torat Jaim. En diferentes oportunidades comentaron que no recurren a rezar fuera de los mecanismos y especificaciones descritas, y tampoco lo hacen desde su lenguaje cotidiano, ni requieren transitar por experiencias extraordinarias para rezar; sin embargo he observado que en determinadas ocasiones, en momentos muy específicos de la plegaria, agregan oraciones, principalmente por la salud de los enfermos, por el nacimiento de hijos, por el fallecimiento de seres queridos, para pedir que alguien encuentre pareja, por el éxito o el bienestar de alguien.

Por lo que hemos visto hasta ahora podemos asociar a algunas características de Torat Jaim con un modelo gestado en el seno de las corrientes liberales del judaísmo norteamericano e israelí, es posible anticipar que, a pesar de las diferencias ideológicas, en la comunidad fervientemente ortodoxa Torat Jaim se observan con claridad rasgos en común que permitirán establecer conexiones entre éste y los *minianim independientes*.

Estas comunidades espirituales —a las que algunos investigadores del judaísmo contemporáneo han comenzado a llamar *comunidades emergentes* (Cohen, 2007; Hoffman, 2006) — presentan diversas novedosas alternativas de rezo, estudio, trabajo social, vida comunitaria y expresión espiritual. Si bien pueden subsumirse en un mismo rubro, estas nuevas comunidades espirituales varían entre ellas en forma, misión, cultura y nomenclatura (Cohen, 2007), y es común que sus miembros las denominen *comunidades espirituales* (o, con frecuencia, simplemente *comunidades*); otros las identifican como *minianim independientes*, pero estos términos no siempre capturan las importantes variaciones dentro de la categoría más amplia. Al margen de las diferentes denominaciones que reciban y de la forma en que ellos se denominen a sí mismos, todos parecen coincidir en un punto de la terminología: existe una tendencia a evitar los términos *sinagoga* y *congregación*, lo cual enfatiza la diferenciación de otras formas de generaciones previas de construcciones comunitarias judías (Avedon, 2005; Bronznick, 2007; Kaunfer, 2010; Kurshan, 2007; Prell, 2007; Tucker, 2007). *Sacred emergent communities* (*comunidades sagradas emergentes*) —basado en la expresión tradicional hebrea *kehilat kodesh: comunidad sagrada*— es un término reciente para referirse a este nuevo fenómeno y resaltar las características compartidas por el fenómeno, al que ya se hizo referencia, de la

Iglesia Emergente entre cristianos americanos y que ha impactado en Latinoamérica (Landres, 2006b; Landres y Bolger, 2007a, 2007b).

Casi un centenar de estos *minianim* (comunidades de oración) fueron fundadas desde 1997 y operan actualmente en Estados Unidos y Canadá; algunas más pueden encontrarse principalmente en Jerusalén, otras ciudades de Israel, o en Londres, Sídney y Zurich (Cohen, 2007). Además de las más de 80 comunidades que operan en la actualidad, al menos otras 12 fueron creadas y disueltas entre 1997 y 2007. Las comunidades emergentes muestran una gran diversidad de ubicación, ideología religiosa, estilo estético, misión y constitución política. Entre ellas quiero mencionar Kehilat Hadar, un *minián* independiente localizado en la zona noroeste de Manhattan, e IKAR, comunidad que se reúne, alternadamente, en un centro comunitario judío de Los Ángeles, en un parque de Beverly Hills y en distintos hogares de sus miembros; en Jerusalén se destacan Shirá Jadashá y Hakhel; otros grupos operan no solo en los mayores centros de población judía, sino también en lugares como Lynchburg, Virginia; Falls Village, Connecticut, Ann Arbor, Michigan y Boca Ratón, en Florida.

A pesar de las diversas diferencias entre estas comunidades, la gran mayoría comparte características comunes. Las comunidades emergentes se consideran capaces de satisfacer necesidades que no pueden ser satisfechas en ningún otro lugar, mediante la provisión de experiencias y actividades que no se hallan disponibles en las congregaciones o sinagogas convencionales. Muchas deben sus orígenes y su continuidad a un emprendedor individual (a menudo, un rabino) o a un reducido grupo nuclear de individuos significativamente capacitados en estudios judaicos y motivados con gran capacidad de trabajo.

A pesar de sus formas específicas, es posible señalar características comunes de estas comunidades judías emergentes de comienzos del siglo veintiuno (Cohen, 2007). En el aspecto institucional existe un cambio paradigmático del modelo congregacional-sinagoga (orientado a ofrecer servicios religiosos), a un modelo organizacional basado en la acción y la misión que no depende de un lugar físico establecido e inalterable. En lo político, estas comunidades experimentan una amplia gama de autoridad y legitimidad; construyen un concepto más amplio y democrático de *ciudadanía* mediante la eliminación de las formas convencionales de membresía congregacional que se basan sólo en el pago de una cuota anual; los *minianim* independientes utilizan una variedad de métodos de toma de decisiones, para resolver interrogantes sobre la *halajá*, costumbres, rituales y prácticas; en los casos en que cuentan con rabinos, estos tienden a ejercer la autoridad moral con el ejemplo más que con la prescripción, pero al mismo tiempo ejercitan los poderes ejecutivos comúnmente retenidos por los consejos directivos en las sinagogas más convencionales. En el plano experimental y espiritual, estas comunidades buscan crear experiencias intensas, emocionales, significativas —desde la mirada de sus miembros—, a través de medios de educación no formal.

Estas comunidades comparten una misma *narrativa*. Sus relatos poseen elementos comunes en torno a un grupo de judíos previamente retirados insatisfechos con la oferta comunitaria existente que trabajan mancomunadamente para establecer una nueva plataforma de expresión litúrgica, educativa, social y comunitaria judía; los participantes de las comunidades emergentes se asocian en menor medida con la narrativa colectiva del siglo veinte de auto-preservación étnica. En el plano ritual, manifiestan una innovación musical e

interpretativa, aunque tienden a preferir las formas litúrgicas tradicionales; en su mayoría, son igualitarias: hombres y mujeres participan por igual en los rezos (algo que no ocurre en el judaísmo ortodoxo en general) o tienden al igualitarismo en lo ritual (con leves variaciones, según la comunidad). En la esfera material, estas comunidades prestan mucha menos atención a la propiedad del capital (casi ninguna posee sus propios inmuebles o sinagogas) y, en líneas más generales, han desarrollado una cultura de comunicación libre de papel vía Internet: Facebook, blogs, redes electrónicas (Cohen, 2007; Gonzales-Bailón, 2009).

A lo largo de la última década ha ocurrido una proliferación de *minianim* independientes que a menudo se encuentran en lugares poco convencionales: sótanos de iglesia, salones sociales de sinagogas, departamentos particulares y centros socioculturales. Estos *minianim* son compuestos desproporcionadamente por jóvenes judíos, profesionales de entre 20 y 40 años —sin lugar a dudas, la población que la comunidad judía institucionalizada ha intentado y no ha logrado alcanzar con iniciativas enormes y programas costosos (Cohen, 2007)—, independientes, comunalmente gobernados y no afiliados a ningún movimiento (Kaunfer, 2010; Cohen, 2007).

Respondiendo a necesidades muy particulares, los *minianim independientes* se han desarrollado al margen de las instituciones comunitarias tradicionales, en una era de transformaciones al interior del judaísmo en Estados Unidos, particularmente.

Los integrantes de estos nuevos *minianim*, como los miembros de Torat Jaim, han tenido importantes antecedentes en educación formal e informal judía. Este movimiento es una de

las poderosas muestras de los alcances de la educación dentro del judaísmo, pues pudo conjugar la tradición y la innovación, el entendimiento y dominio —y con ello, su rescate para muchos— del idioma hebreo, a través del cual, la plegaria y el rezo ha vuelto a sus fundamentos originales (Kaunfer, 2010; Cohen, 2007). Aun cuando desde muy diferentes posiciones pudiera desdeñarse la importancia del Estado judío, la fundación de Israel vino a resumir la lucha histórica del pueblo judío y aunque, si bien es cierto que no se necesita vivir en Israel para expresar y vivir la judeidad, muchos de los fundadores del movimiento de *minianim* independientes han pasado largas y significativas temporadas en el país del Medio Oriente, ya constituido como estado nacional, y el paso por sus sinagogas ha arraigado en estos jóvenes la tradición de las prácticas religiosas, visible de manera clara en los cantos y los rezos de los *minianim* del movimiento independiente. En este sentido es importante destacar, que así como otros movimientos religiosos judíos en tiempos pasados se han desarrollado en Europa o Estados Unidos, en este caso Israel ha constituido una fuente de inspiración para estos jóvenes. Se calcula que el 80 por ciento de los judíos del mundo viven en estos dos centros —Estados Unidos e Israel— y que muchos de ellos viajan y fluctúan entre uno y otro, así que estas nuevas comunidades son también el fruto de tendencias transnacionales (Rein, 2010; Pries 2008; Brubaker, 2005; Faist; 2010; Golubov, 2011; Levitt, P. y Glick Schiller, 2004; Ben-Rafael, 2009; Bokser, 2011).

En las conclusiones nos detendremos a analizar como muchas de las características de los *minianim* independientes aparecen también en Torat Jaim y cómo el conocimiento de estas nuevas comunidades emergentes puede arrojar luz para una mejor comprensión de un *kolel* como el de nuestro caso de estudio.

4.7. “Si quieres conocer, tienes que participar”. La sabiduría del *rosh kolel*

A los pocos minutos de platicar con él, es visible que el *rosh kolel* representa más que un director de escuela. Literalmente, cabeza de colectividad, la figura del *rosh kolel* representa un modelo a seguir; es un consejero rico en sabiduría y experiencia, al cual se acercan los estudiantes para plantear no solo dudas acerca de los estudios, sino también para hallar orientación sobre sus vidas personales, para resolver problemas cotidianos.

Los miembros de esta comunidad consultan al *rosh kolel* sobre cuestiones personales tales como si se le debe pagar a alguien cuando se le ha chocado su automóvil, a qué colegio deben llevar a sus hijos, qué lugares son los más recomendables para irse de vacaciones con la familia, si pueden visitar la casa de familias no observantes o qué actitud deben asumir cuando conviven con familiares que no tienen su grado de observancia, si pueden asistir a reuniones sociales cuando esto implica dejar sus horas de estudios. Para los miembros de Torat Jaim, el *rosh kolel* es la persona más adecuada para ayudar a resolver este tipo de inquietudes, y esto forma parte de lo que se conoce como *da'at Torá*: conocimiento u opinión de la *Torá* y aplicación de criterios a partir de una sensibilización ante la *Torá* y cada caso particular. Este concepto hace referencia a todo aquello que puede resolverse desde la perspectiva de la *Torá*, para lo cual —dentro de Torat Jaim, como en otros *kolelim* del mundo— el *rosh kolel* tiene la opinión más acreditada, aunque no siempre pueda corroborarse a partir de fuentes bíblicas o rabínicas. Erez, uno de los *avrejim* que conocí cuando el *kolel* estaba en Aharon, me dijo acerca de la relación con Rab Moshé:

La relación de los *avrejim* y los *baalei batim* con Rab Moshé es muy buena. Es nuestro maestro. Nos enseña, nos dirige, nos contesta, le preguntamos... Muy bien... ¿Que si trato con él temas personales? ¡Claro! Siempre, siempre: temas personales, mi familia, mi esposa, educación. Sabe mucho. Es cierto que antes, cuando éramos menos,

pasábamos más tiempo con Rab Moshé, pero... ¡ah! Ah, es normal. Así van creciendo las cosas. También vas mudando, vas preguntando menos y vas avanzando.

El *rosh kolel* está a disposición de todos los alumnos en todo momento, tanto para cuestiones de estudio como para dar orientación sobre cuestiones de índole personal. Bernardo, un *baal habait* (estudiante de medio tiempo que trabaja), me contó que cuando comenzó a estudiar en el *kolel*, todo el tiempo consultaba a Rab Moshé sobre cuestiones personales. El *da'at Torá* no es un saber unívoco, definido de una vez; y para siempre; no es blanco o negro: sobre situaciones similares, el rabino puede dar consejos diferentes, según sea el caso. El *da'at Torá* es el conocimiento de la *Torá* para resolver casos concretos. En este sentido, los estudiantes subordinan sus propias opiniones, puntos de vista y razonamientos a lo que el *rosh kolel* determine, con lo cual se crea una enajenación voluntaria, en función de que el *rosh kolel* posee una sabiduría que le ha dado la *Torá* y una autoridad que la comunidad le ha conferido (Heilman, 2006: 109; Helmreich, 1982: 69). Dado que los planteamientos y cuestionamientos pueden llegar a ser interminables, Rab Moshé recomienda —según me contaron algunos entrevistados— que aquellas cuestiones que tienen que ver con los asuntos terrenales (de qué color pintar las paredes del salón, qué marca de automóvil comprar, si cenar pollo o pescado) sean resueltas por las esposas, pero cuando se trata de temas religiosos o espirituales sean ellos los que los resuelvan: temas de *shabat*, *kashrut*, la escuela a la que asisten los hijos, qué hacer en el tiempo libre.

En Torat Jaim son pocas las clases de manera frontal que se imparten, y el único que las conduce es el Rab Moshé. Los domingos por la mañana, se habla sobre el *Talmud*, en una clase exclusiva para *avrejim* (estudiantes de tiempo completo que perciben un estipendio

mensual); los miércoles por la noche, el *rosh kolel* da una clase sobre normatividad judía (*halajá*), y los jueves en la tarde, una plática sobre *musar* (obra ética judía), a las cuales se integran los *baalei batim* (estudiantes de medio tiempo que no reciben apoyos económicos). Estas clases no son una revisión del texto talmúdico estudiado durante la semana; tampoco se trata de evaluaciones de los avances de los *avrejim*; más bien implica la profundización sobre algún tópico estudiado durante la semana. Para estas clases se cambia la disposición de los muebles del *bet midrash*, que toma una apariencia de un salón de clases tradicional de cualquier colegio; los asientos se orientan todos hacia el *rosh kolel*, quien imparte su clase desde la *bimá*, púlpito utilizado también para rezar. El ruido diario del *bet midrash* desaparece y cambia por un clima de silencio y concentración. Cuando son clases de *Talmud* y *halajá*, los alumnos interrumpen para aclarar dudas, verter opiniones, preguntar, hacer comentarios. Cuando la clase es de *musar*, no; el *rosh kolel* habla, y los estudiantes escuchan atentos; es una clase muy silenciosa; el *rosh kolel* se revela como un gran maestro ético, un maestro de la vida que enseña desde la experiencia, que recurre mucho a experiencias personales, y su forma de hablar puede ser casi como una prédica o, incluso, un regaño. Una vez lo escuché hablar de cómo uno tiene que ser con el compañero, poniendo énfasis en las *midot* (virtudes morales), con tal elocuencia que pensé que estaba reprendiendo al grupo por algo que habían hecho. Cuando enseña *halajá* o *Talmud*, su tono de voz es el de alguien que explica y desmenuza, a través de una destreza muy profunda; la clase de ética, en cambio, es una exhortación para sacar lo mejor de ellos, respeto por el otro y observaciones sobre *lashon hará*, la maledicencia.

El resto del tiempo, es común observar al *rosh kolel* estudiando en *javruta* con diferentes *avrejim*, algunos de los cuales me han confiado que estos momentos de estudio en pareja con el *rosh kolel* han sido para cada uno los más importantes en su formación. Bernardo dijo haberse sentido más identificado con Torat Jaim luego de que comenzó a estudiar en pareja con Rab Moshé:

Un punto muy importante para mí fue cuando empecé a estudiar; yo estudio *javruta* con el Rab (Moshé) en la noche, entonces ahí me sentí como que ¡oye! *Yo soy importante, ¿no?* Y la gente te empieza a preguntar *¿cómo entendiste esta halajá? ¿Cómo entendiste esta otra halajá?* Entonces ya ahí es donde empecé a sentir que yo pertenezco. Esto fue el punto que me cambió entre venir de visita y ser parte.

En sus palabras se puede advertir que el *rosh kolel* atiende tanto a *avrejim* como *baalei batim*; por otro lado, el estudio en pareja con Rab Moshé, en un espacio destinado a ello fortalece su sentido de pertenencia.

El Rab Moshé, de 48 años, es padre de doce hijos (ocho varones y cuatro mujeres). Nació en Buenos Aires, Argentina, en una familia tradicionalista (no *jaredí*). Hizo *teshuvá* y estudió en dos de las más importantes *yeshivot* de Jerusalén y Bnei Brak; fue *avrej* de un *kolel* de excelencia en Bnei Brak, un *kolel* de élite y de mucho prestigio, con una matrícula de estudiantes muy limitada, cuyo objetivo es formar grandes rabinos, para lo cual recibe estipendios mayores a los que reciben otros *kolelim*. Es autor de un libro escrito en hebreo que trata detalles sobre las leyes de recato y comportamiento sexual, en el cual analiza en profundidad aspectos del *Shuljan Aruj* relativos a estas cuestiones (Even Haezer, 21-22). Supervisa la *shejitá* (matanza ritual) y otorga certificados de *kashrut* para carne. Es experto en *halajá* y especialista en temas *nidá* (pureza familiar), *shabat* y alimentos *kasher*, entre otras. El Rab Moshé es reconocido por su erudición, no solo en las comunidades ortodoxas,

sino en toda la comunidad judía mexicana y en Israel, y la influencia que ejerce no se debe solo a su carisma; como se ha dicho anteriormente, se trata de un hombre de gran conocimiento, un sabio, un *talmid jajam*. Durante el periodo de mi trabajo de campo fui de testigo de la visita de otros *jajamim* procedentes de Israel y Estados Unidos.

Es muy reconocido en su forma de estudio. [Vino una vez un rabino de Israel] para Rab Moshé; se sentaron a platicar [...]; salió impresionado. Yo escuché (nadie escuchó, pero yo escuché) cómo le dijo que nunca había visto, en todos los lugares que visitó, alguien que estuviera tan compenetrado de la *Torá*, que supiera tanto. Le dio un libro que le dedicó; le escribió: “a Rab Moshé, uno de los más importantes [maestros]”. Le dedicó el libro como si fuera uno de los más importantes.

A través de estas palabras, es visible la fuerte interrelación que este *kolel* tiene con otras comunidades de la ortodoxia judía en México. Incluso los estudiantes de este Torat Jaim han sido evaluados por un experto en temas halájicos, una destacada autoridad de Lakewood, cercano a New York, donde se encuentra uno de los centros de la judería fervientemente ortodoxa más importantes del mundo. Esta evaluación le da prestigio al *kolel*.

Cabe señalar que con el *rosh kolel* hubo empatía desde el principio, por nuestro origen común argentino, porque ambos conocíamos instituciones en Buenos Aires o en Israel, y porque —de algún modo— en su carácter de rabino ortodoxo no podía perder de vista que un rabino conservador tuviera tanto interés en conocer de cerca esta institución. Bajo la guía de Rab Moshé, Torat Jaim en menos de una década, ha pasado de ser el pequeño grupo de siete jóvenes a una colectividad de más de treinta *avrejim*; se han mudado a un inmueble que se está remodelando y ampliando, y actualmente están a punto de inaugurar una sede en Interlomas —otra zona alta concentración de población judía—, diseñada para operar como *kolel* comunitario.

Capítulo 5

Encuentro de dos mundos: secularismo y fundamentalismo religioso

5.1. “Ser *baal teshuvá* es un privilegio muy grande”. Reafiliación religiosa

Como ya hemos afirmado, a finales de los años sesenta y principios de los setenta, jóvenes judíos de todo el mundo no fueron ajenos a la búsqueda del sentido de la vida que una gran parte de toda una generación llevó a cabo mediante experiencias en el consumo de drogas, el vegetarianismo y la religiosidad, entre las más visibles. Para los miembros de Torat Jaim —cuyas edades fluctúan entre los veinte y los 35 años, en su mayoría —, esa búsqueda de sentido ha hallado una guía poderosa en el estudio de la *Torá* y el *Talmud*, y han hecho de esta labor el eje de sus vidas cotidianas, la actividad en torno a la cual giran sus existencias. Importando modelos de otras latitudes y adaptándolos a los contextos locales, han conformado una comunidad de estudiosos en México. Y todos son *baalei teshuvá*.

Uriel —integrante del grupo de fundadores del *kolel*—, al igual que muchos de sus compañeros, comenzó su *teshuvá* también en la *yeshivá* de Suroma, cuando había rebasado los veinte años de edad. En una de las primeras conversaciones que sostuve con él, me contó que en su niñez participó en varias *tnuot*, movimientos juveniles básicamente de tendencias sionistas, muchos de los cuales no son religiosos y que se caracterizan por su educación no formal y la orientación de sus actividades para fortalecer la identidad judía y fomentar y promover la *aliah*, el retorno a Israel. Luego de su *bar mitzvá* (ceremonia del ciclo de vida judío donde se asume las responsabilidades judaicas, a los trece años) Uriel comenzó a sentir la necesidad de observar con mayor coherencia los preceptos religiosos

(conocidos como *mitzvot*), a partir de lo cual afirma que comenzó su *teshuvá*, término que él define como “todo cambio que uno realiza”:

... no necesariamente un giro tan grande, como muchos de aquí...Nosotros llamamos *teshuvá* a todo cambio, todo cambio pequeño: que yo hoy quiero cambiar y empezar a cuidar de mejor manera una cosa, eso mismo ya es *teshuvá*; entonces yo me incluyo dentro de ese término y me considero un *baal teshuvá*, que me hace estar en común con todos los que están en este *kolel*.

Uriel reconoce el esfuerzo de muchos de sus compañeros que llevaron a cabo radicales cambios de dirección; sin embargo, aclara que este giro incluye hasta el mínimo movimiento a partir del cual se retoma el camino de la observancia de los preceptos religiosos; cualquier persona que haya decidido comenzar a cumplir aunque sea algunas de las *mitzvot*, cualquiera que haya tenido la determinación de volver a estar en acuerdo con Dios, es ya un *jozerei biteshuvá*.

Yaacov, *avrej* proveniente de una familia *jalebi* tradicionalista —judíos originarios de Alepo, Siria, muy observantes de las fiestas y ritos principales del ciclo de vida judío (Bokser, 1995; Hamui, 2005, 1997)—, dice haber pertenecido a un grupo de jóvenes de clase acomodada que gastaban dinero en viajes, ropa, aparatos electrónicos, alcohol, mujeres, y que despreciaban a quienes no eran como ellos; compuestos por herederos de pequeñas fortunas (y en algunos casos, medianas y grandes) y prósperos negocios, estos círculos agrupaban a una juventud “completamente perdida”; eran “gente sin valores”, dice él. Esta gente forma parte de un mundo del cual Yaacov se ha alejado; para ello, ha sido fundamental el estudio en un *kolel* que está integrado en su totalidad —como se ha dicho antes— por hombres que se han convertido a la ortodoxia fervientemente religiosa, que han retornado a la observancia estricta de la *halajá*. Acerca de esto, dice Yaacov:

Está formado por gente que es *baalei teshuvá*: gente que no era religiosa y se acercó a la religión. Es gente con una perspectiva muy especial, que vivió en los dos mundos. Gente que no tenía contacto con Dios y ahora siente que encontró el camino de la verdad. Por eso, su perspectiva es más amplia: ya saben lo que es el otro mundo y se entregan con mucho amor a lo que hacen, porque lo hacen por convicción.

Según su apreciación, existe un mundo paralelo donde vivieron todos ellos, en el pasado, en diferentes momentos de sus vidas; comparten el reconocimiento de esa experiencia y se identifican a través de sus procesos de *teshuvá*, en el mundo de la *Torá*, el mundo verdadero, en el presente. La religión —de la cual vivieron alejados— ha sido asumida, entonces, no como costumbre o tradición heredadas o impuestas contra las cuales no debe oponerse objeción o cuestionamiento; la vida que un *jozer biteshuvá* ha dejado atrás representa ese cuestionamiento, esa oposición, y su retorno a la ortodoxia se funda en la convicción de que el camino de la *Torá* es el camino verdadero. Yaacov se refiere a dos mundos muy diferenciados uno del otro. En el pasado de cada uno, un mundo donde todo era permitido, un mundo donde la *Torá*, la *halajá* y la observancia religiosa no solo no ocupaban un lugar central, sino que —en no pocos casos— ni siquiera figuraban como asuntos importantes; un mundo donde los jóvenes retomaban la tradición en las festividades (*Rosh Hashaná*, *Yom Kipur*, con más regularidad; *Sucot*, *Simjat Torá*, en contadas excepciones); se trata de un mundo donde el descanso del *shabat* o la observancia de la *kashrut* son cuestiones más bien arcaicas, rebasadas por el ritmo de la era moderna; a lo sumo, experimentadas como parte de una tradición familiar.

Bien diferenciado de este mundo, al otro lado se encuentra el mundo de la *Torá*, un mundo al que los *jozei biteshuvá* han llegado por convicción propia, lo cual —según Yaacov— los dota de una perspectiva más amplia, a diferencia de quienes siempre han vivido en la

ortodoxia, muchos de los cuales han observado la *halajá* quizás por inercia, porque así les fue enseñado en sus hogares.

Bernardo es un joven de veinticuatro años, padre de dos hijos de muy corta edad, que se dedica a la venta de trajes en el negocio de su padre en el centro de la ciudad. Proveniente de “una familia muy estándar de la comunidad *jalebi* mexicana” —según sus propias palabras—, es uno de los *baalei batim* que estudia con más ahínco. Desencantado del Tecnológico de Monterrey (ITESM) —donde comenzó la carrera de Administración Financiera—, cambió los estudios universitarios por los estudios de la *Torá*; al respecto señala que la libertad de elección de sus compañeros y él, en su calidad de *jozerei biteshuvá*, es algo “incomparable”: pasar de un mundo a otro es la experiencia compleja y enriquecedora que los *baalei teshuvá* atesoran en sus corazones, con emoción y respeto. Bernardo ilustra con palabras simples su punto de vista acerca de la diferenciación entre los dos mundos de los que ha hablado Yaacov y enfatiza, la importancia de ser un retornante y de su proceso de conversión:

Algo que lamento es que mis hijos no serán *baalei teshuvá*. Ser *baal teshuvá* es un privilegio muy grande... Yo iba al cine y salía contento. Aun así, la *Torá* es más bonita. A mis hijos obviamente no les voy a decir “bueno, ustedes vayan al cine y luego hagan *teshuvá*”, pero hay que saber inculcar el valor de la *Torá* en los hijos.

Bernardo se cuida de establecer juicios absolutos acerca del *otro mundo* —que tampoco ofrece solo peligros y amenazas—, pero subraya el valor absoluto que sobre un mundo u otro posee la *Torá*. Este *baal habait*, al igual que la gran mayoría, habla de la sociedad circundante como un espacio regido por el consumismo y afectado por adicciones, inmoralidad, decrecimiento de valores, un espacio que ha aprendido a compartir con judíos no observantes y gentiles de otras culturas.

La libertad de elección que Bernardo y Yaacov consideran privilegio de los *jozerei biteshuvá* es algo que sus hijos ya no podrán experimentar, pues ellos ya han nacido en el seno de una familia ortodoxa; esa fuerza con la que los retornantes han dejado *el otro mundo*, esa capacidad de transformarse, de reconstituirse, de resurgir como el fénix, es algo que sus hijos ya no experimentarán. Luego de afirmar: “la *Torá* es mejor”, Bernardo se levantó y caminó hacia uno de los estantes, tomó un libro y leyó en hebreo una cita de Maimónides (Hilijot Teshuvá, 7: 4-5). Aquí ofrezco una traducción:

El que retorna a Dios no debe imaginar que se encuentre a una distancia demasiado grande del Justo, por causa de sus transgresiones y errores pasados. No es así. Es amado y querido por el Creador como si nunca hubiera transgredido... en el lugar donde se encuentra parado un *baal teshuvá* no puede pararse ni siquiera el más perfecto de los justos.

Bernardo subraya la convicción con la que los *baalei teshuvá* han dejado en el pasado sus errores y han logrado integrarse al camino de la verdad, por lo cual se vuelven más valiosos a los ojos de Dios; a pesar de haber disfrutado de una vida de permisividad, transgresión y de placeres mundanos —según su visión particular—, han hecho los mayores esfuerzos para poder renunciar a ese mundo. “En otras palabras”, dice Bernardo, “el nivel espiritual de los retornantes es superior al de aquellos que nunca pecaron”.

Es común entre los jóvenes de Torat Jaim que sus procesos de *teshuvá* los hagan sentirse privilegiados, pues si bien reconocen que vivieron en una realidad donde se permitieron excesos y licencias y transgredieron la *halajá* —sin que en algunos casos fuera motivo de pesar—, también se enorgullecen de haber podido regresar al camino de la *Torá*, de haber tenido la fuerza y la integridad necesarias para renunciar a ese mundo. Erez, uno de los fundadores de Torat Jaim, lo ilustra así:

La *Torá* es lo más bello que hay ... la gente como *baalei teshuvá* que entendió lo que estuvo afuera, lo que hay en otro mundo, y ya no le satisface, el cambio que hace, lo hace por voluntad propia; nadie lo obligó a estar acá. ¿Quién lo obligó? Él mismo decidió. Y esa decisión es la motivación para emprender el camino para llegar al *emet* de la *Torá*.

En la Antigüedad, la *teshuvá* llevaba a los individuos a reintegrarse a una mayoría; en la actualidad ocurre lo contrario, pues en ese camino de retorno a las fuentes de la tradición judaica, los *jozerei biteshuvá* se integran a grupos más reducidos; conforman una minoría aislada o segregada, si se la compara con otros grupos sociales dentro de la judería contemporánea. Sin embargo, tal cual lo expresaron varios estudiantes de Torat Jaim, este retorno los vincula directamente en una línea del tiempo, con un judaísmo —según su propio entendimiento— más antiguo y milenarista, más verdadero, a través de lo más bello que han podido conocer: la *Torá*. A propósito, Erez lee del Pirkei Avot (capítulo 6), en hebreo, lo que a continuación traduzco:

Este es el camino de la *Torá*: aunque solo te alimentes de pan y sal, bebas agua con medida y duermas sobre el suelo y vivas una vida de privaciones, estudia intensamente la *Torá*. Si así lo hicieras, serás feliz y gozarás del bien. Serás feliz en este mundo y gozarás del bien en el mundo venidero.

La *teshuvá* implica renunciar a una serie de satisfacciones que contravienen la *halajá*, pero —sobre todo— el apego irrestricto a la *Torá*, a través de su lectura y estudio. Para estos jóvenes, hacer *teshuvá* no es una apariencia ni un acto superficial; no solo es vestir de negro y blanco y dejarse la barba, ponerse sombrero o dejar ver sus *tzitzit* (flecós que cuelgan de sus ropas), cuidar *shabat* y *kashrut* en casa o de vez en cuando, no estar en contacto con mujeres que no pertenecen a sus familias más íntimas; no es simplemente eso. En una de mis primeras conversaciones con el *rosh kolel* de Torat Jaim, él subrayó que los jóvenes llegaban buscando la verdad, que estudiaban para acceder a la verdad, la cual implica temor

a Dios, respeto a la *halajá*, amor por la *Torá*. Ser *baal teshuvá* es definirse por la verdad, por el *emet* del que habla Erez, quien dice: “La verdad es el comienzo, el medio y el final al que debemos aspirar, de nosotros y de los otros. Por supuesto, nada podemos demandar de los otros, si no lo hacemos con nosotros mismos”. El *emet* es una práctica que implica la búsqueda de sentido existencial.

5.2. “Cada uno, otra historia”. Diferentes vertientes, una misma meta

Torat Jaim funciona como *kolel* desde hace ya ocho años. Como se ha mencionado, se fundó a instancias de siete jóvenes egresados de Suroma que a su llegada a México sintieron la necesidad de seguir estudiando con la disciplina y los métodos de la *yeshivá* de Bnei Brak. Estos siete jóvenes son todos ellos conversos a la ortodoxia, jóvenes que en Suroma emprendieron procesos de *teshuvá* que han deseado continuar en México, en un espacio especialmente pensado para ese propósito. Yaacov define a Torat Jaim del siguiente modo:

Este es un templo. Se reza, se estudia *Talmud, Torá*. Este es un *kolel*. Se fundó por la necesidad de muchos jóvenes que querían saber más de su religión y de servir a Dios de una mejor manera.

Dentro de las diversas vertientes desde las cuales confluyen los *jozerei biteshuvá* de Torat Jaim, pueden hallarse constantes o recurrencias, como se observa de manera casi generalizada en los casos de conversiones voluntarias, tanto en el judaísmo como en otras religiones: sentimientos de desilusión, vacío, carencia de plenitud, duda, incertidumbre, desesperación y temores más profundos y graves. En muchos casos son las tribulaciones o los problemas familiares lo que mueve a la gente hacia la *jazará biteshuvá*; algunos de los entrevistados me han dicho que su *teshuvá* comenzó tras el divorcio de sus padres; otros,

luego de rupturas familiares, abandonos o separaciones traumatizantes; otros hablaron de adicciones a las drogas, a las apuestas o de haber tocado fondo en el gozo de placeres terrenales; principalmente, los estudiantes hicieron alusión a relaciones con mujeres. También es un rasgo común que los estudiantes que comienzan su *teshuvá* atribuyan su conversión al contexto en el que vivían, el cual los ha orillado a buscar en la ortodoxia las respuestas y soluciones que necesitan: ya sea que provengan de familias disfuncionales, que sufran alguna adicción, que tengan problemas económicos; en todo caso, muy común también es que los jóvenes se formulen preguntas de carácter existencial, y que en la *teshuvá* traten de hallar sentido a sus vidas.

Matitiahú, *avrej* de 29 años, padre de cuatro hijos, comparte su experiencia:

Cuando no era religioso, era muy apostador; tuve ese vicio desde los 13 a los 18 años. En ese momento llegué a estar en cama por eso, por la tensión. Y de repente un *rab* me agarró a los dieciocho años y me empezó a meter en la religión. Yo le dije que iba a cuidar *shabat*, y como yo estaba terminando la escuela, un amigo me dijo si quería ir a la *yeshivá*, y mis papas me dijeron ‘sí, ve a conocer lo que es la religión’, y fui y ahí empezó a cambiar todo. En la *yeshivá* Suroma (Bnei Brak, Israel) dejé las apuestas y todo.

El pasado cobra sentido porque ha llevado a los jóvenes a iniciar su *teshuvá*. El pasado puede llegar a representar una especie de accidente a partir del cual se gestó la vuelta a la verdad, al camino de la *Torá*, por lo que no se lo asume como una carga de culpas o un montón de pecados que tendrán que ser expiados mediante penitencias dolorosas o castigos, sino que deben ser transformados en nuevos hábitos, encaminar sus energías al *emet*. Para Matitiahú —como para muchos otros jóvenes judíos—, la *jazará biteshuvá*, la normativa religiosa y el marco comunitario se presentaron como una forma para que superara su adicción a las apuestas.

La gran mayoría de los *jozerei biteshuvá* en Torat Jaim han comenzado sus procesos de *teshuvá* durante sus últimos años de adolescencia o los primeros de su edad adulta, antes de contraer matrimonio, una edad en la que se originan cuestionamientos, crisis, rupturas (Levinson, 1986). Sin embargo, no todos hablaron de sus procesos de *jazará biteshuvá* como un renacimiento dramático o la vuelta desde un mundo decadente. Para algunos fue simplemente dejar de ver con apatía y distanciamiento la tradición y la *halajá*; para otros fue un refuerzo de lo que en sus casas se practicaba ya, donde celebraban de manera tradicional los hitos centrales del ciclo de vida judío, acaso no con tanto cuidado ni con tanta disciplina; otros más encontraron un camino en la práctica religiosa judía para dar un sentido a sus vidas más completo que aquellos que les ofrecían sus trabajos, estudios o posiciones en la sociedad. Los relatos son tan diversos como personas he encontrado; muchos de ellos revelan aspectos comunes, muchos otros presentan características muy particulares. José vivió su *teshuvá* desde otra vertiente, desde una vida *normal*:

Yo tenía un amigo... y le decía: “¿Sabes qué siento? Que toda la gente que hace *teshuvá* es porque o sus papás son divorciados o tienen un problema de autoestima o alguna cosa que no está bien, y hacen *teshuvá*”. Le digo: “yo así veo a todos; entonces como que no me identifico con ellos; por eso me cuesta hacer *teshuvá*, yo no...”. Veías a pura gente de Argentina que no tenía nada de dinero y entonces tenían que irse; sus papás estaban felices que estaban en la *yeshivá*, porque no los mantenían. Así cada uno, otra historia. Yo decía: “pero yo si soy normal, yo no tengo que hacer *teshuvá*”.

José cuenta que a Israel llegaron a estudiar muchos jóvenes argentinos, como consecuencia directa de la crisis económica que afectó a aquel país sudamericano después de 2001, contexto en el cual —dicho sea de paso— se generaron grandes cambios en la comunidad judía de Argentina, uno de los cuales fue la expansión de Jabad Lubavitch y otros grupos ortodoxos. Para algunos jóvenes *normales* —como Bernardo se califica a sí mismo—, el camino de retorno ha estado influido por la necesidad de conocer con mayor profundidad

los orígenes de toda una cultura milenaria, fortalecer un sentido de pertenencia a través del conocimiento fundamentado, de vivir bajo la convicción que otorga este conocimiento. Al respecto, José continúa:

A mí lo que más me llevó a hacer *teshuvá* fue el estudio de *Torá*, el conocimiento: sentarme a estudiar, analizar... Aparte, me identifico mucho: siempre fui de *tnuá* [movimiento juvenil sionista], del pueblo, de raíz, y así, entonces, veo que todo viene de tres mil años atrás: vas viendo cómo va pasando a lo largo del tiempo. Es algo muy, muy mío. No es algo externo. Soy yo. Estoy estudiando mi vida, mi historia, mi *Torá*. Muy bonito.

El caso de José es de particular interés porque este joven —que ya había estudiado en una *yeshivá* en Israel— retoma su camino como un regreso a sus raíces; por ello destaca su pertenencia a movimientos juveniles sionistas como parte de ese vínculo, y enfatiza “lo bonito”, el gozo que le causa el conocimiento. Debe puntualizarse, que la *tnuá* a la que él hace referencia no es religiosa; por otro lado, algunos otros estudiantes de Torat Jaim también hicieron énfasis en su paso por movimientos juveniles sionistas o religiosos; incluso, algunos llegaron a desempeñarse como líderes de grupos, *madrijim* (tutores) o incluso *roshim* (directores). Uriel cuenta su experiencia en este tipo de movimientos juveniles:

Yo de niño iba a una *tnuá*; fui a varias *tnuot*... ahí yo era ya *madrij* [tutor, guía], de los dirigentes. Una la dejé porque yo ya estaba buscando otro tipo de valores, un poquito más tradicionalistas que lo que era el Dor Jadash, por eso me fui a la Ahava be Shalom (de la comunidad Maguen David). Y estaba contento ahí...

Uriel, como muchos jóvenes judíos —entre ellos, algunos otros estudiantes de Torat Jaim—, inició su búsqueda existencial en uno de estos movimientos y terminó por recurrir a grupos de estudios religiosos.

La *shnat ajshará* (año de capacitación) es un viaje que los jóvenes judíos realizan a Israel antes de ingresar a la universidad. Originalmente el objetivo de este viaje era preparar a los jóvenes para la *aliah*: la emigración a Israel; en la actualidad, este programa tiene como finalidad principal acercar a los jóvenes judíos del mundo a sus raíces históricas y culturales mediante una estancia recreativa y vivencial en Israel. Entre los jóvenes de Torat Jaim, luego o durante su *ajshará*, se gestaron modificaciones en sus prácticas religiosas, modificaciones que incluso fueron radicales, sobre todo en aquellos que habían sido educados en el seno de familias tradicionalistas. Zalman, con más de cinco años como *avrej* del *kolel*, narra su experiencia al respecto:

Me fui de *ajshará* con mis amigos. Estuvimos en Europa, y yo como que ya tenía algo internamente, ¿sí? [...] Siempre entendí que la religión era lo correcto, me lo inculcaron... O sea, nunca tuve dudas; digamos que rezaba diario, y si tenía un problema, bueno, la manera que tenía de resolverlo era pedirle a Dios, siempre; Entonces creo que como que esas cosas se me metieron muy dentro, muy profundo; [...] crecí con eso... entonces yo creo que de ahí se fue desarrollando, ¿no?

Zalman recuerda prácticas religiosas de su niñez, como rezar la oración *Oye, Israel* (“Oye, oh, Israel: el Señor es nuestro Dios, el Señor es Uno”), una de las oraciones centrales y más populares del pueblo judío, que expresa la unidad de Dios. Tomada del Deuteronomio 6, es una plegaria que se reza dos veces por día —en la mañana y en la noche—, y es tradicional pronunciarla antes de dormir. Zalman, a través de su conversión, reafirmó la educación religiosa que ya conocía, aunque no a profundidad; este joven, como algunos otros miembros de Torat Jaim, habla de su *teshuvá* como un proceso de continuidad y no de ruptura.

Asher, joven de veintiocho años, es uno de los pocos *avrejim* de Torat Jaim que no pasó por Suroma; es el menor de tres hermanos, hijos de padre israelí y madre mexicana, a su vez

descendientes de familias provenientes de Siria. Asher comenzó su proceso de *teshuvá* luego de que decidió dejar la escuela, a los diecisiete años, y se incorporó al negocio de su papá, en el ramo de la industria textil. En aquella época comenzó a viajar a Israel, donde vivía su abuela paterna. Al principio no mostró interés por estudiar en alguna *yeshivá*; de hecho, en uno de esos viajes estuvo en una, pero no despertó en él mayor interés. Su verdadero camino de retorno iniciaría en Tevel, una *yeshivá* en Jerusalén donde había estado un amigo suyo y adonde comenzaron a asistir los *jozerei biteshuvá* de México luego de que Suroma atravesara una fuerte crisis económica y tuviera que cerrar sus instalaciones. Asher tenía veintiún años cuando ocurrió esto:

Aquí tengo un amigo que se fue a otra [*yeshivá*]...; fue a Tevel. Se fue para allá y me había contado que estaba padrísimo ahí, muy padre [coloquial: *muy bueno*]. Entonces, luego me volví a ir a Israel; [...] estuve en un *kibutz* ahí con unos amigos y estuve como tres semanas en el *kibutz* y tres semanas me fui a la *yeshivá* ésta, Tevel, y la verdad ahí sí; o sea, me encantó, así; o sea, me llamó muchísimo la atención. Tenía veintiún años ahí...vi una religión que nunca en mi vida había visto...

Este mismo estudiante que habla en términos coloquiales, propios de la jerga mexicana, ya había expresado sus impresiones acerca de esta experiencia, de la que dijo haber creído que los estudiantes de la *yeshivá* a la que asistió estaban *muy prendidos*.

Muchos de los relatos de estos jóvenes abarcan etapas de su vida (escuela secundaria, movimientos juveniles, *ajshará*...), etapas liminales, etapas de cambio en sus vidas, entre dejar la preparatoria, decidir sobre estudiar la universidad o comenzar a trabajar (Bekerman, 2009). Asher cuenta de sí mismo que llegó a una edad en la que la escuela dejó de interesarle, las clases le parecían aburridas, le era difícil sacar buenas calificaciones y reprobaba varias materias. Había empezado a asistir a la universidad una vez cada tres meses, hasta que abandonó definitivamente la idea de estudiar. En las historias de muchos

de estos jóvenes pueden hallarse señales de apatía y desapego hacia la enseñanza escolarizada; incluso, fracasos escolares rotundos. Sin embargo, los *avrejim* dedican entre diez y doce horas de estudio diario, y los *baal habatim*, de tres a cuatro, lo cual hace patente que no se trataba de malos estudiantes, sino de marcos educativos que no les funcionaron y de los importantes logros alcanzados a través de metodologías de educación no formal (Bekerman, 2001; Bekerman y Maoz, 2009; Varenne, 1998).

Erez, uno de los siete estudiantes que junto con el Rab Moshé fundaron Torat Jaim, cuenta que en su adolescencia pasaba la mayoría de su tiempo tocando rock y heavy metal con sus hermanos y con amigos; algunos estos amigos no eran judíos, pero “se desenvolvían en el ambiente de la música”, aclara Erez y destaca que escuchaban bandas “muy, muy rebeldes” que protestaban contra el sistema, el orden establecido y la educación, con planteamientos “muy reales, aunque no muy bien aplicados”. Las letras de algunas de estas canciones le provocaron serios cuestionamientos existenciales que lo llevarían a leer toda clase de literatura filosófica.

Eran grupos [musicales] de Argentina [...] y europeos también, pero lo que era su cuestión es una queja y crítica al sistema. Aunque no tenían ni respuestas, ni lo sabían aplicar ni nada. Pero la duda empezó por ahí: *¿qué estamos haciendo? ... ¿Quién determinó? ¿Quién definió la vida así? ¿Por qué tengo que vivir yo de esa manera? Mejor vivo yo de otra manera...* Ahí empezó un poco... el cuestionamiento. [...] Y empezamos a leer libros tipo filosofía que contemplaban estos temas y estas preguntas, y a veces con respuestas, no certeras siempre, pero para ese momento que estábamos viviendo eran convincentes...

El testimonio de Erez es otra muestra de la diversidad de vertientes desde donde los estudiantes de Torat Jaim comenzaron sus procesos de *teshuvá*. Siendo el menor de tres hermanos —hijos de padres divorciados—, uno de los primeros caminos que Erez exploró en su adolescencia fue el de Ramtha, un espíritu de 35 mil años de edad que se comunica

con el mundo contemporáneo a través de Judy Zebra Knight —la *señora* a la que se refiere Erez—, fundadora de la Escuela de la Iluminación de Ramtha, en Washington. Cabe señalar que estos datos no fueron aportados por el entrevistado, quien en reiteradas ocasiones les restaba importancia, diciendo “no sé qué”. El culto a Ramtha forma parte de los nuevos movimientos religiosos de la New Age, para muchos de los cuales la divinidad es “la *energía o fuerza vital* que mantiene al Universo vivo e íntegro”, y junto a la divinidad en igualdad de importancia, este tipo de cultos ubica a toda clase de “deidades planetarias, ángeles, espíritus, entidades desencarnadas, seres elementales o *presencias* experimentadas de manera simplemente subjetiva que, junto con el Cristo cósmico, actúan como intermediarios o *canalizan* sus mensajes a través de ciertos médiums psíquicos o espiritistas” (Morris, 2009: 381).

Alguna vez pensaba ir a ese instituto, pero, bueno: *min hashamayim* [desde el Cielo; gracias a Dios], nunca llegué; ya nunca llegué allá. [...] Era todo un show. Para ganar dinero, parece ser. Pero no importa. Eso, de momento, era convincente y nos despertó varias dudas, y esas fueron las que originaron que llegara a la *yeshivá*. No *ulay* [tal vez]: seguramente. Porque de algún punto tienes que partir: no vas a decidir ir a la *yeshivá* mañana.

Erez estaba plenamente convencido de que Ramtha era el camino. Con esta filosofía como nutrimento ideológico existencial, de viaje a Israel para su *ajshará* (*capacitación*, literalmente), Erez recorrió Europa en compañía de algunos amigos. Luego de una primera estancia en una *yeshivá* de Jerusalén, viajó a Egipto y Jordania, de donde habría de regresar a Israel, justo a Bnei Brak, a tratar de resolver una serie de dudas que parecían acrecentarse, luego de plantearlas antes sus compañeros de viaje, los cuales lo animaron a volver a la *yeshivá* de Suroma. El pasado vuelve a presentarse como algo que se ha superado, el momento antes de iniciar el camino de retorno a las fuentes.

5.3. “En una discoteca, con *tzitzit*”. En busca de la coherencia

De las entrevistas con los *avrejim* se entiende que para que sus procesos de *teshuvá* dieran inicio no fue necesario que se sintieran iluminados o llamados por alguna voz divina; en algunos casos, el retorno ha comenzado a partir de cuestionamientos personales; en muchos otros, a partir de una búsqueda de sentido existencial; algunos tuvieron una vida desordenada que terminó por desembocar en la urgencia de parar, de detenerse; otros más vivieron de cerca o fueron testigos de experiencias de amigos y familiares que cayeron en adicciones y otros problemas, y ello los motivó a iniciar su *teshuvá*. Lo común en todos los integrantes de Torat Jaim ha sido la necesidad de vivir una vida de coherencia. La mayor parte de los entrevistados ha puesto énfasis en la transformación de sus prácticas, antes que en sus creencias; sus procesos se relacionan con la modificación de conductas y hábitos, más que con algún cambio de dogma o de percepción teológica. Zalman ilustra con sus palabras cómo es que su proceso de conversión, iniciado en Suroma, lo llevó a tomar decisiones sobre la práctica y la observancia religiosa a la que estaba acostumbrado:

Entendí ahí..., como que me cayó el veinte...y cuando llegué a la *yeshivá* como que entendí que había un mundo..., que puedes decidir ya no tener contradicciones en tu vida, ¿no? Porque si tú opinas que las *mitzvot* es lo más importante y de repente te vas a comer a un restaurante *taref*, pues decide tú lo que estás haciendo, ¿no?

Zalman, como otros jóvenes de Torat Jaim, enfatiza sobre la falta de coherencia entre teoría y práctica, entre el discurso y las acciones. La conversión a la ortodoxia implica principalmente la observancia de las *mitzvot*, la cual no ocurre *a priori* en un sentido dogmático, sino a partir de prácticas muy concretas, muy físicas y materiales: la observancia de *shabat*, de la *kashrut*, el uso del *tefilín* (o filacterias) son algunas de las 613

mitzvot de la *Torá* que permiten integrar la religión de manera orgánica, que conllevan a la adaptación del cuerpo a una serie de rituales, a través de lo cual se asegura un camino práctico. El proceso de transformación incluye el cuerpo mismo de los individuos; no solo se trata de idealización o exigencia de fe mediante la observación de los dogmas, sino que además se integra al cuerpo como medio de canalización de la experiencia religiosa. El proceso por el que atraviesan los *jozerei biteshuvá* presupone, de entrada, renunciar a todo aquello que se sabe prohibido por la *halajá*. Zalman, que es uno de los fundadores del *kolel*, cuenta:

Yo empecé a cuidar *mitzvot*, pero en el tipo de sociedad en el que vivía, en el círculo que me rodeaba, mis amigos eran gente que no cumplía necesariamente *mitzvot*, y yo quería seguir con esas amistades... íbamos a discotecas a bailar...; Y así viví durante mucho tiempo...: terminaba de hacer *shabat*, hacíamos *havdalá*, y luego luego me iba a bailar. Pero igualmente yo podía estar en una discoteca, con *tzitzit* y diciendo *berajá* (bendición) y diciendo *asher yatzar* [oración que se pronuncia luego de llevar a cabo las necesidades fisiológicas] cuando fui al baño, y me cuidaba de muchas cosas...

Zalman se refiere a la ceremonia de diferenciación o separación (*havdalah*, en hebreo) mediante la cual se da por terminado el *shabat*. Cuando Isaías dice que al término de *havdalah*, luego luego se iba a bailar, ilustra fielmente el cumplimiento tradicionalista de las principales *mitzvot* que muchos judíos llevan a cabo: se observa, se cuida, se guarda para luego luego poder volver a la vida *normal*. Por otro lado, los *tzitzit* son los flecos o tiras de tela que cuelgan de una camiseta que se usa bajo la camisa y sobresalen bajo el vuelo del saco o de las ropas que se use su origen es bíblico (Números, 15: 37-41).

A través de las entrevistas con los estudiantes ha quedado claro que el proceso de aceptación de leyes, ritos y costumbres es lento y se va incorporando como una rutina: es un proceso paulatino; para algunos, más rápido; para otros, más lento; a algunos les tomó

años; a otros, meses; a otros, semanas. No sucede de un día a otro. Es un proceso que involucra con tenacidad la capacidad de adaptación del ser humano, capacidad que parece aumentar cuando se procede con fe y determinación en hallarle sentido a la vida propia, y que está directamente determinado por la práctica constante en comunidad.

Alberto, jugador aficionado de tenis, me contó que en la misma semana en que había decidido comenzar a observar el *shabat* con todas las regulaciones, tuvo que enfrentar una disyuntiva determinante. Tenía muchas posibilidades de ganar un torneo y obtener el premio principal, el cual consistía en mucho dinero. A punto de ir a las semifinales, que se jugaban en jueves, se enteró de que la final se jugaría el sábado.

Empecé a jugarlo [el torneo de tenis] en la semana y el jueves era la semifinal. Yo ya estaba para pasar a la final, pero decidí dejarme ganar porque la final era en *shabat*. Dije: “tal vez pueda ir a jugar en *shabat*; dejo la raqueta en el club, duermo en lo de mi abuelita que vive cerca y puedo llegar caminando, me baño con agua fría...” Pero luego dije: “si yo quiero cumplir *shabat*, si quiero hacer *teshuvá*, si quiero el *emet* [verdad], así como comience será el final”. Fue una prueba; *Baruj Hashem* [bendito Dios], la superé.

Pensó que podría dejar la raqueta en el club, para no cargar objetos; quedarse a dormir en casa de su abuela, muy cerca del club, para no hacer uso del automóvil; bañarse con agua fría, y así no hacer uso de fuego. Alberto sabía que podía hallar diferentes formas de no transgredir el *shabat* y así poder participar en el torneo, ganarlo y obtener el premio. Finalmente, decidió dejarse derrotar en la semifinal y se alejó así de la posibilidad de transgredir *shabat*. Al finalizar este relato, Alberto afirmó que las cosas hay que hacerlas bien y seriamente y que no se pueden hacer a medias; la forma cómo se comienza a observar las *mitzvot* es muy importante: él había decidido no darse más concesiones para observar *shabat*. Muchos *avrejim* compartieron la misma sensación de haber tenido que renunciar a un modo de vida (sacrificando, así, pasatiempos y diversiones y otras

actividades) para poder observar *shabat* rigurosamente; sin embargo, todos aseguraron que a cambio han podido experimentar el gozo al que conlleva el valor del descanso, el retiro espiritual, la convivencia en familia.

Una reflexión constante entre los entrevistados es acerca de la congruencia, de cumplir las *mitzvot* al cien por ciento, sin discriminar, pues la ley debe observarse de principio a fin, de extremo a extremo. Zalman comenta:

Podía ir a comer a restaurantes que —si nos fijamos en la ley, en la *halajá* verdadera— no están permitidos, lugares que no tienen certificado de *kashrut*, y uno como que cierra los ojos y dice: pero no, pero esto no tiene nada y sí se puede. Uno cuando analiza más a fondo ve que todo es un problema; según la ley, no se podría. Pero yo tapaba un ojo, y por un lado cumplía *mitzvot* y por otro hacía ese tipo de cosas o seguía mis convicciones o mis deseos mundanos y vivía con las dos cosas juntas.

Cita el pasaje bíblico de Reyes (1, 18:21): “¿Hasta cuándo dejarán de saltar de una rama a la otra?”. El profeta Elías le dice al pueblo que tienen que decidir entre seguir a *Baal*, el dios cananeo, o seguir la *Torá* y las *mitzvot* del dios de Israel, pero no pueden seguir a ambos dioses. En este sentido, Zalman habla de tomar decisiones acerca de las contradicciones que se generan si no se adopta la *halajá* al cien por ciento.

Entonces entendí ahí; como que *me cayó el veinte*, como que ¡bueno...! En esta vida hay que tomar una línea, en lo que tú crees... No puedes estar haciendo *mitzvot* y haciendo *aberot* (transgresiones) al mismo tiempo. No que nadie... No que no haga ninguna *aberá* (singular de *aberot*) en mi vida. Bueno, ojalá: sería un *tzadik* (*justo*), pero no es así. Pero, cuando menos, el estilo de vida que elegí es el de cumplir todas las *mitzvot* y el de tratar de evitar todas las *aberot* posibles.

El estilo de vida al que se refiere Zalman es uno en el cual no se puede estar avanzando y retrocediendo en el camino de la verdad; no se trata de observar la ley de Dios con vehemencia en la sinagoga y luego ir a transgredirla en la vida cotidiana. La vida cotidiana, en cuanto a la observancia, es un blanco y negro, sin matices. Ya decía Elías que hubo un

momento en el que se dio cuenta de que no podía seguir ocultando sus *tzitzit* cuando se iba a bailar, es decir: escondiendo su verdad para ajustarse a un mundo donde esa verdad es transgredida. Los miembros del *kolel* han tenido que renunciar a esa ambigüedad, han tenido que modificar sus conductas —de manera radical o gradual—, para oponer resistencia a la sociedad materialista y de consumo en la que viven (Danzger, 1989); como rasgo de las comunidades *jaredim*, afirman que ahora están en posesión de la verdad, la cual va a triunfar y dominar la plaza pública ultimadamente. Aunque las maneras alternativas de vivir les parecen seductoras y peligrosas, estos jóvenes arguyen que están condenadas y que no se sostendrán indefinidamente. Todo lo que deben hacer, como defensores de la tradición, es retirarse, crear un *siag laTorá* (un cerco a la *Torá*) en torno suyo para evitar envilecerse; la clave es mantenerse detrás de un muro de virtud, protegido, creando una comunidad con *emet*.

Las *mitzvot* son vistas como una especie de instructivo preciso para que la vida sea experimentada en plenitud y de la manera correcta. Cuando se deja de observar las *mitzvot* y se deja de lado la verdad de la *Torá*, se incurre en comportamientos incoherentes —desde el punto de vista de la ortodoxia fervientemente religiosa— que alejan a la gente de la felicidad. Alberto expresa que está plenamente convencido de que el camino hacia la vida plena está definido por el cumplimiento de todas las *mitzvot*. Los jóvenes de esta comunidad, como todos los judíos fervientemente ortodoxos, tienen la total certidumbre de que Dios está de su parte, avalando sus actividades, y que están cumpliendo sus mandamientos como fueron presentados en los escritos sagrados. Alberto lo ilustra de este modo:

Si una persona mete una prenda a la lavadora y dice “a mí me gustan las piedras y el jugo de naranja”, y mete también la camisa, cuando saque la camisa vas a ver lo que le hiciste: va a ser reventada, llena de manchas y rota. Esto lleva un proceso: ¡lavado con agua y con jabón! Si sigues las instrucciones de la lavadora, va a salir la prenda bien limpia. Pero si haces lo que se te antoja, cuando la saques de la lavadora, va a estar reventada [...] Si haces *mitzvot*, *midot tovot* [buenos actos] son un *metaer* [purificador] para la *neshamá* [alma].

5.4. “Tengo todo y no tengo nada”. La búsqueda del sentido de la vida

Se ha visto que desde el auge del movimiento de *baalei teshuvá*, hasta la actualidad, la búsqueda de sentido en la vida ha sido una constante en las motivaciones de aquellos que se han convertido a la ortodoxia (Aviad, 1983). Es muy cierto que a las *yeshivot* se han acercado muchos jóvenes provenientes de hogares desarticulados y entornos familiares disfuncionales, donde los padres se limitan a darle dinero a sus hijos para luego desentenderse de ellos; jóvenes que aprendieron a hacer lo que quisieran sin ser descubiertos, que fueron educados bajo un orden establecido en el cual privaba el consumismo y una doble moral muy arraigada; jóvenes que al crecer y madurar se han sentido engañados y traicionados por los adultos, por sus padres y desencantados del orden establecido.

También hay gente que llega a sentir que lo que hace, sea lo que sea, carece de propósito o no tiene sentido. Este es un tema recurrente y muy vastamente referido durante todas las entrevistas. No hubo *avrej* o *baal habait* que no mencionara el concepto de *sentido de la vida*, ya fuera para explicar lo que buscaban o lo que encontraron en sus procesos anteriores, durante y después a su *teshuvá*. De algún modo, los fragmentos que a continuación se presentan, bien pueden resumir la impresión generalizada de los jóvenes estudiantes de Torat Jaim.

Alberto, uno de los *avrejim* con elocuentes y más experiencia, reconoce que a los veinte años comenzó a preguntarse mucho acerca del sentido de estar vivo, acerca del propósito de su existencia en este mundo; confiesa que a esa edad le parecía absurdo que la gente fuera del trabajo a casa para dormir y que durmiera para luego irse a trabajar. En aquel entonces, un amigo suyo lo invitó a tomar clases de *Torá*, a las que Alberto acostumbraba ir, aunque no de manera constante ni frecuente.

Empecé a estudiar *Pirkei Avot*, empecé a estudiar *Torá*, y me empecé a dar cuenta de que la *Torá* tiene un sentido de valores verdaderos; ciertamente había que hacer un esfuerzo para poder seguir esa vida, pero era una vida que tenía verdad, que tenía sentido, que tenía esencia, que proponía valores verdaderos. No como en el otro mundo, donde se trataba de hacer dinero y cosas que iban en contra del sentido común, valores negativos del ser humano.

Alberto reflexiona acerca de las posesiones materiales y el sentido de la vida, desde su propia experiencia. El *Pirkei Avot*, que puede ser traducido como *Tratado de los padres* y que también es conocido como *Ética de los padres*, es un tratado de principios éticos muy conocido, un texto rabínico popular que forma parte de la *mishná* y que incluso aparece en las ediciones de los libros de oraciones. A través del estudio de este tratado y la profundización en la *Torá*, este joven ha dejado atrás una forma de vida basada únicamente en la posesión de bienes materiales, en los excesos y en la preocupación individual, lo cual contradice los preceptos halájicos. Aunque no ofrece detalle, Alberto hace mención de algo que casi sin excepción compartieron los entrevistados como parte de sus búsquedas: el sentido de verdad, un sentido de verdad que ofrece plenitud y gozo, en acuerdo con el Pacto mediante el cual han puesto sus vidas al servicio de Dios.

Conseguir el dinero se convierte en el éxito. La vida se vuelve vacía. Es la experiencia mía. Tenía todos los medios materiales y me sentía vacío por dentro; no tenía sentido la vida. El sentido de la vida es lo que enriquece a la persona.

A través de las narrativas de estos jóvenes se observa esta preocupación como común denominador: el vacío que genera basar el éxito en la posesión de bienes materiales, la acumulación de riqueza, el derroche, los excesos. Es importante aclarar que la crítica que realiza Yaacov, como los demás jóvenes, no va dirigida a un sistema político; no hay una intención revolucionaria, sino una mirada reflexiva sobre sus propias experiencias. Para Alberto es claro que aunque mucha gente parece ser feliz, en su interior no puede haber paz si hacen depender su felicidad de los bienes terrenales. Habla de medios incorrectos (*no malos*, dice) y de cómo estos generan vacío. Del mismo modo, Alberto cuestiona el sentido de estudiar una carrera universitaria.

En ese momento de mi vida me empecé a dar cuenta que todos estaban en la universidad, y piensan que van a tener *barur* [*claridad*]; Y me di cuenta [de] que la universidad era lo mismo o peor que la escuela, que hacen todo por dinero; la información, el *tojen* [contenido]. Lo que te deja la universidad toda la vida es demasiado poquito para que te llene las expectativas de vida.

Algunos estudiantes de Torat Jaim opinan que la universidad crea un sistema de dependencia. “Nunca serás dueño, sino empleado”, me dijo el mismo Alberto y, con otras palabras, otros compañeros suyos, entre los cuales hubo quienes hablaron de sobornos a los profesores y abiertamente criticaron al sistema educativo, diciendo que la educación universitaria se ha viciado con el sistema político, y todos —sin excepción— afirmaron que el modelo del *kolel* es mucho más satisfactorio y verdadero. Bajo su visión, el mundo de la *Torá* no es sobornable.

Alberto —*avrej* desde los primeros años del *kolel*, casado hace ocho años, hijo de un empresario de la industria textil— cuestiona el sentido de individuos que persisten en involucrarse en una competencia por el bienestar material, en la acumulación de posesiones y la búsqueda de un éxito económico, al punto de perderse en un círculo vicioso.

Solamente que mucha gente no se lo pregunta; está en la costumbre diaria y la vida se lo lleva. De repente se da cuenta y tiene ochenta años, pero en el transcurso está preocupado por comer, y *por comer* no me refiero nada más a *comer*: por tener un transporte que lo lleve a su trabajo, tener un coche, tener ropa para vestirse y por todo: no la vida, sino los medios para vivir. Le comen todo su tiempo. Cuando le preguntas: ¿tú qué haces en tu vida? ¡No hace nada! Está preocupado en trabajar para vestirse y para comer y para tener un coche.

A través del estudio de la *Torá*, Alberto —como todos los integrantes de Torat Jaim, como todo *jozer biteshuvá*— logró hallar respuestas a sus preguntas y reforzar su propio sentido de la vida en la práctica religiosa.

Porque la gente ¿qué te contesta? “No, cada quien tiene un sentido”. Hubo quien me contestó: “no, no; yo te voy a explicar. Cada quien tiene un sentido diferente”. “¿Ah, sí? ¿Cuál es el tuyo?”. “Ah, pues mi sentido es jugar póker”... ¿Esa es la vida? No, no puede ser.

Alberto se pregunta si uno viene a la vida para comer, dormir y jugar beisbol. Afirma que él no. “Yo te garantizo que yo no vine a eso al mundo”, le dijo a esa persona. “Tú, puede ser, pero eso no puede ser *tener un sentido*”.

[...] De repente me di cuenta que esta vida —que se va a acabar— no es el objetivo; solamente es el medio para el *Olam Habá*, para el mundo venidero, la vida eterna —que no se va a acabar—, y que trabajar no es el sentido de esta vida, ni tampoco comer. Ser bondadoso, ser mejor, desarrollarte como ser humano, pero no nada más por el solo hecho de *desarrollarte como ser humano*, [sino] porque *desarrollarte como ser humano* te va a llevar a la vida eterna, te va a llevar a la completitud en esta vida ¡y a la completitud en la vida eterna!

Las palabras de Alberto reflejan el texto de Mesilat Yescharim (sendero de los justos: texto de ética judía más importante después de los tiempos medievales, escrito por Rab Moshé Jaim Luzzatto). Alberto abunda:

Hay que cuidar *mitzvot* [preceptos], para llegar al *Olam Haba*. Si no cuidas *mitzvot*, no llegas al *Olam Haba*. El *Olam Haba* no te está esperando. El *Olam Haba* se crea con tus *maasim* [acciones], con esas *mitzvot*; cuando tú *mekayem Torah* [cumples la Torá]..., en ese momento creas una luz que te envuelve, y te vas al *Olam Haba*, y esa *or* [luz] es la *totzaah* [resultado] de tus *mitzvot*...

Alberto recurre a imágenes fantásticas, casi propias de una película de ciencia ficción, para ilustrar cómo opera la observancia de los preceptos de la *halajá* en la construcción de un futuro más allá de la muerte: una luz que envuelve al observante, al ortodoxo —el verdadero judío—, y lo acompaña o lo guía o lo transporta a una especie de paraíso que se ha edificado con sus acciones en el camino de la *Torá*. El paradigma del éxito cambia: no pasa por tener mucho o tener poco, sino asegurar un lugar en el *Olam Habá* con buenas acciones. El discurso de perder o ganar un lugar en el *mundo venidero* —el *Olam Haba*— es algo que se repite en las conversaciones con los integrantes del *kolel*. Resulta interesante que en oposición al mundo que critican, donde el bienestar se consigue con dinero, viajes, drogas o sexo, en el mundo de estos *jaredim* la felicidad depende del cumplimiento de las *mitzvot*: a mayor observancia, mayor oportunidad de disfrutar de las bondades de ese mundo. El *Olam Haba* —según Alberto— no es un lugar geográfico en algún lugar del tiempo y el espacio, sino que es lo que se produce, es la consecuencia de realizar *mitzvot*. Pero estas acciones no pueden realizarse parcial o selectivamente pues —como lo señala Alberto— existe un método establecido de manera clara en la *Torá*.

Tal cual ocurriera en la década de los setenta, cuando la búsqueda del sentido de sus existencias, de autenticidad, de verdad, llevó a muchos jóvenes judíos a alterar radicalmente sus vidas y convertirse a la ortodoxia, los jóvenes de Torat Jaim han modificado sus conductas tanto en formas de vestir, de comer, de relacionarse socialmente, de abordar la sexualidad y administrar sus finanzas; es decir, han realizados transformaciones visibles, muy concretas, que pasan por lo orgánico en sus modos de vida. Poder diferenciarse de un estilo de vida regido por el consumismo, la acumulación de bienes materiales, ha resultado atractivo para estos jóvenes, que quedaron fuertemente impactados luego de sus procesos de *teshuvá* (Danzger, 1989).

Si tú ahorita a alguien le das una sonrisa cuando lo saludas, o le haces un favor, o estudias un poquito de *Torá*, te llenas de sabiduría, cumples con lo que Dios quiere de ti en la vida: ya no es vano, porque estás convirtiendo segundos de este mundo —que son pasajeros—, en eternidad. ¡Esto fue lo que me convenció! [...] Tú ahorita agarra cualquier persona que va caminando en la calle, páralo y dile: “compadre, ¿adónde vas?”. “Cómo... ¡A tragar!”. “¿Pa’ qué?”. No sabe ¡No sabe! Pero quiere más, quiere más dinero, quiere más coches, quiere comer más, quiere más carne, quiere más mujeres, pero ¿para qué? No me preguntes para qué: placeres, mente de un niño de cuatro años.

Alberto me contó la historia de un amigo suyo que actualmente estudia en una *yeshivá* en Israel y se prepara para ingresar a Torat Jaim en cuanto vuelva a México. En un principio, este amigo suyo —llamado Nahum— se desempeñó como locutor de radio y luego se dedicó al fisicoculturismo, actividad que le abrió caminos no correctos en la vida: tuvo mujeres y accedió a bienes materiales, pudo darse lujos excesivos, pero Nahum se sentía vacío; advertía que algo andaba mal en su vida. En un parque, sentados en una banca, Alberto lo escuchó llorar y decir: “Dios, tu vida no tiene sentido. Tengo todo y no tengo nada. La gente quiere ser como yo, y yo no quiero ser como yo”. Alberto reflexiona al respecto:

Todas esas cosas externas no llenan la *neshamá* [alma]; llenan el ego y eso vacía las *neshamot*. Cuando tú le das al ego, la *neshamá* se vacía: es automático. Entonces, en lo interno —la *neshamá*—, la persona lo que necesita es la espiritualidad, necesita valores correctos, necesita *jesed* [bondad, piedad], necesita *Torá*, necesita *irat shamayim* [temor reverente al Cielo], necesita *emuná* [fe]...

En el curso de estas declaraciones puede advertirse la necesidad de encontrar el sentido de la vida a través de acciones que, finalmente, se orientan a la grandeza espiritual; a llenar de bondad, de piedad, de fe, el alma; vivir en el temor de Dios (más como una reverencia o respeto, que como miedo), desarrollando valores correctos, a través de acciones muy concretas.

5.5. “¡Emet!”. El valor fundamental de la verdad

Se ha visto en el marco conceptual que los grupos fundamentalistas se han cohesionado en torno a una verdad incuestionable, en torno a la cual han erigido un cerco para oponer resistencia a los embates seculares desde la modernidad hasta nuestros días, y cómo han tenido que adaptarse a las sociedades con las que conviven, defendiendo esa verdad única e inalterable (Marty y Appleby, 1995). Durante el encuentro inicial que tuve con Rab Moshé, director de Torat Jaim, antes de que autorizara mi trabajo de campo en el *kolel* me dijo que todas las personas que asisten a esta comunidad buscan el *emet*, la verdad. Definió a Torat Jaim como un lugar de verdad, un lugar de *emet*. Para captar ampliamente el sentido de sus palabras habría de pasar algún tiempo, durante el cual comprendí la importancia que para cada uno de los estudiantes del *kolel* tiene el conocimiento de lo que llaman *emet*. En su gran mayoría, cada uno a su modo, me dejaron en claro que ellos creen en una sola verdad; esta verdad los une a todos en una sola línea con el pasado, un pasado histórico y milenario cuyos orígenes se arraigan al monte Sinaí y cuyo acontecimiento central fue la entrega de la

Torá, que contiene las mitzvot (preceptos), que expresan lo que los miembros del *kolel* denominan *retzon Hashem*, la voluntad del Creador.

Adriel, israelí de nacimiento, pelirrojo, de muy alta estatura y con una de las barbas más largas del *kolel* (lo cual da muestra de un compromiso, crea en él una imagen de una persona comprometida con valores premodernos), es un *baal habait* de cuarenta y tres años de edad, graduado de la carrera de administración de empresas, comerciante que trabaja solo con *jaredim* (es decir: no trabaja con judíos liberales ni con gente no judía, lo cual es característico de la ortodoxia más ferviente); conoció a su esposa cuando ambos habían comenzado sus procesos de *teshuvá* y son padres de siete hijos. Es uno de los pocos estudiantes de Torat Jaim que no realizó sus estudios en Suroma, y fue uno de los candidatos a dirigir el nuevo *kolel* de Interlomas. Él comenzó su *teshuvá* en un *kolel* llamado Tov (*bueno*), que también son las iniciales de Tiempo para Obtener Valores, ubicado en Tecamachalco y dirigido por uno de los más reconocidos promotores de la *jazará biteshuvá* en México, el doctor Betesh, que viaja regularmente a Argentina, Centroamérica y al interior de la república mexicana, para promover los procesos de conversión al judaísmo fervientemente ortodoxo. Para Adriel, que actualmente vive en Israel, la verdad se remite a los orígenes, a los fundamentos, y dice que todo se resume en una pregunta ¿es *emet* (verdad) o *sheker* (mentira)?

Si uno quiere checar la verdad, hay una pregunta primero: ¿Hubo un *maamad* que se llamó *maamad har Sinai* [estar parados en el Monte Sinai para recibir la *Torá*]? ¿Es verdad o es mentira? ¿Fue o no fue? ¿Hubo o no hubo? ...Si es *emet*, es *emet*, y no hay nada que hacer; si fue realidad, si la realidad es que sí fue, entonces ¡sí fue! Y es entregada esta *Torá* y es la forma que uno debe de comportarse. Y si no es, no es *emet*, y todos los religiosos están perdidos...

Para Adriel, la *Torá* es verdad, y —como algunos otros estudiantes del *kolel*— sostiene que cuenta con pruebas científicas que así lo demuestran. Es importante destacar que para otros miembros, la *Torá* es verdad no porque existan tales pruebas científicas; es decir, no necesitan que la Ciencia valide la verdad de la *Torá*. Para estos otros integrantes la *Torá* es verdad porque es *buena, agradable, dulce, rica, luminosa*; muchos utilizaron metáforas relacionadas al gusto, al sabor, para referirse a la *Torá*, lo cual pone de relieve el lenguaje propio de experiencias sensoriales. De alguna forma, esta verdad —que a primera vista puede parecer muy abstracta— adquiere connotaciones muy físicas, se expresa en términos muy concretos, vivenciales, cuya comprensión se facilita considerablemente mediante prácticas y actividades.

Los estudiantes dicen que esta verdad debe ser expresada y asumida en todos los ámbitos, tanto en la casa como en la oficina, en la calle, en la escuela, y a toda hora; para estos jóvenes se debe ser judío en todo lugar y en todo momento; la verdad que comparten no está circunscrita al dominio privado, sino que puede y debe imponerse en las esferas públicas y en forma holística, total y totalizante, como lo expresó Elías en un juego de palabras entre *halajá* [ley judía] y *halijá* [caminar paso por paso], cuya fonética es muy similar: “la palabra *halajá* hay que entenderla como *halijá*, porque la *halajá* regula cada paso, cada movimiento”, todos los aspectos de la vida.

Isaías, uno de los *avrejim* de más reciente ingreso en Torat Jaim, dice:

Toda persona tiene un objetivo en esta vida; siempre que alcance o trate de alcanzar ese objetivo, estará dedicándose a la verdad. Cuando la persona se quiere desentender, entonces no está viviendo la verdad; está viviendo una vida falsa; se trata de una persona que no está cumpliendo con la *Torá* y *mitzvot*. Nadie quiere aceptar que su vida no es verdadera; se engañan a sí mismos y no cumplen el verdadero sentido. La verdad es cuando tu vida tiene una coherencia con lo que *Hashem* quiere de ti.

En las palabras de Isaías se puede encontrar un sentido circular entre verdad, voluntad de Dios, *Torá* y *mitzvot*. Durante las entrevistas, cada estudiante que se refirió a lo que es una *vida de verdad* remitió la conceptualización a la práctica de los actos rituales y éticos a los que conlleva la observancia de las *mitzvot*; esto revela que la verdad no es una abstracción, una intelectualización; la verdad es hacer algo, es levantarse de la cama y ponerse *tefilín*, es no ver imágenes sin recato (*peritzut*), dar *tzedaká* (caridad): no se adquiere por la simple adhesión a principios abstractos o dogmáticos de la comunidad, sino a través de la práctica cotidiana y disciplinada: un mayor hacer, una mayor participación es lo que otorga esta calidad de verdad al participante. Para los jóvenes del *kolel*, según lo manifestaron en las entrevistas, esta verdad es fundamento de la fe, que solo puede ser asimilada mediante la práctica.

5.6. “No fue fácil el cambio”. Dificultades del proceso

El camino que emprende un *jozer bíteshuvá* comienza con la voluntad de volver a la observancia de los preceptos de la *halajá*, y —como lo definió Uriel— este inicio puede darse a partir del más mínimo cambio: empezar a observar *shabat*, *kashrut*; acercarse a la sinagoga y formar parte del *minián*, usar *tzitzit* o portar *kipá*. La vida fuera de la ortodoxia —lejos del *emet*— queda en un pasado que se trasciende al retornar a Dios, a través de la *Torá*; si en el pasado se han tenido experiencias normales —como le ocurrió a Bernardo, quien antes de su *teshuvá* vivió en un marco tradicionalista— o si se ha incurrido en excesos que incluso atentaban contra su propia vida, el *baal teshuvá* lo deja atrás, como una simple marca de su retorno a las fuentes del judaísmo. A partir de ese momento, se inicia

un proceso que puede ser gradual —como el de Bernardo, quien conforme fue creciendo sintió la necesidad de observar la *halajá* con total apego— o puede darse de manera abrupta, que suele ser el caso de muchos jóvenes que han caído en adicciones o se han metido en serios problemas a causa de los excesos en los que incurrieron.

Ya se ha leído acerca de Nahum, amigo de Alberto, que sin más había hallado el sentido de la vida en la *Torá*; Alberto le aconsejó asistir al *kolel* a estudiar un poco de *Torá* y entonces, poco tiempo después, Nahum tomó la decisión de irse a una *yeshivá*, desde donde le escribió sendos correos electrónicos de agradecimiento por haberlo orientado hacia la verdadera luz, por haberlo ayudado a encontrar el verdadero sentido de la vida. Dice Nahum:

No fue fácil el cambio, obviamente. Pero la luz de la *Torá* da una fuerza muy grande para que la persona pueda; a la persona que quiere cambiar, que quiere ser verdaderamente *eved Hashem* (*siervo de Dios*), *Hashem* (Dios) le da la fuerza... El mundo tiene sentido; la gente lo pierde.

El servicio a Dios los ha llevado a cumplir los preceptos de la *halajá*, y esto les da la fuerza para seguir adelante; es una causa que los rebasa como individuos, pues se sirve a un poder superior. En el apartado sobre el sentido de la vida ha podido advertirse que antes de hacer su *teshuvá*, muchos jóvenes habían llegado a experimentar vacío e incertidumbre, desencanto, decepción de ellos mismos y de la vida en general, rechazo hacia el judaísmo de sus padres, cuestionamiento de las formas de seguir las tradiciones, críticas al proyecto fundacional del Estado de Israel y su ulterior desarrollo, desencanto del sionismo, abandono del ideal del Estado de Israel. Los jóvenes de Torat Jaim, todos los cuales han realizado procesos de *teshuvá* en algún momento de sus vidas, todos han vuelto a las fuentes de la tradición judaica, a través del estudio disciplinado y entusiasta. Es este estudio el camino a

través del cual se han recuperado, a través del cual se ha reforzado su confianza y han logrado no solo trascender los problemas del pasado, sino que han conseguido sentirse mejor, prosperar y seguir creciendo.

5.7. “¡Del hoyo vengo!”. Lo circundante como amenaza

Alberto trata de explicar su visión del mundo a través de contrastes simples y sólidos. Para él —como para una cantidad increíble de hombres y mujeres jóvenes, judíos y no judíos—, el mundo se ha corrompido, se ha vuelto un lugar hostil, colmado de inseguridad y peligros que solo pueden ser sorteados mediante la lucha diaria, disciplinada y en amor con Dios, contra un deterioro del mundo y de su tradición, en la época que les tocó vivir. Dice Alberto:

Hoy en día la gente no tiene vida, la gente ya pisó fondo: tanto materialismo y tantas posibilidades económicas de algunas personas que ya llegaron a todo y bajaron al lugar más profundo de la tierra... La gente de hoy vive dentro de un bote de basura: las peores relaciones matrimoniales, las peores relaciones entre padres e hijos, adolescentes drogadictos, niñas desde los 12, 13 años con un grado de sexualidad impresionante, todos en busca de posesiones materiales, casi nada de seguridad propia, personal, problemas sociales impresionantes. Ve con alguien y enséñale un poquito de *Torá*, un poquito de luz; agarra en un cuarto oscuro y prende una linterna. ¿Cómo se ve la linterna?

Alberto ha descrito el cumplimiento de las *mitzvot* como una luz que envuelve al observante, una luz a través de la cual (o impulsados por ella: no lo aclaró) se llega al *Olam Habá*: el mundo venidero, el *Más allá* en otras religiones. Para referirse al mundo que ha dejado atrás, el mundo cuyos habitantes han dejado de vivir en el temor de Dios, este *avrej* se vale de recursos retóricos y metáforas que ilustran el fuerte contraste entre estos dos estadios: en tanto que el futuro más allá de la muerte se expresa en términos de luminosidad, el distanciamiento del hombre ante la Ley de Dios lo ha llevado a vivir en un

agujero, en un hoyo negro. Posteriormente, en el capítulo dedicado al análisis de resultados, se hablará de este uso del lenguaje, generalizado entre los estudiosos de Torat Jaim, que es común entre los judíos ortodoxos y en muchas otras religiones (Bekerman y Neuman, 2001). Por ahora es importante destacar que este *basurero* del que habla Alberto, el mundo de *allá afuera*, propicio para alejarse de Dios, se ha desarrollado en un marco de permisividad que abarca casi todas las regiones del mundo, como consecuencia directa del paso de la modernidad, la proclamación de las libertades, la secularización y la aceleración de los procesos de globalización de las décadas recientes durante las cuales —de manera casi contradictoria— ha comenzado advertirse un *reencantamiento del mundo* y el surgimiento de nuevos movimientos religiosos. En un mundo con tantos cambios, cuando las grandes narrativas se han puesto en duda, la religión se presenta como algo estable para hallar respuesta a preguntas existenciales; la religión refuerza el sentido de identidad, se afianza como algo que da certeza, ante una modernidad que prometió mucho y no ha cumplido tanto. (Bokser, 2001; Fainstein, 2006; Frigerio, 1994)

También fue una constante escuchar a los estudiantes de Torat Jaim hablar de consumismo y materialismo acentuados, así como de adicciones al alcohol, a las drogas, a las apuestas, trastornos de la alimentación, todo ello como conjunto de señales evidentes del mal que se cierne sobre el mundo. En particular, refiriéndose a la comunidad judía, resaltan el peligro que corren muchos adolescentes cuyas familias han comenzado a experimentar procesos de desintegración muy ligados a la falta de observancia de los adultos, los padres de familia, quienes han sucumbido ante el poder de una sociedad de consumo dentro de la cual se resuelve todo por mediación del dinero. Actualmente no son pocas las familias judías que

experimentan divorcios y separaciones conyugales, abandono, desmembramiento y reconfiguraciones difíciles de asimilar. Alberto concluye:

Por eso hoy en día, *Baruj Hashem* [Bendito Dios], no se necesita demostrarle a la gente que su vida es una basura; ellos vienen solitos... Vino, hace dos semanas o tres, un muchacho, huérfano de padre, drogadicto, *dealer* de drogas y apuestas, y me dijo: “Ya no aguanto mi vida”. “¿Por qué no? Tienes mujeres, tienes dinero, vendes droga, fumas droga. ¿Qué problema hay?”...Le di una clase de una hora de *Torá*, dos horas de *Torá*: está ahora en una *yeshivá* en Israel. En una plática de dos horas, se fue a una *yeshivá* en Israel. ¡Dos horas! ¿Cómo puede ser? No porque soy un campeón y hablo bonito; no, no por eso: porque abres un poquito de luz a su corazón y dice: “¡Quiero más! ...

Alberto deja ver la necesidad generalizada de hallar sentido a la vida en una época en la que el ritmo social cotidiano está definido por las leyes del mercado, según las cuales la felicidad se alcanza a partir de la producción y consumo de bienes materiales. Antes la gente no entendía por qué había que cuidar *shabat*; ahora, con cargas de estrés propias del ritmo de vida, la gente entiende un poco más que hay que dedicar un día a la semana al descanso, la contemplación y el temor a Dios, el respeto a sus leyes. Además esta práctica religiosa —como todas a las que conlleva la observancia ferviente— brinda un sentido de identidad en una época de aceleración de los procesos mundiales de globalización que actualmente propician modificaciones abruptas en una era de incertidumbre.

Expresarse en estos términos acerca del cambio radical en sus vidas también es un rasgo común de aquellos que han pasado por procesos de conversión voluntaria, en todas las religiones del mundo. Se miran dos mundos muy distintos, diferenciados exactamente por el inicio de la conversión. Estos mundos suelen ser contrastantes por completo, tal cual se aprecia en el testimonio de Jaziel, otro *avrej* que pasó por la *yeshivá* Tevel:

Yo ahorita me siento como si salí de la basura, y yo siento como si antes... Uno está en un mundo muy bonito todo, pero está tan dentro de la basura, huele tan feo, que no lo huele uno. Pero cuando uno sale, se baña, se viste así, rico, huele así el otro mundo y no entiende cómo se puede vivir en ese, una vez que uno sale.

Tal como ya se ha observado, los estudiantes se valen de comparaciones y metáforas. Alberto hablaba de luz y oscuridad; Jaziel hace alusión a los olores; algunos simplemente hablan de que es *algo muy bello*; otro *avrej* ha dicho que ni siquiera importa que los rezos se digan sin comprenderlos de manera cabal. Esta exacerbación de los sentidos a través de la *Torá* es lo que los aleja del *otro mundo*. A la hora de explicar lo que no es el camino de la *Torá*, se lo sitúa debajo: hacen un fuerte contraste entre un mundo y otro; uno, muy bello, y el otro muy feo. Estos juegos dicotómicos a partir de los cuales expresan su visión del mundo en el que ellos viven, diferenciado del mundo circundante, es característico del fundamentalismo religioso (Bekerman y Neuman, 2001).

5.8. “Estoy muy bonita; mírame, estoy acá”. La lucha contracultural

Jaziel, quien es uno de los *avrejim* de más trayectoria en Torat Jaim, se detiene a reflexionar acerca del *basurero* del que acaba de salir; expresa su inquietud en términos de crítica hacia las conductas que se establecen a partir de los medios de comunicación, de la publicidad y el sistema de consumo, patrones o modelos que se siguen con el único propósito de *venderse* en una sociedad donde se impone la ley de la oferta y la demanda.

Dice Jaziel:

Ahorita me da tristeza ver a las mujeres: anorexia, bulimia... ¿Todo por qué? Porque así les enseñan en las imágenes ¿Quieres ser una mujer guapa? Tienes que estar modelo, tienes que ser de tal o cual modo [...]. ¿Cómo se visten las mujeres? ¿Por qué las mujeres se visten así? Todo hay que preguntarse el porqué. Es lo que aprendí yo en Israel: todo hay que preguntarse por qué...

Para los jóvenes de Torat Jaim la *peritzut* (falta de pudor, libertinaje) es un tema de preocupación generalizada. Como habitantes de una colonia de alta actividad comercial, muchos son los que han referido por lo menos una anécdota que cuenta cómo han tenido

que modificar sus conductas para mantenerse lejos de lo que consideran muestras de falta de recato en las vestimentas de mujeres que encuentran en los centros comerciales o en la publicidad de revistas y espectaculares.

Jaziel no recurre a metáforas; de manera directa responsabiliza a los medios de comunicación que se valen del uso de la imagen de la mujer para lucrar; por otro lado, toma como referencia a Sigmund Freud, quien sostenía que todo lo que hace el hombre, lo hace por sexo. A este joven le inquieta que en la actualidad a la mujer se le valore a partir de su sensualidad y de su apariencia exterior, y que del mismo modo, así sobreentendida esta valoración, la mujer no tenga opción y caiga en un juego que la degrada y la convierte en un mero objeto.

Entonces, la mujer —pobrecita: no es su culpa—, todo hombre le da el valor a la mujer por lo que enseña de su cuerpo; a la mujer no le queda de otra, la mujer quiere encontrar gracia en el hombre. Entonces ¿qué hace la mujer? Le enseña al hombre, y al final, todo el valor de la mujer ¿qué está siendo? ¡Su físico!

Para Jaziel, a las mujeres *no les queda de otra* (expresión coloquial que denota la imposibilidad de tener alternativa); se hallan bajo la fuerte presión de las sociedades seculares consumistas, donde la imagen femenina se ha convertido en un artículo de compra venta, aun contra su voluntad, pues en muchos casos la mujer no decide desempeñar conscientemente ese papel. Jaziel enfatiza que la *Torá* plantea las cosas de un modo muy distinto, y en la *Torá* se halla la verdadera respuesta sencilla a estas interrogantes.

Esta es la regla: una mujer que se siente apreciada no tiene la necesidad de mostrar, pero una mujer que se siente que no la atienden los hombres tiene la necesidad de enseñar *¡Espérate! ¡Mírame! ¡Acá! Estoy muy bonita; mírame, estoy acá.* Una mujer se viste bonito; no quiere llamar la atención de otros hombres, se siente apreciada por su esposo... ¿Qué hay más hermoso? Tú dime..., cualquier persona que lo vive... No hay que ser muy *jajam* [sabio], no hay que tener mucha inteligencia: no hay mejor que eso.

Además de que el recato en el vestir de las mujeres (*tzniut*) y la separación entre hombres y mujeres son temas recurrentes entre los integrantes del *kolel*, no puede subestimarse la dificultad que para ellos ha representado dejar de mirar y tocar mujeres, dejar de relacionarse con ellas fuera del matrimonio, pues en sus respectivos pasados, antes de iniciar sus procesos de *teshuvá*, muchos de ellos vivieron de manera licenciosa, sin atenerse a los preceptos de *taharat hamishpajá* (pureza familiar) y de *neguiá* (contacto físico entre hombres y mujeres), conducta que representa una de las grandes preocupaciones del mundo jaredí (Kaufman, 1993; Davidman, 1991).

En una sociedad plagada de mensajes que ponen en el centro de sus publicidades a la mujer como un mero objeto, cuya sexualidad es el premio máximo si se adquiere tal o cual producto, muchos jóvenes de Torat Jaim me manifestaron que tuvieron que realizar verdaderos esfuerzos por resistir y vencer estas tentaciones que forman parte de un mundo maligno contra el cual no deben bajar la guardia. Incluso, uno de ellos me dijo que había tomado la decisión de mudarse a Tecamachalco (una colonia más residencial), para evitar ver la vasta publicidad de la zona comercial de Polanco. Otro me comentó que prefería ir a hacer las compras al centro comercial inmediatamente luego de que abren sus puertas, pues sabe que en esas primeras horas es menos probable encontrar a mujeres que visten sin recato. Otro más me dijo que definitivamente él había dejado de ir a hacer compras al supermercado, pues en la zona de las cajas siempre encontraba revistas donde las modelos aparecen fotografiadas con muy poca ropa.

5.9. “Toda la familia hizo *teshuvá*”. Expansión epidémica del fenómeno

Tal cual se manifestó en la mayoría de las entrevistas y como ocurre de manera recurrente dentro del fenómeno de la *teshuvá*, es muy común hallar a un *jozer biteshuvá* acompañado en su proceso por un amigo, un compañero de la escuela, del centro deportivo, del movimiento juvenil o del trabajo, o por un familiar, a través de quienes ha conocido la *Torá*. También ha sido común entre los entrevistados que luego de que uno de ellos comenzaba su *teshuvá*, enseguida se adherían a su propósito familiares y amigos. Entre estos casos se halla el de Erez, el joven músico que dejó de lado el espiritismo conductista del culto a Ramtha para convertirse a la ortodoxia. Luego de que comenzara su proceso de conversión, Erez tomaría la determinación de prepararse en Suroma y estuvo en Israel tres años; interrumpía su estancia solo para pasar *Pesaj* con su familia en México y volvía a Bnei Brak. Cuando le pregunté cómo veía su familia este cambio radical, esta transformación, Erez me dijo:

Mi familia, mi mamá y mis hermanos: muy abiertos, respetando siempre; de hecho, mi mamá empezó ahí a cuidar *shabat* [...]. Nunca tuve ningún problema. Les interesaba mucho; preguntaban, leían y, hoy en día, todos ya cumplen, todos, todos. Toda la familia hizo *teshuvá*. Y todos formaron familias *biteshuvá*; todos, todos. Mi mamá se volvió a casar, mis hermanos se casaron también. Cuidan todo [en sus casas] ahí también, estudian *Torá* y todo; se casaron, tuvieron hijos.

Sin embargo, también es muy común que algunas amistades y hasta familiares se alejen de aquellos que se han convertido a la ortodoxia, tal cual le ocurrió al mismo Erez, quien me dijo que si bien su familia lo había seguido en ese camino de retorno a la observancia, muchos de sus amigos terminaron por alejarse.

Yoram, quien estuvo a punto de irse a estudiar a una *yeshivá* universitaria de Baltimore, cuenta también que no fue del todo sencillo que sus familiares y amigos aceptaran su conversión a la ortodoxia:

Les costó trabajo, ¿no? Les costó trabajo porque digamos que los niveles de *kashrut*, digamos, eran un problema para mi mamá, ¿no? Los que tenía mi mamá en la casa eran buenos, pero yo ya exigía un nivel un poquitín más alto, ¿no? Digamos que la muchacha *goy* (gentil) no cocine, ¿no? Entonces, eso fue al principio; después, cuando decidí que me iba a dedicar al estudio, eso les costó más trabajo, ¿no? Pero ahorita están felices. Gracias a Dios. Están muy orgullosos de mí; digo: me apoyan en lo que necesite.

Otra de las motivaciones para iniciar la *teshuvá* puede relacionarse con un despertar a la religión. Dentro de las diferentes religiones es común que los procesos de conversión lleguen a relacionarse con prodigios divinos o milagros. En contraste con los conversos de otras religiones o los *born-again* cristianos, los *baalei teshuvá* rara vez atribuyen su conversión a algún suceso de índole milagrosa (Danzger, 1989). Uno solo, David —estudiante de tiempo completo, egresado de Suroma, como la mayoría de los jóvenes de Torat Jaim—, asoció su proceso de *teshuvá* a un milagro, de una forma muy indirecta. Comentó que, en su caso, no había comenzado la *teshuvá* por él mismo, sino cuando un hermano suyo cayó gravemente enfermo, y su padre comenzó a asistir a la sinagoga y a acercarse a la *Torá*; en la medida que el hijo se recuperaba, el padre fortalecía más y más su observancia.

Pasó un milagro con mi hermano [...]. A mi hermano le salió una bolita en el cuello. Mis papás estaban muy preocupados. No sabían lo que era. Entonces se fueron a Houston a que se cheque y ya; parece que se fueron con un doctor y no sé qué, y ya lo iban a operar, pero parte del milagro fue que no había lugar en el hospital, y se regresaron a un hospital en México. Entonces en lo que esperaban, mi papá estaba muy nervioso y bajó a caminar ahí por el hospital y entró a un lugar para tomar bebidas; el encargado del lugar lo llamó y le dijo que tenía una llamada telefónica... Se confundió. No sé. El caso es que mi papá contestó; era un doctor que mi tía le había recomendado antes, pero no lo habían tomado en cuenta porque ya tenían la cita en el hospital de México. Y total que este doctor al final lo checó [a mi hermano], no sé qué: no era nada; era de tomar unas pastillitas y se le fue bajando... Entonces mi papá ahí *se despertó*, empezó a cuidar *shabat*, y lleva cuidando *shabat* muchos años.

David es el único de los entrevistados que habla de un milagro; ante la recuperación de su hermano, algo que estaba *dormido* comenzó a *despertar* en el padre, quien comenzó el cumplimiento de las *mitzvot*. Sin embargo, es de notarse que su alusión no es ni medianamente directa: no habla de un *milagro* como podría entenderse entre cristianos o católicos, no describe una escena prodigiosa (un rayo de luz que haya venido desde el cielo a incidir sobre el rostro de su hermano, luego de lo cual este hubiera dejado la cama y empezara a andar, por ejemplo). Lo que pudiera interpretarse como milagro ni siquiera le ocurrió a él, sino a su padre, con quien comenzó un proceso de *teshuvá* en el seno familiar. De hecho, cuando le pregunté a David qué edad tenía él cuando esto había ocurrido, me dijo que ni siquiera había nacido.

Quizás el caso más ilustrativo de los alcances del fenómeno de expansión epidémica de la *jazará biteshuvá* sea el de Abiel, *baal habait* de 43 años que en su juventud estudió la carrera de administración de empresas y actualmente se dedica al negocio textil. En su caso puede advertirse que el *contagio* no ocurre solo a través de familiares y amigos, que no depende de una estrecha intimidad. Cuando le pregunté cómo había comenzado su *teshuvá*, Abiel me contó que él y su hermano empezaron juntos:

Teníamos un empleado en la fábrica (teníamos una fábrica de ropa), un empleado que nos hacía lo de las computadoras; él hizo *teshuvá* en un seminario de TOV y él nos empezó a platicar, y de ahí abrimos los temas: había muchas preguntas que nunca las pensamos, de la vida, muchas dudas que nunca se aclararon; nos abrió muchos temas que nunca los pensamos, cuando empezamos a investigar estos temas vimos claramente que un judío..., su camino es por medio de ser religioso, es el camino de verdad.

Capítulo 6

Percepciones de identidades: individuales y colectivas

6.1. “Los que teméis ante Su palabra”. Los *jaredim*

Para definir qué hace especial a Torat Jaim entre otras organizaciones comunitarias, Bernardo —quien es un *baal habait*, que tiene un trabajo y que no pasó por Suroma— hace alusión a un pasado común, al origen compartido por todos ellos: su *teshuvá*, su retorno a la ortodoxia, y el fortalecimiento de los vínculos en el *kolel* a través de una práctica comunitaria que construye su identidad.

La diferencia básica es que todos son *baalei teshuvá* [...]: yo puedo platicar con uno del festival Aviv [festival de danza folclórica israelí que se celebra en el Centro Deportivo Israelita] y me entiende. Todos (los miembros de Torat Jaim) con una vocación propia pelearon para eso; la gran mayoría, porque nadie estaba de acuerdo con sus papás en un principio, de tanto que pelearon: la gente lo hace con muchas ganas, con mucha fuerza [...]. Por eso tiene tanto prestigio este lugar.

Acerca de esta práctica comunitaria, Bernardo señala que en caso de que estuviera en otro *kolel* en México quizás no estaría obligado a cumplir con todas las normas de la *halajá*, en su calidad de *baal habait*, tal cual están obligados los *avrejim*.

No sé quién creó esos conceptos que son *sheker* [mentira] totalmente, ¿sí? Entonces también me es importante que mi esposa conviva con las esposas de los *avrejim*; yo mismo, medirme tanto en el estudio y tanto en la forma de observar la *Torá* con gente que lo hace de la mejor manera.

Bernardo, como otros *baalei batim*, siente admiración por la dedicación con la que los *avrejim* estudian todo el día; expresa su interés de alcanzar esos grados de disciplina, de seguir su ejemplo. Bernardo continúa:

Entonces fue que empecé a venir, empecé a ir a todos los eventos sociales que podía: había *shiur* de las *avrejiyot* [clases para esposas de *avrejim*], entonces mandaba a mi esposa que vaya; le conviene. Poco a poco me fui haciendo parte...

La relación va más allá del estudio. Hay toda una intención de establecer vínculos sociales, de desarrollar prácticas comunitarias; no se circunscribe únicamente al ámbito físico del *kolel* y el estudio, sino que abarca también grados de socialización propios de las relaciones comunitarias.

Los testimonios que se presentan en este capítulo permitirán observar a Torat Jaim como una comunidad de práctica, aun cuando sus integrantes no definan al *kolel* como tal. Para muchos de ellos, de hecho, Torat Jaim ni siquiera debe llamarse *comunidad*, término que creen reservado para definir a instituciones como Maguén David o Monte Sinaí, comunidades a las que ellos pertenecen.

Para comprender mejor el judaísmo fervientemente observante en el que se inserta Torat Jaim, debe observárselo a la luz del término *jaredí*, derivado de la palabra hebrea *jaradá* (temor, terror, ansiedad), término que ha cobrado importancia inusitada a raíz del avance de grupos conocidos también como fervientemente ortodoxos o *jaredim* (los que *tiemblan ante Dios* o los *que temen a Dios*), los cuales observan estrictamente las leyes rituales judías. A simple vista no han realizado acomodos ni concesiones con el mundo moderno; mantienen sus costumbres en cuanto a la vestimenta y apariencia, el recato y la rígida separación entre hombres y mujeres. Usado generalmente para definir a la corriente de la

ortodoxia ferviente, y cuyos orígenes se remontan al mensaje del profeta Isaías (66: 5): “Escuchad la palabra del Señor, vosotros, los que teméis ante Su palabra”, el uso de este término se ha extendido, pero muchos *jaredim* no lo usan para referirse a ellos mismos —tal como pude observar en la comunidad que estudié—, pues simplemente se denominan *judíos*. El término *jaredim* no es utilizado por los integrantes de Torat Jaim, los cuales no se ven como un grupo aparte o un grupo sectario, sino como los verdaderos judíos, herederos auténticos de la tradición. Cuando estos judíos observantes son de origen askenazí, utilizan los términos —en ídish— *yidn* (judío) o *erlijer yidn* (judío virtuoso), *frum* (religioso). Los miembros de Torat Jaim me comentaron que prefieren que otros judíos utilicen el término *jaredí* al de *ultra ortodoxo*, puesto que el primero es un vocablo hebreo de orígenes bíblicos a través del cual se denota pertenencia étnica y se hace alusión a la piedad de los integrantes y al temor reverente en cuanto al cumplimiento de la *halajá*, y en virtud de que el prefijo *ultra* denota cierto fanatismo o extremismo que los jóvenes de Torat Jaim no reconocen como rasgo de su forma de asumir su judaísmo. El término *jaredim* se utiliza también para diferenciarlos de otros grupos judíos observantes, como la ortodoxia moderna y el sionismo religioso.

Para los estudiantes de Torat Jaim hay claras diferencias entre todos aquellos que no observan las 613 mitzvot y los que sí, diferencias que definen un *nosotros* y *ellos* tajante; el mundo está dividido entre los que se unen a ellos y los que son sus oponentes. Para hablar de las diferencias entre unos y otros, ante la pregunta de cómo es la perspectiva de *ellos* (los otros, los que no pertenecen a su grupo), Alberto define:

Es la misma que yo tenía antes: el materialismo, vivir el momento; solo ver por ellos mismos. No puedes generalizar, pero la vida de una persona que no tiene *Torá* gira en

torno a sí misma; no ocupa los medios correctos para conseguir lo que quiere en la vida...Conseguir el dinero se convierte en el éxito. La vida se vuelve vacía.

Es importante notar en las palabras de Alberto que en esta diferenciación se incluye a sí mismo: en el pasado, él era parte de *los otros*; así se perciben los *baalei teshuvá*, como personas que vivieron en el otro mundo y que hallaron el camino de regreso a *la verdad*, que dejaron un mundo carente de valores, plagado de vicios y defectos.

En ese grupo de amigos al que yo pertenecía, no había valores verdaderos. Era todo mentira; era a ver quién tenía más marca, más dinero. Pero acá eran valores verdaderos: quién ayudaba mejor, quién era buena persona, quién tenía mejores valores. Entonces pasé de pertenecer a una sociedad donde todo es mentira, todo es envidia, todo es hipocresía, a pertenecer a una sociedad de valores verdaderos.

Alberto se refiere al periodo de su vida anterior a su conversión, en términos de *mentira e hipocresía*. En esta división entre *antes y después, nosotros y ellos*, muchos jóvenes han roto con antiguos círculos de amistades, luego que descubrieron que se manejaban en un sistema de valores que representa transgresión de la *Torá*.

Ahí dices “qué me interesa tener amigos buenos, y que me querían y que nos llevamos precioso”, pero que lo que los rodea son valores que ni nosotros mismos tenemos claro por qué seguimos esos valores: porque vimos del papá que el papá quería dinero y una vida material a toda costa, y aunque tengas que hacer cosas que no van con la lógica... Pero en este mundo, el que ayudaba más es más *tzadik* (justo); [prefieres] pertenecer a una sociedad con valores verdaderos, prefieres una vida con más sentido.

Lejos de hacerlos perder el entusiasmo o llenarse de temor, Alberto concluye que conocer y ver personas que viven de un modo tan distinto solo los anima a continuar en su lucha, y a confiar en que tarde o temprano la gente reconocerá la verdad y dejará la vida de falsedades e ilusiones. Es por eso que Alberto se dedica a actividades de *keiruv*, actividades de acercamiento o proselitismo entre judíos no observantes.

Acerca de qué ocurrirá con *los otros*, con aquellos que aún no han logrado acercarse al sentido de verdad que la *Torá* ofrece, Alberto concluye que si bien no todos han tenido el privilegio de acercarse al *emet* como ellos, la oportunidad estará siempre presente, y en gran medida esto depende de su propia labor como estudiante de Torat Jaim.

Todas las personas son queridas por *Hashem* [Dios]. Todos por igual. Solo que hay personas que no han tenido la oportunidad de conocer esta sabiduría, pero que cuando sepan lo que *Hashem* quiere de ellos, lo van a hacer. No tuvieron el mismo privilegio que yo tuve,... Es como una persona que la becaron en la universidad de ciencias, ve a las demás personas y piensa “qué lástima que él no tiene el mismo privilegio que yo tuve”.

6.2. “Por ejemplo, *shabat*, no, pero...”. Del tradicionalismo a la ortodoxia

Hemos definido a los judíos tradicionalistas como observantes de algunos ritos religiosos del ciclo de vida y de las festividades sin ser observantes cotidianos de la *halajá*, que han logrado una incorporación económica y social a la vida del país y mantienen un fuerte apego a la comunidad judía. Aun cuando en los últimos años ha habido una reducción en el porcentaje de población judía tradicionalista, sigue siendo el grupo mayoritario dentro de la comunidad judía mexicana.

Además de sus procesos de *teshuvá* y ser identificados como *jaredim*, otro punto en común entre los estudiantes de Torat Jaim es la observancia tradicionalista de sus familias de origen. “Todos somos más o menos de la misma edad”, me dijo un *avrej*; “todos tenemos la misma historia: venimos de casas que eran un poquito tradicionalistas, pero no más que eso”. Así mismo agrega que su abuela le ha contado que en Alepo, Siria, todas las familias se guiaban en el cumplimiento de las *mitzvot*, todos cuidaban *shabat* y respetaban la *Torá*. Dice este *avrej*:

Cuando vinieron a México, no había *jajamim* [sabios]. La gente solamente cuidaba lo que una persona que es *am haaretz* [no ilustrada en conocimientos de la tradición judía] cuida, lo que su papá le enseñó, pero no había un *jajam* para preguntarle... me dijo mi abuelita, que ahora tiene 94 años. Ella me cuenta esas historias. No había una persona en México que no era *datiá* [religioso]; no existía el concepto de no *datí* [no religioso]. Pero vinieron a México. Pasó el tiempo. Los jóvenes de la siguiente generación —no la primera generación que llegó, sino los hijos de esa generación, la generación de mis padres y de mi abuelita— iban a escuelas de *goyim* [no judíos]; no tenían un *jinuj dati* [educación religiosa].

En este sentido, David dice que en su familia sí se cumplían algunas tradiciones.

Por ejemplo: *shabat*, no [observábamos], pero sí respetábamos *Kipur*; *Sucot*, también: o sea, comíamos en la *sucá*, y en *Pesaj* también comíamos *matzá*. En *Rosh Hashaná* a lo mejor íbamos al templo; mi mamá, sobre todo. No sé si hacíamos así *seudot* [comidas festivas] y eso, como se hacen *seudot*, no, no, no... Papá era el único que respetaba *shabat*.

Como David, la mayoría de los estudiantes de Torat Jaim critican las conductas tradicionalistas de sus familias o de los entornos donde crecieron. A pesar de que se apegaba a la celebración de las fiestas religiosas, la familia de David —a excepción del padre— no respetaba *shabat*; esto puede interpretarse como una observancia a medias, que se lleva a cabo durante las fiestas a lo largo del año, pero que se fragmenta semana tras semana, lo cual acusa un compromiso parcial, más folclorista que religioso.

Bernardo ya ha dicho que proviene de una familia “muy tradicionalista, una familia muy estándar de la comunidad *jalebi* mexicana”. Dice que en cuanto al aspecto religioso, cumplían con el *shabat* —aunque aclara que sus padres, no tanto; que solo no salían en coche, “para mantener las tradiciones”— y les correspondía preparar la cena para celebrar *Rosh Hashaná* o *Pesaj*.

Era muy curioso, porque mi mamá es de la *Kehilá Ashkenazí*; entonces, toda la familia del lado de mi mamá no son nada religiosos, y entonces mi papá era el *rabino* de la familia, ¿no? ... Entonces así crecí, como con esa ambivalencia. Puedo así decirlo: que en un lado éramos los más religiosos del mundo, y cuando iba yo al *knis* [sinagoga] o convivía con la comunidad *jalebi*, no; era uno más del *rob* [mayoría], de la gente. Eso fue gran parte de mi formación religiosa.

Los grados de observancia son más altos dentro del mundo *jalebi* que en la Comunidad Ashkenazí (Bokser, 1995; Hamui, 2005). Dentro de la observancia religiosa tradicionalista existen algunas prácticas que se llevan a cabo por la gran mayoría de los judíos, no solo en México, sino en el mundo, y no solo por los judíos muy religiosos sino hasta por los judíos laicos, los cuales, de algún modo asisten a estas prácticas rituales guiados por principios de socialización e identidad. Tanto *Rosh Hashaná* (literalmente, *cabeza del año*, es el año nuevo judío) como *Yom Kipur* (Día del Perdón) son dos de las fechas durante las cuales las sinagogas de todo el mundo se ven más concurridas.

Tal como ocurre en la mayoría de las familias judías del mundo, en casa de Gamaliel —*avrej* de 31 años, padres de tres niños— se hacía *kidush* [santificación del día sobre una copa de vino] los viernes por la noche; se celebraba *Yom Kipur* y *Rosh Hashaná*, yendo a la sinagoga y llevando a cabo “algunas costumbres”, así como el encendido de velas de *Janucá*. Cuando le pregunté si provenía de una familia observante, me dijo: “no, no; una familia tradicionalista”.

Siempre hacíamos *kidush*, en casa de mi abuelo... Mi papá, poco a poco, por el hecho de frecuentar, ir al templo, con el tiempo empieza a cuidar cosas, empieza poco a poquito con la *kashrut*; después de unos años empieza a cuidar *shabat*... Siempre fue una familia muy tradicionalista. Mi abuelo siempre usó *tefilim*; todas las mañanas reza, pero hasta ahí, no más que eso. Entonces [mi mamá], poco a poco, dijo: bueno, es importante estar en familia, y empieza a cuidar *shabat* también ella. De ahí, mis otros hermanos, que eran más chicos, lo tomaron normal, crecieron con eso y cuidábamos *shabat*, nada más.

Entre las más conocidas formas de celebración de la religión judía se halla el *shabat*, una de las *mitzvot* más importantes, cuya observancia es semanal. *Shabat* —que comienza en el atardecer del viernes y culmina el sábado con la aparición de las primeras tres estrellas de la

noche— es el séptimo día de la semana judía durante el cual se lleva a cabo la abstención de cualquier clase de trabajo, en conmemoración a la finalización de la Creación del mundo, que se llevó a cabo en siete días —según lo refiere el libro de Génesis—, al término de los cuales, Dios descansó. Consignadas en los textos bíblicos y rabínicos, una serie de restricciones son impuestas para este día: no realizar negocios de ninguna índole; no utilizar fuego (lo que actualmente redundaría en no conducir un automóvil, no ver televisión, no encender aparatos eléctricos, no cocinar); no transportar objetos, no escribir, no realizar tareas agrícolas, no coser, entre otras. Este día de descanso, consagrado a la contemplación de la naturaleza y la convivencia familiar, concluye con la *havdalá* (diferenciación), una ceremonia que marca el final de esta jornada y el comienzo del resto de los días de la semana. Así como se proclama la entrada de *shabat*, haciendo *kidush* (santificación a través del vino), así también se marca la finalización del día con *havdalá*, para la cual se utilizan tres elementos: una copa de vino, una vela trenzada y especias aromáticas. Esta ceremonia abre paso al cese de las restricciones, por lo cual es común entre los judíos tradicionalistas que esperen este momento para volver a realizar sus actividades cotidianas.

Es una constante que la observancia del *kidush*, del *shabat* y *kashrut*, la celebración de *Yom Kipur* o *Pesaj* no siempre se lleven a cabo tal como marca la *halajá*, sino muy como las familias de origen entendían que debía hacerse; es común hallar un abuelo o una abuela guiando los rituales, tratando de preservar la observancia religiosa y defendiendo así —aun cuando no de manera consciente— la continuidad del judaísmo desde el interior de las familias. También es una constante que alguno de los abuelos y alguno de los padres, o ambos, dejaron la observancia rigurosa y cedieron ante los procesos de asimilación. Sin

embargo, ha sido claro también que esta observancia tradicionalista se ha mantenido, y acaso ha resistido como los últimos jirones de una cuerda que mantiene unidos al judaísmo de las primeras generaciones y las más recientes.

Rubén, un *avrej*, cuenta que tanto su hermana como él aprendieron a hacer *kidush* los viernes por la noche; que cuando estuvo en edad, comenzó a usar *tefilim* junto a su padre; comían carne *kasher*; durante *Yom Kipur* asistían a Sharey Shalom, una sinagoga de Maguén David ubicada en Tecamachalco.

Antes era, más que nada, una reunión familiar y se hacía el *kidush* por la noche en *shabat* y hasta ahí. [...] Antes nosotros nos reuníamos, comíamos en familia, recitábamos el *kidush* y después de ahí podíamos ir a pasear a cualquier lado; íbamos al CDI el sábado en la mañana, y ahora son cosas que ya no hacemos. Ahora nosotros también hacemos el *kidush* en la noche y en la mañana, y estudiamos un poquito de lo que es la Biblia, la *Torá*, y vamos a la sinagoga.

Rubén dice que en la mesa no se hablaba de la *parashá* (lectura semanal de la *Torá*) ni se llevaba a cabo ningún estudio de la *Torá*. Todo era “una convivencia familiar *normal*”, aclara; “después yo me hice un poquito más religioso, me quise dedicar más al camino de la *Torá*, me casé, y ahora tengo cuatro hijos”.

Tamir también proviene de una familia tradicionalista en la cual se hacía *kidush* en la noche de *shabat* y asistían al *bet hahnéset* (otro modo de llamar a la sinagoga); también durante las fiestas de *Pesaj*, *Rosh Hashaná* y *Yom Kipur* acudían a la sinagoga de la comunidad Maguén David. “Pero hasta ahí”, dice Tamir; “no más de eso”, “normal”.

El sábado era normal. Ni siquiera hacíamos *kidush* en la mañana. Íbamos a pasear para aquí, para allá, en Polanco, a otro centro comercial. [Mis abuelos] venían de Alepo; los dos, de los dos lados. A uno no lo conocí; al otro, sí, y tuve mucho *kasher* [relación] con él y todo. Y también, tradicionalista; también iba a la sinagoga de Maguen David a rezar; el sábado se iba al deportivo, jugaba dominó. O sea: tradicionalista, hasta ahí. [En casa] comíamos *kasher*, pero así: queso, no; queso se compraba cualquiera.

Jaziel confiesa que no le gustaba ir a la sinagoga, sobre todo a una edad en la que había dejado de creer en la verdad de la *Torá*. Él sentía que las cosas que hacían en su familia, las hacían más bien porque así lo dictaba la tradición.

Si es verdad, lo hago; o sea, no se puede hacer las cosas a medias. ¿Tradiciones...? No me gustan las tradiciones; o sea: o hacemos algo que es *emet* o no hacemos las cosas, pero hacer tradiciones porque mi abuelita las hacía, se me hace... No va con mi personalidad. Hacer lo que es la verdad en el mundo. Pero no solo lo que es la verdad, lo que da la máxima felicidad ¡No hay más!

Jaziel es un buen ejemplo para concluir este apartado, ya que en sus palabras se pueden advertir varios de los temas tratados hasta ahora. En primer lugar, él no está dispuesto a otorgarse concesiones; las cosas hay que hacerlas bien o mejor no se hacen, según su punto de vista. En este sentido, esto es una constante entre los jóvenes de esta comunidad, quienes adoptan altos grados de observancia y que critican el tradicionalismo de la generación de sus padres, que vivieron en sus casas y escuelas; esta crítica se esgrime contra la observancia a medias o selectiva, contra la incorporación o selección de los rituales que se hacía en sus familias, que se basaba en un concepto de tradición que Jaziel no ve con buenos ojos. No se cambia o no se siguen preceptos por tradición, por costumbre, sino que hay que cumplir los preceptos porque —como pude escuchar en voz de otros miembros— es *emet*, es voluntad de Dios.

6.3. “Era una *yeshivá* no muy...”. Suroma, semillero y modelo de Torat Jaim

Todos los miembros de Torat Jaim comparten con el resto de sus pares judeomexicanos la experiencia de haber viajado a Israel cuando terminaron la preparatoria. Este viaje a Israel se conoce, tal como señalamos, como *shnat ajshará* (literalmente, *año de capacitación*). Durante ese tiempo *liminar* (Turner, 1969), los jóvenes conforman la *comunitas*, una

relación social especial entre los participantes del mismo grupo que se suman a estos programas, los cuales tienen un costo equivalente al gasto que se realiza para cubrir un año de colegiatura en la red escolar judía en México.

Para ese año de preparación, anterior a su ingreso a la universidad, los jóvenes tienen dos opciones: el *kibutz* (granja comunitaria) y la *yeshivá* (hoy en día algunos participantes de estos programas deciden rentar departamentos en Tel Aviv y trabajar de meseros o labores temporarias) . Frente al *kibutz* —modelo de la comunidad agrícola socialista de Israel, pionero en la construcción del Estado de Israel—, muchos de los entrevistados experimentaron sentimientos de frustración y desapego, en virtud de que se trataba de un modelo alejado del judaísmo tradicionalista de sus orígenes. Especialmente en las fiestas de *Rosh Hashaná* y *Yom Kipur*, algunos decidieron dejar el *kibutz* y se fueron a la *yeshivá*, en busca de un marco religioso más apegado al tradicionalismo bajo el cual fueron educados. A diferencia del *kibutz*, donde se cobra el hospedaje y la alimentación para los voluntarios y turistas (ya que no son miembros), el ingreso a una *yeshivá* para *jozrei biteshuvá* como Suroma, no tiene costo, por lo cual resulta muchas veces una mejor opción para aquellos que quieren ahorrar dinero o para aquellos que se han quedado cortos de recursos luego de sus paseos por Europa, tal cual han narrado algunos jóvenes de Torat Jaim.

Erez, el *avrej* que en su adolescencia tocaba en una banda de heavy metal, cuenta que su primer acercamiento a una *yeshivá* lo ayudó a definir en ese momento cuál era el camino que *no* quería seguir. Se trataba de una *yeshivá* en Jerusalén, cuyas condiciones no eran lo que él esperaba o a las que él estaba acostumbrado.

Era una *yeshivá* no muy..., no estaba totalmente armada, estaba e construcción; nos aceptaban para dormir ahí (no teníamos dónde dormir), y fuimos todo el tiempo con rabinos a *shiurim* [clases], nos explicaban la *Torá*, y —me acuerdo perfecto— yo salí de ahí (estuvimos meses) y dije: ¡*Qué bueno que vine acá!* ¡*Ya me di cuenta de que no quiero hacer esto en mi vida!* Salí con esa decisión: *no quiero regresar. Ya me di cuenta que la Torá no es lo que yo quiero.* ¡No entendía nada! *Baruj Hashem que vine acá... ¡para no regresar!*

Hay pruebas en este y otros testimonios de la falta de compromiso y convicción que privaba en las vidas de estos jóvenes antes de realizar sus procesos de *teshuvá*. Erez, como muchos otros, provenía de una familia tradicionalista; su primera estancia en una *yeshivá* lo había convencido de que la ortodoxia no era su camino. Sin embargo, no pasaría mucho tiempo antes que Erez volviera a Israel, luego de un viaje por Egipto, lo cual determinaría el cambio radical que posteriormente experimentaría.

...fue un viaje muy pesado, y quedábamos Pepe y yo; todos habían regresado a México ya, y dijimos *¿qué hacemos? ¿Vamos a un kibutz? ¿O qué hacemos?* “¡No! ¿A un kibutz? ¿Ahorita? ¿A trabajar? ¡Te vas a volver loco! Vamos a la *yeshivá* un par de semanas; descansamos y ya luego seguimos, ¡gratis! Estamos de *ajshará*. Descansamos, y —muy importante— puedes hablar de tus temas ahí; a la gente le preguntas tus dudas...”.

Erez y su amigo Pepe, como muchos jóvenes en su *ajshará*, decidieron ingresar en la *yeshivá* por conveniencia, porque buscaban un espacio donde pudieran descansar, ahorrar dinero, comer gratis, pero también un lugar donde conversar y debatir sobre el sentido de la vida desde la perspectiva del culto a Ramtha, tema que tenía muy interesado a Erez en ese entonces. Las *yeshivot* como Suroma han sido diseñadas especialmente para que jóvenes ingresen en un proceso de *jazará biteshuvá* y como centros de reclutamiento, por lo cual se presentan como un espacio amigable, incluyente, receptivo, donde los estudiantes pueden expresar sus inquietudes con absoluta libertad, donde pueden tratar todos los temas sin restricciones o censura.

Se ha advertido en este apartado que Suroma, la *yeshivá* en Israel donde estudiaron casi todos los integrantes de Torat Jaim, ha servido de modelo para fundar este *kolel*.

6.3.1. “Por favor, te ayudo con las maletas”. Hospitalidad de una *yeshivá*

Cuando pregunté a los estudiantes de Torat Jaim acerca de su experiencia en Suroma, muchos compartieron sus impresiones acerca de la hospitalidad con la que fueron recibidos. Como integrantes de la comunidad judía mexicana, la mayoría de los jóvenes a los que nos referiremos pertenecen a las clases más acomodadas. Acostumbrados a que sus empleados o los empleados de sus familias los ayuden con sus equipajes cuando llegan o se van de viaje, no pocos jóvenes de Torat Jaim conservan el recuerdo de su llegada a Suroma, donde los estudiantes de la *yeshivá* los recibieron con una serie de muestras de fraternidad y humildad que les causaron una fuerte impresión; la más comentada por todos fue que les ayudaran a cargar sus maletas. Al respecto, Alberto hizo la siguiente declaración:

Impresionante. Me llevaron mis maletas, me llevaron a mi cuarto, me ofrecieron una *simjá* [alegría], una *amitiut* [sinceridad]... Cuando llegué ya tenía veinte amigos. ¿Por qué? Porque cuando ellos llegaron también los recibieron así; entonces te dan ganas de ser así con los demás. Con mucho cariño, con mucha *simjá*, con mucha calidez. Me llevaron mis maletas a mi cuarto. No son los *bellboys* de ahí; lo hicieron por *simjá*. Me llevaron a conocer la ciudad, me enseñaron dónde estaba cada cosa; cuando bajaba al comedor, me atendían especialmente: *¿qué necesitas, qué quieres, en qué te podemos ayudar?* Se acercaban a preguntarme de mi vida. Me daban cariño, [me hacían sentir] que les importaba.

Alberto habla de la experiencia de una comunidad que da la bienvenida, una comunidad cuyos miembros se ponen a disposición y al servicio de los recién llegados, con el fin de propiciar su integración. Acá se advierten rasgos que llamaron la atención de muchos otros estudiantes: humildad, fraternidad, vocación de servicio, hospitalidad, alegría, rasgos que ponen de relieve no solo los estudiantes de Torat Jaim, sino que marcan una constante en

muchas otras investigaciones —referidas ya en el marco conceptual— acerca de las impresiones generalizadas de los *baalei teshuvá*.

Alberto, como la mayoría de los entrevistados que estudiaron en Suroma, quedó fuertemente impresionado por las atenciones y la dedicación con las que fue recibido: que estos jóvenes estuvieran en todo momento prestos a ayudarlo en todo lo que necesitara, que se ofrecieran a mostrarle la ciudad, a acompañarlo: todo esto forma parte de una dinámica de integración que le da confianza al recién llegado, lo cual desarrolla desde el principio un fuerte sentido de pertenencia. Estas dinámicas son características de las estrategias de *keiruv* (reclutamiento) de instituciones como Jabad Lubavitch, Aish Hatorá y otros grupos judíos dedicados al acercamiento de gente no ortodoxa, como en las *yeshivot* orientadas a la formación de jóvenes *jozerei biteshuvá* (Topel, 2008). Las invitaciones a compartir *shabat*, a festejar *Pesaj* o *Rosh Hashaná* forman parte de prácticas judías comunes; cargar las maletas, acompañar a los jóvenes a conocer la ciudad, no.

Acerca de esta bienvenida, Tamir comenta con emoción:

¡Ah! ¡Precioso! O sea: llego, ¡ah, salen todos! ¿Cómo estás? ¿De dónde vienes? Por favor, te ayudo con las maletas... Me las subieron al cuarto. Esperamos a ver qué cuarto me asignaron exactamente. Ya ellos las metieron. Me ofrecieron tomar algo o comer algo... O sea: era un ambiente muy bonito. Como que normalmente en un ambiente que no es tan religioso, uno no está acostumbrado a eso. De repente llega uno ahí, como que se sorprende, ¿no? Una gente tan bonita y que se fija mucho en el prójimo; entonces se acerca mucho, o sea: ayuda mucho.

En algunas entrevistas no programadas, éste y otros estudiantes hablaron de esta experiencia en Suroma como una metáfora acerca del pasado, la carga de pecados, transgresiones, equivocaciones y dudas con los que se llega a esta *yeshivá*, como si todo estuviera metido en esas maletas y mochilas que se ofrecen a cargar los estudiantes que les

dan la bienvenida a los recién llegados. Es una forma de mostrarle a los nuevos estudiantes que no están solos y que, al contrario, pueden contar desde el principio con el apoyo de todo un grupo de jóvenes amigos, todos ellos alegres de recibirlos y poder ayudar en todo lo que necesiten, con la declarada intención de que los nuevos estudiantes se sientan integrados de inmediato.

A su llegada a Israel en la víspera de *Rosh Hashaná* (el Año Nuevo judío) —festividad para la cual él acostumbraba llegar a su casa una hora antes, por muy temprano (como aprendió en México)—, Bernardo encontró a todos sus compañeros de la *yeshivá* ya preparados para la celebración; además de la ayuda para cargar las maletas, fue invitado a sumergirse en aguas de purificación, en un baño ritual conocido como *tevilá*, generalmente llevado a cabo por las mujeres luego de su periodo menstrual y también por hombres antes de una celebración especial, como las festividades. No solo recibió ayuda para cargar con su pasado: fue invitado a purificarse y comenzar así una nueva vida, justo en el año nuevo.

Tobías, *avrej* egresado de Suroma, cuenta:

Uno agarró y me dijo: “¿Ya fuiste a la *tevilá* (inmersión de purificación en agua)?”. Y yo: “¿cómo la *tevilá*?”. “Deja tus maletas aquí”; en la entradita de la *yeshivá* las dejé. “Ven. Yo te voy a llevar”, y me llevó una toalla, me llevó a la *tevilá* (hoy en día no me metería a esa *tevilá* ni loco, pero me llevaron). “Ven a bañarte”. Me llevaron a una regadera junto a mi cuarto. El caso es que mi maleta ni la vi; cuando llegué estaba mi cama tendida con mis colchas..., mi maleta, todo desempacado. Nunca me enteré quién fue en específico...Yo creo que eso es algo que a todos los que fuimos a Suroma nos afectó muy, muy fuerte.

Suri, otro *avrej*, me comentó que cuando él se dirigía a Israel, durante su *ajshará*, tenía dos opciones: irse de voluntario a un *kibutz* o estudiar en una *yeshivá*; él decidió que si alguien del *kibutz* iba a recogerlo, se iría con él; si alguien de la *yeshivá* pasaba por él, se iba a la *yeshivá*. Del *kibutz* no llegó nadie; de la *yeshivá* llegó un jovencito vestido de negro, con

su camisa, de la que colgaban *tzitzit*, y le dijo: “bienvenido a Israel, bienvenido a Suroma. Te estábamos esperando”.

6.3.2. “Ben adam le javeró”. Fraternidad

La hospitalidad es una de las primeras características que aquellos egresados de Suroma retomaron en la fundación de Torat Jaim, que hacen patente a través de acciones diversas. Durante el primer mes de mi trabajo de observación, mi pareja de estudio me acompañaba a la puerta, se quedaba un rato platicando conmigo, aun fuera de los horarios estipulados; tuvieron atenciones como facilitarme libros o acomodar los que ya había desocupado, prestarme discos compactos de clases grabadas y diversos materiales bibliográficos para llevarlos a casa para mi investigación, así como servirme café, compartir el desayuno; en caso de que tuvieran algún retraso para asistir a la entrevista, me llamaban por teléfono para disculparse, e incluso asistían con algún pequeño regalo. Esto mismo lo vi en repetidas ocasiones con miembros de nuevo ingreso, a los cuales se les invitaba a compartir *shabat*, a festejar *Purim*. Todo esto conforma una dinámica de acercamiento e integración para establecer vínculos de confianza desde el principio, tal cual ellos pudieron experimentar a su llegada a Suroma, y que caracteriza las estrategias de *keiruv* de instituciones como Jabad Lubavitch y Aish Hatorá (Danzger, 1989; Aviad, 1993; Setton, 2009).

A propósito de los lazos fraternales que se generan en Torat Jaim, Bernardo cuenta:

Por ejemplo, hicimos un equipo de fútbol al que vamos tres o cuatro de aquí. También para el *brit milá* de mi hijo; antes del *brit milá* se hacen *brajot* (bendiciones) y cantos para el niño y así. A quienes invito son a mis amigos de la *ajshará*, cuatro a cinco amigos y a personas de acá que ya se hicieron mis amigos. Se van haciendo amigos porque los ves todos los días y casi conviven mucho.

Yo mismo fui testigo de que en algunas ocasiones el *kolel* se quedara casi desierto con motivo de algún festejo. También fui invitado muchas veces a compartir alguna alegría en casa de alguno de los *avrejim* o *baalei batim* y en las sinagogas a las que pertenecen.

Para David resulta importante que el *kolel* cuente con pocos integrantes, comparado con otros *kolelim* o con otras comunidades donde hay tantas personas que entre ellas no se conocen del todo jamás. No se puede pasar por alto que la cantidad de participantes sí determina de algún modo estas dinámicas, pues en instituciones y recintos conformados por pocos miembros es mucho más sencillo que se conozcan unos y otros.

Zalman se refiere al *kolel* como un lugar donde lo más especial es la amistad, la calidez y la confianza. Al igual que Zalman, David destaca el ambiente de camaradería incondicional, de apoyo entre los integrantes del *kolel*.

Todos los que veo, me saludan, los saludo; puedo pedirle favores a la gente, les hago favores, ¿sí? Consejos... Es algo muy abierto, ¿no? “Oye, necesito quinientos pesos” —le puedo pedir a cualquiera de los treinta *avrejim* que me preste quinientos pesos— “y luego te los paso”. “Con mucho gusto”. O uno entiende un poquito de coches: “Oye, ¿cómo es este coche? A lo mejor necesito comprar un coche”. “Ah, está bueno; te conviene...”.

Estos rasgos permiten ubicar a Torat Jaim como un recinto cuya definición rebasa los límites conceptuales del *kolel*. Este *kolel* es un lugar especial por el estudio disciplinado y profundo de la *Torá*, a través del cual se han hermanado como una familia; un lugar donde no se tienen compañeros de trabajo, sino amigos, según lo expresaron en reiteradas ocasiones los jóvenes entrevistados. Como una síntesis de estos puntos de vista, Jaziel, *avrej* de 23 años, comparte con elocuencia:

Torá es ser una persona humilde, trabajar, ser una mejor persona, pensar en el otro. O sea: en el otro mundo nunca estás pensando en ayudar al otro...Y uno se da cuenta de que todas, todas las enseñanzas de la *Torá* te llevan a la máxima felicidad.

Uriel, quien decía que no es necesario comenzar la *teshuvá* con cambios radicales y enormes, sino a través de cualquier acción en dirección a la *Torá*, por mínima que sea, habla ahora de la importancia del amor al prójimo.

Eso he aprendido muy claramente aquí: a no llegar a mis metas a costas del otro, pisoteando al otro... En lugares donde yo crecí no era así. Puede ser que era, pero no muy marcado; no se enseñaba en una clase o una conferencia, sino que uno lo tenía que traer ya de su casa. Y aquí se hace mucho énfasis en eso; se estudia, se profundiza sobre ese tipo de temas, y todo lo que tenga que ver con valores entre amistades, entre uno y su prójimo... Se profundiza mucho sobre esos temas; se amplían mucho, y entonces la relación entre uno y otro es mucho más maravillosa.

Uriel compara las relaciones en el *kolel* con las relaciones que se dan en otros espacios o en otras comunidades, entre los que menciona el colegio donde cursó sus estudios académicos: el Tarbut —institución sionista, hebraísta y secular— y la comunidad Maguén David. Uriel destaca que las buenas relaciones y la amistad son vividas y enseñadas en Torat Jaim: “amarás al prójimo como a ti mismo”, cita el Levítico (19:18) en la sección de la *Torá* denominada *kedoshim* (santidad), versículo sobre el cual el rabino Akiva, en el siglo dos de la era común, afirmó que se trataba de una regla fundamental de la *Torá* (*Talmud* Jerosolimitano: Nedarim 30b).

Amar al prójimo no se aprende en una clase ni a través de lecturas, sino en la convivencia cotidiana. A través la convivencia armónica y fraternal se está con Dios. Dar caridad, honrar a los padres, no codiciar la mujer del prójimo son preceptos cuyo cumplimiento refuerza el pacto con Dios. Estas impresiones se generalizan entre los miembros de esta comunidad.

Este sentimiento de fraternidad se refuerza día con día a través del estudio compartido, profundo y disciplinado, en una convivencia que rebasa la importancia de las posesiones

materiales y otros aspectos que consideran banales o apartados del camino que andan juntos. Hablan de prácticas que han adquirido o asimilado solo a través de su proceso de retorno y que se han reforzado en Torat Jaim, adonde no asisten con el propósito de saber más para ser más que otros, sino para ser mejores personas y seguir aprendiendo la mejor forma de relacionarse con el prójimo, todo lo cual se halla en la *Torá*. Todos aquellos que han hecho mención de la hipocresía y el valor de los bienes materiales del mundo superficial en el que vivían, han tenido que modificar sus relaciones sociales y amistosas. Han pasado por un proceso de maduración que ha sido guiado fundamentalmente por la incorporación de nuevas prácticas, su experiencia del estudio compartido, que forma parte de sus procesos de *teshuvá*, aun cuando no tengan conciencia de ello tal cual. Uriel especifica:

Yo me acuerdo a veces en situaciones donde nos juntábamos como grupito y se agarraba una persona y nos burlábamos de esa persona, para pasarla bien a costas del otro. Pero aquí aprendemos nada más valores, y uno de los valores es contar con los sentimientos del otro, tomar en cuenta los sentimientos del otro.

Tamir afirma que todos se acompañan, tanto en los momentos difíciles, como en las alegrías. Y recuerda una anécdota, para ilustrar este punto:

Una vez que mi coche me estaba fallando, se lo llevé al mecánico y necesitaba ir (a un lugar) entonces uno: “sí, llévate mi coche”, como si nada; “llévatelo, por favor; con mucho gusto”. Me lo llevé. Al día siguiente no podía [prestarme su auto] porque no lo había traído: me lo prestó otro. Me decían ahí: “¿qué onda, qué pasa? ¿Cambias de coche diario?”. [Le decía:] “No, pues me los prestan”. [Y respondían:] “La verdad: mis respetos”. Se comparten las cosas, como una familia.

Mientras veo a estos dos jóvenes alejarse para retomar su estudio, me es evidente que la relación fraternal juega un papel importantísimo en el funcionamiento de Torat Jaim. Esta relación se fortalece mediante la práctica compartida, constante y cotidiana, práctica que se

da bajo total convicción y como alta prioridad, todo lo cual incide en la reafirmación de su identidad, como colectivo y como individuos.

Los lazos fraternales que se establecen entre los miembros de este *kolel*, además de que representan una característica de muchos otros tipos de comunidad, se refuerza día a día a través de la práctica compartida de actividades cotidianas y simples (y en eventos extraordinarios: bodas, *brit milá*, *bar mitzvá*) como en adelante habrá de ponerse en evidencia en voz de los entrevistados.

6.3.3. “Tres hombres que han comido en la misma mesa”. El desayuno

Si bien comer es un acto natural, compartir la mesa y fijar un menú es parte de una construcción cultural que involucra individuos que realizan elecciones y prácticas que los conforman como grupo; representa una actividad a partir de la cual se construye comunidad, se delimitan fronteras y se delinea la identidad. La participación compartida en un banquete es una forma ritual común para definir y reafirmar la pertenencia grupal. Tanto si la comunidad es concebida sobre una rígida estructura jerárquica o fundamentalmente igualitaria, el principio de compartir los alimentos fortalece su sentido comunitario (Topel, 2008: 102).

En este sentido, las comidas típicas de una cultura pueden ofrecer una serie de metáforas acerca de los rasgos comunes de un conjunto de personas (Topel, 2008: 101). En el caso de los jóvenes de Torat Jaim, ya se ha mencionado que resulta particularmente interesante observar que la dieta que consumen juntos durante el desayuno está constituida por alimentos típicos mexicanos, lo cual refuerza su identidad como judíos mexicanos.

A diferencia de Argentina, Estados Unidos o Israel, donde el desayuno no ocupa un lugar preponderante de socialización y de la cultura culinaria, en México es muy común que la gente se reúna —para hacer negocios, para trabajar proyectos o solo para charlar— justamente a la hora del desayuno, el cual consiste en toda una variedad de alimentos y platillos y constituye la comida fuerte del día. En tanto que en la mayoría de las sinagogas y comunidades, el desayuno es servido inmediatamente después de *shajarit* (rezos matutinos), es decir: entre ocho y ocho y media de la mañana, en Torat Jaim se ha adaptado un horario de desayuno especial a las nueve y media, pues seguido de los rezos, estudian una hora —más con *tefilim* y *talit* puestos— con el propósito de llevar al estudio parte de la energía de los rezos y de aprovechar mejor el tiempo. Desayunar con un hora de retraso respecto de lo habitual, permite que de las diez en adelante puedan estudiar sin interrupción hasta poco después de la una y media de la tarde. Estos jóvenes piensan que de servirse luego de los rezos, el desayuno junto con las conversaciones y las discusiones que tienen lugar habitualmente en ese momento del día se extenderían mucho más y afectarían a los tiempos de estudio.

En Torat Jaim hay un menú determinado para cada día, el cual consiste en chilaquiles rojos, chilaquiles verdes, enchiladas, molletes, tortas de queso, huevos revueltos, frutas, aguacate, jitomate, salsas picantes, café, limonada: comida típica mexicana que, bajo las reglas de la *kashrut*, es preparada en la cocina del *kolel*. Estas comidas son lácteas, lo cual facilita la observancia de las leyes dietéticas judaicas; asimismo se utilizan platos, vasos y utensilios desechables. El desayuno es la única comida que se ofrece a los miembros en el *kolel*, aunque siempre hay a disposición café, té, agua y galletas. Cabe señalar que el desayuno es

servido en el comedor del *kolel*: dos mesas largas en torno a las cuales además de compartir los alimentos, acompañados de las bendiciones y agradecimientos respectivos, se suscitan conversaciones en torno a la familia, a los hijos, la escuela, preocupaciones cotidianas, pláticas sobre autos, dónde comprar cosas más baratas, chismes, chistes, y también discusiones sobre temas recién estudiados o sobre preguntas de *halajá*. De hecho durante los desayunos a los que asistí, los estudiantes aprovechaban para hacerme preguntas acerca de Bet-El, la comunidad a la que pertenezco.

Compartir la mesa y la *Torá* es una práctica milenaria del pueblo judío (Avot 3:4). En Torat Jaim se aprovecha este momento para compartir experiencias cotidianas y o seguir analizando textos de estudio. Se ha destacado en este apartado que en este *kolel* se sirve el desayuno una hora después de lo acostumbrado en otras instituciones, con la intención de guardar la energía de los rezos matinales y llevarla al estudio durante una hora más antes de tomar los alimentos; hay que señalar que durante este hora extra de estudio, los integrantes siguen portando *tefilim* y *talit*, elementos propios de los rezos.

6.4. “Yo soy parte del equipo”. Vestimentas y apariencia

De manera inequívoca puede distinguirse a un judío *jaredi* de uno que no lo es, simplemente mirándolo andar por las calles: sacos y sombreros negros, camisas blancas de las que cuelgan flecos, además de las barbas y los rulos crecidos a ambos lados de la cara; en tanto que las mujeres usan largas faldas y pelucas. Esta imagen representativa del judaísmo fervientemente ortodoxo es anterior a la modernidad, y cada uno de sus elementos

—además de constituirse como muestras de respeto hacia Dios— son un fuerte componente de identificación y unidad.

A través de las palabras de los *avrejim* entrevistados, se ponen de manifiesto las razones y sentimientos relacionados al uso de sus atuendos característicos. Bernardo, por ejemplo, mira sus ropas como se mira el uniforme de un equipo de fútbol e identifica como un equipo a la comunidad de judíos fervientemente ortodoxos a la que pertenece.

Sí, es el equipo de *Hashem*. *Hashem* quiere que haga esto. Yo pertenezco. Yo soy *yehudí*, ¿me explico? Pero no nada más soy *yehudí*: soy *yehudí* observante de la *Torá*. Entonces, cuando el mundo adoptó una forma de vestir que es una forma que te representa como una persona observante de la *Torá* a alto nivel...Tu ves a alguien en la calle, en México, en la calle, con sombrero: “*jajam, jajam*”. ¿Qué es *jajam*? No sabes. Nada más tiene un sombrero, pero entonces representa que es parte de algo, de una responsabilidad.

Tal como ocurre en otras culturas y religiones, existen elementos de la vestimenta que entre los judíos ortodoxos denotan rangos de responsabilidad, la cual —según enfatiza Bernardo— no termina en cuanto se abandona el *bet midrash* o la sinagoga:

Mis ropas son muy importantes. Las llevo como que no quiero cambiarme de altura. La ropa me indica una identidad que no cambia porque esté en otro ambiente. Yo veo [que] gente que se fue a la *yeshivá* tres años, a Israel, se vestía así. Llega, decidió que se va a ir a trabajar, ahora se pone jeans y playera... Espérate, espérate: te fuiste a trabajar ¿y cambió? Porque no es un uniforme de trabajo [...]: es un uniforme de la vida. Así hay que vivir todo el tiempo.

Bernardo compara el uso de las vestimentas como si se trataran del uniforme de un equipo de fútbol, para hacer hincapié en los símbolos de identificación y unidad de la gente que desborda su pasión en torno a su equipo, como se desborda la pasión —a través de la *Torá*— en torno a *Hashem*, a Dios. Más aun, enfatiza que se trata de un uniforme para vivir, entendida la vida bajo la observancia de la *Torá*. Para estos jóvenes todo es posible, todo, si mantienen esta observancia. Y no existe lugar ni ocasión para dejar de hacerlo.

Cuando vas a trabajar, vas a trabajar como un *ben Torá* [literalmente, *hijo de la Torá*; hace alusión al que estudia la *Torá*], como alguien observante de la *Torá*, y también cuando te vas de viaje... no va a cambiar en un lado o en el otro; cuidarte los ojos de no ver *perizut* [escotes, faldas cortas, conductas licenciosas en el vestir de las mujeres], sigue siendo lo mismo. Entonces eso en México falta mucho todavía para avanzar, que entendamos que no por trabajar cambia la obligación que se tiene frente a la religión.

6.4.1. “Más responsabilidad”. Sombrero y comportamiento

Un elemento que caracteriza sin duda al hombre judío ortodoxo es la *kipá*, término hebreo que literalmente significa *cúpula, parte superior*. La *kipá* es una gorra que cubre parcialmente la cabeza; en tanto que los judíos ortodoxos y los fervientemente ortodoxos usan *kipot* de terciopelo negro —indefectiblemente—, los no ortodoxos suelen usar *kipot* tejidas en diferentes materiales y colores, de distintos tamaños y es común que solo las lleven puestas en la sinagoga, en tanto que los ortodoxos las usan todo el tiempo. Uriel abunda:

Otra diferencia también en la vestimenta es que aquí la gente anda con *kipá* (que es la gorrita) todo el tiempo; no nada más cuando estamos aquí, sino cuando uno sale a la calle, a la vida normal, y la gente que acude normalmente al templo Maguen David es gente que no viste así, pero cuando llega a la sinagoga, claramente se la pone, se la coloca.

Además de portar *kipá* todo el tiempo, no sólo para los rezos o el estudio, sino también en la calle y cuando realizan otras actividades, los jóvenes de Torat Jaim utilizan un sombrero negro.

Comenzar a usar sombrero permite a Bernardo recordar que ya ha tomado una decisión sobre su observancia y respeto hacia la *Torá*. No se trata de ponerse el sombrero y ser uno, para luego quitárselo y ser otro. Es importante señalar que el uso de la vestimenta, más allá de tratarse de un formalismo relacionado a algún tipo de moda o de vieja costumbre,

representa una práctica a través de la cual se refuerza constantemente el sentido de identidad y cohesión en la comunidad. Acerca del uso del sombrero, Zalman dice:

El uso del sombrero representa más responsabilidad...Cuando dije a mi mamá que usaría sombrero, ella dijo '¡No! ¿Pero cómo te vas a poner sombrero? Si ya vas a tener sombrero, ya no vas a poder ir al Vips' (restaurante popular en México)...Yo pensé luego luego en mi cabeza: 'má, el sombrero no es el que me impide ir: yo mismo ya no quiero ir'. A veces me cuesta trabajo, voy a entrar en conflicto, me va a dar ganas de ir, pero el sombrero me va a ayudar a comportarme conforme lo que yo pienso...

Acciones mínimas, sencillas, decisiones que se toman de repente o después de largas reflexiones: todo es válido para iniciar el camino de retorno, volver a la observancia. Quizás no había aún en este *avrej* la plena convicción de convertirse a la ortodoxia; quizás ni siquiera lo tenía contemplado como tal. El hecho es que usar el sombrero lo ha obligado a conducirse de manera congruente con lo que simboliza el uso del sombrero: *mayor responsabilidad, mayor hitnahagut*, dice el estudiante. No tuvo que esperar a razonar y entender cabalmente las implicaciones religiosas de tal acto para, luego, tomar la decisión de volver a la observancia de las *mitzvot*. Y ello no le resta valor al acto. Hay que maniobrar, valerse de estrategias, subterfugios, ardidés: todo se vale con tal de volver a la *Torá* y tenerla siempre presente.

6.4.2 “Decisiones con seriedad”. Blanco y negro o a colores

Elías explica que todos los *bnei Torá* (hijos de la *Torá*, alusión a personas que estudian la *Torá*) usan una misma vestimenta, lo cual hace posible ver una *Torá* toda en blanco y negro. Destaca la relevancia de los colores en las ropas, y en ese sentido observa que así como el azul inspira tranquilidad, el negro implica seriedad, da solemnidad a la persona. Así explica que todos se vistan de la misma manera, con la intención de que el color de sus

ropas influya en sus conductas y los vaya acostumbrando a ser hombres más serios. Dice

Elías:

No tristes. No estamos hablando de tristeza o alegría: hay que ser alegres, pero vivir la vida con la responsabilidad necesaria, tomar todas las cosas, todas las decisiones, con seriedad, y eso ayuda; la vestimenta de una persona ayuda. Es lo que hay en un ejército, en un ejército todos tienen la vestimenta del ejército [...]. La misma ropa ayuda a la persona a focalizarse que es lo que está haciendo.

Las ropas son parte de una práctica cotidiana y común a un grupo que suma otras prácticas en torno a un eje fundamental representado —en el caso de Torat Jaim— por la *Torá*. El fenómeno religioso es un eje en torno al cual se ha constituido una comunidad a partir de la práctica, y esta práctica compartida incluye el manejo de códigos a partir de una apariencia que los identifica unos con otros y los diferencia del mundo no observante. Si bien es cierto que el uso de las ropas ya por sí mismo no los vuelve judíos verdaderos, al igual que el uso de sombrero, *kipá*, *tzitzit*, vestir de blanco y negro los conecta en una comunidad de estudiosos locales y los hace ser parte de un grupo mayor de *jaredim*, que incluso rebasa el ámbito local y cobra una dimensión transnacional.

Acerca de las ropas de la mujer, Isaías también define:

Las mujeres, ahí, ellas no con un color en específico; sin embargo, su *tzeniut* [recato] que tienen, tienen que fijarse que siempre tengan un botón cerrado para que no se vea una parte del cuello, o que no se vean las rodillas, y estar cuidándose; eso mismo ya les provoca el *irat hashamayim* [temor reverente] necesario a las mujeres, aunque tengan... Si todo el tiempo se están fijando en su vestimenta, de cómo hacer para estar bien recatada, eso mismo ya les provoca estar reflexionando todo el tiempo en el camino de *Hashem*, en las *mitzvot*; logran lo mismo que logra el hombre.

El atuendo de los judíos ortodoxos más observantes los distingue no solo de la gente no judía, sino de otros grupos judíos, como conservadores o reformistas, e incluso de otros judíos ortodoxos. Sus ropas demarcan su actitud ante el mundo secular, el estatus de la mujer y la relación que tienen con Israel. La vestimenta da muestra de la relación e

identificación de los miembros de la comunidad, y del grado de compromiso y lealtad que existe entre ellos, así como las obligaciones de carácter ético (Danzger, 1989: 264).

6.5. “Kasher, en casa, y taref, afuera”. La observancia de la *kashrut*

Otra forma de revelar y definir la pertenencia a este *equipo de Hashem* y de delimitar las fronteras es la especificidad alimentaria, (Setton, 2009). Para aquellos que se convierten a la ortodoxia, los alimentos desempeñan un papel que va más allá de la celebración de banquetes para conmemorar fechas importantes, pues ser ortodoxo implica la observancia de *kashrut* (Topel, 2008: 102). *Kashrut*, que literalmente significa *apropiado* o *correcto*, es el precepto que regula todo lo concerniente a la alimentación, y su observancia implica separación entre judíos religiosos y judíos no religiosos, pues los primeros evitan compartir la mesa donde se consumen alimentos que no están permitidos por la *halajá*.

La alimentación —antes aun de mirarla desde la complejidad que implica la *kashrut*— debe apegarse a los límites que dicta la *Torá* a partir de los cuales se busca frenar los excesos de la gula, que afectan directamente la espiritualidad de los individuos. A este respecto, Alberto, el *avrej* tenista, señala que si bien durante la semana debe comerse con frugalidad, la *Torá* concede un cierto grado de permisividad en *shabat*.

La *Torá* dice que la persona debe comer, aunque sean cosas muy ricas, pero hay sus tiempos. Por ejemplo: en *shabat*. En *shabat* uno puede comer todos los antojos que quiera para deleitarse. Entre semana... lo necesario: no ir detrás de los deseos.

Para reforzar su testimonio, Alberto luego se refiere a la *Mesilat Yescharim*, tratado de la *musar* o ética judía de gran influencia sobre la educación en las *yeshivot*, escrito en el siglo dieciocho por el rabino Jaim Luzzato:

Dice que estamos compuestos de alma y cuerpo. El cuerpo es como un caballo y el alma es como el jinete. Siempre tenemos que procurar en la vida que el jinete cabalgue al caballo y no que el caballo cabalgue al jinete. Igualmente la *neshamá* [el alma] de la persona siempre tiene que predominar sobre el cuerpo, no el cuerpo sobre la *neshamá*.

Las complejas reglas de la *kashrut* imponen una disciplina muy específica sobre los judíos ortodoxos, que en el pasado recaía directamente en el hogar. En la actualidad, mantener un hogar *kasher* es el menor de los problemas para muchos judíos observantes. *Dónde puede uno comer* representa, hoy por hoy, una de las mayores dificultades, para viajar o para celebrar reuniones de negocios o simplemente para comer a diario, para aquellos que viven en el trajín acelerado de las grandes ciudades de estos tiempos. Dentro de los marcos conservadores o menos ortodoxos, se ha ido tolerando mantener un hogar *kasher* y flexibilizar la *kashrut* cuando se come fuera. En este sentido, Abiel, el *baal habait* de origen israelí que es padre de siete hijos, recuerda su familia primaria:

En la casa, más o menos..., lo que pensábamos que era *kasher*. No comíamos cerdo, digamos; no fuera, ni en la casa. Pero no entendíamos bien qué realmente es *kasher*; lo que pensábamos que era *kasher*, lo comíamos...Y *shabat*, pues también; así como que respetaba, descansaba, no salía, y entonces también seguro en un *shabat*, viernes en la noche también. [...]. Sin estudio. Así: tradición nada más.

La *kashrut* determina qué animales se consideran impuros o *taref* (cerdo, mariscos, conejo, entre algunos otros) y cuáles sí son apropiados o *kasher* (res, pollo, pescado y otros). También regula cómo ha de darse muerte a los animales cuya carne va a cocinarse, con la finalidad de causarles el menor sufrimiento posible, también no está permitido comer cárnicos y lácteos al mismo tiempo; luego de comer carne se debe dejar pasar un tiempo considerable antes de consumir algún lácteo y viceversa. Esta prohibición implica que los utensilios que se ocupen para consumir carnes sean distintos a los que se ocupan para

consumir lácteos; de ahí que sea común encontrar en las familias judías por lo menos dos vajillas distintas y dos juegos de cubiertos, los cuales no deben mezclarse.

Durante su año de *ajshará*, Zalman y unos amigos recorrieron Europa —como hacen muchos jóvenes judíos en ese año, dado que ahí hace escala su vuelo—, y durante ese viaje no habían podido encontrar carne *kasher*; a su regreso a Israel entró con sus amigos a un lugar a pedir una hamburguesa con triple carne. Cuenta que cuando ya le había dado la primera mordida, uno de sus acompañantes le preguntó si la carne era *jalak* (grado más alto de observancia. También conocido como *glatt kasher* o *mehadrin*).

Y pregunté (a la vendedora) y me dijeron que no es *jalak* y la dejé ahí (la hamburguesa). Todo lo que pagué, que me costó muy caro y no tenía dinero, y la dejé ahí. Como que ese *maasé* [acto] chiquito que pasó me ayudó mucho a reflexionar en mi vida y decir: todo lo que yo pienso lo tengo que hacer, ya no me pueden ganar mis deseos. Entonces dejé las contradicciones internas, y me decidí; dije: “o tomo el camino de la religión y hago todo lo que pienso, o me voy por el camino de los deseos y a vivir y disfrutar la vida y no hacer cuentas espirituales”.

Es a partir del cumplimiento de estos preceptos que varios jóvenes comienzan a experimentar la necesidad de nuevos marcos comunitarios. Vale la pena agregar que durante mi trabajo de campo, pude observar que entre los *avrejim* y *baalei batim* uno de los temas de estudio acerca de la *kashrut* era la prohibición de ingerir alimentos preparados por gentiles.

6.6. “La norma es cumplir”. De la etnicidad a la práctica

Para los estudiantes de Torat Jaim —como ocurre con el grueso de la población judía ortodoxa altamente observante— es clarísima la diferencia entre el camino del *emet* y el mundo exterior, así como les es claro que sus procesos de retorno les han permitido asimilar la realidad desde una perspectiva más plena para tomar decisiones importantes en sus vidas. Lo que salta a la vista —aun cuando no lo expresen de tal modo— es que la práctica disciplinada, continua, constante, en convivencia armónica, conforma comunidad, dentro de la cual pueden defender la verdad, tal cual lo expresa Bernardo:

Para mí —sobre todo, siendo una persona que trabaja y estudia— es muy importante ser parte de un ambiente de gente que cumple todo como debe ser... cuando te metes en un ambiente donde la norma es cumplir con los preceptos de la *Torá* como se debe, entonces tú te vas empapando de esa manera de pensar, vas compartiendo esos usos y esas costumbres y lo vas haciendo, y es mucho más fácil esforzarse en el cumplimiento de las *mitzvot* de esa manera. Ya luego se hace parte de tu vida.

Es de llamar la atención que precisamente los integrantes de Torat Jaim no se perciben ni como *jaredim* ni como integrantes de una comunidad; mucho menos, como una comunidad de práctica. No tienen por qué tener conciencia de ello. En el marco conceptual ya se ha previsto como característica de la comunidad de práctica que no se necesitan aclaraciones, preámbulos o indicaciones especiales para la interacción de los miembros que la conforman, porque todos ellos conocen las prácticas por su participación (Wenger, 2001). Este es un ejemplo metodológico de una diferencia entre la lógica de los actores y la visión del etnógrafo que las incluye pero también las analiza críticamente.

Es importante señalar que así como los estudiantes de Torat Jaim no se llaman a ellos mismos *jaredim* ni ortodoxos, tampoco ven a este *kolel* como una comunidad, término con

el que identifican más a los espacios como Maguén David o Monte Sinaí, adonde acude tanta gente, que no se llega a establecer una relación ni tan amistosa ni tan comprometida como la del *kolel*. Elías, para quien el *kolel* es un lugar donde lo más especial es la amistad, la calidez y la confianza, dice:

Yo no le llamaría *comunidad*. No sé: la llamaría como una escuela, ¿no? Como cuando tienes tus amigos de la escuela, tus amigos de la escuela que van en tu clase; como que no es tu comunidad: es tu amigo de la clase; más que eso, porque convives con él y aquí convivimos más todavía que en la escuela. Digamos que [en la escuela] eran seis, ocho horas; aquí estás hablando de diez horas, once horas al día ¿no? Entonces, como que... No sé, como que [son] mis compañeros de clase, pero un poco más todavía; o sea: casi, casi, casi tengo relación con la mayoría. [...]

Es muy interesante notar cómo el concepto de *comunidad* se ha desviado, se ha trastocado; de algún modo se tiene la impresión de que una comunidad es un lugar donde la gente asiste a cumplir con ciertas obligaciones, pagando una cuota, para obtener determinados beneficios que otorga la membresía, como ocurre dentro de comunidades como Maguén David y Monte Sinaí. Al respecto, Tamir aclara que para pertenecer a Torat Jaim no hay que pagar ningún tipo de cuota, ni los *avrejim* ni los *baalei batim*, lo cual es diferente a Maguén David, a la cual uno puede afiliarse si proviene de Alepo o si uno contrae matrimonio con alguien de la comunidad y pagando una cuota, luego de lo cual “te reciben con mucho gusto”.

Tamir apunta que solo se imponen dos requisitos para pertenecer a Maguén David: el primero, “obviamente” —dice—, es ser judío; aunque dice no estar muy seguro, cree que no es necesario ser originario de Alepo o de las comunidades alepinas. Pero sí hay que cubrir una cuota. Aclara que en Torat Jaim lo único que se necesita es llegar, empezar a estudiar y familiarizarse con los demás, integrarse a partir del estudio. Uriel, afiliado a Maguén David, también hace alusión al pago de una cuota.

Siempre hemos participado en la comunidad. Más que nada se refleja mucho en una cuota que tenemos que pagar cada miembro de la comunidad, para recibir todos los servicios que se dan en la comunidad; entonces, siempre nos sentimos parte, siempre; cualquier evento comunitario, íbamos a participar.

Tamir aclara que Maguén David no está al nivel de Torat Jaim ni en observancia ni en estudios. Maguén David es una de las comunidades de mayor prestigio e historia en México; además de su considerable crecimiento, esta comunidad se caracteriza por congregarse a los judíos más ortodoxos de la Ciudad de México (Bokser, 2005; Hamui, 2009). Sin embargo, como lo apuntan varios estudiantes del *kolel*, Maguén David ha crecido tanto que sus miembros difícilmente podrían conocerse todos, lo cual no propicia la relación cálida y fraternal de la que gozan en Torat Jaim. Y, por otro lado, como lo señala Tamir, el nivel de estudios también es diferente.

Bueno, todas son muy buenas, pero cada una tiene su nivel. Obviamente el nivel de aquí es muy alto, demasiado alto...si lo comparo con la sinagoga de Maguen David, seguro que no está al nivel [de nuestro *kolel*]. O sea, por ejemplo, ahí a lo mejor es común que gente no está tan..., que está un poquito alejada; sin embargo, van y rezan y *kol hakavod* [felicitaciones], pero a lo mejor no le dan tanta importancia a que no se debe platicar en la *tefilá*, en el *kadish*, en la *jazará*. Acá todos guardan un silencio absoluto ¿no? Eso es un ejemplo.

Pinjas, estudiante de medio tiempo, considera que hay diferencias notorias entre la comunidad a la que asistía cuando era niño y el *kolel* al que asiste actualmente. Torat Jaim es un espacio donde pueden conversar horas y horas sobre un tema, en un ambiente amistoso, en confianza, compartiéndolo todo, tan así que ha llegado a convertirse en su círculo social más importante. Acerca de la comunidad a la que siempre había pertenecido, dice:

Pagar tu *arjáj* [cuota] y estar en una escuela de la red de la comunidad o asistir a uno de los templos de la comunidad, eso es lo que te hace (ser miembro)... Se necesita más. Viene mucha gente a estudiar, pero mucha gente viene quizá una hora, y un día viene y otro no viene; entonces no mucho conoce a su *javruta* y no se involucra de lleno. [...]

Shimón, otro *avrej*, diferencia el *kolel* de una sinagoga, adonde solo se va a rezar y hacer una o dos horas de estudio, como máximo, y ya. Vuelve sobre la importancia de la amistad y subraya el punto en común que tiene con los demás estudiantes: la mayoría estudiaron juntos en Suroma.

Torat Jaim se creó porque aquí las instituciones normalmente tienen su escuela, su *yeshivá* y su *kolel*; entonces, como que es para su misma gente que estudió ahí. Nosotros llegábamos..., yo, por ejemplo, de la Tarbut; otro, de la Maguen David; otro, de la Monte Sinaí, que no tiene [*kolel*]; Tarbut todavía no tiene un *kolel*. Entonces se creó este *kolel*, pero la mayoría de la gente nos conocemos de Israel; estuvimos un año, dos años...

Aun cuando ellos no se perciban dentro de una comunidad, en sus palabras es posible advertir rasgos que dejan en claro la relación comunitaria, misma que se da a través de la práctica común. Bernardo comparte sus impresiones al respecto:

Es gente con la que me identifico mucho, con la que puedo platicar mucho, porque [tenemos] muchas cosas en común. [...] Se hace parte de tu vida. El *limud* [estudio, aprendizaje] se hace parte de tu vida; entonces cuando es un *avrej* que sabe estudiar, [al] que también le apasiona la *Torá* como a mí, lo puedo ver en una fiesta el sábado en la noche “¿y cómo entendiste lo que está escrito en el *Tosafot* [comentarios medievales sobre el *Talmud*] acá, en el *Shuljan Aruj* [Código de Ley judía]? No entiendo”. “¿Cómo lo entendiste tú?”. Y se vuelve una plática muy amena... Esto te hace una *avirá* [ambiente, atmósfera] muy bonita en el *kolel*, otro tipo de relación. ¿Comunidad...? Es mucho para llamarla comunidad, pero mi grupo social, sí.

6.7. “También hablan español, son argentinos”. Carácter transnacional de Torat Jaim

La rápida expansión de Jabad Lubavitch y otras instituciones similares alrededor del mundo durante el siglo veinte —en especial, en los últimos cuarenta años—, y el desarrollo de las tecnologías de comunicaciones y transportes ha hecho posible la creación de redes educativas en cientos de países donde la diáspora judía ha podido fortalecer sus procesos de continuidad mediante programas educativos implementados con agresividad y que han tenido muy buenos resultados. Agregado a esto, la aceleración de los flujos migratorios de

las últimas décadas ha propiciado el desplazamiento de una gran cantidad de rabinos, que de un país a otro han llevado consigo la experiencia educativa del mundo de las *yeshivot*.

La mayoría de los estudiantes entrevistados tuvieron sus primeras aproximaciones en Maguén David, adonde llegaron varios rabinos provenientes de Sudamérica, como a otras comunidades; la mayoría hizo su *ajshará* en Israel e ingresaron a la *yeshivá* de Suroma, donde conocieron a muchos rabinos latinoamericanos; sobre todo, argentinos. Como se ha visto ya, muchos rabinos argentinos se diseminaron por toda la América Latina en la década de los setenta; en las décadas subsecuentes estos mismos rabinos y otros viajarían a Estados Unidos e Israel. Precisamente en Israel, en Bnei Brak, en el sur de la ciudad de Tel Aviv, fundarían Suroma, *yeshivá* donde se conocieron casi todos los estudiantes de Torat Jaim. La identificación con los rabinos opera de modo semejante en los movimientos neo pentecostales, cuyas congregaciones son dirigidas por gente con la que se identifica la colectividad. Uriel, que estudió en Maguén David, ofrece una breve instantánea...

Una persona con la que yo estudiaba aquí me recomendó mucho esa *yeshivá*. Me dijo que es para gente latinoamericana y se habla español, enseñan en español y todo, y que es gente muy agradable; los rabinos también hablan español, son argentinos y entonces dije *bueno, vamos a probar*. Y me gustó mucho. Y entonces me quedé estudiando ahí alrededor de dos años y medio y automáticamente fui creciendo mi grado religioso.

Tamir, el estudiante que contó que a veces pasa más tiempo en el *kolel* que en su propia casa, cuenta que en Maguén David se acercó a un *jajam* para pedirle orientación acerca de alguna *yeshivá* a donde pudiera hacer sus estudios posteriores a la *ajshará*.

Entonces me dijo: “te vas aquí a Suroma, porque es algo muy bueno para ti: hay gente de tu edad, gente de tu ambiente, va a ser un grupo muy bonito”. Y fue, gracias a Dios, o sea, todos los que están acá, la gran mayoría somos de la misma generación de la *yeshivá* entonces somos prácticamente hermanos todos. [Ya conocía a] algunos, no muchos; muchos los conocí ahí en Suroma. Incluso que eran mexicanos y todo, pero no los conocía de acá.

Alberto resume su experiencia en unas cuantas palabras:

Ya tenía edad para casarme, así que los *rabanim* de ahí me hicieron un *shiduj* [encuentro de pareja] en México. Salí, me gustó y luego de cuatro meses me casé. Me metí a estudiar y regresé a estudiar, ya casado, a la misma *yeshivá* en Israel, ya no como *bajur* [muchacho], sino como *avrej* [estudiante de tiempo completo, casado], y después me integré a este *kolel*, que es una sucursal de la *yeshivá* de Israel.

Cabe recordar que a Torat Jaim asisten con frecuencia rabinos de otros centros de estudios de Sudamérica, Estados Unidos e Israel, los cuales fortalecen la práctica del *kolel* y confirman su alto grado de compromiso y reafirman así las relaciones transnacionales. Todos los integrantes tuvieron una experiencia de estudio prolongada en la *yeshivá* de Israel, a través de la cual convivieron con jóvenes judíos de otros países.

6.8. “Dios está contento con nuestros caminos”. Financiamiento y apoyos económicos

Un asunto que sin duda causa controversias entre judíos ortodoxos y no ortodoxos es la recaudación de fondos económicos y el dinero que se le paga a los estudiantes de tiempo completo; se ha cuestionado que —a pesar de estar tan claros acerca de los riesgos y peligros que conviven en el mundo secular o aun dentro de grupos que no tienen el grado de observancia que tienen los *jaredim*— acepten donativos de estas personas, o que estos donativos puedan tener una mala influencia o causar una dependencia viciada o no del todo positiva. Estas críticas provenientes de diversos sectores del judaísmo, parecen no afectar la percepción que los *avrejim* tienen sobre sus propios procesos. Es importante mencionar que cada *avrej* en Torat Jaim recibe un estipendio de 20 mil pesos mensuales, que se incrementan 1,500 pesos más por cada hijo; a su vez, reciben 32 mil pesos anuales para el pago de un seguro de salud; sus hijos reciben becas de casi el 100 por ciento en las escuelas judías fervientemente ortodoxas de México. Las condiciones económicas de un *avrej* son

ampliamente mejores que —por ejemplo— un doctorante de la UNAM becario de Conacyt; sin embargo, para los ingresos promedios de la comunidad judía en México se encuentran entre los sectores más desfavorecidos. Según los datos del Comité Central de la Comunidad Judía (2006) El ingreso mínimo requerido por una familia judía, con dos o tres hijos en edad escolar, para no requerir ayuda comunitaria y vivir en estándares de la Comunidad es de alrededor de \$60,000 mensuales, que en términos nacionales estaría unos \$15,000 por arriba de la clase media alta. Una familia con ingresos de \$40,000 (que a nivel nacional lo colocaría en la clase media alta) en la Comunidad Judía seguramente requeriría beca escolar. También cabe destacar que mientras en el Distrito Federal un 46 por ciento de la población judía termina preparatoria, en la comunidad judía es un 93 por ciento y mientras en el Distrito Federal un 22 por ciento de la población estudia una licenciatura en la comunidad judía es un 57 por ciento. En Israel, encontramos *jaredim* por debajo de la línea de la pobreza (Gottlieb y Kushnir, 2009). Según datos que ellos mismos me ofrecieron, en México hay unos 300 *avrejim* de tiempo completo; de modo que el *kolel* de este estudio reúne un 10 por ciento de la población total de *avrejim*.

Aunque los miembros de Torat Jaim provienen de familias de entre dos y cuatro hijos como máximo, la mayoría de ellos ya cuenta con esa misma cantidad (aunque tengan menos de siete años de casados) y algunos llegan a tener cinco o seis hijos. Esta es una diferencia con sus pares en Israel quienes a pesar de una situación socio-económica mucho más apremiante tienen entre 5 y 10 hijos. En Israel sólo el 29 por ciento de los Jaredíes declara que su familia posee un solo automóvil, frente a un 73 por ciento de los laicos. El 27 por ciento de los Jaredíes declara vivir en viviendas superpobladas, frente a un 2 por ciento de

los laicos (Gottlieb y Kushnir, 2009); la cantidad de hijos de los miembros de Torat Jaim en México son similares a la de otros grupos *jaredim* en otras ciudades del mundo fuera de Israel. Todos los miembros de Torat Jaim cuentan con un automóvil; muchos tienen incluso dos, y en su mayoría son dueños —ellos o sus familias— de sus casas o departamentos; son muy pocos los que pagan renta, en cuyo caso, es subsidiada por donantes judíos que son los dueños de las propiedades. Los miembros de Torat Jaim dicen que sus pares en Israel viven *al pi nes* (expresión hebrea que significa “de milagro”), sin mencionar que muchos de los fondos para la subsistencia del grupo provienen de fondos y subsidios estatales. Sus esposas —en su mayoría— trabajan en tareas educativas, en la red de escuelas judías; algunas otras, en áreas administrativas de instituciones judías; algunas, junto a parientes en negocios familiares, con sueldos mensuales de entre 8000 y 13000 pesos. En Israel, casi el cincuenta por ciento de las mujeres *jarediot* trabajan y son las proveedoras del hogar (Gottlieb y Kushnir, 2009); en la Ciudad de México, si bien muchas de ellas trabajan, los ingresos de los *avrejim* de Torat Jaim superan ampliamente los ingresos de las mujeres. Algunos *avrejim* perciben ingresos adicionales por negocios o rentas que ya tenían antes de sus procesos de retorno o reafiliación religiosa.

Al respecto Uriel ofrece su punto de vista:

Yo me siento tranquilo, porque hasta ahorita hemos visto que ocho años —ya son ocho años— y gracias a Dios, nos ha ido bien. Sabemos que tenemos el apoyo de *Hashem*, que es el que nos manda; sabemos que no los que donan [...]. Y si dicen *ya, ahora cierro la llave; ya no les sigo donando* —porque sabemos que estamos haciendo algo correcto, que Dios está contento con nuestros caminos—, entonces si no es por medio de ellos, ya habrá otros, pero estamos con la seguridad de que siempre vamos a tener qué comer.

Acerca del posible conflicto o controversia que pudiera ocasionar al interior del *kolel*, recibir donativos y aportaciones de judíos poco observantes, laicos, incluso gentiles ricos,

Uriel aclara:

No, por lo general no nos hace alguna restricción o abstinencia, pero hay casos muy específicos, muy contados, de gente que no, que se considera [que] puede ser excomulgada por la comunidad o por la religión; entonces, de este tipo de gente sí nos abstenemos de recibir dinero.

Abiel, el estudiante de origen israelí de cabellos rojizos y barba muy crecida, abunda:

Tenemos que dar *zejut* [...]; es una *mitzvá* de *tzedaká* [...]; no tiene nada que ver la *mitzvá* de *tzedaká* con otra *mitzvá*. Una persona puede poner *tzitzit* y estar en una discoteca, y va a recibir pago por su *tzitzit* y va a recibir su castigo si es que hace cosas que no debe de hacer en la discoteca. No tienen que ver una [cosa] con la otra. Entonces una gente que no es religiosa, que dona, ellos tienen *mitzvá tzedaká*, son *yehudim* [...]. De *goyim* [...] no recibimos *tzedaká*, no recibimos.

Alberto cuenta que conoce un *jajam* de Israel que tiene un *kolel*; viene a su casa, está dos semanas en su casa; Alberto sale con él para juntar dinero para su *kolel*. Ya hace veinte años que el *jajam* va a su casa.

El *jajam* es una persona muy religiosa, con una barba muy grande y él es muy alto, [de una fachada] muy impresionante; entonces caminamos en el centro y vienen *goyim* (gentiles) y de repente lo ven y se impresionan un poco, entonces vienen y clavan 100 pesos: “rece por mí” o cosas así, ¿entiendes? Pasa, pasa y ha pasado también que un rico que lo llamó también que venga a dar bendición, porque yo escuché que este *jajam* (rabino, sabio) da bendiciones a los judíos en la comunidad de México y les va muy bien y todo, y quiero también que dé *brajá* (bendición) en mi negocio. Entonces el *jajam* recibe el dinero, me lo da a mí, y me dice “esto dáselo a *goyim* (gentiles)”.

En estos momentos cabe aclarar que Torat Jaim no busca intencionalmente dinero de gentiles (son los judíos los que deben sostener el estudio de la Torá) y que al aceptar dinero de judíos no hacen distinción de la fuente de la cual se originan, si es observante o no, si fue ganado en shabat o de acuerdo a las leyes de la halajá o de actividades prohibidas por la Torá. En cuanto a la cuestión de la recaudación de los recursos económicos Torat Jaim guarda una posición donde no se examina la procedencia, o la transparencia de los mismos,

desde algunas perspectivas esto podría ser contrario al pensamiento de los sabios judíos y una violación a la Torá y a la ética de los profetas de Israel (Dorff, 2008).

Pinjas matiza sobre los tipos de apoyo que pueden recibir de la comunidad, pues además de los donativos que los *gabaím* recaudan, los estudiantes de Torat Jaim también reciben descuentos de algunos comerciantes o de centros escolares de la red judía. Al respecto dice:

Las escuelas religiosas son parte de la comunidad que apoya que haya gente que estudie y recibe a los hijos de los *avrejim* con significativas becas. Igual las tiendas de alimentos y elementos religiosos, extienden vales de descuento “los mismos dueños de la tienda, al momento de hacer el *maaser* de sus tiendas, incluyen para darle a los *avrejim*. Es como un interés comunitario que la gente tiene para que haya gente estudiando *Torá*”.

Este interés que menciona Pinjas ha sido característico del desarrollo comunitario del judaísmo a través de su larga historia, así como el apoyo económico que se le otorga a los estudiantes de tiempo completo. Uriel abunda sobre este punto:

Por ejemplo, como el gobierno; es sabido que el gobierno a veces dona dinero para científicos o gente que se pone a estudiar para dar alguna fórmula o algún resultado. Igualmente acá: la gente de la comunidad está dispuesta a dar su donativo a estas personas, para que vivan estos *avrejim*, para que en algún futuro ellos dirijan espiritualmente a la comunidad.

Zalman expone sus razonamientos al respecto, en términos de responsabilidad y continuidad. Para él es muy claro que no le regalan dinero, pues cada uno de los *avrejim* devenga los apoyos económicos que reciben, cada uno es como un eslabón en una cadena que asegura la subsistencia del judaísmo en el mundo; cada cual tiene sus atribuciones y sus responsabilidades, y la responsabilidad de un *avrej* es estudiar la *Torá*. Pero estudiarla en serio, porque, como muchos lo han aclarado, no se trata de sentarse una o dos horas a la semana; una semana, sí, y dos más, no. El esfuerzo es constante.

Yo no estoy recibiendo algo que me están regalando [...]. Si yo hubiera estado en el otro lado, también lo hubiera hecho, ¿no? Porque todos queremos la misma finalidad: que el pueblo de Israel siga y que la *Torá* se siga estudiando. Entonces como que así tocó, pero tú estás ahí y yo estoy aquí, pero es lo mismo: no me estás regalando nada; posiblemente yo estoy dando más que lo que estoy recibiendo.

Zalman, luego de dejar en claro que no solo no le causa ningún conflicto la controversia que pudiera suscitar el pago por estudiar, sino que lo justifica y hasta abre la posibilidad de que pudiera ser poco el apoyo económico que reciben, comparado con la labor que realizan en pro de la continuidad del judaísmo, profundiza y aclara su punto:

Si yo tuviera que donar, también lo haría; el que está estudiando está dando más [...], porque él está aportando en cuerpo, en mente, en alma, a la continuidad del pueblo de Israel. El otro lo está haciendo solo monetariamente, ¿no? Eso es algo material, es algo que se puede conseguir de otra manera, sin tener que poner cuerpo, mente, alma, ¿no? Entonces siento que es un poco más difícil esta parte que se hace, ¿no?

Erez tiene un punto de vista muy claro acerca de los apoyos económicos que reciben los estudiantes de un *kolel*. Con la elocuencia que lo caracteriza, define de manera puntual su postura ante este *conflicto*.

Depende de cómo tú valores lo que haces. Una persona que la becaron en la universidad, la becaron cuatro años... ¿Cómo se siente? Si está aprovechando el tiempo, si está haciendo algo importante, trascendente, que él valora... entonces no debe tener un conflicto. La persona que no lo está aprovechando o no lo está valorando, definitivamente va a tener un conflicto. Si es consciente de lo que hace y lo valora y lo aprovecha, tiene mucho que aportar a la gente; se enriquece él y se enriquece su entorno.

El trabajo dentro del *kolel* no es simplemente llegar a una hora puntualmente y cumplir con un horario; el compromiso que se adquiere como *avrej* de Torat Jaim va mucho más allá de los trabajos que se llevan a cabo en una oficina o una empresa. Se trata de un compromiso y no de una obligación. Bernardo lo cuenta del siguiente modo:

Por ejemplo, en las vacaciones de diciembre. Yo a mi esposa le dije: yo estoy comprometido con el *kolel* donde estudio y no hay vacaciones. Tú ve a Cuernavaca y yo me voy a quedar estudiando. Ella me apoya mucho en ese aspecto, pero otro quizá le dijo [a su esposa]: mira, a mí me encantaría, pero tengo que venir, me obliga el *kolel*. Son dos visiones totalmente diferentes. Si hay alguien que tiene una *sheifá* [aspiración] y un potencial para ser un rab importante, que luego todos vamos a saber de él, lo que dé a los demás..., si estoy muy de acuerdo que reciba [un pago], pero es poca la gente que está en ese nivel, yo creo.

Para Bernardo se trata de mantener un sistema dentro del cual es necesario que existan espacios para recibir a todos aquellos que deseen estudiar *Torá*, lo cual asegura la continuidad del judaísmo. Poco antes de la Segunda Guerra Mundial, el sistema de *kolelim* comenzó a crecer, en virtud de que debía crearse un ambiente de *Torá* en las comunidades, donde —“aunque había muchos grupos de yehudim que no eran observantes—, los grupos de observantes [...] eran muy observantes”.

6.8.1. “Para trabajar todo el día, tienen que comer”. Apoyos económicos

Bernardo ve que el crecimiento dentro de un *kolel* responde, pues, a una necesidad sistémica, un imperativo orgánico de la comunidad, para lo cual se ha tenido que abrir las puertas de los centros de estudios en todo el mundo y crear otros tantos. Torat Jaim, de algún modo, surgió por una necesidad similar, luego que los jóvenes de Suroma volvieran a México, donde querían continuar con el modelo aprendido en Benei Brak. Sin embargo, para este *baalei batim* —muy claro en sus razonamientos y convicciones—, no se trata de una cuestión sobre la cual pueda echarse una mirada general, pues cada caso representa las decisiones que como individuos asume cada uno de los estudiantes.

Cada uno que viene y estudia tiene que hacer sus *teshuvot* individuales. Esto me está llevando a un crecimiento personal o no. Yo me siento, estudio, bueno... ¿qué va a pasar conmigo en diez años o en quince años? ¿Estoy aprovechando mi tiempo? ¿En diez o quince años voy a ser una persona que haga un servicio comunitario? ¿O vengo aquí, me tomo un café y a las dos me voy a mi casa, y a las cuatro, regreso? La gente que no hace una valoración personal está muy equivocada, no se puede funcionar así. Pero eso ya es un trabajo individual, cada uno lo tiene que hacer.

Bernardo trabaja siete horas en labores administrativas para las cuales —según sus propias palabras— la habilidad personal es importante, “para hacer las cosas rápido”. Bernardo dice que si alguien tiene un horario de trabajo de nueve horas, en realidad no trabaja las nueve

horas netas; él mismo aclara que dentro de su horario de trabajo, se toma una hora para comer y rezar minjá.

En la noche regreso a estudiar. Siete y media estoy acá; acabo a las nueve, y *arvit* (rezo de la noche) y me voy a mi casa. Un día, los miércoles, me voy a comer a mi casa, y *shabat* y domingo estoy en mi casa mucho tiempo. El domingo no estudio; más bien, no trabajo. Entonces tengo más tiempo para mi familia.

Bernardo dice que no tiene la intención de volverse *avrej*, pues se siente orgulloso de ser un *baal habait* diferente por estudiar al ritmo de los *avrejim*, sin percibir remuneración; esto lo hace valorar el estudio de la *Torá* de un modo diferente. Bernardo dice que al principio le molestaba mucho que hubiera pagos por estudiar.

Hay dos formas de recibir dinero: recibir dinero, y cuando estudio de la *halajá* se ve que es *sjar betelá*. ¿Qué quiere decir? Toda la vida han existido *avrejim*; no en esta cantidad que existen hoy en día... La gente, los *jajamim* de nuestra generación sobre todo, ¿qué vieron? Que después de la Segunda Guerra Mundial, para que vuelva a haber el mundo con *Torá*, con el estudio de *Torá* como se debe, necesita gente estudiar todo el día; ya no hay la fuerza, muy pocos pueden trabajar y estudiar al mismo tiempo. Pero para trabajar todo el día, tienen que comer.

Para Alberto es claro que actualmente es difícil que alguien pueda dedicarse al estudio todo el día, para lo cual —según sus propias palabras— debería tenerse resuelta la situación económica, y esto depende de muchos factores: la misma situación económica del país, la época, la circunstancia particular “que estés viviendo, que te dé la tranquilidad de comer, de vestir, de una manera normal”, dice Alberto y agrega:

[...] pero hoy en día hay tanta abundancia que una persona que en verdad quiere estudiar todo el día, todo el tiempo, no estás hablando que tiene que anular sus necesidades primarias: tiene que anular las necesidades secundarias, que son sus lujos, tener un coche último modelo, tener que viajar...

Se refiere a la abundancia de cosas que se pueden hacer dentro de su grupo socioeconómico, y compara el pago que reciben los *avrejim* con la retribución que se le

otorga a un científico que descubre una cura para el cáncer y que invierte todos sus esfuerzos y su tiempo en esta labor.

¿Quién va a cubrir sus necesidades? Bueno, ¡pues la institución que apoya al estudio de la investigación del cáncer! ¿Y por qué le van a pagar? Porque lo que va a traer al mundo es un descubrimiento que ayuda a toda la humanidad. Entonces la gente que apoya esta causa entiende que está haciendo un bien a la humanidad, ¿correcto?

Alberto afirma que actualmente en México existe una gran necesidad de transmitir y reforzar los valores; la gente necesita ser escuchada, hablar de sus problemas cotidianos o de los problemas más difíciles de resolver. “No me extraña que la profesión de psicólogo se haya extendido tanto en las universidades”, me dijo; luego me aclaró que desde su perspectiva, “los psicólogos no son del todo confiables, pues carecen de los valores esenciales para aliviar verdaderamente las afecciones de las almas de sus pacientes”.

Pero si hubiera otras diez mil personas más en el mundo, o cien mil o un millón de personas más, que vivieran con el sentido de la *Torá* y los valores y fueran en verdad seres humanos completos o en la búsqueda de la completitud, no... ¡no tiene precio para pagar! [...] Para hacer cosas [por los demás] tienes tú, primero que nada, como ser humano, completar tus cualidades personales. Por ejemplo: [no ser] enojón, ser una persona dadivosa, ser paciente, ser humilde.

Alberto no tiene reservas en comparar este trabajo con el trabajo de los grandes filósofos griegos, de quienes dice que lo único que hacían era sentarse (se sabe que en realidad, caminaban mucho) y pensar mucho, tratar de hallar el sentido de la vida y esto los hacía importantes para su sociedad y esto mismo los inmortalizó.

Si yo me dedico todo el día y busco a mil personas que se dedican todo el día a eso y a diez mil personas que se dedican todo el día y les pagas, y busco una institución que les pague para que se dediquen solamente a ser mejores seres humanos y a que lo transmitan a las demás personas, lo que tú les puedas dar a ellos para que se sientan a estudiar no vale su trabajo que están haciendo.

Acerca de las controversias que entre los judíos puede causar el pago que se les otorga a los estudiantes de los *kolelim*, Alberto ofrece su opinión con elocuencia.

Es tan *toelet* [beneficio], hablando desde el punto de vista *rujani* [espiritual], es tan *toelet* de *limud ha Torá* [hace tanto bien el estudio de la *Torá*] que si todos ellos supieran verdaderamente lo que vale, no dirían eso; simplemente falta de saber, saber que gracias a que hay estudio de *Torá* se protege la ciudad, se protege a Israel... Digamos que si viniera ahorita un brujo o alguien famoso en el mundo, Nostradamus, alguien así que sea conocido y que de repente se le ocurriera decir que si hubiera habido más estudio de la *Torá* no hubiera pasado lo de Japón, todos se quedarían así. ¿Qué harían todos? Poner más gente que estudiara *Torá*.

Al igual que Hilel y otros estudiantes, Alberto sostiene que así como hay instituciones en todo el mundo que cubren los gastos de los científicos que realizan investigaciones a favor del bienestar y el desarrollo de la humanidad, así mismo ocurre con ellos y con los estudiantes de los *kolelim* y las *yeshivot*.

Acerca de la justificación con la que resuelven cualquier polémica al respecto, Bernardo no escatima en argumentos. De entrada señala que hace mucho tiempo los *jajamim* resolvieron que si se deseaba asegurar la continuidad del judaísmo en el mundo y conservar la *Torá*, había que fortalecerla a través de la creación de *yeshivot* y *kolelim*. Para que pudiera funcionar este proyecto fue necesario crear el sistema de *avrejim*, jóvenes que reciben dinero para que puedan dedicarse al estudio de la *Torá* como estudiantes de tiempo completo. Y esta decisión, tomada hace tantos años, le resulta incuestionable.

Es una cosa aceptada por todos los *jajamim Jaredim*, y por lo tanto nosotros no podemos opinar más que ellos. Si ellos dijeron que es una forma correcta y válida ante los *jajamim* de nosotros, no hay por qué [cuestionarlos]...Entra al *kolel*, estudia, recibe, fortalécete. Tienes ciento veinte años para vivir: saca lo mejor de ellos en *Torá*.

Los estudiantes de Torat Jaim están de acuerdo en que los apoyos económicos no son sino apenas suficientes para poder sostenerse y cubrir las necesidades mínimas de sus hogares. No son pagos que les permitan darse lujos sin embargo, algunos de los *avrejim* tienen mayor holgura económica porque tienen negocios (heredados o compartidos con sus padres) o simplemente cuentan con el apoyo de sus familias.

6.8.2. “¿Qué harías con cinco millones de pesos?”. Financiamiento principal

Dentro de las actividades que realiza el *kolel* como parte de un servicio a la comunidad se destacan los trabajos de *safrut*, caligrafía hebraica de textos sagrados para las *mezuzot*, *tefilin* y *meguilot* de la *Torá*, trabajos por los cuales se cobra una cierta cantidad de dinero, “algo muy simbólico”, dice Zalman, quien también explica que estos ingresos ayudan al *kolel* para pagar las subvenciones de los estudiantes, quienes no están en el *kolel* para trabajar, sino para estudiar; este *avrej* ilustra con sus palabras cómo la formación de los estudiantes va extendiéndose al trabajo práctico, el cual —como él mismo dice— se lleva a cabo más por beneficiar a la comunidad que por el dinero que se percibe. Zalman dice:

Entonces como que el *kolel* está prestando una hora del tiempo del estudio para hacer lo del *safrut*; entonces se llevan una parte del pago de las *mezuzot*, de lo que checamos y, básicamente, digamos, yo invierto una hora, una hora y cuarto por una *mezuzá*, y me tocan 50 pesos. Entonces no lo hago por el dinero; lo hago por el hecho de ayudar a la gente que tenga sus *mezuzot* y sus *tefilimot kesherim*, ¿entiendes? Y también por mí, porque me gusta estar practicando, que no se me olvide todo lo que invertí tanto tiempo estudiando... no quiero perder la práctica.

Alberto señala que hay otro tipo de actividades por las cuales el *kolel* percibe un ingreso:

Algunos *avrejim* tienen sus negocios o rentas. Los asistentes, la mayoría están casados; algunos, no; se están por casar. En ciertas circunstancias los asistentes reciben remuneración por las clases que dan; a veces van a ayudar a familias en una *Shiva* (periodo de duelo), van a hablar a gente en una casa, da *drashot* (prédicas), *shiurim* (clases). También hay descuentos importantes en la escuela religiosa.

A reserva de que las diferentes formas de conseguir fondos para el *kolel* fueran analizadas con mayor puntualidad y se pudiera así determinar si debe o no causar controversias, lo cierto es que el financiamiento principal de Torat Jaim proviene de la venta de boletos para un sorteo que llevan a cabo cada dos años. Cada boleto cuesta quince mil pesos, monto que puede cubrirse en quince mensualidades de mil pesos cada una. El premio principal

consiste en cinco millones de pesos; el segundo premio es un auto nuevo, Volvo o BMW; el tercer premio consiste en un viaje a Israel, dos boletos de avión, quince días en hotel de cinco estrellas en Jerusalén, renta de una camioneta, juego de maletas, cámara digital y cinco mil dólares en efectivo. Además de estos premios, se ofrecen otros incentivos: por ejemplo, si el donante puede dar quince cheques posfechados de una sola vez, se hace acreedor a una fracción de un boleto más.

Para el sorteo y la premiación se lleva a cabo una cena de gala en el centro comunitario de Maguén David, la cual se ha convertido en uno de los sucesos más importantes de la comunidad judía en México; durante esta gala se realizan otros sorteos menores, en los que participan los asistentes por el simple de hecho de llegar temprano a la cena: hay un sorteo de cien mil pesos para aquellos que hayan llegado a primera hora; hay un sorteo de cincuenta mil pesos que incluye a aquellos que hayan llegado una hora después. Zalman lo dice con sus palabras:

El *kolel* se financia con gente que hace donativos [...]. En este *kolel* hay un sistema de unas rifas. Entonces, una rifa, una vez cada dos años, una cantidad fuerte de dinero, y la gente compra boletos, los va pagando mensualmente, pero eso es una manera de cómo que atraer a la gente; o sea, de hacerlo de una manera más estructurada, pero básicamente es en base a donativos de la gente que quiere donar, que quiere apoyar, porque según las creencias nuestras de la *Torá*, aquel que apoya el estudio tiene también parte en esa *mitzvá*...

Zalman aclara que la aportación para el costo de los boletos puede ser considerada *maaser* (diezmo) o *zedaká* (caridad). Con la donación también se puede dedicar el desayuno, la comida o dos días de estudio del *kolel* para conmemorar el fallecimiento de alguien, el aniversario de un matrimonio o cualquier otro acontecimiento importante.

En Torat Jaim se ha organizado este sistema de recaudación de fondos como toda una estrategia mercadotécnica, con formas propias de la posmodernidad. En la cena de gala que se ofrece para llevar a cabo este sorteo, se despliega todo un espectáculo multimedia que da muestra de que Torat Jaim no es una institución arcaica ni aburrida.

Ha habido siempre una fuerte polémica acerca de los donativos que reciben los *kolelim* y las *yeshivot*, pues estos apoyos económicos suelen provenir de gente no observante, gente que pertenece al mundo del que los fervientemente ortodoxos dicen estar escindidos. Aun cuando no he podido corroborarlo, es muy probable que los premios de esta rifa sean donaciones de los grandes empresarios de la comunidad judía.

Los *gabaím* se encargan durante dos años de vender los boletos de la rifa, cuyos premios resultan muy atractivos para los donantes. Es común que se presenten en fiestas y reuniones importantes de la comunidad judía, en las cuales la gente está alegre y gozosa de compartir sus alegrías con sus familiares y amigos. Los *gabaím* no recaudan fondos para ayudar al *kolel*; es decir, no andan por las calles pidiendo caridad o ayuda: ofrecen la oportunidad de ganar un buen premio. Cuando venden los boletos, los *gabaím* dicen: “ya ganaste”, haciendo alusión a la *mitzvá* que se cumple por el hecho de apoyar los estudios de *Torá* que realiza Torat Jaim.

Las palabras con las que se presentó en la noche de gala de uno de estos sorteos el *rosh kolel*, Rab Moshé, ilustran la importancia de este precepto de apoyar a los estudiosos de la *Torá* dentro de la comunidad judía. En ese discurso (dentro del disco de video de aquella ocasión que me proporcionó un *avrej*), el director de Torat Jaim saluda a más de mil

personas reunidas en el salón de eventos principales de Maguén David, en su mayoría gente no *jaredim* (separados hombres de mujeres, como hacen los ortodoxos): los favores que hace Hashem en lo ordinario [...] cuando uno ve los favores de *Hashem*, eso lo hace sentirse bien”. *Jasdejá*, literalmente significa *bondades...*; las palabras de Rab Moshé versan sobre tener o no tener los dones que Dios brinda, y luego enfatiza sobre la importancia del estudio de la *Torá* para tener esta bondad de Dios.

Rab Moshé enfatiza la necesidad de aumentar el estudio de la *Torá*. Luego de esto, Rab Moshé agradece a los grandes benefactores de Torat Jaim, a otros no tan grandes, pero sí muy comprometidos, y a todas las personas que han apoyado con la compra de sus boletos y, por supuesto, a quien se ha encargado de organizar este sorteo, Adar, el jefe de los *gabaim* de Torat Jaim, una persona muy reconocida en la comunidad judía mexicana por su trayectoria como recaudador de fondos para otras instituciones, entre las que se cuenta Beth Yaacov, una escuela religiosa para niñas, ubicada en Polanco. El trabajo que realiza el *gabai* es fundamental para el *kolel*, pues se encarga de reunir los fondos para cubrir los apoyos de los *avrejim* y otros gastos, a partir de la venta de unos mil quinientos boletos para la rifa bienal. Cada boleto tiene un costo de 15 mil pesos que se pueden pagar en mensualidades durante dos años, y en el mismo evento comienzan a venderse los boletos para la siguiente emisión del sorteo. También se pueden comprar fracciones de boletos, o cachitos, como dice el anunciador. Quien compra el boleto en el evento recibe como beneficio un cachito adicional sin costo extra. Si se compra el boleto en ese mismo día también puede entrar a un sorteo especial con un premio en efectivo de una buena cantidad de dinero, unos cien mil pesos. El trabajo del *gabai* es reconocido por toda la comunidad.

En este sentido, cito las palabras del orador de la cena de gala, que tuvo lugar en el salón principal de Maguén David en 2009, para presentar al señor Adar:

Estás en un tour, volteas y ahí está. Vas a una boda, estás bailando, alguien te está tomando de la mano: ahí está, vendiéndote boletos. En la *jupá* [boda], en el *brit milá* [ceremonia], en el compromiso, en la graduación, en las visitas, [...] en el Centro, en Las Lomas, en Interlomas, antes de *Kipur*, en las competencias, en *Pesaj*, en Cuernavaca, [...] en todas partes. Hagas lo que hagas, ahí está. Es increíble, pero es cierto...Tiene un corazón de oro, ya lo saben. Una sonrisa que vale millones. Una perseverancia única. Nunca acepta un *no*. Nunca ofende y nunca se ofende. Es el motor de esta rifa, de este proyecto, de este sueño hecho realidad.

Se trata, pues, de un personaje fundamental para el desarrollo de Torat Jaim, pues a partir de su colaboración voluntaria (sin cobro de honorarios y o algún tipo de comisión) se consigue el sustento de los *avrejim*, cuyo número aumenta. Pero no solo se trata de un vendedor, un mercadólogo, pues sobre él recae la difícil labor de vincular a la comunidad judía mexicana con esta sociedad de estudiosos. El jefe de los *gabai*, el señor Adar, realiza grandes esfuerzos y, según lo hemos visto, está presente en todos los centros de reunión donde se celebran las diferentes fiestas del ciclo de vida judío y en la víspera de las festividades y en los días intermedios, aprovechando toda ocasión permitida por la ley judía para acercarse a vender sus boletos, siempre brindando la oportunidad de contribuir a la causa de *Hashem*, de fortalecer el estudio de la *Torá*, formar parte del proyecto de Torat Jaim, que es una manera de involucrar tanto a judíos observantes como a judíos laicos.

Luego de ser presentado con tantos honores, Adar sube al estrado:

Estoy muy emocionado de ver a tanta gente con ganas de ayudar y de apoyar a *Torat Jaim*. Primero quiero agradecer a *Hashem* por habernos hecho llegar a este momento tan importante...Quiero agradecer a todos ustedes porque ustedes son el motor de este proyecto, están apoyando a la *Torá*, [...] están haciendo que el mundo funcione. Ustedes se están asociando con *Hashem*. El mundo funciona gracias al estudio de *Torá* y ustedes son parte de esto.

Así como en la cena del sorteo, Adar agradece a los asistentes y los hace sentir que forman parte del proyecto, asimismo se ha acercado a ellos año con año, enfatizando la importancia que tiene el estudio de la *Torá* para que el mundo funcione, y detallando cómo estas acciones se traducen en un asociarse con *Hashem*. Esta estrategia no puede sino remitirnos al trabajo que se hace en los nuevos movimientos pentecostales, donde los líderes carismáticos apelan siempre al papel importantísimo de cada uno de los feligreses, con sus cantos, sus rezos y sus aportaciones. Les dice el *gabai* (voluntario, recaudador de fondos) a los asistentes a la cena:

Nosotros organizábamos una rifa para el colegio Beth Yaacov. Hacíamos una rifa de un viaje a Israel, y la gente compraba este boleto con muchísima emoción, siempre, después de la rifa, luego la gente me encontraba y me decía: no me gané la rifa, pero igual me fui a Israel o estoy por irme a Israel... Yo les garantizó que hoy todos ya ganaron el primer lugar, que fue apoyar a esta institución (Torat Jaim), estar conectados con la *Torá* [...]; esta *Torá* les va a generar mucha *brajá* [bendición], les va traer mucha *parnasá* [trabajo, sustento] y mucha *brajá*. Los millones igual van a llegar, *Baruj Hashem*.

Se gana, pues, la *mitzvá*, se gana al cumplir el precepto de dar caridad, comprando un boleto que —además— brinda la probabilidad de ganar un viaje a Israel con todos los gastos pagados, un automóvil deportivo, una camioneta equipada o hasta cinco millones de pesos. Estas estrategias forman parte de prácticas modernistas y posmodernistas. El lenguaje del que se vale el *gabai*, por más referencias que haga a la *Torá* y a Israel, claramente es el de un buen vendedor; utiliza un lenguaje comercial al servicio de la continuidad de una ortodoxia que ha tenido que ajustarse a las prácticas de las sociedades donde viven para poder sobrevivir, crecer y desarrollarse. Torat Jaim es muestra de lo paradójico del fenómeno de recrear un pasado a través del uso de prácticas modernistas.

Capítulo 7

Conclusiones

Los procesos de globalización, en su forma multidimensional, contradictoria y compleja (Bokser y Salas Porras, 1999), se han presentado como un territorio fértil y han favorecido paradójicamente tanto el crecimiento de los procesos de secularización e individuación como la revivificación de identidades colectivas religiosas; muy a la inversa de lo que pudiera pronosticarse con las teorías de la secularización que advertían sobre una supuesta declinación y privatización de la religión, el presente estudio se erige como un cuestionamiento teórico y empírico de este paradigma (Fainstein, 2006).

Estos procesos han dado paso a grandes cambios que han afectado a las estructuras nacionales, las condiciones laborales, la subjetividad colectiva, la producción cultural, la esfera íntima de las relaciones afectivas, la vida cotidiana y las organizaciones comunitarias, entre otras. Se ha propiciado así, a la transición de una modernidad sólida — caracterizada por su estabilidad y repetición—, a una modernidad líquida —flexible y voluble—, en la cual las estructuras sociales han perdido su perdurabilidad, por lo cual no llegan a solidificarse y —consecuentemente— dejan de servir como marcos referenciales para los actos humanos (Bauman, 2003). A lo estable y reproducible de una primera fase de la modernidad, ha sobrevenido un tiempo de incertidumbre, inseguridad y vulnerabilidad, de desaparición de patrones firmes a los cuales poder asir las certezas. Puede atribuirse esta incertidumbre al debilitamiento de los sistemas que garantizaban la seguridad de los individuos, por un lado, y por otro, a una especie de renuncia a pensar y planificar a largo plazo, en una época en la que el olvido se presenta como condición

estructural (Bauman, 2003). El advenimiento de esta modernidad líquida e inestable exige a las sociedades replanteamientos conceptuales de las verdades que anteriormente articulaban su condición humana (Bauman, 2003).

En estos tiempos los estados nacionales se han retirado de diversos campos sobre los cuales habían ejercido siempre un firme monopolio; así, la seguridad social, la salud, la educación, la investigación son sólo algunos de los rubros que han sido liberados por el Estado, lo cual ha abierto camino al surgimiento y desarrollo de diversas organizaciones autónomas que dan cuenta del agotamiento del carácter de representación de las instituciones tradicionales (Eisenstadt, 1998; Bokser, 2002).

Estas mutaciones han arrojado nueva luz sobre las relaciones entre religión y pertenencia, entre religión, comunidad e identidad. El resurgimiento de identidades colectivas primordialistas, que demandan para sí la centralidad de la religión y la legitimidad de su expresión pública, está asociado a la construcción de nuevos imaginarios colectivos y de pertenencia, donde puede verse una interacción entre etnicidad, nacionalismo y religión (Ben-Rafael, 2009; Bokser, 2002). En una era de flujos globales la exploración de una identidad, colectiva o individual, se constituye en fuente de significado social frente a la incertidumbre de una vida moderna, confiriendo renovada relevancia a las identidades colectivas, entre las cuales se hallan identidades que se desarrollan en espacios virtuales, desterritorializados, que se conforman a partir de la gran red de interacciones sociales transnacionales. Paralelamente y de modo simultáneo emergen identidades primordialistas, religiosas, étnicas y locales (Bokser y Porras, 1999; Ben-Rafael, 2009). Así mismo, estos procesos han incitado, a su vez, expresiones diversas y contradictorias de la política

(Bokser, 2006), lo cual ha forjado un renovado interés por la ciudadanía, que ha adquirido mayor relevancia ante los retos derivados de estos complejos procesos, como se manifiestan en la dinámica cambiante de binomios singulares como individuo-comunidad o sociedad civil-Estado. En este sentido, la ciudadanía puede entenderse como comunidad política en la que se observan participación, pertenencia, inclusión, manifestación en la esfera pública, responsabilidad social, compromiso y conformación de nuevos universos identitarios (Bokser, 2006). Del mismo modo las identidades colectivas, se conforman en núcleos de nuevos movimientos sociales que interactúan y conviven con los nuevos universos identitarios de la globalización, tales como las comunidades epistémicas, organismos internacionales, identidades virtuales (Castells, 2002; Bokser, 1999; Bauman, 2001; Touraine, 1994). Sin embargo la comunidad puede tener también, paradójicamente, un carácter reactivo generando comunidades identitarias de resistencia, que pueden variar del nacionalismo al fundamentalismo religioso. Por ello, la globalización es también la era de la comunidad. Esta puede ser vista como una reacción contra la quiebra de instituciones sociales estables y la continuidad del mundo de tradicional. Estas pueden presentar una oposición contra los procesos de individualización y la crisis de la familia patriarcal (Touraine, 1994). El caso de Torat jaim muestra que los procesos de globalización no tienen necesariamente que significar la destrucción de las comunidades locales, sino que pueden potenciarlas, construyendo nuevas y diversas realidades e interacciones sociales (Bokser, 2006; Castells, 2001a, 2001b, 2002; Delanty, 2003). Por esto, se ha apuntado a lo que Bokser propone, esto es, examinarlas desde una óptica transnacional para entender las tendencias y configuraciones de las comunidades en Latinoamérica. Una óptica que apunta

hacia la conversión de diásporas etno-nacionales en diásporas etno-trasnacionales, como se ha visto en la tesis (Bokser et al., 2014, 2013).

Las religiones en general, en esta era de múltiples modernidades no han escapado a estos acelerados cambios que anuncian nada menos que una nueva constelación de civilización (Eisenstadt, 2000) . Los cambios que presenciamos incluyen, entre otros, una multiplicación de orientaciones religiosas dentro de los sistemas religiosos, la privatización de las experiencias religiosas, un debilitamiento general de la institucionalización de las religiones y del poder centralizador y homogenizante del estado o de organizaciones institucionalizadas y el surgimiento de nuevos tipos de marcos comunitarios. La identidad religiosa se ha incorporado dentro de los ámbitos nacionales, transnacionales e internacionales (Ben-Rafael, 2009; Eisenstadt, 1998). En sus extremos opuestos, estos cambios incluye el desarrollo de movimientos fundamentalistas por un lado y la creciente popularidad de manifestaciones ‘New Age’ y NMR. Es en este contexto que un gran número de nuevas redes transaccionales se desarrollan y transforman en comunidades.

El judaísmo contemporáneo no es ajeno a esta realidad y muestra un dinamismo que tiende a acentuar o inclusive aislar, la importancia de los varios componentes de la vida social y religiosa. De esta manera algunas tendencias acentúan la importancia del significado, la experiencia y la autorrealización individual o personal, con o sin referencia a un colectivo de miembros, mientras que otros se enfocan sobre este colectivo de miembros y restan importancia a la observancia religiosa o creencia individual (Ben-Rafael, 2009).

Este resurgimiento religioso puede verse dentro del judaísmo en particular tomando en cuenta la importancia de un movimiento de retorno y conversión a la práctica religiosa judía ortodoxa: la jazará biteshuvá (retorno y arrepentimiento) y que han sido también definidos como reestructuración, redefinición y reafiliación religiosa, permite una mayor comprensión de las importantes modificaciones de la organización comunitaria judía. En Latinoamérica en general, y en México en particular, ha ocurrido un considerable incremento de alumnado en escuelas ortodoxas judías y una preferencia de la observancia religiosa estricta sobre el tradicionalismo (Bokser et al., 2014; Fainstein, 2005; Staropolsky, 2006).

Una de las claves de este trabajo es señalar que las condiciones cambiantes de las dimensiones sociales, políticas, económicas y culturales en la era de la globalización exigen nuevos replanteamientos para un análisis de lo que es la vida colectiva y la vida judía organizada, en general, y en México, de modo particular. Es por eso que se ha elaborado un marco conceptual y contextual transdisciplinario que fue elaborado siguiendo el esquema de embudo o pirámide invertida, mediante el cual se ha observado el fenómeno en cuestión desde lo general a lo particular, de lo universal a lo judaico, tomando lo judaico como expresión particular de procesos más amplios del resurgimiento religioso, desde una perspectiva global, regional y local.

La metodología cualitativa y el trabajo etnográfico le han dado una profundidad al estudio que consideramos fundamental. El concepto de comunidad de práctica se ha utilizado para examinar una pluralidad de procesos: desde la incorporación de los maestros en formación a la práctica de la enseñanza, a la educación de padres y comunidades virtuales. Sin

embargo, esta perspectiva teórica no ha sido aplicada para estudiar sistemáticamente a las comunidades judías. Si bien en las últimas décadas ha habido avances en el análisis cultural —en ámbitos que van más allá de la antropología: como sociología, psicología, lingüística—, el campo de las comunidades judías no ha sido alcanzado por estos cambios (Bekerman, 2001). A través de esta investigación se ha pretendido reparar esta gran falencia, aplicando la noción de comunidad de práctica en el análisis del trabajo etnográfico, lo cual —además de innovador— ha sido de gran utilidad.

La perspectiva de comunidades de práctica y el estudio etnográfico da la posibilidad no solo construir una visión de conjunto, sino que nos permite detenernos en los actores y procesos (Mato, 2001), dar cuenta de la complejidad de los entramados que están en juego en la construcción de las identidades de las personas, de las prácticas en las que están involucradas y de las configuraciones sociales de las que son parte y contribuyen a hacer emerger. Así mismo, nos hemos valido de todo un extenso cuerpo teórico para contrastar (en la mayor parte de los casos con poblaciones judías y no judías y con fenómenos similares en otras tradiciones religiosas) y comprender con mayor amplitud los fenómenos analizados.

**

Hemos comenzado este trabajo con las siguientes preguntas de investigación:

1. ¿Cómo son articuladas y manifestadas las representaciones de comunidad, desde la perspectiva de los miembros de *Torat Jaim*?
2. ¿Cómo los procesos globales y transnacionales, regionales y locales inciden en la constitución y fortalecimiento de

comunidades judías como *Torat Jaim*? 3. ¿Cuáles son las razones, tendencias y condiciones que favorecen el surgimiento de nuevas comunidades como *Torat Jaim*?

A lo largo de esta sección a través de un diálogo dinámico entre el marco conceptual y los resultados de la investigación de campo se presentan las respuestas a estas inquietudes como conclusiones.

Fundado en 2003 por un grupo de siete jóvenes *jozerei biteshuvá* que regresaron a México luego de haber estudiado en una *yeshivá* para retornantes en Israel, Torat Jaim ha pasado de ser un enclave de orientación predominantemente interna a un marco educativo dinámico y multidimensional que reúne estudiantes de tiempo completo, futuros rabinos y *baalei batim* muy observantes, y ofrece propuestas de acercamiento para judíos no observantes seculares o tradicionalistas.

A diez años de su fundación, actualmente esta comunidad congrega a más de 60 familias; entre 2012 y 2013 remodeló y amplió sus instalaciones en Polanco e inauguró una sede en Interlomas, provista de todas las comodidades y recursos que un *kolel* puede requerir. Cuenta con un presupuesto anual muy significativo y ha ganado prestigio y reconocimiento internacional por su *rosh kolel*, sus *avrejim*,

Para poder acercarnos a esta comunidad y comprender su crecimiento y desarrollo se proponen las siguientes categorías de análisis:

a. Una comunidad para *jozerei biteshuvá*: lo religioso como fenómeno social

Hasta recientemente ha sido común que los estudios sobre movimientos sociales dejen de lado los movimientos religiosos, que los releguen a la preocupación de *los religiosos* o a la sociología de la religión, sin que fueran abordados como movimientos sociales y políticos por sí mismos. Los movimientos religiosos y los sociales se vinculan con narrativas y lenguajes, con símbolos; incluso en ambos se observan elementos sobrenaturales, mágicos, así como una jerga interna, emblemas, uniformes, rituales de reunión (Lehmann y Siebzehner, 2006). Desde la perspectiva de esta investigación, lo social y lo religioso conforman una unidad inseparable. Hasta antes de la modernidad, la Ilustración, la emancipación y el secularismo, en torno a la comunidad judía convivían de modo natural y orgánico las relaciones sociales, religión y disposición de recursos materiales (Eleazar, 1989). Como se ha observado en las narrativas de los miembros de Torat Jaim, la *jazará biteshuvá* es un movimiento social y religioso que tiene como fuerte característica la habilidad o fuerza de penetrar las relaciones interpersonales y de nutrirse de estos vínculos, sean familiares, amigos, conocidos, tal cual narraron varios entrevistados. Torat Jaim como parte de un movimiento religioso y social ha dejado en claro que las ideas y las prácticas son contagiosas, que se expanden como una epidemia (Lehmann y Siebzehner, 2006; Gladwell, 2001); los entrevistados han dejado en claro que lo que les permite estar juntos no es una determinada ideología, sino la conexión que existe entre ellos; mucho más que la adhesión a un líder o a un ideal. Lo que provoca el contagio de las ideas de un movimiento social es la intensidad de la conexión entre las personas, el estar unos junto a otros, compartir prácticas y contextos sociohistóricos. En los nuevos movimientos sociales, las

identidades emergen y el movimiento surge debido a la acción colectiva conscientemente coordinada que no es simple resultado de creencias y motivaciones de los sujetos, sino que se forman al interior de un sistema de relaciones sociales; los miembros del grupo, de manera consciente, desarrollan ataques y defensas, aíslan, diferencian y marcan fronteras, a la vez que cooperan y crean redes y lazos solidarios (Touraine, 1994; Melucci, 1996).

Los jóvenes en Torat Jaim se suman a partir de la proximidad, de la relación inmediata, la vecindad y localidad, como lo señaló Erez, uno de los siete fundadores del *kolel*: “Toda la familia hizo *teshuvá*...”. Esta organización, como todos los movimientos sociales y políticos, ha tenido que aprender a reunir los recursos materiales necesarios para su funcionamiento; sin embargo, es importante destacar que contar con estos no asegura que se geste dicho movimiento sin este tejido social que en Torat Jaim funciona a partir de vínculos fraternales entre familiares, amigos y conocidos, donde las comunidades de origen (Maguen David y Monte Sinai) y la densidad de la estructura comunitaria judeomexicana fueron un terreno fértil, el combustible necesario para el movimiento y que, a decir verdad, es el movimiento mismo.

La diversidad es un factor importante, que puede convertirse en toda una fuente de riqueza cuando se conjuga en torno a un propósito común, que en el caso de Torat Jaim es el estudio de la *Torá* y la observancia religiosa. A este *kolel* algunos jóvenes han llegado con perfiles heterogéneos después de haber pasado (en su gran mayoría) por Suroma. Algunos estuvieron en movimientos juveniles de corte sionista secular muy marcado; otros dejaron esas *tnuot* y se unieron a movimientos juveniles más religiosos, la mayoría de ellos crecieron en los colegios de la red escolar judía de México. Algunos comenzaron carreras

universitarias; otros ni lo intentaron. Algunos pertenecen a Maguén David; otros, a Monte Sinái.

Para los jóvenes que al regresar de Israel fundaron Torat Jaim no existían modos de vida alternativos; el mundo exterior ha sido visto como una amenaza y sostenían que si uno regresa al mundo que dejó atrás, es solo para iniciar una lucha con él, para transformarlo. Aquellos que regresan, se ven a sí mismos como una clase aparte. Por tal motivo ellos afirman que buscan recrear un enclave, un arca de Noé, similar a la que habían sido expuestos, una especie de sociedad alternativa (Heilman, 2006).

Muchos miembros del *kolel* criticaron el apego a los bienes materiales, consumismo, la acumulación de riqueza, el hedonismo que caracterizaba a sus círculos sociales y amistosos. Y así como han alzado su voz contra la superficialidad en general y en particular en cuanto al conocimiento judaico en el seno de sus comunidades de origen; algunos, incluso, vieron en sus familias y en los marcos comunitarios, una falta de coherencia, compromiso y seriedad. Los miembros de Torat Jaim pertenecen a una generación de jóvenes *desencantados* no solo de las opciones ofrecidas por el mundo en general, sino por aquellas alternativas que específicamente les ha podido ofrecer la comunidad judía en México.

Los integrantes de Torat Jaim pueden ser categorizados como parte de un movimiento social y religioso, de un fundamentalismo moderado, sin tendencias agresivas o violentas, no hay una ideología de redención más allá de lo judío, no busca alterar la sociedad general sino básicamente la comunidad judía; creen que algún día el mundo judío reconocerá su verdad, que expresan y sostienen, a partir de sus actividades de acercamiento y

proselitismo, reclutando más estudiantes, abriéndose al mundo, diversificando sus formas de estudio, ampliando redes con el mundo judío, buscando recursos y vinculándose con otras comunidades, todo lo cual caracteriza la estrategia del mundo *jaredí* y las formas contemporáneas de la ortodoxia radicalizada (Marty y Appleby, 1995; Eisenstadt, 2000; Mardones, 1998; Casanova, 1994). Cabe destacar que estos jóvenes ven una dicotomía entre el mundo de la *Torá* y su ferviente ortodoxia o la superficialidad y el materialismo de sus comunidades o de sus familias; sin embargo otros jóvenes también desencantados de su época y contexto en lugares como Argentina, Uruguay, Chile o Brasil han encontrado otras opciones como la militancia política o el desarrollo en el campo de las humanidades o las ciencias (Tarnopolsky, 2011; Fainstein, 2013).

Ellos también se ven en una lucha, que consiste en mantener distante al secularismo, contemporáneo y seductor. Torat Jaim ha sabido utilizar su *bet midrash* como espacio de oración y estudio, y además como instrumento de una lucha contracultural, una comunidad de oposición y resistencia (Touraine, 1994; Melucci, 1996) lo cual ha elevado el estudio al más alto nivel y trascendiendo las fronteras a las que la ortodoxia se había relegado en tiempos pasados, aunque siempre para miembros de la comunidad judía.

Los jóvenes de Torat Jaim como otros grupos fundamentalistas se han nutrido de todo lo que pueden necesitar del mundo de *afuera*: tecnología, estrategias mercantiles, relaciones comerciales y sobre todo recursos económicos y políticos. Conviven con la modernidad en una especie de simbiosis antagónica; se valen de lo que puede ofrecer (principalmente los recursos económicos y tecnológicos contemporáneos) y mantienen el rechazo a lo que consideran negativo o contrario a sus creencias (Marty y Scott Appleby, 1995; Iannaccone,

1990; Lehmann, 2009). Desde ese fundamentalismo que se vale de las ventajas del mundo globalizado en el que rechazan especialmente a la modernidad crítica y racionalista y ven en el *peritzut* (que puede traducirse como libertinaje sexual), el consumismo, la superficialidad y la asimilación y los ven como enemigos contra los que oponen enérgica resistencia. Los jóvenes de Torat Jaim perciben que la tradición y la familia están siendo afectadas por vertiginosos procesos globales y su comunidad resiste en forma enérgica a estos embates; en este conflicto la familia es la clave (Giddens, 2000) razón por la cual ellos buscan priorizar la convivencia, recreando tradición, fortaleciendo lazos familiares y formando familias amplias.

Este rechazo a la modernidad ilustrada y el abandono de la carrera universitaria en todos los casos de los miembros del *kolel*, así como la crítica a éstos ámbitos educativos, no se puede efectuar sin un proyecto social y cultural, que en el desarrollo de Torat Jaim ha sido primordial, a través del cual han logrado sortear los forcejeos que se producen entre el fundamentalismo y la modernidad y adaptarse al entorno social (Marty y Appleby, 1995; Stadler, 2009). Para atacar las modernas narrativas sobre *razón, progreso y autonomía*, tal cual ha ocurrido con otros movimientos religiosos populares en Latinoamérica, como el pentecostalismo, algunos argumentos tomados de los textos sagrados pudieran haber sido suficientes, pero para que la vocación fundamentalista tuviera eco y floreciera, necesitaba de una arena conceptual fértil que denunciara la agenda moderna. La postmodernidad ha ofrecido dicho ámbito conceptual y los jóvenes de Torat Jaim reconocen que la era contemporánea paradójicamente les abrió nuevas posibilidades y que esa es una de las

razones por las que ellos pueden encontrar muchos nuevos adeptos y personas interesadas en lo que ellos llaman el *emet* (Bekerman y Neuman, 2001; Bekerman y Maoz, 2009).

Los jóvenes de Torat Jaim que en su mayoría son descendientes de judíos de países árabes y musulmanes adoptaron un posicionamiento semejante a grupos fundamentalistas islámicos, de las mismas regiones de donde provenían sus ancestros, donde por ejemplo la mujer musulmana típica en una ciudad musulmana, no usa el velo porque su abuela lo usaba, sino porque su abuela no lo usaba: su abuela en la aldea estaba demasiado ocupada en los campos. La nieta está celebrando el hecho de que ha superado a su abuela, más que la lealtad a su abuela (Bekerman y Neuman, 2001). Los jóvenes de Torat Jaim *vuelven* a una observancia religiosa pasada que ni siquiera era la de sus abuelos de origen judeo-sirio que inmigraron a México, como ellos lo expresan en las entrevistas. Los miembros de Torat Jaim son segunda generación de judíos mexicanos y no es de extrañar que *tradicción* se haya convertido en la palabra clave en tiempos modernos y en la retórica de estos jóvenes, tan así que algunos teóricos han conceptualizado la tradición como aquello que se inventa, particularmente en tiempos de cambio social amenazador e inseguro, desorientador, inestable, solitario y de pérdida en redes cada vez más globales (Castells, 1997). En este contexto, la insistencia fundamentalista de Torat Jaim de recobrar la tradición, ya sea percibida como erosionada, inventada o retada, es central al juego modernista. El fundamentalismo ha sido conceptualizado como cualquier cosa, desde un refugio patológico de la realidad (Dekmejian 1995) hasta una reacción racional contra la modernidad (Iannaccone 1990). Sin embargo, bajo la mirada de los estudiantes de Torat Jaim, su estilo de vida es una contracultura que busca recobrar la fuerza de sus

instituciones, las cuales han sido afectadas por la modernidad y su reinante hegemonía (Castells 1997).

b. Una comunidad de práctica: una sociedad de estudiosos en México.

Al participar en las prácticas cotidianas junto a esta sociedad de estudiosos—hombres dedicados exclusivamente al estudio de la *Torá* que se guían por el principio talmúdico *torató omanutó: el estudio de la Torá es su ocupación* (Friedman, 1991) —pude constatar la energía con la que realizan sus sesiones de *javruta* y el sentido que para ellos tiene el estudio. No son estudiosos de un marco académico formal, que aspiren a un título, que repasen sus lecciones con desgano a la espera de un examen que pretendan pasar con alguna calificación. Estos jóvenes me dejaron ver una dinámica cuyo accionar —integración orgánica de todo su cuerpo, interacción con su pareja de estudios y con otras parejas— construye su identidad como estudiosos. Algo que llamó mi atención desde las primeras entrevistas formales e informales fue que todos hablaban de su experiencia de *yeshivá* en Israel como algo extraordinario y que no pocos tenían un pasado de malos estudiantes, reprobados o con bajas calificaciones, sin interés por estudiar en la escuela secundaria o preparatoria: no hallaron en los marcos académicos de la educación formal motivos para seguir estudiando; ahora estudian, en promedio, diez horas diarias. Si bien se requiere un análisis particular, esta simple observación muestra el poder y el acierto de la educación no formal y el desentendimiento que la educación escolarizada tiene frente a algunas clases de estudiantes.

Estos malos estudiantes se repositionaron y revaluaron a través de su participación en Torat Jaim, en un mundo secular donde habían “fracasado” como estudiantes y como hombres productivos. Hicieron de este *kolel* una *segunda oportunidad*, una verdadera *revolución jasídica* (Etkes, 2005; Elijor, 2006), diferente en cuanto a las clases sociales y a que estos jóvenes no son de Europa oriental, pero similar a la que en el siglo dieciocho trasladó a los marginados al centro de la comunidad. Los miembros de Torat Jaim se repositionaron frente a los *baalei batim*, pero también frente a los seculares, sus amigos del pasado y familiares y se erigieron como una *voz de conciencia* acerca de los excesos, los vicios y las faltas de los que critican.

Desde esta perspectiva podemos ver a los miembros de Torat Jaim no sólo como *jozrei biteshuvá* haciendo referencia a regresar a la senda de la ortodoxia tradicional o como arrepentidos, sino como sujetos de un nuevo comienzo, una *segunda oportunidad*, un *nuevo nacimiento*, lo cual permite vincular a los retornantes con el movimiento cristiano *born again* (Lehmann y Siebzehner, 2006).

Todos estos jóvenes pasaron extensas temporadas de estudio —de uno a tres años, entre los 18 y los 22 años; la mayoría, durante su *ajshará* — en *yeshivot* para *jozerei biteshuvá* en Israel en las que no existe presión alguna para lograr buenas calificaciones; tampoco hay graduación. En ese marco no formal, los jóvenes de Torat Jaim asimilaron el aprendizaje de la *Torá* como proceso continuo e inagotable; Al regresar de estas experiencias transformadoras y significativas decidieron que asistir a universidades seculares, estudiar ciencias, artes; trabajar en lugares que no sean bien vistos por ortodoxia ferviente, donde se

vean expuestos al mundo secular, podría ser interpretado como una forma de sucumbir ante el mundo moderno y perderse en la asimilación (Heilman, 2006).

Torat Jaim ha reunido a un grupo de estudiosos de la *Torá*, cuya práctica los ha llevado a la más alta observancia religiosa; ha brindado lo que de la sinagoga no pudieron tomar, ya que incluso cuando en las sinagogas se estudia, no se hace con la profundidad, la seriedad y la constancia con la que se hace en Torat Jaim, según lo afirmaron en las entrevistas. Sobre una base de conductas fraternales y amistosas que los han llevado a conformar mucho más que un colectivo de alumnos; todavía más que una sociedad de estudiosos, conforman una *comunidad de familias* de estudiosos de la *Torá*, de alta observancia religiosa, unida por vínculos amistosos y solidarios. (Lave y Wenger, 1991). Una verdadera comunidad de práctica de estudios de la *Torá*, cuyo modelo de educación informal han *importado* de distinguidas *yeshivot* en Israel y el cual combina dinámicas de estudios talmúdicos en parejas y actividades religiosas. Al respecto cabe aclarar que aunque los miembros de Torat Jaim, en su carácter fundamentalista desde una perspectiva ahistórica de los fenómenos, hablan de la *javruta* con mucho entusiasmo como si se tratara de un método de estudio ancestral, aunque esta dinámica de estudio careció de relevancia hasta principios del siglo veinte; incluso, en el siglo del esplendor de las *yeshivot* de Europa del este —el siglo diecinueve—, la *javruta* solo era una entre otras formas de estudio, y en realidad se utilizaba más como un sistema de apoyo para estudiantes que presentaban dificultades en su aprendizaje (Stampfer, 2003, 2005). El auge del estudio en *javruta* data de los comienzos del siglo veinte, de los tiempos de la Primera Guerra Mundial. En ese tiempo, las *yeshivot* abrieron sus puertas a una mayor cantidad de hombres judíos, con lo cual dejaron de ser

exclusivas de la élite. Ante la realidad planteada por el conflicto internacional, los maestros no fueron suficientes y, por otro lado, dada la apertura de las *yeshivot*, aumentó la afluencia de estudiantes, los cuales tuvieron que aprender en *javruta* para poder comprender los textos difíciles. Así, esta forma de aprendizaje se diseminó (Segal, 2011).

La *javruta* es actualmente una de las formas de estudio principales en las *yeshivot* y *kolelim*, donde —tal cual pude observar en Torat Jaim— los estudiantes no son conocidos por una tesis o teoría que han formulado, sino por su dedicación al estudio (*atmadá*, término que no solo hace alusión a la constancia, sino al carácter continuo e interminable del estudio), que es vista como una virtud y un motivo de orgullo en este *kolel* y una expresión de seriedad. Cabe destacar que la *javruta* y otras dinámicas de estudio se consideran metodologías de educación no formal (Maoz y Bekerman 2009), característica de las comunidades de práctica basados en la relación maestro- aprendiz (*apprenticeship*; Wenger, 2001). En Torat Jaim los estudiantes son reconocidos cuando son capaces de establecer un vínculo único de colaboración y *amistad*, de preocupación por el otro, de atención hacia el prójimo, que en pareja han construido (conjuntamente y no de forma aislada) para aprender uno del otro y desarrollar con mayor profundidad el análisis de los textos rabínicos, todo lo cual —en última instancia— enriquece la vida de los integrantes de la comunidad. Los procesos educativos del *apprenticeship* basados en la participación real no solo son eficaces para estimular el aprendizaje: son la base misma de la comunidad de esta comunidad de práctica. Es clara la correspondencia entre conocer y aprender, entre la naturaleza de la competencia y el proceso por el cual esta se adquiere, se comparte y se extiende. “¿Quieres conocer, quieres aprender...? Tienes que participar”, dijo Rab Moshé

en nuestra primera entrevista, y de inmediato me asignó dos *javrutot*, dos parejas de estudio. Al margen de esta clara estrategia de acercamiento, Rab Moshé me ofreció la oportunidad de cómo la práctica y la participación construye su identidad como estudiosos y miembros de esta comunidad. Pude así ubicarlos —en su calidad de actores sociales de un movimiento religioso de carácter transnacional— en un entramado social, manejado y construido continuamente (Neuman y Bekerman, 2001).

Asimismo el Rab Moshé y los miembros de Torat Jaim mantienen a través del estudio en *javrutot* particularizado-al que muchos de los entrevistados hicieron alusión como uno de los aspectos más positivos de su vida en el *kolel*- una relación de maestro-aprendiz a lo que hay que sumar la cercanía y la confianza a través de las preguntas e inquietudes que le comparten y su *daat Torá*, su opinión de la *Torá* que se aplica a todos los aspectos de la vida desde los más grandes a los más pequeños. Así como en los grupos pentecostales, los pastores—en su gran mayoría, surgen de las propias comunidades o pertenecen al lugar donde se ha asentado la iglesia, que conoce las necesidades de la comunidad, a diferencia de lo que ocurre en otras religiones en las cuales los oficiantes son extranjeros— Rab Moshé es también un *jozer biteshuvá* desde su juventud y que ha estudiado por más de 20 años en lugares muy prestigiosos de Israel y que habla el mismo *lenguaje* que los miembros.

En Torat Jaim pueden observarse diferentes comunidades de práctica que se traslapan y conviven: comunidad de práctica de oración, comunidad de práctica de estudio, comunidad de práctica de *avrejim*, *baal habatim* y rabinos: si bien se le reconoce como *kolel*, como casa de estudio, resulta evidente que integra distintas comunidades, lo cual se apega a la

definición literal de la palabra *kolel*, que significa reunión o colección, abarcar, totalizar, y hace alusión a lo múltiple y variado del fenómeno social colectivo. Si bien esta comunidad es una comunidad total— una *kehila*—en el sentido medieval del término, su pertenencia en este caso es libre, voluntaria, consensuada e individual.

Uno de los principales motores de Torat Jaim, sin duda, es la capacitación de sus propios recursos humanos. Como en el Seminario Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer y Jabad Lubavich, Torat Jaim instruye y entrena a quienes, en pocos años, comenzarán a ejercer como rabinos locales. Se trata de un modelo de organización comunitaria que fortalece su autonomía mediante la formación de sus propios estudiantes, para ser los líderes religiosos comunitarios de las próximas generaciones. Torat Jaim representa al día de hoy, un diez por ciento de la población de *avrejim* en México, la cual se erige como algo que prácticamente no existía hacia unas décadas atrás: personas que hacen del estudio de la *Torá* su ocupación exclusiva y por la cual reciben manutención.

El *bet midrash* de Torat Jaim está construido como un centro de actividad de los miembros totalmente independiente que promueve y sostiene una comunidad de práctica de alumnos de *Talmud* y textos halájicos. Todos los estudiantes pueden lograr participación legítima en el aprendizaje, que se caracteriza como una actividad debidamente enmarcada en la cual los estudiantes tienen un alto grado de control sobre la estructura y el contenido particular, y para la cual el andamiaje limitado que provee el *Rosh Kolel*, se considera opcional. Hay autonomía sobre los ritmos, y una amplia independencia que opera en los límites de los textos canónicos religiosos clásicos del judaísmo fervientemente ortodoxo, demarcados por el modelo comunitario de Torat Jaim.

El empoderamiento de los miembros no se da a través del pago de una cuota o membresía (*arijá*), sino a través de la participación comprometida y disciplinada en prácticas que redundan en experiencias gozosas que fueron descritas por los miembros con expresiones sensoriales y estéticas como “bellas, sabrosas, enriquecedoras”. Se trata de un marco más incluyente no determinado por la comunidad de origen (intercomunitario) que hasta hace pocos años era inusual en la comunidad judía mexicana, que no otorga al estudio de los textos rabínicos un lugar preponderante. Torat Jaim ofrece una política de ciudadanía (Bokser, 2006) que da cabida a todo aquel que desea participar, con el único requisito de ser judío.

Los miembros de Torat Jaim intentan presentar una comunidad muy equilibrada sin conflictos, homogénea, sin diferencias hacia el interior, sin cuestionamientos, sin tensiones hacia el exterior. Esto es una idealización, algo que no ocurre realmente ya que por su naturaleza de comunidad de práctica y en toda relación social hay tensiones y discrepancias, sin embargo no se manifiestan o expresan abiertamente entre los miembros y ciertas críticas de los *baalei batim* a los *avrejim* y de ellos a los *baalei batim* se intentan soslayar, aunque en pequeñas proporciones aparecen. Tampoco se muestran diferencias entre los que por ejemplo trabajan en *safrut* (escritura y corrección de *mezuzot* y filacterias) y los que no, ni cuestionamientos al mundo fervientemente ortodoxo, esto es común a otros grupos fundamentalistas.

A partir de lo observado en Torat Jaim, puedo entender que la *identidad* se define socialmente, se produce como una experiencia de participación en comunidades concretas y la no participación en otras comunidades de práctica, en función de lo familiar y de lo

desconocido, en función de la identificación y de ser identificado, es decir como un verbo, una acción local que conecta globalmente. (Sampson, 1993; Bekerman y Rosenfeld 2011; Horowitz, 2002, 2011). Al respecto vale la pena destacar a Bernardo, estudiante de medio tiempo que trabaja en la industria textil, señaló que él no cambia de ropas según el contexto y la actividad, sino que siempre viste como *jaredí*, porque sus vestimentas indican “una identidad que no cambia porque esté en otro ambiente... No es un uniforme de trabajo [...]: es un uniforme de la vida. Así hay que vivir todo el tiempo”.

Los miembros de Torat Jaim entienden que la identidad no es un objeto, sino un constante devenir, un trabajo continuo y permanente; no puede estar restringida, *compartamentalizada*, encendida o apagada, en períodos específicos de la vida —como la adolescencia— ni en contextos específicos, —familia, escuela, trabajo—, y critican a quienes no lo viven así. La interacción entre *baalei batim* y los *avrejim* genera según lo mencionó Bernardo una dinámica donde “tú te vas empapando de esa manera de pensar, vas compartiendo esos usos y esas costumbres y lo vas haciendo, y es mucho más fácil esforzarse en el cumplimiento de las *mitzvot* de esa manera. Ya luego se hace parte de tu vida”. Este *baal habait* también me comentó que instaba a su esposa a reunirse con las esposas de los *avrejim* y asistir a sus actividades sociales. Es importante señalar que paradójicamente estas comunidades que buscan una perspectiva holística y totalizadora de la religión, compartamentalizan el mundo del estudio de la *Torá* y el mundo del trabajo y como hemos visto en las entrevistas, los miembros defienden y justifican a través de diversos argumentos, que van de comparaciones al mundo académico (becarios universitarios) hasta algunas más metafísicas, como que el mundo se sostiene por el

estudio de los *avrejim*, que su dedicación exclusiva sea el estudio de la *Torá*. Resulta paradójico porque al segregarse del mundo productivo, con esa acción si bien pertenecen a la sociedad de estudiosos, empequeñecen su impacto al no llevar su voz al mundo del trabajo. Los *baalei habatim* a diferencia de los *avrejim*, tratando de observar altos estándares también en el mundo del trabajo juegan un rol primordial y ayudan a resolver esta tensión entre estudiosos que no trabajan y reciben remuneración por su estudio de los textos sagrados y aquellos que salen a la calle a ganarse su sustento. Torat Jaim al tener *avrejim* y *baalei batim* han encontrado una dinámica a partir de la cual, por un lado, los *avrejim* se complementan con los *baalei habatim* y los necesitan para no quedar aislados, y por otro lado, los *baalei batim* además de aportar comprando boletos para sorteo y con donaciones, son socios de los *avrejim* en la sagrada tarea del estudio y en el estudio en *javruta* que tienen unos con otros, los *baalei batim* se enriquecen de los conocimientos de los *avrejim* y viceversa.

La vestimenta, como *repertorio compartido* de las comunidades de práctica, sirve para que los miembros se identifiquen con un grupo determinado del pueblo judío, los fervientemente ortodoxos. A partir del color de sus ropas y del sombrero en su cabeza — como lo señala otro *avrej*—, se da una negociación constante de maneras locales de pertenecer a constelaciones más amplias de estilos y discursos globales y transnacionales que les permiten afirmar que desde su perspectiva, visten el uniforme del “equipo de *Hashem*” (Dios).

c. Una comunidad judía emergente

En la última década se ha producido un crecimiento explosivo de organizaciones no gubernamentales (ONG): miles de organizaciones voluntarias del sector público no gubernamental que operan en nombre de una amplia variedad de causas culturales, educativas, políticas y sociales en todo el mundo. Ya se ha señalado que Internet y otros avances tecnológicos han aparejado la reducción del costo de organización y la ayuda a personas de una determinada inclinación a reunirse y permanecer conectados. Asimismo, reconocen que los cambios proporcionales en la cultura más amplia han hecho la idea de auto-organización entre personas de pensamiento común más aceptables, esperables y posibles (Castells, 2001a; Gonzales-Bailón, 2009). De esta manera, diversos emprendedores sociales creativos y enérgicos han llegado y organizado a aquellos de su entorno en grupos recientemente iniciados, ya sea grandes o pequeños, dedicados a atender los intereses y a realizar los valores de circunscripciones específicas con propósitos, intereses, valores y estéticas distintivas. Así como el nicho de mercado puso a disposición numerosos bienes y servicios disponibles a consumidores específicos, el nicho de organización ha reunido redes de trabajo y comunidades a niveles inesperados e inimaginables tan solo 10 o 15 años atrás (Greenberg y Cohen, 2005; Cohen y Kelman, 2007a; Windmueller, 2006).

El judaísmo contemporáneo no escapa a estos cambios significativos y responde con diversas, variadas y complejas transformaciones en todos los niveles y aspectos, que llegan a repercutir sobre las instituciones y organizaciones comunitarias que han sido pilares

históricos en la construcción de la identidad judía, tanto en la diáspora como en Israel (Cohen y Eisen, 2000, Wertheimer, 1995; Hoffman, 2006).

Se puede considerar a las comunidades emergentes puramente como un fenómeno social acotado, diseñado a la medida de la hora y a una demografía particular, si es estudiado solo en forma descriptiva y superficial. Estudiado en profundidad y a través de métodos cualitativos, este fenómeno se revela como un valiosísimo capítulo en la extensa línea de las revoluciones estructurales de la organización política-social y religiosa en todo el mundo, en lo general, y del mundo judío, particularmente, donde las transformaciones de los modelos comunitarios están cambiando el rostro del judaísmo hacia el futuro. Es forzoso entender las complejas relaciones entre identidad y comunidad del mundo contemporáneo para que las sociedades humanas aprovechen las mutaciones que ha propiciado el aceleramiento de los procesos de globalización. En este esfuerzo he realizado el estudio de una de las revoluciones más recientes de la vida judía en nuestros días.

A través del diálogo entre los resultados de la investigación de campo y el marco conceptual se han podido observar doce peculiaridades importantes que permiten definir a Torat Jaim como *comunidad emergente*.

1) Algo que llamó fuertemente mi atención durante las entrevistas fue que al igual que en las iglesias emergentes (Carson, 2005; Gibbs y Bolger, 2005; Plenc, 2011), o los *minianim* independientes (Kaunfer, 2010; Tucker, 2007), los miembros de Torat Jaim prefieren definirse bajo formas que no hagan alusión a viejas categorías de congregación, como *sinagoga*; “somos un *kolel*” afirmaban cuando intentaba conocer su noción de *comunidad*,

como también lo hicieron en la década del 60 los integrantes de las *javurot* (Prell, 2007, 1989). Los integrantes de Torat Jaim están adscritos a las *kehilot* Maguén David o Monte Sinaí, donde pagan una membresía (*arijá*), y en cuyas sinagogas celebran los rituales colectivos importantes del año religioso judío. Si se les pregunta a qué comunidad pertenecen, no responden Torat Jaim —donde no pagan una cuota—, sino Maguén David o Monte Sinaí. Estos jóvenes no pretenden que Torat Jaím se erija como nueva comunidad, en el sentido tradicional que ellos entienden: se vinculan a través de una práctica que incluye a cualquier judío, sin que importe su comunidad de origen o formación previa ni su posición social.

2) En el marco conceptual se ha definido ya que las comunidades emergentes cuentan con una estructura de organización pequeña y flexible; sus medios de comunicación incluyen el contacto personal, el *boca a boca* y reúnen a no más de 400 personas. Torat Jaím comenzó con siete personas; en diez años han conformado una comunidad de más de sesenta familias que se conocen entre sí, que conviven a diario; han comenzado un proceso de expansión territorial al abrir una sede en otra zona de la Ciudad de México, lo cual los encamina a seguir diseminándose en grupos poco numerosos.

3) Al igual que en otras comunidades religiosas emergentes, Torat Jaím se orienta a atraer y retener jóvenes de entre 20 y 40 años, lo cual obedece a su rechazo a formas anteriores —específicamente al tradicionalismo religioso que prevalece en las comunidades Maguen David y Monte Sinai- y los delimita como generación de buscadores.

4) Como se observó en el capítulo de comunidades emergentes, los miembros se enfocan en la práctica, en el ritual, más que en lo intelectual; incluso la práctica del estudio de los textos sagrados es conceptualizada como ritual: a Torat Jaím se puede llegar sin previo conocimiento de nada y al siguiente minuto estar recitando en hebreo; ya algún entrevistado aclaró que aun cuando no comprendiera lo que decía, lo importante era decirlo. No apuntan a la racionalidad sino a lo emotivo, al ritual.

5) Promueven la participación como única forma de pertenencia, ciudadanía y aprendizaje. No se trata de pagar la adscripción a una organización ni de una inscripción como alumnos. La participación activa y disciplinada es lo que cuenta. Intenta promover identidades no de simuladores, sino de practicantes del real; proveen de herramientas y conocimientos a sus miembros para que puedan desenvolverse plenamente.

6) Abordan temas existenciales y no evaden temas controversiales; hallan respuestas para toda clase de cuestionamientos personales, de inquietudes, a través del estudio de los textos sagrados, que son interpretados a partir de una *daat Torá* aprendida del *rosh kolel*.

7) Como ha ocurrido con movimientos religiosos que se desprendieron de la Iglesia católica, hacen uso de una narrativa de marginación, exclusión y descontento de las estructuras comunitarias existentes.

8) Como es visible en el pentecostalismo, se comunican a partir de un lenguaje coloquial que entreteje metáforas, relatos, historias simples e imaginativas para expresar sus ideas: “Si sigues las instrucciones de la lavadora, va a salir la prenda bien limpia... Si sigues los preceptos de la *Torá*, te sentirás mejor”, decía uno de los entrevistados.

9) Las comunidades emergentes se involucran en acciones de bienestar social de los suyos, buscan la resolución de problemas de la comunidad que conforman, rezagos que las organizaciones gubernamentales no han logrado subsanar. A partir de una delimitación clara entre el mundo judío y no judío, los miembros de Torat Jaím construyen bienestar para sus miembros; juntos resuelven problemas que en las *kehilot* a las que pertenecen no habían resuelto; inculcan la responsabilidad social, como ocurre en el pentecostalismo, con las claras diferencias de clase social, ya que los judíos están en clases medias altas.

10) La mayor parte de las actividades son de discusión, de diálogo, y no hay currículum establecido para el novato: puede ingresar en el tema que más le interese. Hay un diseño curricular flexible dentro de los marcos de los textos judíos tradicionales.

11) Se ha desarrollado al margen de instituciones comunitarias tradicionales, en forma independiente e interdependiente de las mismas.

12) Como las *javurot* y los *minianim* independientes de Estados Unidos, los jóvenes de Torat Jaím comenzaron a estudiar en la sala de una residencia familiar; como ha ocurrido con el pentecostalismo, han tenido que mudarse a un lugar más amplio por el que pagaban una renta; luego compraron una casa que luego de diez años remodelaron y ampliaron totalmente. Torat Jaim no busca aislarse o conformar una élite cerrada de estudiosos. Su objetivo claro es expandirse, ir más allá, y para ello se presentan como espacio alternativo que da cabida con mayor libertad a judíos que podrían no ser del todo aceptados dentro de marcos más rigurosos.

Estas comunidades emergentes que son el producto del entrecruzamiento de tendencias y procesos globales, regionales y locales, universales y también particulares del pueblo judío (Bokser, 2011) —presentes, de costa a costa, en los Estados Unidos, con una clara perspectiva de expansión hacia otras regiones del mundo, y que representan uno de los más recientes capítulos de la religiosidad judía— han logrado sumar expectativas, necesidades, tradición e innovación, en una era cuyos procesos de globalización aún no permiten dar por hecha —ni distantemente— la disolución de la continuidad del judaísmo en el mundo, sino que permiten observar su constante transformación, adaptación y dinamismo.

d. Un modelo diferente de *kolel* comunitario

En la historia de esta casa de estudios pueden apreciarse tres etapas del modelo de *kolel* comunitario que conviven y se superponen en una sola (Ferzinger, 2006). La primera etapa supone un número reducido de participantes que se organizan para estudiar la *Torá* y se mantiene cerrado; esta etapa de élite se observa en los inicios de Torat Jaím, cuando eran un grupo de siete estudiosos que se organizaron para llevar al Rab Moshé a dirigir sus estudios y fundaron el *kolel* en la planta baja de una casa prestada. Luego de los primeros años, cuando los siete estudiantes invitaron a siete hombres --antiguos compañeros de la *yeshivá* Daroma que se desempeñaban como comerciantes y serían los futuros *baalei habatim*-- a que estudiaran por las tardes, dio inicio una segunda etapa del modelo de *kolel* comunitario, en la cual se prevé la inclusión de más estudiosos que son ortodoxos estrictos y buscan aumentar su conocimiento y observancia. La tercera etapa de este modelo se caracteriza por sus estrategias de *keiruv* (acercamiento, reclutamiento) a través de las cuales logran una expansión considerable. Actualmente, luego de años de tareas de acercamiento,

los estudiosos de Torat Jaim han logrado reunir a sesenta familias en torno al *kolel*, número que sigue en aumento. Y han trascendido las fronteras políticas de la colonia Polanco para instalarse también en Interlomas. Todo esto, en diez años. Como rasgo del modelo de *kolel* comunitario --con el poder de acercamiento, de *keiruv*--, poder pasar de un lugar a otro les confiere cierta movilidad que les hace volver a un espíritu más básico e histórico de la comunidad judía: más que los edificios, importan los lazos, los vínculos.

Los miembros de Torat Jaim expresan su carácter vanguardista y afirman el privilegio de ser *jozerei biteshuvá* (“lamento que mis hijos no van a ser *jozerei biteshuvá*”, dice uno de ellos), agentes de un movimiento social y de cambio que articulan lo local, lo regional y lo global: siendo México su referente, ellos se perciben como miembros de una comunidad mundial de prácticas fervientemente ortodoxas. La organización estudiada se erige como un ejemplo de una comunidad donde la *jazará biteshuvá* (la reafiliación religiosa) se puede observar como un fenómeno religioso *transnacional* en el cual se manifiesta la *circulación* de actores, remesas culturales y simbólicas (Rein, 2010; Pries 2008; Brubaker, 2005; Faist;2010; Golubov, 2011; Levitt, P. y Glick Schiller, 2004; Ben-Rafael, 2009; Bokser, 2011), entre las cuales destacan la experiencia de larga duración en Israel en *yeshivot* donde se estudia en español, los vínculos con otras instituciones similares en Israel y Estados Unidos, un *rosh kolel* argentino --también *jozer biteshuvá*-- que trae a México la experiencia de veinte años de estudio en Bnei Brak.

Tales vínculos trascienden fronteras ideológicas o étnicas; encontraron cohesión en la práctica, la invitación a abrigar las prácticas, a participar. Más que lealtad institucional, los mueve la lealtad con el estudio, con la práctica, la observancia, dado lo cual realizar

prácticas en otras instituciones no se ve como falta de lealtad. Como lo señaló un *avrej* en Torat Jaim: “la regla es cumplir”; es decir, la regla es *hacer*. Por lo que se nutre las habilidades litúrgicas y religiosas de los nuevos miembros, a través de la participación en la práctica y por ejemplo se organiza por turnos la conducción de los rezos y las *javrutot* rotan quienes traducen y leen los textos.

Como en los inicios de los *kolelim* comunitarios, los fundadores de Torat Jaim han creado un centro de estudio de *Torá* en la comunidad judía de México donde prácticamente no existían otros centros de estudio importantes, y han sabido construir sobre la base de una comunidad tradicionalista para ayudarlos a pasar a sus integrantes a una observancia más estricta.

Aun cuando el mantenimiento de Torat Jaim implica un compromiso financiero considerable, es mucho menos complicado y económicamente demandante erigir un *kolel* que una escuela integral judía o un centro deportivo. Para el establecimiento de Torat Jaim fue suficiente el apoyo de un grupo reducido de la comunidad judía mexicana; para abrir una escuela o una nueva sinagoga, en cambio, es necesario un mayor apoyo y más permisos en los ámbitos municipal y comunitario (Bokser, 2005; Hamui, 2009; DellaPergola, 2011; Sarna, 2008). Para fundar Torat Jaím bastó la sala de una casa.

En cuanto a los recursos financieros, si bien existen numerosos filántropos prominentes dentro de la comunidad judía ortodoxa, estos grupos son relativamente reducidos y deben patrocinar a una extensa cantidad de instituciones y movimientos religiosos, educativos y sociales; en cambio, el mundo no ortodoxo ofrece muchos más recursos financieros.

Algunos filántropos no ortodoxos podrían verse atraídos de patrocinar los esfuerzos de Torat Jaim por razones de nostalgia personal o por la convicción de que los ortodoxos siguen siendo los portadores de la autenticidad judía. O simplemente porque pueden ganar cinco millones de pesos en un sorteo. Por otro lado, muchos otros no sienten tales inclinaciones, pero se encuentran profundamente comprometidos con el aprendizaje judío y las prácticas judías impulsados en Torat Jaim. Así, cuanto más se demuestra el valor de Torat Jaim como entorno neutral -no determinado por la comunidad de origen- para la expresión judía y como portal imparcial para lograr mayor compromiso, mayor es la atracción que esta institución ejerce sobre diversos filántropos de la comunidad judía.

A diferencia de los modelos de organización comunitaria que lo antecedieron, Torat Jaim no tiene como único propósito incrementar la sabiduría de su grupo principal de estudiantes; contrariamente, este *kolel* también busca enriquecer la vida religiosa de otros judíos dentro de su entorno, seguir trascendiendo como de manera exponencial lo han hecho en diez años. Torat Jaim —como ha ocurrido con el modelo de *kolel* comunitario en Estados Unidos y Canadá, desde finales de la década de los 80— se ha convertido en herramienta efectiva para despertar interés por el estudio profundo de la *Torá*, traspasando las fronteras de afiliación a las comunidades de origen étnico.

Enfocar sus esfuerzos en el *estudio como ritual*, y no solo en la oración, constituye un factor clave en la habilidad de Torat Jaim para dirigirse a un sector cada vez más amplio de la comunidad judía en México que va abandonando el tradicionalismo para abrazar la observancia más estricta, sector que puede identificarse como jaredí. En este sentido el caso de estudio es una muestra del reposicionamiento de la religión en Latinoamérica y en el

judaísmo de la región, que ha crecido en forma sostenida desde hace más de 40 años. En este sentido, mantienen contacto con otros *jaredim* del mundo, con los cuales sustentan redes de apoyo y de intercambio, lo cual pone de manifiesto el carácter transnacional de este nuevo modelo de *kolel* comunitario.

Ya se ha dicho que Torat Jaim ha desarrollado fuertes estrategias de *keiruv* (acercamiento, outreach), tal cual ha ocurrido con el movimiento de *kolelim* comunitarios, pero cabe aclarar que no reclutan gente solo para engrosar sus filas, sino para formar a sus futuros rabinos. Así como en el pasado se crearon instituciones para *jozerei biteshuvá* en el mundo (Davidman, 1991; Kaufman, 1993; Danzger, 1989; Aviad, 1985) con Torat Jaím comienza a rendir frutos un proyecto de conversión a la ortodoxia sin precedentes en la comunidad judía en México y que se presenta como desestructurador y descentralizador- en una comunidad que acaba de cumplir sus primeros cien años de vida organizada- y caracterizada por ciertos controles desde el Comité Central y por una fuerte densidad institucional y un alto grado de centralización (Bokser, 2011).

e. Una comunidad ética

Bauman (2003) realiza una diferenciación entre comunidad ética, en contraposición a la comunidad estética. Las *comunidades estéticas* son aquellas que están listas para el consumo, instantáneas, cuya característica es la naturaleza episódica y superficial del vínculo entre sus miembros. A diferencia de estas, la *comunidad ética* se caracteriza porque teje compromisos fraternales, son acogedoras, hospitalarias e inclusivas.

Los miembros de Torat Jaim, se refieren a su comunidad en lo que en clave de Bauman se podría llamar comunidad ética, ya que se preocupan por la convivencia armónica y la importancia que para ellos tiene la ayuda al prójimo, la solidaridad y la empatía. Como ya se ha visto en el análisis del pentecostalismo y de Jabad y de otros centros de estudio ortodoxos, en la estrategia de *keiruv* es determinante vincularse de manera fraternal, establecer lazos de confianza y sinceridad, rebasar los límites impuestos tanto por el mundo no ortodoxo, como por otras formas de la ortodoxia que se han encasillado. En este sentido, no han sido pocos los estudiantes de Torat Jaim que han resaltado las diferencias entre los lugares donde estudiaban o rezaban cuando eran niños y el espacio que ahora comparten; Uriel, por ejemplo, afirma que las relaciones en el *kolel* son muy distintas a las que vivió en el colegio Tarbut —institución sionista, hebraísta y secular— y en la comunidad Maguén David; Tamir ha dicho que en Maguén David también se puede desarrollar la fraternidad, pero de modo opcional. “Acá es automáticamente. Uno estudia y automáticamente la forma de ser cambia hacia el prójimo: cómo ver al prójimo, cómo siempre ayudar a los demás, siempre estar en contacto con los demás”, afirma.

En la primera sección de esta investigación ya se ha puesto de manifiesto que estos rasgos de cordialidad y hospitalidad son comunes también en los llamados *nuevos movimientos religiosos*, cuyos grupos encargados del acercamiento se caracterizan por ofrecer una bienvenida cálida y amistosa a los nuevos integrantes, tal cual lo expresaron diferentes entrevistados con anécdotas como aquella de cuando al llegar a Suroma los estudiantes de la *yeshivá* los recibieron con gestos amistosos y les cargaron sus maletas, los llevaron a pasear por la ciudad, les presentaron nuevos amigos.

Cuando años más tarde fundaron Torat Jaim, con la guía del rabino Fisherman, uno de sus propósitos principales fue traer a México el modelo educativo de Suroma y Tevel, donde las relaciones se basan en el trato fraternal, amistoso, sincero y cordial, tal como he podido atestiguarlo durante el tiempo de mi trabajo de campo. Si bien en Torat Jaim no hay necesidad de cargar las maletas de nadie, sí ayudan a los nuevos integrantes a acomodar los libros, los invitan a desayunar, y abren las puertas del *kolel* para compartir *shabat* y las festividades del calendario judío.

Dentro de este sistema de relaciones fraternales, de amor por el prójimo, me llamó mucho la atención el papel determinante del desayuno en Torat Jaim, donde percibí con claridad cómo la convivencia forma parte de la dinámica de estudio. Así como resulta gratificante compartir la mesa con un rabino al que se admira y quien comparte con sus invitados alimentos propios de una tradición milenaria, así los jóvenes de Torat Jaim se hermanan al compartir los alimentos del desayuno, momento durante el cual este acto de compartir trasciende la acción de alimentarse y los envuelve en una comunión dada por la identificación y unidad como grupo (Topel, 2008: 101).

Torat Jaim recupera la ontología social de los comunitaristas –contraria a la de los liberales individualistas– y presenta a la comunidad como una posibilidad real en la era contemporánea (MacIntyre, 1981; Walzer, 1983; Etzioni, 1995; Benhabib, 1992). En las entrevistas quedaron registradas anécdotas que ilustran los lazos fraternales que los unen: cuando a alguien se le descompone su auto, otro le da las llaves del suyo; si otro necesita dinero, uno más se lo presta; cuando la mujer de uno de ellos dio a luz, se reúnen las demás mujeres a cocinar y ayudar en las labores de la casa. Los miembros de Torat Jaím en sus

relaciones y quehacer cotidiano, donde cada integrante se reconoce como parte y expresión del todo, reconstruyen en la era global el concepto histórico de *kehilá* (Elazar,1989) en el pueblo judío, como se conoció en los tiempos bíblicos, en la Edad Media, las migraciones de sus abuelos. Por otro lado, su noción de comunidad se refleja en la definición de fronteras, ritos, símbolos, ropas que los identifican entre sí y los distinguen de los demás. Entre ellos, esta noción está representada por la amistad en la vida cotidiana, no solo para *bar mitzvá*, boda, entierro; en la proximidad geográfica de sus miembros, en la convivencia diaria; su noción de comunidad pasa por la conciencia de estas conexiones mutuas en lo cotidiano, y no de encuentro ocasional o de comunidad virtual (Delanty, 2003).

Las comunidades en la modernidad tardía privilegian la amistad ya que muchas veces ésta sustituye a la familia a la hora de brindar apoyo (Gamero Aliaga, 2008).

Analizando las entrevistas, las representaciones de los miembros y el perfil de Torat Jaim (Staropolsky, 2006) encontramos un factor esencial y recurrente en este los jóvenes que fundaron este *kolel*, ellos quisieron iniciar una trayectoria que les permitiera vivir la comunidad como una experiencia de convivencia cercana, las relaciones inmediatas, la solidaridad mutua, la interacción cotidiana y recuperar la localidad en un mundo globalizado, diferenciarse de las estructuras hasta entonces existentes en la comunidad judía de México y a su vez interconectados a comunidades de origen subétnico y otras comunidades Jaredies de otros lugares del mundo. Estos jóvenes lograron sumarse a una trayectoria transnacional de *jazara biteshuvá*, de una ortodoxia ferviente y definir su pertenencia a la comunidad no por orígenes (esencia) sino por práctica. Esta trayectoria implicó estar en diferentes lugares al mismo tiempo y ser parte de múltiples comunidades a

la vez y esto lo lograron a través de diferentes vínculos, prácticas y repertorios compartidos entre los que se destacan las vestimentas, los calendarios, los referentes, los lenguajes.

La experiencia de las comunidades judías emergentes, como el *kolel* Torat Jaím, se entiende no solo como respuesta a un mundo globalizado y a los bruscos cambios de la era contemporánea, sino principalmente a la pregunta de si es posible la construcción de comunidades éticas en la modernidad líquida (Bauman, 2003). Creo que estas experiencias comunitarias emergentes- donde los miembros se suman en forma libre y voluntaria- son el rechazo a modelos de comunidad estética y de consumismo de servicios religiosos y encarnan la búsqueda de una comunidad ética y receptiva, una comunidad de significado, una comunidad que abarca la totalidad de la vida.

Se ha visto que para un número importante de judíos, Torat Jaim ha sido una alternativa más atractiva que lo que les han ofrecido sus comunidades de origen. En tanto comunidad *jaredí* de la llamada *era global*, Torat Jaim ha pasado de advertir los peligros de la modernidad y de aislarse, a definir que el espacio público es la arena real donde se debe llevar a cabo la lucha contracultural a través de una desprivatización en clave fundamentalista de la religión (Fainstein, 2006; 2013). En diez años, este *kolel* de pequeñas proporciones y alcances modestos, ha pasado a ocupar la plaza pública de la comunidad judía mexicana tomando el estudio como bandera y nutriéndose de una gran cantidad de recursos materiales del seno de la misma.

Otro aspecto que requiere mayor investigación es que los miembros rememoran sus pasos por otras comunidades e instituciones judías como experiencias inauténticas o incompletas, y celebran sus experiencias actuales como auténticas y significativas. ¿Dónde está el salto y como sucedió? Se necesita un cierto nivel de competencia básico para la participación aún más periférica en una comunidad de práctica como Torat Jaim, y no hay un gran reconocimiento a eso, salvo el del conocimiento del idioma hebreo que les brindó la red escolar judía secular a la que asistieron en sus adolescencias y que les permite hasta hoy en día la lectura y una comprensión aunque sea mínima de los textos sagrados.

No quiero minimizar la peculiaridad del entorno de investigación, ni pretendo magnificar la posibilidad de generalización de los hallazgos de este estudio. De hecho, si el impacto inmediato de mi trabajo es revelar y estimular el interés en la representación de las prácticas de las comunidades judías emergentes, lo consideraré un logro. Este estudio específico sobre una comunidad de práctica de la religiosidad judía ofrece la vasta posibilidad de ser trasladado a otras arenas, a otros espacios, judíos o no judíos; religiosos o no religiosos.

¿Cuál es el futuro...? ¿Mañana...? No lo sé. En una era de transformaciones profundas y mutaciones sociales críticas (Castells, 1998; Bauman, 2003; Appadurai, 2001; Bokser 2002) es importante advertir que lo que el resurgimiento religioso que ha estado ocurriendo en los últimos cuarenta años a nivel global (Casanova 1994; Kaunfer, 2010; Lehmann y Siebzehner, 2006); y que ha cambiado el rostro de la religión a nivel regional (Spadafora, 2002; Frigerio, 1994; Ullán, 2003; Lehemann, 2000) del judaísmo latinoamericano (Bokser, 2011) en particular y el mexicano a nivel local (Bokser, 2005; Hamui, 2009), no

va a continuar sucediendo sin resistencia, reacción o reordenamiento. Probablemente estos cambios en los modelos comunitarios judíos alteren la fisonomía del judaísmo en el futuro, por lo cual creo de vital importancia entender las complejas relaciones entre identidad y comunidad en el mundo global y transnacional (Ben-Refael, 2009; Bokser, 2011), a través del estudio de una de las revoluciones más recientes de la vida judía en nuestros días.

Bibliografía

Aboites Aguilar, L. (2008). El último tramo, 1929-2000. En Escalante, Pablo et al. (2008), *Nueva Historia mínima de México, ilustrada*. México: El Colegio de México

Agamben, G. (1993). *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Agar, M. H. (1986). *Speaking of Ethnography*. Beverly Hills: Sage.

Agus, I. A: Democracy in the communities of the early middle ages. JQR N: S XLIII (1952-53) p.153-176.

Alpert R. y Staub J. (1988). *Exploring Judaism: A Reconstructionist Approach*. The Reconstructionist Press.

Amit, V. (2002). *Realizing Community: Concepts Social Relationships and Sentiments*. London: Routledge.

Ammerman, N. (2005). *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.

Anderson, B. (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Cornell University Press.

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada*. México: Fondo de Cultura Económica.

Aran, G. (1991). Jewish Zionist fundamentalism: the bloc of the faithful in Israel (Gush Emunim). En Marty, M. y Appleby, S. (1991), *Fundamentalism observed*. Chicago: Chicago University Press, pp. 265-344.

Ariel, Y. (2003), Hasidism in the Age of Aquarius: The House of Love and Prayer in San Francisco, 1967–1977, *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation* Vol. 13, No. 2 (Summer pp. 139-165) Published by: University of California Press.

Aron, I. (2002). *The Self-Renewing Congregation: Organizational Strategies for Revitalizing Congregational Life*. Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing.

- (2000). *Becoming a Congregation of Learners: Learning as a Key to Revitalizing Congregational Life*. Woodstock, VT: Jewish Lights Publishing.

Auge, M. (1995). *Non-Places: Introduction to Anthropology of Super Modernity*. London: Routledge.

Avedon, J. (2005). *IKAR Rising: A Study of the First Year of a New Spiritual Community in Los Angeles*. Tesis de maestría en Administración de Negocios. University of Judaism, (MBA Thesis, Graduate Program in Non-Profit Management, University of Judaism).

Aviad, J. (1985). *Return to Judaism: Religious Renewal in Israel*, University of Chicago.

Avineri, S. (1983). *La idea sionista*. Jerusalén: La Semana.

Guinosar P. y Bareli A. (editores) (1996). *Sionismo, polémica en nuestros días* (Hebreo). Jerusalén, Ed. de la Universidad Ben Gurión en el Neguev.

Avni, H. (1992). *Judíos en América. Cinco siglos de historia*. Madrid: Mapfre.

- (2007). El estudio del judaísmo latinoamericano. Una vista desde Jerusalén. En AA. VV. *Reflexiones sobre enseñanza e investigación académica del judaísmo latinoamericano*. Jerusalén: Universidad Hebrea de Jerusalén, Instituto de Judaísmo Contemporáneo.

-(2011). Cuarenta años: el contexto histórico y desafíos de la investigación. En Bokser et al. *Pertenencia y Alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*, Madrid-Frankfurt-México, Iberoamericana-Vervuert-Bonilla Artigas Editores. p 85-115

Barabási, A. L. (2002). *Linked. The New Science of Networks*. Cambridge, MA: Perseus.

Balch, R. (2003). "Heaven's Gate: Implications for the Study of Commitment to New Religions." pp.122–237. En Lewis, J.R. (Ed.), *Encyclopedic Sourcebook of UFO Religions*. Amherst, NY: Prometheus. (Co-author, David Taylor)

Barber, B. (1996). *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballentine Press.

Baron, S. (1965). *La Era Moderna*. Paidós. Buenos Aires.

Barragán, R. (coord.) (2007). *Guía para la formulación y ejecución de proyectos de investigación*. La Paz: PIEB. Con Salman, T.; Ayllón, V.; Sanjinés, J.; Langer, E.; Córdova, J., y Rojas, R.

Basch, L., (1994). *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, London & New York, Routledge, pp. 21-48 (Ch. 2: Theoretical Premises) Con Glick Schiller, N., and Szanton Blanc, C.

Bastian. J.P (coord.)(2004). *La modernidad religiosa: Europa Latina y América Latina en perspectiva comparada*. México. Fondo de Cultura Económica.

-. (1997). *La Mutación Religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México. Fondo de Cultura Económica.

- Bateson, G. (2002). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Baudrillard, J. (1988). *Selected Writings*. Ed. Mark Poster Stanford; Stanford University Press.
- Baumeister, R. (1997). The Self and Society. En Ashmore, R., y Jussin, L. (Eds.) *Self and Identity*. Oxford: Oxford University Press, pp. 197-217.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2001). *Community: Seeking Safety in an Insecure World*, Cambridge: Polity.
- (1999a). *La globalización: Consecuencias humanas*. México. Fondo de Cultura Económica.
- (1999b). *Culture as Praxis*. London: Sage.
- Baumel, S. D. (2005). *Sacred Speakers: Language and Culture among the Haredim in Israel*. New York: Berghahn Books.
- Beals, R. y Hoijer, H. (1981). *Introducción a la Antropología*. Buenos Aires: Paidós.
- Beck, U. (1998). *Democracy without Enemies*. Cambridge: Polity Press.
- Bejarano, M. (2011). Comunidad y Religiosidad: Cambios en la identidad colectiva de los Sefardíes en América Latina. En Bokser J. et al. *Pertenencia y Alteridad: Judíos en/de América Latina: Cuarenta Años de Cambios*. Iberoamericana Editorial Vervuert, 2011.
- Bekerman, Z. (2005). Paradigmatic Change: Towards the Social and the Cultural in Jewish Education. En Nisan, M. y Schremer, O. (Eds.) *Educational Deliberations, Studies in Education dedicated to Shlomo (Seymour) Fox*. Jerusalem: Keter, pp. 324-342.
- (2001). Cultural resources and the gap between educational theory and practice. *Teachers College Record* 103, 3, pp. 471-484.
- (2001b). Joining their betters rather than their own: The modern/postmodern rhetoric of Jewish fundamentalist preachers. *Journal of Communication Inquiry*, Vol. 25, No. 2, pp. 184-199.
- (2001c). Constructivist perspectives on language, identity and culture: Implications for Jewish identity and the education of Jews. *Religious Education*, 96, 4, pp. 462-474.
- Bekerman, Z. y Rosenfeld, S. (2011). Restoring culture to Jewish cultural education. En Miller, H.; Grant, L. D. y Pomson, A. (Eds.), *The international handbook of Jewish education*. New York: Springer, pp. 47-62.

Bekerman, Z. y Rosenfeld, S. (2011b). Measuring Jews in Motion. *Journal of Jewish Education*, 77:3, 196-215.

Bekerman Z. y Maoz D., (2009). 'Chabad Tracks the Trekkers: Jewish Education in India', *Journal of Jewish Education*, 75:2, 173 — 193.

Bekerman, Zvi y Silverman, M. (2003). The corruption of culture and education by the nation state: The case of Liberal Jews' Discourse on Jewish Continuity. *Journal of Modern Jewish Studies* 2, 1, pp. 19-34.

- . (1997). Are non-observant Israeli Jews Hebrew speaking “goyim”? Constructivist cultural perspectives. *Journal of Jewish Education*, 63, 1-2, pp. 41-49.

Bekerman, Z. y Neuman, Y. (2000). Where a blind man ends: five comments on context, artifacts and the boundaries of mind. *Systems Research and Behavioral Science*, 17, 3, pp. 315-319.

Bekerman, Z. y Horenczyk, G. (1999). A social constructivist approach to Jewish identity. En Cohen, S. y Horenczyk, G. (Eds.) *National Variations in Jewish Identity – Implications for Jewish Education*. New York: State University of New York Press, pp. 281-297.

Bell, C., Newby, H. (1971). *Community Studies*. London: Allen and Unwin

Bell, D. (2001). *An Introduction to Cybercultures*. London: Sage.

Bellah, R. et al. (1996). *Habits of the Heart*. Berkley: University of California Press.

Belzer, Tobin y Miller, Donald E. (2007). Synagogues that get it: How Jewish congregations are engaging young adults. *S3K Report 2* (Spring). Los Angeles y New York: Synagogue 3000 / S3K Synagogue Studies Institute.

Ben-Rafael, Y. (Ed.) (2009). *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis) order*. Edited by Eliezer Ben-Rafael, Tel Aviv University and Yitzhak Sternberg, Open University, Israel, con Bokser, J. and Gorny, Y. Leiden-Boston. Brill.

- (2003). *Contemporary Jewries: convergence and divergence*. Ben-Rafael, E.; Gorni, Y. y Ro'i, Y. (Eds.) Leiden-Boston. Brill.

Benhabib, S. (Ed.) (1996). *Democracy and Difference: Contesting the boundaries of the political*. Princeton NJ: Princeton University Press.

- . (1992). *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.

Berlin, A. et al. (2004). *The Jewish Study Bible: Featuring the Jewish Publications Society, Tanakh Translation*. New York: Oxford University Press

Berg, B. L. (1989). *Qualitative research methods for the social sciences*. Boston: Allyn & Bacon.

Berger, P. (Ed.) (1999). *The Desecularization of the World*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Berger, P. L. and Lukmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality: A Treatise in The Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Anchor Books.

Berryman, P. (1989). *Teología de la liberación: los hechos esenciales en torno al movimiento revolucionario en América latina y otros lugares*. México: Siglo XXI.

Beyerlein, K. y Chaves, M. (2003). The political activities of religious congregations in the United States. *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, pp. 229-246.

Black, A. (1997). Communal Democracy and its History. *Political Studies*, 45, pp. 5-20.

Blancarte, R. (2009) La laicidad como cambio fundamental del Estado, en Peña-Ruiz Henri y Tejedor de la Iglesia César, *Antología Laica*. (66) Textos comentados para comprender el laicismo, España, Ediciones Universidad Salamanca, pp. 232-233.

Boden, D. y Molotoch, H. (1994). The compulsion to proximity. En Fridland, R. y Boden, D. (Eds.). *Now Where: Time, Space and Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Bokser, J. et al. (2014). *The Latin American Jewish Educator in a Transnational World (TNJE), Second Year Final Reserch Report*. El Centro Liwerant para el Estudio de América Latina, España, Portugal y sus Comunidades Judías, de la Universidad Hebrea de Jerusalén. Con DellaPergola y S.; Senkman, L. Goldstein, Y. (Coord.) Regional Teams in Argentina, Mexico and Israel.

-. (2013). "Being National, Being Transnational: Snapshots of Belonging and Citizenship". En Sznajder, M.; Roniger, L. and Forment, C.A., (Eds.) *Shifting Frontiers of Citizenship: The Latin American Experience*, Leiden & Boston, Brill, pp. 343-65.

-. (2011) *Pertenecia y Alteridad.: Judíos en/de América Latina: Cuarenta Años de Cambios*. Iberoamericana Editorial Vervuert, (con Avni, H.; DellaPergola, S.; Bejarano M.; Senkman, L., coords.)

-. (2011). "Los desafíos de la educación y la escuela judía en el siglo XXI". UNAM, México.

- . (2009). "Identidad, diversidad y democracia: oportunidades y desafíos". En Singer, M. (coords.), *Participación política desde la diversidad*. México: UNAM-Plaza y Valdés, pp. 21-37.
- . (2008). La religión en el espacio público: los procesos de desecularización. En Blancarte, Roberto (Ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, pp. 59-84.
- . (2008). "Identidad, diversidad, pluralismo(s): dinámicas cambiantes en los tiempos de globalización". En Bokser, J. y Velasco, S., *Identidad, sociedad y política*. México: UNAM-Siglo XXI, pp. 25-43.
- . (2007). "El lugar cambiante de Israel en la comunidad judía de México: centralidad y procesos de globalización". En Mendes-Flohr, Paul (Ed.). *Identidades judías, modernidad y globalización*. Buenos Aires: Lilmod.
- . (2006). Ciudadanía, procesos de globalización y democracia. *Revista Enfoques*, 5, Universidad Central de Chile, pp. 163-189.
- . (2005a). A 60 años de la liberación de Auschwitz: el Holocausto, singularidad y universalidad. Defensor, Comisión de Derechos Humanos del DF, febrero.
- . (2005b). El lugar cambiante de Israel en la comunidad judía de México: centralidad y procesos de globalización. *Judaica Latinoamericana V*, Jerusalén, Magness Press-AMILAT, pp. 185-208.
- . (2002). "Los dilemas del judaísmo en la modernidad". *Fractal*, vol. VII, nro. 26, Ateologías, México, pp. 131-154.
- . (2000). The impact of the Six days War on the Mexican community. En Lederhendler, Eli (Ed.) *The Six Days War and World Jewry*. University Press of Maryland.
- . (1999). Globalización, identidades colectivas y ciudadanía. En colaboración con Salas Porras, A. *Política y Cultura*, N.12, invierno, UAM Xochimilco, pp. 25-52.
- . (1995). De exilios, migraciones y encuentros culturales: 23. En von Hanffstengel, R. y Tercero, C., *México, el exilio bien temperado*. México: Instituto de Investigaciones Interculturales Germano-Mexicanas, A.C.
- Bokser, J. y Gojman de Backal, A. (coords.) (1999). *Encuentro y alteridad: vida y cultura judía en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Borowitz, E. (1991). *Renewing the Covenant: A Theology for the Postmodern Jew*. Jewish Publication Society.

Bourdieu, P. (2007). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Harvard: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1999). *La miseria del mundo*. Madrid: Akal.

Breuer, M. (2004). Tiendas de Tora: La yeshiva, su estructura y su historia (Hebreo) (Jerusalén: Merkaz Shazar, 2004).

Brod, M. (1998). *What do you know about Chabad?* Kfar Chabd: Eshel. (In Hebrew)

Bronznick, S. (2007). D.I.Y. Judaism: A Round Table on the Independent Minyan Phenomenon. *Zeek (Spring)*, pp. 22-32.
<http://www.mechonhadar.org/AboutUs/press.php?id=20>.

Brubaker, R. (2005). "The 'diaspora's diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28. no.1, January.

Bruce, S. (1997). *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford University Press.

Calhoun, C. (1998). Community without Propinquity Revisited: Communications Technology and the Transformation of the Urban Public Sphere. *Sociological Inquiry* 68 (3), pp. 373-397.

García Canclini, N. (1999). *La globalización imaginada*, Paidós, Barcelona.

Caro, I. (2010). *Islam y judaísmo contemporáneos en América Latina*. Santiago de Chile: Ril editors.

Carson, D.A. (2005). *Becoming conversant with the Emerging church*. Grand Rapids, Mich: Zondervan.

Carspecken, P. F. (1996). *Critical Ethnography in Educational Research*. New York: Routledge.

Carspecken, P. F. (1995). *Critical Ethnography in Educational Research: A Theoretical and Practical Guide*. New York: Routledge/Falmer.

Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago University Press.

Castells M. (2001a). *La Era de la Información. Vol. II: El poder de la identidad*. México, Distrito Federal: Siglo XXI Editores.

- . (2001b). *La Era de la Información. Vol. III: Fin de Milenio*. México, Distrito Federal: Siglo XXI Editores.

- . (2002). *La Era de la Información. Vol. I: La Sociedad Red*. México, Distrito Federal: Siglo XXI Editores.

Cavarozzi, M. (1991). Más allá de las transiciones a la democracia en América Latina. *Revista de Estudios Políticos*, nº 74, 1991, pp. 85-111.

Charme, S., Horowitz, B., Hyman, T., y Kress, J. (2008). Jewish identities in action: An exploration of models, metaphors, and methods. *Journal of Jewish Education*, 74, 115–143.

Charme, S. (2006). The gender question and the study of Jewish children. *Religious Education*, 101(1), pp. 21-39.

Charme, S. (2000). Varieties of Authenticity in Contemporary Jewish Identity. *Jewish Social Studies*, Vol. 6, No 2. pp. 133-155.

Chaves, M. (2004). *Congregations in America*. Cambridge: Harvard University Press.

Cladis, M. (1992). *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Cohen, E. (1982). Persistence and Change in an Israelian Kibutz. En Kamenka, E. (Ed.) *Community as a Social Idea*. London: Edward Arnold.

Cohen, I.J. (1996). *Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Cohen, A. (1985). *The Symbolic Construction of Community*, 1985, Routledge.

Cohen, R. (1997). *Global Diasporas*. London: UCL Press.

Cohen, S. (2006). *A tale of two Jewries: The “Inconvenient Truth” for American Jews*. New York: Jewish Life Network, Steinhardt Foundation.

Cohen, S. y Eisen, A. (2000). *The Jew within*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Cohen, S., y Kelman, A. (2007a). “The Continuity of Discontinuity: How Young Jews are Connecting, Creating and Organizing their Own Jewish Lives”. Andrea and Charles Bronfman Philanthropies.

Cohen, S. M., y Kelman, A. (2007b). “Beyond Distancing: Young Adult American Jews and Their Alienation from Israel”. Andrea and Charles Bronfman Philanthropies.

Cohen, S. (2006). Members and Motives: Who Joins American Jewish Congregations and Why. *S3K Report 1* (Fall). Los Angeles and New York: Synagogue 3000 / S3K Synagogue Studies Institute.

Cohen, S. M. (2005). Engaging the Next Generation of American Jews: Distinguishing the In-married, Inter-married, and Non-married. *Journal of Jewish Communal Service* (Fall/Winter), pp. 43-52.

Cohen, S., y Kelman, A. Y. (2005). "Cultural Events and Jewish Identities: Young Adult Jews in New York". UJA – Federation of New York.

Cohen, S. y Eisen, A. (2000). *The Jew Within: Self, Family, and Community in America*. Bloomington: Indiana University Press.

Cohen, S. M. (1998). Religious Stability and Ethnic Decline: Emerging Patterns of American Jewish Identity in the United States. New York: Florence G. Heller-Jewish Community Centers Association Research Center.

CCI (2000). Comité Central Israelita de México. Estudio sobre tendencias de la educación judía en México. Censo socio-demográfico de la comunidad judía de México. México, CCI

CCI (2006a). Comité Central Israelita de México *Estudio poblacional de la comunidad judía de México*. México.

CCI (2006b). Comité Central Israelita de México Estudio sobre tendencias de la educación judía en México. Censo socio-demográfico de la comunidad judía de México. México.

Cosío Villegas, D. et al. (2009). *Historia general de México*. México: El Colegio de México

Cousens, B. (2008). Shifting Social Networks: The Jewish Growth of Adults in their Twenties and Thirties. PhD, Department of Sociology, Brandeis University.

Croatto, J. S. (2000). La estructura de los libros proféticos. En *RIBLA* 35/36 Crow, G.

Danzger, M. H. (1989). *Returning to Tradition: The Contemporary Revival of Orthodox Judaism*. New Heaven, CT: Yale University Press.

Davidman, L. (1991). Tradition in a rootless world. Women turn to orthodox Judaism.: University of California Press.

Delanty, G. (2003). *Community*, Routledge, London.

Delgado de Cantú, G. (2003). *Historia de México*, vol. II. *México en el siglo veinte*. México: Pearson Educación.

DellaPergola, S. (2011). “¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina”, en Bokser, J. et al. *Pertenencia y alteridad: Judíos en-de América Latina: cuarenta años de cambio*. México: Bonilla Artigas Editores, pp. 305-341.

DellaPergola, S. y Lerner, S. (1995). *La población judía de México: perfil demográfico, social y cultural*. México: Universidad Hebrea de Jerusalén.

DellaPergola, S. (2006). World Jewish Population 2006. En *American Jewish Year Book* 106: 569-601.

Della Porta, D. y Diani, M. (1999). *Social Movements*. Oxford: Blackwell.

Denzin, N. y Lincoln, Y. (Eds.) (1994). *Handbook of Qualitative Research*. Newbury Park, CA: Sage Publications.

Dieckhoff, A. (2003). *The Invention of a Nation: Zionist Thought and the Making of Modern Israel*. C. Hurst & Co. Publishers.

Dimaggio, P. Harigittai, E., Newman, W.R., Robinson, J.P. (2001). Social Implications of the Internet. *Annual Review of Sociology*, 27, pp. 307-336.

Dorff, E. (2008). *Donations. From ill –gotten gain. A Jewish Legal Perspective. The Center on Philanthropy at Indiana University*. Indiana University-Purdue University Indianapolis

Dos Santos, J. R. (2005). Antropología, comunicación y turismo: la mediación cultural en la construcción del espacio turístico de una comunidad de pescadores en Laguna, *Sc. Brasil. Estudios y Perspectivas en Turismo*. Volumen 14, Número 4, pp. 293-313.

Dowbor, L. (1999). *La reproducción social*. México: Siglo XXI.

Drolet, M. (2004). *The Postmodernism Reader*. London: Routledge.

During, I. (1990). *Aristóteles*, Mexico: UNAM.

Ehrlich, A. M. (2004). *The Messiah of Brooklyn: Understanding Lubavitch Hasidism: past and present*. Jersey City, NJ: Ktav.

Eisen, A. (1998). *Rethinking Modern Judaism: Ritual, Commandment, Community*. Chicago: Chicago University Press.

Eisenstadt, S.N. (2009). New transnational communities and networks: Globalization changes in civilizational frameworks. En Ben-Rafael, E. y Sterenberg, Y.; con Bokser, J. y Gorny, Y. (coords.), *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis) Order*. Leiden / Boston: Brill, p. 29-46.

- . (2000). Multiple Modernities. *Daedalus* 129/1, pp. 1-30
- . (1999). Fundamentalism, Sectarism and Revolution. *The Jacobin Dimension of Modernity*. Cambridge University Press.
- . (1998). "The Construction of Collective Identities in Latina America: Beyond the European Nation State Model", in Roniger, L. and Sznadger, M. (Eds.), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres: Latin American paths*, Brighton and Portland (OR), Sussex Academic Press, 245–265.
- . (1995) "The Constitution of Collective Identity. Some Comparative and Analytical Indications." A Research Programme; preliminary draft. Jerusalem: The Hebrew University of Jerusalem
- El Or, T. (1994) *Educated and Ignorant: Ultraorthodox Jewish Women and their World* (Hebreo) Boulder, CO: Lynne Rienner Pub. Am Oved.
- El Or, T. y Neria, E. (2004). The Ultraorthodox Flaneur: Toward the Pleasure Principle - Consuming Time and Space in the Contemporary Haredi Population of Jerusalem. En Carmeli Y. and Applebaum K. (Eds.), *Consumption and Market Society in Israel*. Oxford: Berg Publishers. pp. 71-94.
- Elazar, D. (1989). *Community and polity: The Organizational Dynamics of American Jewry*. Detroit: Wayne State University.
- Elías, N. (1982) "Towards a Theory of Community". En Bell, C. y Newby, H., *The Sociology of Community*. Community Studies, Massachusetts.
- Elior, R. (2006). *The Mystical Origins of Hasidism*. Portland, Oregon: Littman Library of Jewish Civilization.
- Elliott, A. (1999). *Social Theory and Pshicoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*. London: Free Association Books.
- Ellis, M. (1988). *Hacia una teología judía de la liberación*. Costa Rica: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Elon, M. (1994). *Jewish Law: History, Sources, Principles*. The Jewish Publication Society.
- Erdei, E. (2014). *Dos que se eligen. Exogamia en la comunidad judía de Buenos Aires*. JDC International Centre for Community Development, BsAs. Argentina.
- Escalante, P. et al. *Nueva Historia mínima de México, ilustrada*. El Colegio de México. Recuperado de <http://www.colmex.mx/pdf/historiaminima.pdf>

Etkes, E. (2005). *The Besht: Magician, Mystic and Leader*, University of New England Press.

Ettinger, S. (1992). *Studies in Modern Jewish History I: History and Historians*. The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalem.

Etzioni, A. (1993). *The Spirit of Community*. Nueva York: Simon & Schuster.

Fainstein, D. (2005). "La educación judía en México". Ponencia presentada en el Coloquio Internacional "Identidades judías en una era de globalización y multiculturalismo" (Proyecto Klal Israel, México). Ciudad de México, 19-21 de septiembre.

-. (2006). Secularización, profecía y liberación: la desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de sociología histórica e historia intelectual. (Tesis de doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México, DF, México.

-. (2011). Estudio de Egresados Colegio Hebreo Maguen David. Universidad Hebrea. Agosto.

-. (2012). *Cambios en la identidad judía contemporánea: el caso de América Latina*. Ponencia presentada en Espacio de pensamiento estratégico Leatid- JDCLA. Noviembre

-. (2013). *Judaísmo, Direitos Humanos e Espiritualidade: Uma Biografia Intelectual Rabino Marshall T. Meyer*. Comunidade Shalom: Sao Paulo, Brasil.

Faist, T. (2010). "Diaspora and transnationalism: What kind of dance partners?" In Bauböck, R., Faist, T. (Eds.) *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*, Amsterdam, Amsterdam University Press, pp. 9-34.

Febrve, R. (2000). *The Demoralization of Western Culture Social Theory and the Dilemmas of Modern Living*. New York: Continuum.

Ferziger, A. F. (2006). "The Emergence of the Community Kollel: A new model for addressing assimilation". The Rappaport Center for Assimilation Research and Strengthening Jewish Vitality, Bar Ilan University. Recuperado en febrero de 2010 de http://www.rappaportcenter.biu.ac.il/Research/PDF/Hoveret%2013_01-64.pdf.

Fischer, C. (1982). *To Dwell Among Friends: Personal Networks in Town and City*. Chicago: Chicago University Press.

Fishkoff, S. (2009). *The Rebbe's Army: Inside the World of Chabad-Lubavitch*. Random House.

Flyvbjerg, B. (1998). *Rationality and Power*. Chicago: University of Chicago press.

- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish*. New York: Vintage.
- Fraser, N. (1997). *Justice interruptus: Critical reflections on the "postsocialist" condition*. New York, NY: Routledge.
- Freire, P. (1983). *La pedagogía del oprimido*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Friedman M. (1991). *La sociedad ortodoxa: fuentes, tendencias y procesos* (Hebreo), Jerusalén Majón Yerushalaim Lejeker Israel
- Frigerio, A. (1994). Secularización y Nuevos Movimientos Religiosos. *Boletín de lecturas sociales y económicas*, UCA, FCSE, Año 2, núm. 7, 1994. Recuperado de <http://200.16.86.50/digital/33/revistas/blse/frigerio2-2.pdf> en noviembre de 2011.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of the History and the Last Man*. Harmondsworth: Penguin.
- Gamero Aliaga, M. (2008). La metáfora de las tribus urbanas y tribus urbanas como metáforas. *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento* V. 2 (1).
- Garretón Merino, M.A. (2002). América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- Gee, J. P. (1999). *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method*. London: Routledge.
- Gee, J. P. (1992). *The Social Mind*. New York: Bergin & Garvey.
- Geertz, C. (1973). *Thick Description: toward an interpretive theory of culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Genicot, L. (1993). *Comunidades rurales en el occidente medieval*. Barcelona: Crítica.
- Gibbs, E. y Bolger, R. (2005). *Emerging churches*. Grand rapids, Mich: Baker Academic.
- Gibbs, R. (1992). *Correlations in Rosenzweig and Levinas*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Gilgun, J. F. (1994). Hand into glove: The grounded theory approach and social work practice research. En Sherman, E. y Reid, W. J. (Eds.), *Qualitative research in social work*. New York: Columbia University Press, pp. 115–125.
- Gillman, N. (1993). *Conservative Judaism: The New Century*. Behrman House, 1993.

- Giroux, H. (1994). Doing cultural studies: youth and the language of Pedagogy. *Harvard Educational Review*, 64, no.3: 278-308.
- Girvan, M. y Newman, M. E. J. (2002). Community structure in social and biological networks. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, USA, 99, pp. 8271-8276.
- Goldberg, H., Heilman, S., & Kirshenblatt-Gimblett, B. (2002). *The Israel experience: Studies in youth travel and Jewish identity*. Jerusalem: ACBP Foundation.
- Holzer, E. (Ed.), *Modes of Jewish Education XIII*. Jerusalem: Magnes Press.
- Gladwell, M. (2001). *The Tipping Point: how little thing can make a big difference*. London: Abacus.
- Glazer, N. (2000). Multiculturalism and American exceptionalism. En Jopke, C. y Lukes, S. (Eds.), *Multicultural Questions*. Oxford: Oxford University Press.
- Glazer, N. (1997). *We Are All Multiculturalist Now*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Glazer, N. y Moynihan, D. (1963). *Beyond the Melting Pot*. Cambridge MA: MIT Press.
- Gleizer Salzman, D. (2000). *México frente a la inmigración de refugiados judíos, 1934-1940*. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Fundación Cultural Eduardo Cohen, México.
- Gojman de Backal, A. (1993). *De un Minyan a una comunidad*, tomo II de la colección "Generaciones judías en México. La Kehilá Ashkenazi (1922-1992)". Comunidad Ashkenazi de México, AC, México
- , (1984). *Los conversos en la Nueva España*. ENEP Acatlán, UNAM, México.
- Goldberg, D. (Ed.) (1994). *Multiculturalism: A Reader*. Oxford: Oxford University Press.
- Goldman, D. (2011). El movimiento conservador en América Latina y el legado del rabino Marshall Meyer. En Bokser, J. et al. (2011). *Pertenencia y alteridad*. México: Bonilla Artigas Editores, pp. 639-656.
- Goldscheider, E. (1986). *Jewish Continuity and Change: Emerging Patterns in America*. Bloomington: Indiana University Press.
- Goldstein, Y. (2005), "De Kehilá a Comunidad: Enfoques acerca de la vida comunitaria judía en la Argentina y el Brasil hacia fines del Siglo XX", *Judaica Latinoamericana*, Vol. V, Jerusalén: Magnes, pp. 27-47.

- (2003), "Israel in Jewish Communal Life – South America". En Ben-Rafael, E., Gorny, Y., and Ro'I, Y. (Eds.), *Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*, Leiden: Brill, pp. 291-305.

Golubov, N. (2011). *Diásporas. Reflexiones Teóricas*, México, CISAN-UNAM.

Gómez Sánchez, L. (2003). *Procesos de subjetivación y movimiento feminista. Una aproximación política al análisis psicosocial de la identidad contemporánea*. (Tesis doctoral). Universitat de Valencia, Departamento de Psicología Social, Valencia, España.

González-Bailón, S. (2009): "Networks and Mechanisms of Interdependence: Theoretical Developments Beyond the Rational Action Model", *Revista Internacional de Sociología* 67(3): 537-558.

Gorni, Y. (2003). *Between Auschwitz and Jerusalem: Jewish Collective Identity in Crisis*, London: Vallentine Mitchell.

Gottlieb, D. (2006). *Poor and Trapped in Ideology: A Case-Study of Poverty in the Jewish Ultra-Orthodox Society in Israel*, (in Hebrew). Jerusalem: *Van Leer Institute*, 1-44.

Grange, J. (1999). *The City: an urban cosmology*. New York: State University of New York Press.

Greenberg, A. (2006). *Grande Soy Vanilla Latte with Cinnamon, No Foam: Jewish Identity and Community in a Time of Unlimited Choices*. New York: Reboot.

Greenberg, A. (2005). *OMG! How Generation Y Is Redefining Faith in the iPod Era*. New York: Reboot.

Gronow, J. (1997). *The Sociology of Taste*. London: Routledge.

Grossberg, L.; Nelson, C. y Treichler, P. (1992). *Cultural Studies*. New York: Routledge.

Guaque Torres, C. (2008). *El retorno de la comunidad: antimodernismo, posmodernidad y nuevas formas de lo político*. *Revista de Educación y Desarrollo Social*, Bogotá, Colombia, Vol. II, N.1, pp. 42-63.

Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Gubkin, J. L. (2000). *Friday night live: It's not your parents' shabbat*. En Flory, Richard W. y Miller, Donald E. (Eds.), *GenX Religion*. New York: Routledge.

Guinosar, P. y Bareli, A. (Eds.) (1996). *Sionismo: Polémica en nuestros días*. (Hebreo) Jerusalén: Ed. de la Universidad Ben Gurión en el Neguev.

Gurovich, N. y Cohen-Kastro, E. (2004). Ultra-Orthodox Jews – Geographic Distribution and Demographic, Social and Economic Characteristics, 1996-2001. En Hebrew, Summary in English. *Working Paper Series*, No. 5, July, Central Bureau of Statistics - Demography Sector.

Gurvich Peretzman, N. (2009). Ni muy asimilados ni tan aculturados. La juventud judía askenazí, su adaptación y organizaciones, 1935-1945. En Goldsmith, Shulamit y Gurvich, N., *Sobre el judaísmo mexicano. Diversas expresiones de activismo comunitario*, México.

Gutmann, A. (Ed.) (1994). *Multiculturalism Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional*. España: Paidós.

-. (1998). *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.

-. (1994). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polito press.

-. (2003). *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2: *Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.

Halbental, M. y Hartman Halbental, T. (1998). The Yeshiva. En Oksenberg Rorty (Ed.) *Philosophers on education: New historical perspectives*. London & New York: Routledge. 458-469.

Halbental, M. (2004). David Hartman and the Crisis in Modern Faith. En Malino, J. W. (Ed.), *Judaism and Modernity: The religious Philosophy of David Hartman*, USA, ASHGATE.

Halbental, M. y Hartman, D. (2009). *El judaísmo y los desafíos de la vida moderna*. Ediciones Lilmod- Instituto Shalom Hartman. (Comp.)

Hamel, P.; Lustiger-Thaler, H. y Mayer, M. (2000). *Urban Movements in a Globalising World*. London: Routledge.

Hamui, L. (2009). *El caso de la comunidad judía mexicana*. México: Colección DIME.

-. (2006). El modelo social de la comunidad judía en México: estrategias de continuidad grupal. En *Lineae Terrarum, International Borders Conference*, University of Texas at El Paso, Estados Unidos. Recuperado de <http://research.utep.edu/Portals/379/050.pdf>, 3 de noviembre de 2011.

- . (2005). *Transformaciones en la religiosidad de los judíos en México*. México: Noriega editores
- . (1997). *Identidad colectiva. Rasgos culturales de los inmigrantes judeo-alepinos en México*. México: JGH Editores.
- Hartman, D. (1999). *A Hearth of Many Rooms: Celebrating the many voices within Judaism*. Woodstock: Jewish Lights.
- (1998). *A Living Covenant: The Innovative Spirit in Traditional Judaism*. Jewish Lights.
- Hartman, H. y Kaufman, D. (2006). Decentering the study of Jewish identity: Opening the dialogue with other religious groups. *Sociology of Religion*, 67, p. 365–385.
- Hartman, H. y Hartman, M. (2003). Gender and Jewish Identity. *Journal of Contemporary Religion*, 18 (1), pp. 37–60.
- Heelas, P. (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heft, J. (Ed.) (2006). *Passing on the Faith: Transforming Traditions for the Next Generation of Jews, Christians, and Muslims*. New York: Fordham University Press.
- Heilman, S. C. (1983). *The people of the book: Drama, fellowship and religion*. Chicago: University of Chicago Press.
- , (2006). *Sliding to the right*. California: University of California Press.
- , (1992). *Defenders of the faith*. California: University of California Press.
- , 1973). *Synagogue life: a study in symbolic interaction*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heilman, S. y Friedman, M. (2010). *The Rebbe. The life afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. New Jersey: Princeton University Press.
- Held, D. (1995). *Democracy and the Global Order: From the Modern State to Cosmopolitan Governance*. Cambridge: Polity press.
- Heller, A. (1998). *Aristóteles y el Mundo Antiguo*. Barcelona: Península.
- Heller, K. (1989). The return to community. *American Journal of Community Psychology*, 17, pp. 1-16.

Helmreich, W. (1982). *World of the Yeshiva: An Intimate Portrait of Orthodox Jewry*. NY, "Ktav Pub Inc."

Hervieu-Leger, D. (2000). *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Heschel, A. J. (1984). *La Tierra es del Señor. El mundo interior del judío en Europa Oriental y El Shabat: Su sentido para el hombre moderno*. Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer. Buenos Aires.

-. (1982). *El hombre no está solo: una filosofía de la religión*. Ediciones Seminario Rabínico Latinoamericano Marshall T. Meyer . Buenos Aires .

-. (1973). *Los Profetas*. Editorial Paidós. 3 volúmenes. Buenos Aires.

Hetherington, K. (2000). *New Age Travelers*. London: Cassell.

Hickey, A. (2008). *Public Pedagogies, Place and Identity: An ethnographic study of an emerging postmodern community*. (Dissertation) University of Southern Queensland.

Hiernaux, N. (2000). *La fuerza de lo efímero*. En Lindon Villoria, Alicia (Comp.), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*. México: Editorial Anthropos.

Hill, C. (1975). *The World Turns Upside Down*. London: Penguin books.

Hobsbawm, E. (1994). *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*. London: Abacus.

Hoffman, L. A. (2006). *Rethinking Synagogues: A New Vocabulary for Congregational Life*. Woodstock, VT: Jewish Lights.

- (2003). *The Journey Home: Discovering the Deep Spiritual Wisdom of the Jewish Tradition*. New York: Beacon Press.

Holland, D. (1998). *Identity and Agency in Cultural Worlds*. Cambridge: Harvard University Press.

Hollinger, D. (1995). *Postethnic America Beyond Multiculturalism*. New York: Basics Books.

Holzman, L. (1997). *School for growth: radical alternatives to current educational models*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum.

Honneth, A. (1995). *The Struggle of Recognition*. Cambridge: Polito press. (Traducción al castellano: *La lucha por el reconocimiento por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica, 1997).

Horowitz, B. (2011). Old casks in new times: The reshaping of American Jewish identity in the 21st century. En Lederhendler, E. (Ed.) *Ethnicity and Beyond: Theories and Dilemmas of Jewish Group Demarcation*. London: Oxford University Press, pp. 79–90.

Horowitz, B. (2002). Reframing the study of contemporary American Jewish identity. *Contemporary Jewry*, 23, 14–34.

-, (2000). Connections and Journeys: Assessing Critical Opportunities for Enhancing Jewish Identity. *A Report to the Commission on Jewish Identity and Renewal*. New York: UJA-Federation of New York.

Hosbawm, E. (1994). *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*. London: Michael Joseph.

Huntington, S. P. (1994). *La tercera ola. La democratización a finales del siglo XX*. Buenos Aires: Paidós.

Iannaccone, L. R. (1990). Religious participation: A human capital approach. *Journal of Scientific Study of Religion* 29 (3): 297-314.

Idel, M. (1995) *Hasidim between Ecstasy and Magic*. State University Press of New York.

Isin, E. (Ed.) (2000). *Democracy Citizenship and Identity*. London: Sage.

Jacoby, R. (1999). *The End of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy*. New York: Basic Books.

Jameson, F. (1991). *Postmodernism or the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, NC: Duke University Press.

Joas, H. (1998). The autonomy of the self: The median heritage and its postmodern challenge. *European Journal of Social Theory*, 1(1), pp. 7-18.

Judhka, S. (Ed.) (2002). *Community and Identity: Contemporary Discourses on Cultures and Politics in India*. New Delhi, London: Sage.

Jones, S. (Ed.) (1995). *Cybersociety: Computer Mediated Communication and Community*. London: Sage.

Joseph, M. (1999). *Nomadic Identities: The Performance of Citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Kacowic, A. M. (2009). Globalization Poverty, and Inequality: The Latin American Experience, 1982-200. *Ponencia presentada en el Encuentro Anual de la Asociación de Estudios Internacionales*, Nueva York, 14-18 de febrero de 2009.

Kamenka, E. (Ed.) (1982). *Community as a Social Ideal*. New York: San Martin Press.

Kaplan, M. (1981). *Judaism as a Civilization: Toward a Reconstruction of American-Jewish Life*. Philadelphia: Jewish Publication Society.

Karady, V. (2000). *Los judíos en la modernidad europea*. Madrid: Siglo XXI de España.

Kaufman, D. R. (1993). *Rachel's Daughters: Newly Orthodox Jewish Women*. New Jersey: Rutgers University Press.

Kastoriano, R. (2002). *Negotiating Identity: Status and Immigration in France and Germany*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Katz, Jacob. (1953), *Tradition and Crisis: Jewish Society at the End of the Middle Ages*, (Hebreo), Jerusalem.

Kaunfer, E. (2010). *Empowered Judaism: What Independent Minyanim Can Teach Us about Building Vibrant Jewish Communities*, Jewish Light Publishing.

Keller, S. (2003). *Community: pursuing the dream, living the reality*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kelman, A.Y. y Cohen, S. (2005). *Jewish Cultural Events and Today's Younger Adults: Entertainment, Aesthetics, Impact, and Messages*. New York: National Foundation for Jewish Culture.

Khagram, S. y Levitt, P. (2007) *Constructing transnational studies*. En Levitt, P. y Kahgram, S. (coords.), *The Transnationalism Studies Reader. Intersections and Innovations*. London: Routledge, p. 1-22.

Khatchikian, M. (2000). *Historia del turismo*. Lima: Universidad San Martín de Porres.

Kinnaman, D. y Lyons, G. (2007). *UnChristian: What a New Generation Really Thinks about Christianity... and Why It Matters*. New York: Baker Books, National Jewish Population Study. Raw data. 2000-2001.

Kliksberg, B. (2002). "Una comunidad judía en peligro. Los inquietantes interrogantes del judaísmo argentino y latinoamericano". *Policy Forum* 23: 22-31 Natan Lerner, Argentine Jewery in a Period of Economic Crisis". En Ben-Rafael E., Gorny, Y. y Ro'i, Y. (coords.), *Contemporary Jewries. Convergence and Divergence*. (Leiden /Boston: Brill, 2003), 337-340

- (2000). La lucha contra la pobreza en América latina: deterioro social de las clases medias y experiencia de las comunidades judías. Buenos Aires: FCE.

Kluckhohn, C. (1962). *Culture and Behaviour*. New York: The Free Press.

Kolko, B. E. (Ed.) 2003. *Virtual Publics. Policy and Community in an Electronic Age*. New York: Columbia University Press.

Korzeniewics, R. P. y Smith, W. C. (2000). Poverty inequality and growth in Latin America. Searching for the high road to globalization. *Latin American Research Review*, 35-3, pp.7-54.

Kumar, K. (1997). *From Post-Industrial to Post-Modern Society*. Malden Blackwell.

Kumar, T. (1987). *Utopia and Antiutopia in Modern Times*. Oxford: Blackwell.

Küng, H. (1991). *El judaísmo: pasado, presente, futuro*. Madrid: Editorial Trotta.

Kurshan, I. (2007). "Stacking the Plastic Chairs: An Independent Minyan in Jerusalem". *Zeek* (Spring), pp. 50-54.

Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship a Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press.

Kymlicka, W. (1989). *Liberalism Community and Culture*, Oxford: Clarendon Press.

Landres, J. (2006a). *Religion After Secularization: The Liturgical Lives of Generation X Jews in Los Angeles*. Center for Jewish Studies, University of California, Los Angeles.

- (2006b). The Emerging Spiritual Paradigm. *Sh'ma* 37/638 (June), pp. 11-12. Recuperado de http://www.shma.com/june_06/emerging_spiritual.htm.

Larraín, J. (1991). Identidades religiosas, secularización y esencialismo católico en América Latina. En Garretón Merino, M. A., *América Latina: un espacio cultural en el mundo globalizado*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Lasch, C. (2002). *Critique of Information*. London: Sage.

Lasch, C. (1995). *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*. New York: Norton. (Traducción al castellano: *La rebelión de las elites y la traición a la democracia*. Barcelona: Paidós, 1996).

Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.

Lash, S. (1994). Reflexivity and its doubles: structures, aesthetics, community. En Lash, S.; Giddens, A. y Beck, U. (1994). *Reflexive Modernization Politics, Traditions and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Lash, S. y Friedman, J. (1992). *Modernity and Identity*. Malden Blackwell.

Lave, J. (1996). Teaching as learning. *Practice, Mind, Culture and Activity*, 3, 3, pp. 149-164.

Lave, J. y Wenger, E. (1991). *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lederhendler, E. (2000). *The Six-Day War and World Jewry* (Studies and Texts in Jewish History and Culture, 8), University of Maryland.

Lehmann, D. (2009). Religion and globalization. En *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, edited by Linda Woodhead, Hiroko Kawanami and Christopher Partridge. Routledge.

- (2006). *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*. Oxford University Press. (con Siebzeiner, B.)

-. (2000). Fundamentalismo: una forma de ser moderno, *Punto de Vista*. Buenos Aires, 66, 20-30.

Lerner, N. (2003). Argentine Jewry in a Period of Economic Crisis. En Ben-Rafael, E.; Gorny, Ro'i, Y. (coords.), *Contemporary Jewries. Convergence and Divergence*. Leiden /Boston: Brill, pp. 337-340.

Levine, L. (2005). *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. (Second Edition). Yale University Press.

Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". En *International Migration Review*, 38 (145): 595-629. Fall.

Lichterman, P. (1996). *The Search of Political Community: American Activists Reinventing Commitment*. Cambridge: Cambridge University Press.

Liebman, C. (1999). Post-war American Jewry: From Ethnic to Privatized Judaism. En Abrams, E. y Dalin, D. (Eds.), *Secularism, Spirituality and the Future of American Jewry*. Washington, D.C.: Ethics and Public Policy Center, p. 7-17.

Lindross, K. (2001). Scattering community: Benjamin on experience, narrative and history. *Philosophy and Social Criticism*, 27 (6), pp. 19-41.

Lipset, S. M. (1994). *The Power of Jewish Education*. Los Angeles, CA y Brooklyn, MA: The Wilstein Institute.

Lister, R. (1998). Citizenship and Difference: Towards a Differentiated Universalism. *European Journal of Social Theory*, 1(1), pp. 71-90.

MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la Virtud*, Barcelona: Critica.

Maffesoli, M. (1996). *The Time of the Tribes: the decline of individualism in society*, London: Sage.

Malpas, S. (2001). *Postmodernism*. Oxford: Oxford University Press.

Mardones, J. (1998). *El discurso religioso de la modernidad: Habermas y la religión*. Universidad Iberoamericana, Barcelona: Anthropos.

Marshall, C. y Rossman, G. B. (1994). *Designing Qualitative Research*. Newbury Park, California.

Marty M. y Appleby S. (1997). *Religion. Ethnicity and Self-Identity. Nations in Turmoil*. Satzburg Seminar. University Press of New England.

-. (1995). *Fundamentalism Comprehended*. Chicago University Press. Chicago.

-. (1994). *Accounting for Fundamentalism*. Chicago University Press. Chicago.

-. (1993a). *Fundamentalism and Society*. Chicago University Press. Chicago.

-. (1993b). *Fundamentalism and the State* Chicago University Press. Chicago.

-. (1991). *Fundamentalism Observed*. Chicago University Press, Chicago.

Mato, D. (2003). *Crítica a la modernidad, globalización y construcción de identidades*. Caracas: Universidad Central de Venezuela.

- . (2001). *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y UNESCO: 147-178.

Maturana, H. y Varela, F. (2003). *El árbol del conocimiento: las bases biológicas del entendimiento humano*. Buenos Aires: Lumen.

Maya Jariego, I. (2002). En busca del mundo perdido. (¿El declive de la comunidad o el auge de comunidades personales?). *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, 7, pp. 188-192.

Maykut, Pamela y Morehouse, Richard (1994). *Beginning Qualitative Research: A Philosophic and Practical Guide*. London: Falmer Press.

Mayo, M. (2000). *Cultures, Communities, Identities*. London: Palgrave.

McMillan, D.W. (1996). Sense of community. *Journal of Community Psychology*, vol. 24, 4, pp. 315-325.

Melucci, A. (1996). *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mendes-Flohr, P. (2007); Mendes-Flohr, P.; Assis, Y.T. y Senkman, L. (Eds.) *Identidades judías, modernidad y globalización*. Centro Internacional para la Enseñanza Universitaria de la Cultura Judía (Universidad Hebrea de Jerusalén) y ediciones Lilmod.

Mira Delli-Zotti, G. (2010). *Transiciones a la democracia y democratización en América Latina: un análisis desde la historia del presente*. XIV Encuentro de Latinoamericanistas Españoles.

Morris, P. (1996). Community Beyond Tradition. En Hellas, P.; Lash, S. y Morris, P. (Eds.), *Detraditionalization*. Oxford: Blackwell.

Morse, J. M. (1994). Emerging from the data: the cognitive process of analysis in qualitative enquiry. En Morse, J. M. (Ed.), *Critical Issues in Qualitative Research Methods*. Thousand Oaks: SAGE.

Mulhall, S. y Swift, A. (1996). El individuo frente a la comunidad. El debate entre liberales y comunitaristas. Barcelona: Temas de Hoy.

Nancy, J.L. (2000). *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press.

Norris, P. (2001). Digital Divide Civic Engagement Information Poverty: the Internet in Democratic Societies. Cambridge: Cambridge University Press.

O'Donnell, G.; Schmitter, P.C. y Whitehead, L. (1986). *Transiciones desde un gobierno autoritario 2: América Latina*. Barcelona: Paidós.

Ojana, D. y Weistrich, R. (Eds.) (1996). *Mito y memoria*. (Hebreo)Tel-Aviv: Van Leer y Hakibutz Hameujad (Ed.)

O'Neill, J. (1994). *The Missing Child of Liberal Theory: Towards a Covenant Theory of Family Community Welfare and the Civil State*. Toronto: University of Toronto Press.

Ong, A. (1999). *Flexible Citizenship: the Cultural Logics of Transnationality*. Durham NC: Duke University Press.

Oren, M. (2002). *Six Days of War June 1967 and the Making of the Modern Middle East*. Oxford University Press.

Oxhorn, P. (2007). Neopluralism and the Challenges for Citizenship in Latin America. En Tulchin, J. S. y Ruthenberg, M. (coords.), *Citizenship in Latin America*. Lynne Rienner Publishers.

Pagitt, D. y Jones, T. (2003). *An emergent manifesto of Hope*. Grand rapids, Mich: Baker Books. The emerging Church (Grand Rapids, Mich: Zondervan,).

Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. London: Macmillan.

Parker, S. (2004). *Urban Theory and the Urban Experience*. London: Routledge.

Parse, R.R. (2003). *Community: a human becoming experience*. Sudbury: Jones and Bartlett.

Passmore, J. (1984). *A Hundred Years of Philosophy*. London: Penguin Books.

Peteet, J. (2000). Refugees Resistance and Identity. En Guidry, J.; Keneddy, M. y Zald, M. (Eds.), *Globalization and Social Movements: Culture, Power and the Transnational Public Sphere*. Ann Arbor, MI: The University of Michigan Press.

Phillips D.Z. (1976). *Religion without Explanation*. Oxford: Basil Blackwell.

Phinney, J. y Ong, A. (2007). Conceptualization and measurement of ethnic identity: Current status and future directions. *Journal of Counseling Psychology*, 54 (3), p. 271–281.

Plenc, D. (2011). Las iglesias emergentes: manifestaciones y desafíos. *davar logos* x, 2 (primavera): 273-282

Plessner, H. (1999). *The Limits of Community*. New York: Humanities Book.

Pollak-Eltz, A. y Salas, Y. (1998). *El pentecostalismo en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Prell, R. (2007). Indy minyanim and 1970s prayer groups: Sociological perspectives. *Zeek* (Spring), pp. 33-38.

- (1989). *Prayer & community: The havurah in American Judaism*. Detroit: Wayne State University Press.

Portes, A., et al. (1999). “The Study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field”. En *Ethnic and Racial Studies*, 22 (2): 217-37. March.

Pries, L. (2008). "Transnational Societal Spaces: which units of analysis, reference and measurement?" En Pries, Ludger, (Ed.) *Rethinking Transnationalism. The Meso-link of organisations*, London & New York, Routledge, pp. 1-20.

Putnam, R. D. (2001). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.

Rakover, N. (1977), *La comunidad* (Hebreo), A bibliography of Jewish History, 4. Jerusalem.

Rattansi, A. y Phoenix, A. (2005). Rethinking youth identities: Modernist and postmodernist frameworks. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 5 (2), 97-123.

Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Redfield, R. (1955). *The Little Community*. Chicago II: University of Chicago Press.

Rein, R. (2010). "Ethnicity and Diaspora in Twentieth-Century Latin America: The Jewish Case". En Rein, R. *Argentine Jews or Jewish Argentines? Essays on Ethnicity, Identity, and Diaspora*, Leiden & Boston, Brill, pp. 1-20.

Reyes, G. E. (2001). Principales teorías sobre desarrollo económico y social y su aplicación en América Latina y el Caribe. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 4 (julio-septiembre), p. 1-33

Ricoeur, P. (2001). *Teoría de la Interpretación*. Madrid: Siglo XXI.

Ritterband, P. (1995). Modern times and Jewish assimilation. En Seltzer, R. y Cohen, N. (Eds.) *The Americanization of the Jews*. New York, NY: NYU Press.

Rivera, M. La iglesia emergente y América Latina. En desarrollocristiano.com. Recuperado de <http://desarrollocristiano.com/articulo/php?id22>, acceso el 21 de Julio de 2011.

Rivera F., et al. (2007). Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: el Colegio de Michoacán.

Roberts, R. (2005). *Building Capacity to Engage Local Communities in Comprehensive Planning: a case studies approach*. Paper presented at the International Conference on Engaging Communities, 14-17.

Robertson, R. (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

Rodríguez Brandao, C. (1993). El alma del otro. Relaciones de reciprocidad entre vivos y muertos en las religiones del Brasil. En Gossen, Gary H. y Klor de Alva J. *De palabra y obra en el Nuevo Mundo, volumen 3: La formación del otro*. Madrid: Siglo XXI.

Rogoff, B. (2008). Observing sociocultural activity on three planes: Participatory appropriation, guided participation and apprenticeship. En Hall, K.; Murphy, P. F. y Soler, J. (Eds.) *Pedagogy and practice: Culture and identities*. United Kingdom: The Open University, pp. 58-74.

Roitman, A. (2000). Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios. Martínez Roca.

Romaní, A. (1992). Marginación y drogodependencia: Reflexiones en torno a un caso de investigación-intervención. En Álvarez-Uría, F. (Ed.) *Marginación e inserción: Los nuevos retos de las políticas sociales*. Madrid: Ediciones Endimión.

Roniger, L. (2008). Identidades Colectivas: avances teóricos y desafíos políticos. En Bokser, J. y Velasco, S. (coords.), *Identidad, sociedad y política*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 45-68.

Roniger, L. y Sznajder, M. (1999). *The Legacy of Human Rights Violations in the Southern Cone*. Oxford: Oxford University Press.

Roof, W. C. (1999). *Contemporary American Religion*. New York: MacMillan Reference Books.

Roof, W. C. (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper Collins.

Rubens Jardimino, J. (1998). A sedução do sagrado: notas sobre o pentecostalismo brasileiro. Pollak-Eltz, Angelina y Salas, Yolanda, *El pentecostalismo en América Latina*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Rubinstein, A. (1997). *De Hertzl a Rabin. Cien años de Sionismo* (Hebreo). Tel-Aviv: Ed. Schocken.

Sacks, J. (Ed.) (1991). *Orthodoxy Confronts Modernity*. London: Ktav.

Safrai, Z. (1996). La comunidad judía en la Tierra de Israel en la época de la *mishná* y el *Talmud* (Hebreo), Mercas Zalman Shazar Letoldot Israel, Jerusalem.

Sagi, A. (2003). *El desafío del retorno a la tradición* (Hebreo). In the Series Judaism and Israel Editors: Avi Saga, Yedidia Z. Steren. The Shalom Hartman Institute, The faculty of Law, Bar Ilan University, Hakibbutz Hameuchad Publishing House Ltd.

- Saliba, J. (2003). *Understanding New Religious Movements*. Rowman Altamira 2003, (con J. Gordon Melton)
- Samandú, L. (1990). *Protestantismos y procesos sociales en Centroamérica*. Editorial Universitaria Centroamericana.
- Sampson, E. E. (1993). *Celebrating the Other: A Dialogic Account of Human Nature*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge University.
- Sander, W. (2005). On the demand for city living. *Journal of Economic Geography*, 5(3), pp. 351-364.
- Saranyana, J. et al. (2002). *Teología en América Latina volumen III*. Madrid: Iberoamericana.
- Sarna, J. (2008). Minyanim and the contexts of contemporary Jewish life. En *Independent Minyan Conference at Brandeis University*, November 10th.
- Sarna, J. D. (2004). *American Judaism: A History*. New Haven, Connecticut: Yale University Press.
- Scholem, G. (1993). *Las grandes tendencias de la mística judía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Schot, M. (1998). *La invención de Cristo: génesis de una religión*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Schwarz, S. (2000). *Finding a Spiritual Home: How a New Generation of Jews Can Transform the American Synagogue*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Schweid, E. y Rotenberg, N. (Eds.) (2008). *Studies on Jewish People, Identity and Nationality*. (Hebrew) The Van Leer Jerusalem Institute and Hakibbutz Hameuchad. Publishing House, Jerusalem and Tel Aviv.
- Sefchovich, S. (2008). *País de mentiras*. México: Océano.
- Segal, A. (2011). *Doing Talmud: An Ethnographic Study in a Religious High School in Israel*. Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy, Hebrew University of Jerusalem.
- Seleznick, P. (1992). *The Moral Commonwealth: Social Theory and the Promise of Community*. Berkley: University of California Press.

Senkman, L. (2008). Klal Yisrael at the frontiers: The Transnational Jewish Experience in Argentina. En Bokser, J. et al. *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism. Latin America in a Jewish World*. Leiden/ Boston: Brill, pp. 150-170.

Sennett, R. (2005). *La corrosión del carácter: las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.

Setton, D. (2009). *Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos. Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch*. Adaptación de la tesis de maestría en Investigación de las Ciencias Sociales; Universidad de Buenos Aires.

-, (2006). *Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos: un estudio sociológico de Jabad Lubavitch*. BsAs. Centro de Estudios e Investigaciones Laborales.

Shapira, A. (1997). *Judíos nuevos, judíos viejos* (Hebreo). Tel-Aviv: Ed. Am Oved.

Sheleg, Y. (2000). *The new religious Jews: recent developments among observant Jews in Israel* (Hebreo). Jerusalem: Keter

Shneer, D. y Aviv, C. (2006). *New Jews: The End of the Jewish Diaspora*. New York: New York University Press.

Siegel, R. et al. (1973). *The Jewish Catalog: a do-it-yourself kit*, Jewish Publication Society of America.

Signorelli, A. (1999). *Antropología Urbana*. México: Editorial Anthropos.

Silberman, D. (1994). *Interpreting qualitative data*. Newbury Park, CA: Sage Publications.

Slevin, J. (2000). *The Internet and Society*. Cambridge: Polito Press.

Smith, C. (1994). *La teología de la liberación: radicalismo religioso y compromiso social*. Barcelona, Paidós.

Smith, M. y Kollock, P. (Eds.) (1999). *Community and Cyberspace*. London: Routledge.

Soifer, A. (2010). *Los Lubavitch en la Argentina*. Editorial Sudamericana.

Soja, E. (1996). *Thirdspace. Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Places*. Oxford: Blackwell.

Soloveitchik H. (1994), "Rupture and Reconstruction: The Transformation of Contemporary Orthodoxy", *Tradition* 28, 4 (Summer), 64–130.

Soloveitchik, J.B. (2006). *The Lonely Man of Faith*. New York: Three Leaves. - (1984). *Halakhic Man*. Lanham: Jewish Publication Society of America.

Spadafora, A. M. (2002). *Una luz en la oscuridad. Desde la creencia hacia la ciencia*. NAYa. Recuperado el 24 de febrero de 2011 de http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ana_maria_spadafora.htm#_ftn1,

Sprinzak, E. (1991). *Ascendance of Israel's Radical Right*. Oxford University Press.

Stadler, N. (2009). *Yeshiva Fundamentalism: Piety, Gender, and Resistance in the Ultra-Orthodox World*. New York: New York University Press

Stampfer, S. (2005). *La yeshiva lituana en su configuración* (Hebreo). Jerusalem: Merkaz Shazar.

Stark, R. & Bainbridge W. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California.

Stark, R. (1996). *The Rise of Christianity: A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Staropolsky Nowalski, F. (2006). *La construcción de la identidad colectiva en la educación. La percepción de las maestras de la red escolar judía en México*. Tesis Doctoral Sociología, UNAM, FCPS

Stavenhagen, R. (1995). Democracia, modernización y cambio social en México. En Von Hanffstengel, R. y Tercero, C., *México, el exilio bien temperado*. México: Instituto de Investigaciones Interculturales.

Stedman, J. (2001). *Durkheim Reconsidered*. Cambridge: Polito Press.

Stein, M. (1960). *The Eclipse of Community*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Steinberg S. (1989). *The Ethnic Myth*. New York: Beacon.

Stern Tauber, S. (1983) «El Judío en la transición del ghetto a la emancipación» En David Bankier, *La Emancipación Judía. Antología de Artículos en Perspectiva Histórica*, Mount Scopus Publications, Jerusalén.

Stolow, J. (2010). *Orthodox by Design: Judaism, Print Politics, and the ArtScroll Revolution*. Berkeley: University of California Press.

Strauss, A., y Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research*. Newbury Park, CA: Sage Publications.

Susser, B. y Liebman, C. (1999). *Choosing Survival: Strategies for a Jewish Future*. Oxford University Press.

Sznajder, M. (2011). Cambios políticos en América Latina: Repercusión sobre los judíos. En Bokser, J. et al. *Pertenencia y Alteridad.: Judíos en/de América Latina: Cuarenta Años de Cambios*. Iberoamericana Editorial Vervuert.

- (2005). From Argentina to Israel: Escape, Evacuation and Exile. *Journal of Latin American Studies* 37-2: 351-377. (Con Roniger, L.)

Sztajnszrajber, D. (2007). *Posjudaísmo: debates sobre lo judío en el siglo XXI*. Buenos Aires: Prometeo.

Tarnopolsky, D. (2011). *Betina sin aparecer. Historia íntima del caso Tarnopolsky, una familia diezmada por la dictadura militar argentina*. Norma

Taylor, C. (1994). The Politics of Recognition. En Gutman, A. (Ed.) *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Teutsch, D. A. (2005). *Spiritual Community: The Power to Restore Hope, Commitment And Joy*. Woodstock, Vermont: Jewish Lights Publication.

Thomas, G. y James, D. (2006). Reinventing Grounded Theory: some questions about theory, ground and discovery. *British Educational Research Journal*, 32, 6, 767–795.

Thompson, J. (1998). Community, Identity and World Citizenship. En Archibugi, D.; Held, D. y Kohler, M. (Eds.) *Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy*. Stanford: Stanford University Press.

Todorov, T. (2008) (1995). *La vida en común. Ensayo de Antropología general*. Taurus.

Tönnies, F. (1979). *Comunidad y Asociación*. Barcelona: Ediciones Península (Edición original: 1887).

Topel, M. (2011). Brooklyn y Jerusalén en los trópicos: el movimiento teshuvah en la comunidad judía paulista. Bokser, J. et al. *Pertenencia y alteridad*. México: Bonilla Artigas Editores, pp. 621-637.

- (2008). *Jerusalém & São Paulo: the New Jewish Orthodoxy in Focus*. New York: University Press of America.

Thomas, G. and James, D. (2006). Reinventing grounded theory: some questions about theory, ground and discovery, *British Educational Research Journal*, 32, 6, 767–795.

Touraine, A. (1994). *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Tucker, E. (2007). What independent minyanim teach us about the next generation of Jewish communities. *Zeek* (Spring), pp. 39-47.

Tully J. (1995). *Strange Multiplicities Constitutionalism in an Age of Diversity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, V. (1969). *The Ritual Process Structure and Antistructure*. London: Routledge and Kegan.

Ukeles, J.B.; Miller, R. y Beck P. (2006). *Young Jewish Adults in the United States Today*. New York: American Jewish Committee.

Ullán de la Rosa, F.J. (2003). Análisis del crecimiento pentecostal entre las clases populares e indígenas de Latinoamérica: aplicación del modelo a una comunidad ticuna de la Alta Amazonia. *Relaciones*, otoño, año/vol. XXIV, número 096; Colegio de Michoacán, Zamora, Michoacán; México, 2003. Recuperado de: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/137/13709607.pdf> 24 de febrero de 2011

Unikel-Fasja, M. (1992). *Sinagogas de México*. Fundación Activa, 2002

Universidad Hebraica, (2008). Estudio sobre las tendencias de la educación judía en México 2007-2008. México. Universidad Hebraica.

Urban, G. (1996). *Metaphysical Community: The Intellect and the Senses*. Austin: Austin University Press.

Valles, M. (2007). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis

Vallespín, F. (2000). *El futuro de la política*. Madrid: Taurus.

Varenne, H. y McDermott R. (1998). *Successful Failure: The School America Builds*. Westview Press.

Vaux, R. (1993). *Instituciones del Antiguo Testamento*, Herder Editorial S.L.

Vulkan, D. y Graham D. (2008). *Population Trends among Britain's Strictly Orthodox Jews*. Community Policy Research Group, Board of Deputies of British Jews, June.

Waisman, C. (1999). Civil Society, State Capacity and the Conflicting Logics of Economic and Political Change. En Oxhorn, P. y Starr, P. K. (coords.), *Markets and Democracy in Latin America: Conflict or convergence?* Boulder: Lynne Rienner.

- Waldman, G. (2009) *Pensar la globalización, la democracia y la diversidad*. Editor Universidad Nacional Autónoma de México. Con Bokser, J. y Pozo, F.
- (1999). *Melancolía y utopía: la reflexión de la Escuela de Frankfurt sobre la crisis de la cultura*. Colección Ensayos. Editor Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco.
- (1997). *Racismo, exclusión y limpieza étnica en Europa*. En La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI. Volumen 2 de Instituto de Investigaciones Jurídicas, Instituto de Investigaciones Jurídicas (México). Volumen 6 de Jornadas Lascasianas. Editor Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Jurídicas.
- Walters, P. (2005). *Community in a Master Planned Community: the experiences of older residents*. Paper presented at the International Conference on Engaging Communities, 14-17 August 2005, Brisbane.
- Walzer, M. (1983). *Spheres of Justice*. New York: Basics Books.
- Webber, M. (1993). *Ensayos sobre la sociología de la religión vol. 3*. Madrid: Taurus.
- Webber, M. (1976). *Ciudades y espacios*. Barcelona.
- Weitz, I. (Ed.) (1997). *Entre la visión y la revisión: Cien años de historiografía sionista* (Hebreo). Jerusalem: Centro Z. Shazar.
- Wellman, B. (1979). The community question. *American Journal of Sociology*, 84, pp. 1201-31.
- (1999). *Networks in the Global Village*. Boulder: Westview.
- (2001). Physical place and cyberplace: the rise of networked individualism. *International Journal of Urban and Regional Research*, 25 (2), pp. 227-252.
- Wenger, E. (2001). *Comunidades de práctica: aprendizaje, significado e identidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Wertheimer, J. (1995). *The American Synagogue: A Sanctuary Transformed*. Hanover y Londres: Brandeis University Press.
- Wertheimer, J. (Ed.) (1995). *Conservative Synagogues and their Members*. Piscataway, NJ: Rutgers University Press.
- Wieviorka, M. (1998). Is multiculturalism the solution? . *Ethnic and Racial Studies* 21:5, pp. 881-910.

Wilson, M. (2002). Community in the Abstract: A Political and Ethnical Dilemma. En Holmes, D. (Ed.) *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*. London: Sage, pp. 145-162.

Wolfson, R. (2006). *The Spirituality of Welcoming: How to Transform Your Congregation Into a Sacred Community*. Woodstock, VT: Jewish Lights.

Wuthnow, R. (2007). *After the Baby Boomers: How Twenty- and Thirty-Somethings Are Shaping the Future of American Religion*, New York: Princeton UP.

Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Young, I. M. (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Yerushalmi, Y. H. (2002). *Zajor: la memoria judía y la historia judía*. Barcelona: Anthropos.