

**Judit Bokser Liwerant**  
**Los Judíos De América Latina.**  
**Los Signos De Las Tendencias: Juegos Y Contrajuegos**

En: Haim Avni, Judit Bokser Liwerant, Sergio DellaPergola et al.,  
*Pertenencia y Alteridad. Judíos en/de América latina: cuarenta años de*  
*cambios*, Madrid-Francfurt, Iberoamericana Verveurt, 2011, pp.115-164.

**A manera de introducción: los vértices de las miradas**

Si bien es cierto que América Latina está conformada por una heterogeneidad estructural desigual, por narrativas históricas diferentes, por una marcada diversidad nacional y cultural y por una variedad de coyunturas, también lo es el afirmar que pueden destacarse en ella ciertas tendencias básicas compartidas por los países y las minorías que la integran, similitudes que resultan de convergencias de trayectorias pretéritas y de procesos y desafíos contemporáneos.

El mundo judío, por su parte, también está permeado por profundas expresiones de diversidad, por lo que la pretensión de una cuidadosa lente de observación resulta igualmente pertinente. De allí que una mirada que habilite consideraciones que vuelvan factible una visión a la vez nacional/regional latinoamericana y judía global, implique delinear los *signos de las tendencias* que pueden discernirse siguiendo el rastro de algunos acontecimientos de los últimos cuarenta años. Estos signos, en ambos universos, apuntan a la reconfiguración de perfiles y espacios de la vida judía latinoamericana.

A lo largo de este período, la transición de sociedades, regímenes y narrativas nacionales/nacionalistas –que remarcaban la homogeneidad por sobre las diferencias étnicas y culturales– a sociedades abiertas a los procesos de globalización ha implicado transformaciones a la vez dinámicas y complejas en la vida de la región y de las comunidades judías. Los cambios radicales que han trastocado los referentes espaciales y temporales afectaron los ámbitos económicos y políticos, sociales y culturales en nuevos escenarios de juegos y contrajuegos, de oportunidades y constreñimientos. Los

procesos de globalización han estructurado al mundo como un espacio a la vez único y diferente; por un lado, las fronteras territoriales han perdido importancia y, por el otro, se pueden construir identidades y comunidades independientemente de sentimientos y fronteras nacionales.<sup>1</sup> Simultáneamente, sin embargo, los referentes naturales y primordialistas que delinear las identidades colectivas han emergido con un inesperado vigor, perfilando una tensa oscilación entre el momento de lo único o universal y el de la diferencia o particular.<sup>2</sup> América Latina y el mundo judío expresan esta condición dual en sus propias especificidades.

Las modalidades que ha asumido la incorporación de América Latina en el escenario internacional en los tiempos de la globalización han sido, a la vez, heterogéneas e inconsistentes, esperanzadas y contradictorias, demarcando de un modo diferenciado sus ciclos de oportunidades políticas y conflictos sociales, de democratizaciones y crisis económicas. La apertura ha significado simultáneamente cambios en signos positivos y consecuencias negativas impredecibles. En escenarios de ambivalencias constructivas, junto a una creciente visibilidad y afirmación colectiva en la esfera pública de nuevos actores y, entre ellos, las comunidades judías, las crecientes tensiones reinantes en el entramado de la sociedad general han conducido a sostenidos flujos migratorios que marcan una realidad de comunidades judías que se han estrechado y una vida judía que se reubicó.

El número de judíos declinó de 514.000 en la década de los años setenta a 390.600 en la actualidad.<sup>3</sup> Se estima que doscientos mil judíos de origen latinoamericano viven hoy (y parcialmente nacieron) en otros continentes, como producto de las emigraciones de las últimas décadas. Las tendencias migratorias han conducido a nuevas expresiones de transnacionalismo que son parte de tendencias en el mundo judío. Tanto la visibilidad de los viejos y nuevos nexos del judaísmo latinoamericano con los centros de vida judía, sus modelos de identidad y comunidad, así como sus nuevos lugares de residencia dan cuenta de las variaciones con que se ha pautado la acción colectiva en las sociedades de América Latina y las dinámicas de interconexión material y simbólica de la condición global y transnacional de la vida judía.

A lo largo de intensas cuatro décadas, las comunidades judías han consolidado y transformado su carácter, oscilando entre los cambios de la región –que ha buscado definir sus identidades colectivas en un tránsito de lo étnico a las convergencias cívicas y a nuevas expresiones primordialistas– y un mundo judío que les ha ofrecido

parámetros nuevos de traslación de diásporas etno-nacionales a la pluralización de modalidades de vida e identidades colectivas.

De este modo, diversos son los indicadores que han impactado con mayor incidencia a los judíos de América Latina, empujándolos a tallar, en nuevos materiales, su condición. Se trata de factores de transformación tanto externos como particulares del mundo judío; el desarrollo de ambos y la interacción entre ellos perfilan la vida judía en el continente.

El propósito de este capítulo es analizar, primero, las coordenadas de las transformaciones en América Latina y, a partir de ellas, los signos de las tendencias que han marcado al mundo judío, delineando la vida judía en la región y que la asemejan y la distinguen de resto del mundo judío.

### **América Latina: los juegos y contrajuegos de los cambios**

Los cambios registrados por la región en las últimas cuatro décadas dan cuenta del modo como el Estado, el mercado, la sociedad y la cultura han configurado nuevos escenarios que han influido sobre las condiciones de vida de las minorías judías, por lo que su análisis amerita cierto detenimiento.

Entre los signos de las tendencias con los que inicia este periodo figuran, en primer lugar, el agotamiento de modelos de desarrollo y la exacerbación de respuestas autoritarias. En esas paradojas se tejen a través de regímenes cambiantes, se han hecho evidentes las limitaciones del Estado para estructurar la vida social y moderar los conflictos que en ella se suscitan. La dificultad de conciliar igualdad política y desigualdad socioeconómica se expresó de manera aguda y no en pocas ocasiones violenta.

La historia de América Latina se ha caracterizado por ser marco teórico y práctica pública de diversos modelos y teorías de desarrollo: modernización, dependencia, sistemas mundiales y globalización.<sup>4</sup> Desde 1960, devino un inmenso laboratorio: de la estabilidad económica sin parangón de aquella década –debida al modelo de “crecimiento hacia adentro”, “desarrollo estabilizador” o “industrialización por sustitución de importaciones”– a la explosión del problema de la generación de la deuda externa de los setenta, para continuar con la difícil era de los ochenta –conocida por las políticas de ajustes económicos en clave de devaluaciones e inflación– y el surgimiento de las crisis sociales –desempleo, generación de mayores índices de

pobreza y protesta social—. De allí, con altibajos nacionales se perfiló hacia una etapa de crecimiento macroeconómico, continuidad del ajuste estructural, recepción de flujos financieros externos y control de la inflación de la década siguiente que, sin embargo, no pudo darse al margen de la recurrencia de las crisis.<sup>5</sup>

A partir de esta rápida mirada, un signo de los tiempos determinante en la proyección actual es la interacción entre apertura, democratización y crisis. Por su naturaleza esquivada y contradictoria los diversos momentos de la globalización se manifestaron simultáneamente en escollos y ventanas de oportunidades. Si bien se ha puesto orden en las estructuras macroeconómicas de varios países latinoamericanos, la región no ha logrado traducir este logro en una sana microeconomía de mercado de forma general. En las nuevas reglas del juego se debaten múltiples Américas Latinas: unas, presumiendo éxito y bienestar (Chile, Brasil); otras, restañando heridas que las sucesivas crisis no han dejado cicatrizar (Argentina, Colombia, México, Venezuela). En todo caso, por incapacidad generalizada de lograr una mejor inserción en lo internacional, América Latina, más que enfrentar un fenómeno de globalización basado en la integración, se ha visto inmersa en un proceso de integración incompleta a los sistemas económicos internacionales.<sup>6</sup>

Paralelamente, a través de recomposiciones constantes, el terreno de la política devino ámbito protagónico y la esfera pública, territorio de su expresión. Los procesos de des-democratización, autoritarismo, dictaduras y democratización han ido ampliando los espacios de reconocimiento y acción de mayorías y minorías. La mayor parte de los países de América Latina ha asistido en un primer momento al pasaje de sistemas burocrático autoritarios<sup>7</sup> a otros de corte dictatorial-militar. En la treintena que va de mediados de los años cincuenta a la mitad de los ochenta, 14 países latinoamericanos (de un total de 20) tuvieron gobiernos dictatoriales/militares de derecha.<sup>8</sup> Sin embargo, este escenario cambiaría al desembocar en gobiernos político-institucionales democráticos.<sup>9</sup> Dentro de la gran variedad de circunstancias nacionales, América Latina, en su indiscutible proceso de transición y construcción democrática, osciló de manera contradictoria entre democracias delegativas y la difusión de experiencias de un nuevo populismo.<sup>10</sup>

A partir de la década de los noventa y en el marco de los procesos de transición, han surgido gobiernos civiles de tendencias variadas —de conservadores a nacionalistas radicales—<sup>11</sup> y han estado ausentes regímenes dictatoriales, con excepción de Cuba. A manera de ejemplo de las tendencias, al finalizar la primera década del siglo XXI, la

población de América Latina llegaba a 550 millones, de los cuales, 227 de ellos habitaban en los países considerados como liberales o conservadores, otros 208 en los llamados socialistas al estilo europeo, 63 millones en los socialistas duros y 52 más en los no alineados.

En todo caso, los tiempos de cambio han estado también teñidos de reclamos participativos que han generado procesos y fenómenos de resistencia, protesta y, sobre todo, acciones diluyentes; desde 1993 hasta la actualidad, 15 presidentes no han podido terminar su mandato.<sup>12</sup>

Por otro lado, como signo adicional de las tendencias, se han ampliado los espacios de participación de la ciudadanía en los asuntos públicos buscando impulsar una integración democrática que incluye a las minorías como entidades colectivas. Aunque es innegable que la apuesta por la comunidad cívica y el fortalecimiento de la sociedad civil se ha afirmado tras los procesos de transición política, éstos se han caracterizado, sin embargo, más por la variabilidad de sus grados de realización que por su implementación cabal. Así, si bien es cierto que la sociedad civil ha augurado en los países latinoamericanos más vastas cuotas de participación ciudadana, parecería que se han desarrollado simultáneamente dos polos antagónicos: una sociedad civil fuerte, similar a la que priva en otras democracias establecidas, frente a una marginal, susceptible de cooptación clientelista. El primer caso generó ciudadanos; el segundo, sujetos apáticos, materia para instancias de activación anómica de corta vida, no sostenible por la baja capacidad de organización autónoma.<sup>13</sup>

Estas tendencias han recorrido sociedades expuestas tanto a los procesos de globalización como a los de incorporación a modernidades democráticas de naciones periféricas. En las sociedades euroamericanas –en las que la inmigración masiva modificó el perfil socio-étnico de la población–, la transición democrática se ha caracterizado por una participación ciudadana creciente, aunque con dificultades y con límites clientelísticos; ha sido un hecho que vastos sectores se incorporaron a modalidades de representación semi-inclusiva de carácter sectorial.

A su vez, cruzando las fronteras hacia las sociedades indoamericanas –en las que la inmigración fue limitada y no alteró el perfil socio-étnico original–, cuanto mayor es el tamaño de la *polity* (sociedad política), como los casos de Brasil o México, mayor ha sido la tendencia de los sectores hegemónicos a sustituir la participación democrática de base por la representación sectorial. Diferencias significativas existen entre Indoamérica (en países como México, Ecuador, Perú y Bolivia, en los que la

inmigración limitada enfatizó el carácter altamente jerárquico de la composición étnica de la población) y Euroamérica (en naciones como Argentina y Uruguay).<sup>14</sup> En ambos universos, las sociedades ofrecieron diferentes marcos estructurales y modelos de interacción social a las minorías étnicas, influyendo sobre los procesos de integración y de continuidad de la vida judía. En las sociedades multiétnicas, la tolerancia de facto a la diversidad confirió visibilidad y mayores márgenes de interacción.

Es sobre el trasfondo histórico de estos distintos escenarios donde cabe destacar que diversos movimientos sociales durante la transición atrajeron a vastas franjas de capas medias, entre ellos a los judíos, como actores ciudadanos en el escenario nacional. De manera complementaria, podrían analizarse estos procesos de fragmentación y atomización como rasgo de los límites mismos que enfrenta la construcción de la ciudadanía, a través del concepto de neopluralismo, que exhibe un manifiesto acento autoritario ya que tras la existencia de autoridades constituidas por elección, hay pocos mecanismos de control de su gestión.<sup>15</sup>

Desde nuestra óptica, cobra relevancia la pregunta de si la organización de la diferencia –con su especificidad según se trate de clase, género, religión o etnia– puede exacerbar tensiones o, por el contrario, es un mecanismo importante para garantizar la inclusión social y minimizar su potencial explosivo. Con ello aludimos al desafío que enfrenta el continente de fortalecer los vínculos entre diversidad, civilidad e institucionalidad; entre multiculturalismo y democracia. En efecto, no han estado ausentes los reclamos y contenidos esencialistas –sea en clave de repúblicas originarias o de demandas de reconocimiento y autonomía– que han reforzado el potencial excluyente que toda identidad primordialista tiene. Tales son los ejemplos de Bolivia,<sup>16</sup> Nicaragua,<sup>17</sup> Venezuela<sup>18</sup> o de los movimientos indigenistas en el continente.

En el tránsito de una definición étnica fundacional de pertenencia a una ciudadanía cívica han permanecido códigos primigenios de etnicidad y religión. Y en sentido contrario, la reconfiguración de las relaciones Estado-sociedad, así como la legitimación de los actores, incluidas las minorías, también han modificado las interacciones entre identidad(es) nacional(es), grupos étnico-culturales y religiosos y ciudadanía. Estas transformaciones han orientado, como veremos, nuevas dinámicas en las relaciones entre la sociedad civil, la sociedad política y las comunidades judías.

Paralelamente, la cultura ha operado como hilo conductor de nuevos escenarios; ésta, lejos se encuentra de ser compacta, homogénea o aun coherente. Más aún, flujos transnacionales de todo tipo –de inmigrantes, transmigrantes y turistas; de informáticos

y de imágenes transmitidas electrónicamente; de ideas posmodernas y de todos aquéllos que han ocasionado una profunda erosión de las instituciones centrales de la educación y la cultura local– han disgregado en los últimos años la función delimitadora de la cultura, causando así la aparición de un proceso general de transformación de los así llamados “géneros conductuales” tradicionales que mantenían el mundo social “en su lugar”.<sup>19</sup> La cultura ya no es principalmente ámbito de articulación de la convivencia social sino espacio de diferenciación.<sup>20</sup>

Aunque la sociedad nacional ha continuado siendo el universo habitual que reclama el marco de referencia de la vida cotidiana, la experiencia histórica ya no se agota en ese espacio. Tanto el territorio de la nación como sus horizontes simbólicos han perdido vigor en la multiplicación y difusión de mapas cognitivos y normativos. En éstos, tendencias globalizantes introyectadas en las esferas de lo nacional se han combinado con procesos de individualización que nos hablan de referentes normativos y de la competencia entre esquemas interpretativos que dificultan la elaboración de un solo marco de referencia colectivo. Así, la idea de diversidad cultural ha tomado distancia tanto de las pretensiones asimilacionistas derivadas del liberalismo como de las tribulaciones de un nacionalismo en busca del alma nacional reconfigurada como mito legitimador.<sup>21</sup> Desde nuestra óptica específica, y de frente a las comunidades judías, persiste la preocupación de que los reclamos de reconocimiento que provienen de identidades locales puedan de nuevo recuperar aquel esencialismo que caracterizó a lo nacional, situación que estrecharía otra vez los márgenes del pluralismo y la tolerancia.

Cultura y sociedad, economía y política entonces, son ejes que vehicularon la recurrente búsqueda de una incorporación y afirmación sostenida en la Modernidad, cuando dimensiones significativas de su perfil se han incorporado ya a la posmodernidad. Toda vez que la esfera pública y la sociedad civil –espacios de reconocimiento de la alteridad– han sido pilares constitutivos de las formas modernas de vida colectiva y el legado de la Modernidad puede ser visto como un mundo de valores e instituciones que han generado la capacidad de crítica social e integración democrática, la región ha debido confrontarse con las insuficiencias en esta dimensión.<sup>22</sup> Coexistencia de tiempos diversos de desarrollo, múltiples vías a la modernidad, múltiples modernidades, que sin embargo han abonado un territorio en el cual el pluralismo –cultural, político e institucional– ha sido de difícil arraigo.<sup>23</sup>

## Los juegos y contrajuegos del mundo judío

*Un rodeo histórico: el mundo judío en sus vértices*

Por su parte, la necesidad de dar cuenta de las transformaciones que estas décadas registran en la vida judía nos exigen un rodeo histórico inicial en clave de vida interna. Al llegar las principales olas migratorias al continente, a principio del siglo XX, los judíos buscaron garantizar su integración a las nuevas sociedades y su continuidad grupal manteniendo una de las principales características de la condición de diáspora, esto es, la relación triádica entre el grupo, autoidentificado colectivamente en su(s) núcleo(s) étnico(s); el contexto social donde residirían; y su(s) tierra(s) y/o patria(s) de origen.<sup>24</sup> Esta tercera dimensión, la de tierras de origen, es la que le dio históricamente a la vida judía su singularidad, al multiplicarse las tierras/patrias: las de nacimiento, las rechazantes, las electivas –tanto de residencia como de pertenencia– las materiales y las simbólicas; las reales y las imaginarias. La trayectoria histórica judía y los desarrollos del siglo XX pluralizaron las patrias de referencia.

Los judíos latinoamericanos moldearon su vida comunitaria, construyeron sus perfiles asociativos e institucionales y su identidad colectiva como parte de un sentido mayor de pertenencia a un pueblo –*peoplehood*–, que se expresó a través de interacciones con el mundo judío. Una condición global y transnacional sostenida aunque cambiante marcó la dinámica de la vida judía en la región y ciertamente durante el período que nos ocupa. Desde los orígenes, sus relaciones con el mundo judío se caracterizaron tanto por conexiones transnacionales solidarias como por el carácter dependiente y periférico de estas comunidades.<sup>25</sup> Desde los proyectos de colonización hasta los de apoyo a la inmigración individual del siglo XIX al XX, las diferentes iniciativas gestadas para canalizar la emigración hacia América Latina dan cuenta de cómo se construyeron las nuevas comunidades sentando las bases de una nueva vida e interactuando en un espacio transnacional. Las sociedades nacionales jugaron, a su vez, un papel central en la definición del carácter y perfil de éstas.<sup>26</sup>

Los modelos de organización colectiva que los inmigrantes judíos transplantaron y adaptaron fueron conformados en ultramar. Con diversos grados de intensidad, las regiones y los países de donde era oriundos operaron como criterios y ejes organizativos. Mientras que el mundo sefardí desarrolló en América Latina comunidades de acuerdo a sus regiones, reflejando el carácter complejo de este grupo con un entramado diferencial interno,<sup>27</sup> los judíos provenientes de Europa oriental,



como grupos hegemónicos de construcción comunitaria, moldearon las viejas/nuevas estructuras, las *kehilot*.

La dimensión organizada de la vida adquirió una centralidad incuestionable en términos de un sistema institucional que proveyó estabilidad y un sentido de continuidad a las interacciones grupales. Los judíos de América Latina encontraron en el ámbito comunitario espacios para construir su identidad y para integrarse de manera diferenciada a sus sociedades que observaban dificultades con la heterogeneidad y la diversidad. Fundadas por secularistas y buscando dar respuesta a necesidades grupales funcionales y religiosas, las comunidades siguieron el patrón del moderno nacionalismo diaspórico europeo, enfatizando sus filiaciones y pugnas entre corrientes ideológicas, partidos políticos organizados y movimientos sociales y culturales. Inspiradas por el bagaje cultural y transnacional, la diversidad del mundo judío se hizo presente en la calle judía de Buenos Aires a la ciudad de México: de comunistas a sionistas, de idishistas a bundistas, de liberales a asimilacionistas y de no practicantes a ortodoxos.

Los acontecimientos del mundo judío condujeron de manera gradual a que la idea sionista y el Estado de Israel devinieran ejes centrales alrededor de los cuales se desarrollaron nuevas conexiones transnacionales. Ciertamente, el modelo de una diáspora que conjuntó etnicidad y un centro nacional condicionó la construcción de la hegemonía sionista en el marco de la dinámica entre centralidad, dependencia e interdependencia; entre cooperación y autonomía; recursos y debilidad.<sup>28</sup> Esta fase reforzó la vivencia y la realidad objetiva de una renovada misión compartida y el compromiso con un nuevo centro público, ideológico y político que expresó las tensiones inherentes a un proyecto que aspiraba al renacimiento nacional en un Estado judío, al tiempo que actuaba como eje articulador de la vida judía en las nuevas comunidades que él mismo definía como diáspora o periferia. Aquél adquirió funcionalidad diaspórica como referente de identificación y fuente de legitimidad colectiva en términos singulares y también comunes a toda patria de origen de un grupo inmigrante; pero el centro nacional, en su aspiración a ser vértice de un renacimiento global, de un *aggiornamento*<sup>29</sup> de la vida judía, halló en el continente el correlato de la construcción de dicha centralidad. Así, mientras que un total desencanto con las condiciones de vida en la diáspora figuró entre las principales causas del surgimiento del sionismo en Europa, en las nuevas comunidades se comprometió ideológica y organizativamente con el impulso a la vida judía exiliar. Fue el diagnóstico de

renacimiento cultural, mediado por un centro político estatal, el que primero conceptualizó las funciones polivalentes del centro para la vida judía.<sup>30</sup>

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.<sup>31</sup> Así, las comunidades judías de América Latina –como las de Europa oriental– devinieron sustituto de la condición estatal judía y complemento de su inserción incompleta en un espacio público reticente a la diferencia colectiva en tanto normativa nacional.

Pero si gravitar en la esfera pública nacional fue una apuesta complicada de jugar para las comunidades judías que deseaban expresar sus vínculos transnacionales (y tuvieron además que esperar mucho más tiempo que las comunidades de Estados Unidos o Europa Occidental para legitimarse), el reto puesto por el contrajuego –que, simbólicamente operó la madre patria en el imaginario nacional de los Estados latinoamericanos– operó en sentido inverso.

El patrón de conexión diáspora-centro fue objeto de profundos cambios a raíz de la Guerra de los Seis Días de 1967.<sup>32</sup> La magnitud de la respuesta de solidaridad e identificación reforzó la conciencia de destino común e interdependencia entre el mundo judío regional y mundial e Israel. Se dio un reconocimiento mutuo a través del cual se afirmó la diversidad de condiciones legítimas de la existencia judía contemporánea. Por su parte, la movilización y solidaridad con el Estado condujeron al reconocimiento de la propia dependencia de aquél del apoyo del mundo judío. Para el movimiento sionista organizado la ausencia entonces de una inmigración masiva justificó el reforzamiento de sus actividades en la diáspora, garantizando así su permanencia como un ámbito transnacional polivalente.

Al tiempo que el papel de Israel se vio consolidado y su presencia se extendió a nuevos sectores de las comunidades, se reforzó el proceso de dilución de las fronteras entre sionismo y no-sionismo. Ello se manifestó en un nuevo proisraelismo de espectro extenso en su interpretación que conjuntó el estatuto de centralidad inherente y esencial del centro *versus* la diáspora, con una acepción de su carácter circunstancial en función de sus propias condiciones históricas y del modo judío de existencia fuera de él.<sup>33</sup>

A su vez, dio inicio un proceso de transformación en la imagen de Israel en el plano internacional que tuvo un serio impacto sobre su papel como fuente de identificación y confrontó a la región con nuevas tareas, en especial, las de esclarecimiento.<sup>34</sup> Los modos como éstas fueron asumidas hicieron evidente los límites

de la esfera pública como terreno para expresar los nexos transnacionales y legitimar ese ámbito en la vida colectiva. Mientras que parte del mundo judío, de forma global, comenzaba a experimentar durante la los años setenta la legitimidad emergente de la afirmación étnica y de nuevas formas de pluralismo y expresión pública –reforzando los términos culturales de su identidad colectiva y minimizando al Estado de Israel como referente– las comunidades judías de América Latina debieron esperar todavía más décadas para hacer lo propio.

Si la esfera pública es el resultado de un encuentro entre discursos e interpretaciones, un espacio para la hermenéutica, un mosaico de vocabularios dominantes y subordinados, entonces no es de extrañar que tal esfera haya tenido ciertamente un impacto serio sobre la legitimidad del sionismo y del Estado de Israel.<sup>35</sup> La cadena de significación entre la crítica a Israel, más allá de sus gobiernos en turno, el traslape de un lenguaje antisionista con contenidos antisemitas y el arraigado antiamericanismo asumió fuerza en la región. Ésta se expresó en diferentes secuencias a lo largo de las décadas y sus altibajos se nutrieron tanto del conflicto israelí-palestino como de transformaciones estructurales del mundo judío.

Progresivamente, la hegemonía del modelo diáspora etno-nacional articulada alrededor de un centro sufrió cambios radicales que influyeron sobre la percepción periférica de las comunidades judías de América Latina en un mundo progresivamente descentrado.<sup>36</sup> Ciertamente se modificó –aunque luego sería recuperada y redefinida– la visión que el centro desarrolló de la vida judía en la región, mirada que expresó tanto la dificultad para comprender cabalmente su singularidad y especificidad como los altibajos y las crisis por las que ésta atravesó. En las fases iniciales, fue vista alternativamente como parte indefinida del Occidente y como parte de un mundo periférico.<sup>37</sup> Los judíos de América Latina habían sido concebidos como una fuente de inmigración al nuevo Estado; como una diáspora etno-nacional *sui generis*, temporal y de corta duración. Desde las comunidades, por su parte, el centro fue representado como hogar nacional y refugio, atributos que simultáneamente alimentaron y reforzaron su propio perfil de diáspora para la cual la funcionalidad de aquél llegó a definirse como factor necesario para la continuidad judía. La vulnerabilidad que se derivó de las represiones políticas, las crisis económicas, el antisemitismo y, sobre todo, las tendencias emigratorias, reforzaron la visión inicial de la condición temporal e incierta de la vida judía en el continente.

Cierto es también que los cambios en la autoidentificación de las comunidades como etno-diásporas en relación al centro estatal Israelí respondieron en gran medida a la influencia de las transformaciones internas de los mecanismos de legitimación de sus diferencias etno-culturales más que a los cambios de la percepción de Israel hacia América Latina. Aun antes de que los judíos vieran en Israel el refugio que les resguardara de sus penurias y vulnerabilidades antisemitas y/o represivas, las comunidades judías, después de 1967, expresaron públicamente su orgullo por disfrutar el capital étnico simbólico del Estado de Israel. Y en esta línea tiene cabida el otro contrajuego que resulta pertinente destacar: a lo largo del continente y con diferencias derivadas de las culturas políticas nacionales, las élites y gobiernos percibieron a sus ciudadanos israelitas como un plus cívico, y las élites institucionales judías capitalizaron los beneficios secundarios del valor de la mirada a través de la cual eran vistos por las autoridades nacionales.

Progresivamente, en los escenarios locales, las condiciones regionales así como las propias tendencias del mundo judío ampliaron y diversificaron los nexos con éste al tiempo que los altibajos de las crisis reforzaban la visión de comunidades necesitadas de apoyos.

#### *Un mundo en cambio: un rodeo contextual*

Son las dimensiones global y transnacional las que han dibujado un amplio espacio judío, con recurrencias, pero también con cambios en los modos de ser en el lugar y en las nuevas dispersiones, convocando pertenencia pero también incertidumbre; desterritorialización y redes transcomunales de solidaridad. Los signos de las tendencias se derivan de un universo que se redefinió en sus perfiles y nexos en clave de convergencias y divergencias con otras latitudes.

Estos signos que definen la reconversión de un mundo que existió hasta el inicio de este período han estado enmarcados en las coordenadas sociales que dan cuenta inicialmente de la transición del trabajador judío o del pequeño comerciante y artesano independiente al industrial próspero y a comunidades que se profesionalizaron y academizaron. La transformación de los indicadores de educación y su tendencia incremental si bien marcan derroteros comunes con la experiencia de otros grupos inmigratorios, apuntan hacia características específicas de la trayectoria judía.<sup>38</sup>

Siguiendo el doble patrón de movilidad social de otros grupos migrantes y el

singular patrón de concentración habitacional en zonas que registran el ascenso social, así como las tendencias gregarias (y la necesidad y funcionalidad de los servicios comunitarios), se dieron marcados procesos de desplazamientos y reagrupamiento en las ciudades. Éstos variaron en función del tamaño de las comunidades, así como los patrones urbanos diferenciales de Argentina a Venezuela, de Brasil a México: del Once a Belgrano; de Bom Retiro a Jardim Paulista-Santa Cecilia; de San Bernardino a La Castellana-Sebucán; de La Condesa a Polanco y de allí a Tecamachalco y a Interlomas.

La autonomía relativa que había caracterizado a la estratificación socioeconómica de las comunidades judías en América Latina se vio severamente afectada por los altibajos económicos y financieros. Éstas han mantenido históricamente, al igual que otros grupos de inmigración, una estructura propia, separada de las mayorías y a menudo gozando de elevados estándares de vida en el seno de sociedades con altos niveles de pobreza.<sup>39</sup> Así, dada la relación existente entre el nivel de desarrollo socioeconómico y humano de un país (y de una región dentro de un país) y la tendencia de una comunidad judía a establecerse allí, la región exhibió características singulares. Sin embargo, los altibajos socioeconómicos y políticos tuvieron serios impactos. Afectaron, en primer lugar, a comunidades de sociedades en las que existía una sólida clase media y, posteriormente, también a aquéllas insertas en contextos de aguda desigualdad y polarizados en términos de etnicidad y cultura. En Argentina –donde los judíos pertenecían a la clase media en una sociedad donde ésta era la dominante– sufrieron un agudo descenso social dando lugar así al surgimiento de una ‘nueva pobreza’. Ello no sólo se expresó en nuevas formas de marginación, sino que generó de un modo sin precedentes un debilitamiento del orden institucional y la gradual transformación del perfil y funciones de la comunidad judía organizada.<sup>40</sup>

En contraste, la mayoría de los judíos en México, perteneciente a las clases media y media alta, que desconocía la pobreza estructural, se han visto confrontados al hecho de que hoy, del 35 al 45% de los miembros de esta comunidad reciban algún tipo de ayuda, principalmente, becas escolares.<sup>41</sup>

De este modo, el perfil, los límites y las funciones tradicionales de las comunidades judías se vieron alterados. En una mirada tendencial, no sólo se afectaron los tradicionales centros de afiliación judía, sino también los nuevos espacios que emergieron como respuesta al perfil ascendente e integrado de las comunidades, así como a las opciones de recreación social como forma de gregarismo. Tal fue el caso de los clubes deportivos y comunitarios que emergieron gradualmente conjuntando el

nuevo perfil de la población judía con su carácter comunitario, como fue el caso de los clubes Hebraica o Hacoaj en Argentina, el Centro Deportivo en México o la Hebraica de Venezuela. Estos clubes desempeñaron un papel importante durante los años de la represión en el Cono Sur (y lo continúan haciendo en las condiciones críticas actuales, especialmente en el caso del último de estos ejemplos), ofreciendo un espacio de encuentro o bien operando como ámbito de intersección intercomunitaria de grupos y sectores.<sup>42</sup>

Lo cierto es que crisis y escasez de recursos vulneraron, en unos casos, el andamiaje institucional de las comunidades y en otros, generaron, aunque de modo parcial, su reestructuración. El común denominador fue el marcado tránsito de sus perfiles construidos en un tiempo pasado (presente), acercándolos a través de novedosas formas de apoyo social al comportamiento de organizaciones no gubernamentales, llamadas a diseñar de manera prioritaria políticas de apoyo social. Estas políticas *ex ante* y *ex post* pasaron a formar parte de la nueva realidad, tanto más significativa cuanto la heterogeneidad y fragmentaciones internas acompañaron la marcada estratificación socioeconómica y ocupacional. Ello destaca en un continente donde el apoyo mutuo formó parte de los derroteros de la vida judía en sus inicios.<sup>43</sup>

Es importante destacar que la solidaridad y ayuda mutua comunitaria, por un lado, así como el efecto de las crisis, por el otro, marcaron percepciones de la condición colectiva de la vida judía que es necesario apuntar. En el caso de Argentina, por una parte, las colectividades, y en ellas las judías, fueron objeto de empatía y simpatía durante la crisis; la población de base compartió valores, actitudes y disposiciones que emergieron de las respuestas mismas pragmáticas y solidarias a la superación de la situación por la que atravesaban, tales como apoyo en círculos cercanos; estos valores de cohesión y solidaridad merecieron el reconocimiento. Sin embargo, si bien las relaciones con los judíos de manera individual se evaluaron en el marco de esta visión positiva y de las interacciones directas, sí se observó la permanencia de imágenes estereotipadas y prejuicios en tanto colectividad.<sup>44</sup> Como tal, obtuvo niveles comparativamente bajos de confianza. De este modo, si bien las diversas formas de vulnerabilidad reconocidas a los judíos en los segmentos sociales ubicados en la base de la pirámide social rompieron con la recurrencia de expresiones discriminatorias, no borrarón cabalmente la percepción de desconfianza respecto de ellos.

En el caso de México, la ayuda mutua y la solidaridad grupal fueron vistas y calificadas como positivas, pero endógenas y excluyentes del compromiso con la

sociedad nacional, reforzando así la percepción de distancia y extranjería.<sup>45</sup> En este caso, a esta visión se suma la reticencia a interactuar con el Otro –el extranjero, minorías religiosas, étnicas o diversidad política– tal como se expresó de manera extrema en la “Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación”, del año 2005. Ciertamente, entre el discurso y las prácticas, los estereotipos del Otro-judío han denotado recurrencia en el marco de la discriminación como fenómeno social disperso, velado y difuso.<sup>46</sup>

Éstos han sido tiempos, a su vez, en los que los valores de identificación ideológicos que privaron como normatividad comunitaria en el continente se vieron progresivamente matizados por criterios de eficacia y competitividad, derivados de las propias condiciones económicas como de nuevas visiones para enfrentarlas. Las diferentes comunidades exhibirían los procesos en forma a la vez común y diferenciada.

Mientras que Argentina y Brasil representan modelos centrífugos de organización –más centralizado el primero, más federado el segundo–, México representa un modelo a la vez centralizado y con una marcada diversificación estructural. El espectro organizativo construido alrededor de los orígenes étnicos ha operado como el principio que ha regido el proceso de desarrollo comunitario. Una alta densidad institucional caracteriza a esta “comunidad de comunidades” en la cual el promedio de afiliación se ha mantenido superior al 80%.

La conjunción de los ataques terroristas en Argentina contra la embajada de Israel, en 1992, y contra el edificio central y emblemático de la vida judía, la AMIA, dos años después, y la vulnerabilidad que revistió la vida judía, las crisis económicas y los fracasos del liderazgo en Argentina para conducir la demanda popular en torno al esclarecimiento de los ataques terroristas condujeron a un gran debilitamiento comunitario, cayendo la afiliación por debajo del 50%.<sup>47</sup> Es un hecho también que un análisis del comportamiento de la población escolar en las instituciones educativas judías entre 1992 y 1995 da cuenta de que la matrícula de alumnos no cayó sustancialmente.<sup>48</sup> “De crisis en crisis” fue la expresión que utilizó el Congreso Judío Mundial en 1998 para caracterizar a la comunidad como “*community in distress*”, dando cuenta tanto de los impactos externos como de la incapacidad de la comunidad para renovar sus modelos y marcos institucionales.<sup>49</sup> Los esfuerzos en esa línea han caracterizado e interactuado con los cambios mismos en los liderazgos. Su gradual recuperación también debe ser vista a la luz de los cambios en las hegemonías étnicas y religiosas, dimensiones que analizaremos posteriormente.

La comunidad de Brasil, si bien ha sufrido una reducción en la afiliación, menor al 60%, no se ha autopercebido ni definido en términos de crisis. Por el contrario, su percepción de una creciente integración social confrontó el viejo concepto de *kehila* con la necesidad de un acercamiento plural a nuevos ordenamientos institucionales comunitarios. Su realidad ha sido explicada a partir de una nueva ecuación entre integración y nexos comunitarios, concebidos esencialmente como dilemas de identidad.<sup>50</sup>

Desde esta última óptica, y a la luz de las necesidades cambiantes, también se dio un viraje significativo en las fuentes de financiamiento de la vida colectiva. Tal vez paradigmático de ello ha sido la transición a nuevas formas de privatización de aquéllas, que ha tenido expresiones igualmente diversas en las diferentes comunidades. En Argentina, las instituciones judías buscaron el apoyo de bancos privados que estaban en manos de miembros de la comunidad, que, siguiendo el patrón previo de las cooperativas, canalizaron parte de sus ingresos a apoyar actividades comunitarias. Este acercamiento llevó al centro de las instituciones directivas a individuos de gran riqueza, traslapando los intereses económicos privados con los comunitarios públicos. La quiebra de los dos bancos privados judíos –Banco Mayo y Banco Patricios– produjo una severa crisis de las instituciones comunitarias y las implicaciones de su fracaso tendrían variadas ramificaciones, desde la vulnerabilidad institucional hasta la crisis de confianza en el liderazgo.

En comunidades como la mexicana, la brasileña o la venezolana, junto a la mayor presencia de miembros con recursos para el financiamiento de actividades comunitarias, se mantuvo un preciso deslinde entre las diferentes esferas. Como tendencia global afirmaremos que, en la mayoría de las comunidades, se dio, a lo largo de estos cuarenta años, una transición en el liderazgo voluntario hacia generaciones más jóvenes y con perfiles más pragmáticos, al tiempo que se ha incrementado el número de profesionales.

Los signos de las tendencias delinean así un trazo de la movilidad ascendente a escenarios de crisis y a nuevas modalidades de reconexión con el mundo judío. Sucesivas manifestaciones de solidaridad se transformaron en apoyo a las comunidades del continente para expresar sus demandas políticas o satisfacer las necesidades materiales de sus integrantes. A la tradicional presencia de Israel se sumaron las comunidades judías de Estados Unidos y organizaciones internacionales. Así, junto a la Agencia Judía se afirmó el Joint Distribution Committee para la gestión social e



institucional; junto al gobierno del Estado de Israel se afirmó el American Jewish Committee y el World Jewish Congress en política y combate al antisemitismo. Estas interacciones se desarrollaron inicialmente a través de una dinámica asimétrica reforzando un esquema centro-periferia que, sin embargo, habría de modificarse en el transcurso de las décadas que analizamos.

Un signo adicional de los juegos y contrajuegos con los cuales estas décadas se han expresado lo constituye los cambios en el lugar y el papel de la mujer. En el pasado, la participación de las mujeres en el mundo judío organizado se desarrolló de manera intensiva en las esferas de acción específicamente femeninas: ayuda y beneficencia, organizaciones filantrópicas y sociales, hermandades y organizaciones de asistencia. El ámbito comunitario, como espacio público, incorporó, reflejó y moldeó las actividades, asociaciones y ordenamientos institucionales que relacionan, jerarquizan, organizan y subsumen las definiciones de los atributos y ámbitos femeninos.

En últimas décadas el activismo original se extendió a nuevos marcos comunitarios y sociales. Tal ha sido el caso de su participación en Argentina, en las asociaciones de lucha para el esclarecimiento de los atentados a la comunidad; como fundadoras de grupos de familiares y amigas de las víctimas y de asociaciones artísticas como el coro Guebirtig (en el que se conjugó la condición femenina, el activismo político del pasado y el legado del yidish); o bien como activistas de derechos humanos. Su tarea en la educación se ha mantenido, además, como un quehacer central en la vida comunitaria.<sup>51</sup>

Comunidades como Brasil, México o Costa Rica han desplegado una tendencia más individualizada aunque no menos importante y la mujer se ha proyectado sobre todo al ámbito nacional, en sectores públicos y sociales y en la academia y las ciencias. Esta tendencia contrasta con la subrepresentación y aun ausencia significativa de mujeres en las elites dirigentes comunitarias.

Desde una perspectiva sociodemográfica, las características de las mujeres judías en el continente son igualmente diversas. Aunque el común denominador es el de un modelo transicional, en Argentina se observa un perfil más desarrollado mientras que México y Venezuela exhiben un patrón más tradicional. Como en el resto del mundo judío, probablemente el cambio más significativo se ha dado en la educación, estrechándose las diferencias entre hombres y mujeres. Así, en Buenos Aires, mujeres y hombres comparten el mismo porcentaje, cercano al 50%, de educación universitaria, mientras que en México, que es menor, cercano al 40%, persisten las diferencias aunque

tiendan a reducirse.<sup>52</sup> Consistente con las tendencias al decrecimiento de los rezagos educativos y socioeconómicos relacionados con el género, la condición de la mujer judía devino gradualmente más equitativa, aunque hay diferencias en los campos académicos y profesionales en los que se especializa. Lo cierto es que en las últimas décadas la mujer revirtió el proceso asociado a la movilidad social ascendente –de concentrarse en el espacio del hogar como ámbito de realización femenina– y salió al mercado de trabajo acorde a sus nuevos perfiles educativos y en busca de autorrealización. Las condiciones económicas del continente reforzaron esta tendencia convirtiéndola en necesidad. Argentina muestra el porcentaje más alto de mujeres que laboran, el 85%, mientras que en México apenas sobrepasa el 41%. Cabe señalar que en Estados Unidos el porcentaje es del 82%. Cuando se observa la inserción laboral, Argentina muestra una tendencia que conjuga un desarrollo sociocultural estructural con los altibajos de la situación económica.<sup>53</sup>

La presencia de la mujer en el mercado laboral ha estado acompañada de cambios significativos en la estructura familiar y en su papel, dando lugar a nuevos perfiles, como el de doble carrera o doble ingreso familiar. Sin embargo, la familia se ha mantenido como la fuente fundamental de reproducción demográfica, económica y cultural. La tendencia es de posponer la edad del matrimonio y la maternidad, aunque se observan diferencias significativas en los patrones de acuerdo a los sectores étnicos y a la filiación religiosa.

La tendencia ascendente de matrimonios exogámicos ha influido sobre la configuración de la función de la mujer, la familia y las comunidades.<sup>54</sup> Mientras que en Argentina y Brasil ha superado el 45% –mostrando un patrón similar al de Estados Unidos– en México, al igual que Venezuela, es menor al 10%.<sup>55</sup> Estas tendencias se han acelerado en las últimas décadas y hay una correlación entre composición etaria y exogamia. La relevancia de la densidad de la vida colectiva judía como condicionante de la permanencia grupal, tal como se expresa en los patrones de concentración espacial, afiliación, educación judía y su interacción con las características de las sociedades generales operan como las coordenadas de las tendencias presentes y futuras de las comunidades judías y del role de la mujer en ellas.

### **Un mundo de identidades: un nuevo rodeo a lo *glocal***

A lo largo de estas décadas, los juegos y contrajuegos del mundo judío encontrarían modificaciones sustantivas en los referentes de identificación y construcción identitaria. Los elementos primigenios, simbólicos y territoriales interactuaron en el amplio espectro del mundo cultural y religioso judío en cuyo seno diversos flujos de identidad construyeron un repertorio de experiencias disímiles. Así, se diferenciaron y segmentaron los focos de formación identitaria: el etno-nacional y el etno-secular; el ideológico-político; el cultural; el religioso en su diversificación interna; el amplio campo liberal y el histórico —en y con la memoria, la de la Shoá y su concatenación con acontecimientos locales—. Paralelamente, se dio una nueva interacción entre los procesos de individualización y de afirmación grupal que también se expresó en la relativa fluidez y en la expansión de las fronteras grupales de pertenencia; en una participación diferenciada en estructuras comunitarias y en disensos en torno a Israel como catalizador central de la identificación judía.

Parte esencial de esta diversificación de los componentes de identidad ha sido el resurgimiento religioso. La religión, al igual que en el mundo contemporáneo, reforzó su papel como recurso de resolución de problemas generados en otros ámbitos<sup>56</sup> y como fuente de discurso ético.<sup>57</sup> De manera paralela al proceso dual de “re-politización de la religión y la moral privada” y de “re-normativización de la esfera pública”<sup>58</sup>, cobraron fuerza las respuestas de ortodoxias y fundamentalismos que defienden el carácter de enclave de la condición colectiva y asumen, en contextos de crisis de credibilidad, posiciones como referentes ético públicos.<sup>59</sup>

Así, los juegos y contrajuegos del mundo judío se han dado en un marco en el cual los procesos de globalización alumbraron la emergencia de la religión, para dar respuesta a la desagregación de la cultura de sus fronteras y referentes tradicionales y su reconexión con nuevas configuraciones temporales y espaciales.<sup>60</sup>

Una mirada a la progresiva expresión de las dimensiones transnacionales del mundo religioso nos retrotrae al inicio de las décadas estudiadas, frente al Movimiento Conservador, que representó, aun antes de los procesos de globalización, un viraje de los modelos de construcción de la vida religiosa, ya que a diferencia de los traídos de ultramar por la generación inmigrante, éste llegó de los Estados Unidos. La propuesta de reubicar la sinagoga en el ámbito comunitario y de cara a la sociedad, tal como propuso Marshall Meyer, significó nuevas opciones de una identidad judeo-argentina, comprometida con las causas del país. Si bien ésta resultó ajena a los sionistas ortodoxos —así como a las concepciones que privaban en las instituciones centrales

como la DAIA de los años sesenta y setenta de una diáspora etno-nacional desligada de las luchas cívicas del país– permitió un interesante proceso de des-secularización sin rechazo de la normatividad sionista, al tiempo que alentó el interés judío por las problemáticas emergentes de la región en código de lucha por los derechos humanos.<sup>61</sup> El establecimiento del Seminario Rabínico Latinoamericano en Buenos Aires y la formación en su seno de rabinos conservadores, revirtió la tendencia previa de ausencia de funcionarios religiosos, dato que observadores agudos consideraron singularizaba la vida judía en América Latina.<sup>62</sup> El flujo de rabinos del sur hacia todo el continente, en general, y hacia Estados Unidos, en particular, marcó las pautas pioneras de un nuevo transnacionalismo. Las diferencias entre Argentina, Brasil, Panamá o México dan cuenta, a su vez, del movimiento transnacional de funcionarios religiosos como actores y agentes.

En este mismo ámbito y de manera progresiva, han tenido lugar en las décadas siguientes nuevas expresiones insertas entre lo global y lo local, el territorio de lo *glocal*. En efecto, como parte de los signos de las tendencias del mundo judío, se han conformado nuevos movimientos transnacionales ultraortodoxos. La expansión del movimiento Jabad-Lubavitch y el establecimiento de sus centros en el continente expresa el modo como las condiciones socioeconómicas y culturales cambiantes han operado como catalizadores –ya sea respondiendo a la necesidad de reconstitución del tejido social y el desarrollo de redes sociales de apoyo o a la reafirmación de fronteras–, este movimiento se ha desplegado como un anclaje de pertenencia y orden social y como un código moral que expresa la búsqueda de expectativas no resueltas por los patrones prevalecientes de la vida comunitaria organizada.<sup>63</sup> Más de 100 rabinos están distribuidos por el continente sirviendo a medio centenar de instituciones, de manera mayoritaria en Argentina y Brasil. En México, donde la presencia de Jabad es marginal, de las cerca de 55 sinagogas y casas de estudio, 36 han sido establecidos en los últimos 25 años. La mitad de las casas de estudios (30) corresponden a la comunidad siria Halabi.<sup>64</sup>

La progresiva transformación de comunidades mayoritariamente seculares debido a la presencia de núcleos normativos religiosos ha generado nuevas interacciones entre los componentes religiosos y los etno-nacionales de identidad. En este aspecto cabe destacar que se han dado formas de hibridación muy interesantes que pautan un nuevo transnacionalismo: la apropiación-reelaboración de signos identitarios y normas askenazíes por parte de los movimientos ultraortodoxos en el seno de las

comunidades orientales, alentadas a través de la circulación de rabinos preparados en *yeshivot* askenazíes en Norteamérica e Israel. Las convergencias y similitudes entre México, Argentina, Panamá o Nueva York se han hecho así más pronunciadas y decisivas.<sup>65</sup>

Las interacciones entre religiosidad y etnicidad dan cuenta también de hegemonías cambiantes en la dirección de las comunidades judías que se expresa en un sostenido movimiento de élites askenazíes seculares a élites religiosas y económicas de las comunidades sirias. Estos sectores han ganado a lo largo de este período mayoría numérica y presencia en la dirección de los asuntos comunitarios y han desplazado la hegemonía institucional askenazí.<sup>66</sup> Estos cambios marcan las convergencias en el mundo judío en la diáspora y en Israel.

Simultáneamente, este binomio se redefine también en comunidades que se han constituido como resultado de la emigración. La oferta de funcionarios religiosos y su dimensión transnacional es un aspecto que no puede subestimarse. Los propios flujos migratorios que han incidido de modo diferencial sobre la composición de la población judía que se queda y la que se va tanto en su estructura de clase como de subetnicidad ha dejado ver, a su vez, con una nueva nitidez, la permanencia de la religión como núcleo articulador básico del mundo sefardí y oriental.<sup>67</sup>

Desde nuestra perspectiva analítica, resulta relevante destacar que esta revitalización religiosa no es sólo un fenómeno regional y debe ser caracterizada como la articulación de las comunidades locales y regionales con una comunidad transnacional de creyentes/practicantes bajo una autoridad superior ubicada en Estados Unidos o en Israel.

Otros indicadores apuntan a la creciente relevancia de la religiosidad y su tendencia incremental en los grupos más jóvenes.<sup>68</sup> Ciertamente, hay un sinnúmero de interrogantes que surgen de frente a estos cambios, entre los cuales no es marginal ni tangencial la cuestión del financiamiento de las instituciones y de los funcionarios. ¿Quién paga por ellas?, ¿quiénes y por qué se han acercado de manera progresiva a este tipo de marco espiritual?, ¿cómo y por qué se han expandido, a su vez, fenómenos de un corte mágico en la práctica y de carácter oracular en lo que a dirección de los asuntos personales refiere? Podríamos aventurar el paralelismo que se da con combinaciones paradójicas entre la privatización de las orientaciones y sensibilidades religiosas, el debilitamiento de la dimensión institucional de la religión y reemergencia de componentes religiosos, tanto orientaciones y sensibilidades como movimientos (y

ortodoxias) que se transforman y trasponen en los centros de las actividades nacionales y transnacionales.<sup>69</sup>

En el seno de una creciente diversificación del espacio de identidad, entonces, si bien los grupos religiosos extremos y la estrategia de autosegregación han sido marginales a la vida judía en el continente, su presencia incremental y sus reclamos de normatividad denotan signos de las tendencias que caracterizan al mundo judío hoy.

La doble tendencia a una reemergencia de religiosidad junto a un continuo proceso de secularización también se ha hecho presente en el mundo de la mujer judía. Mientras que, por una parte, sus identidades se reformulan a través de lazos culturales y la tradición gana importancia sin un aparente mandato religioso, por la otra, una nueva religiosidad está remodelando su mundo así como las fronteras étnicas comunitarias. De este modo, paralelamente al dominio de un tradicionalismo que se engarza con las dimensiones etno-culturales del judaísmo, las mujeres se dividen de acuerdo a sus niveles de observancia,<sup>70</sup> algo que no es, por cierto, una práctica común entre la mayoría de las mujeres judías en Buenos Aires: solamente tres de cada diez declararon ser “observantes” o “muy observantes”; y nada más que dos de cada diez siguen, por lo menos, una regla de *kashrut*.

En México, a su vez, la mayor parte de las mujeres judías se definen como “tradicionalistas”, categoría que muestra un continuo decrecimiento (77% en el año 2000; 62% en 2006 y 59% entre mujeres menores de cuarenta años) *versus* el incremento en las declaradas “observantes” (6, 17 y 20% respectivamente) y “muy observantes” (4, 7 y 12%). Entre las mujeres de las comunidades orientales, la división alrededor de líneas religiosas es más evidente.<sup>71</sup> Si bien su identidad y su poder se derivaban tradicionalmente de las actividades relacionadas con sus sinagogas más que de una práctica religiosa devota y, también, equiparaban la religiosidad con el sentimiento de ser judías, las tendencias que se han dado en estas comunidades, tanto en el ámbito local como en el global, han impactado su observancia. La expresión de ello puede verse en un sostenido proceso de adopción de un estilo de vida sefardí ultraortodoxo trasladando etnicidad y religión. Es interesante constatar en México y Panamá –sobre todo aunque no exclusivamente, sino también en Buenos Aires y San Pablo–, cómo la filiación religiosa reconstituyó la etnicidad originaria.

El incremento en la religiosidad se ha manifestado de manera singular en el sistema educativo, ámbito privilegiado de construcción identitaria en América Latina en el que de manera más pronunciada se redefine la construcción ideal del futuro. El

incremento de quienes asisten a escuelas religiosas y la movilidad de educadores provenientes de comunidades del Cono Sur, sobre todo de Argentina, han modificado la composición y alcance de la red educativa. Un ejemplo más del modo en que las políticas sociales inciden e interactúan con los perfiles culturales de una comunidad, tendencia convergente dentro del mundo judío.

Entre los judíos de América Latina la educación ha sido la base que ha definido su continuidad e imagen del futuro. La educación judía integral asumió prioridad por sobre otras necesidades colectivas o ejes de continuidad. Nacida como una arena de pugnas teóricas y prácticas entre actores de diferentes corrientes políticas e ideológicas, la educación reflejó y reforzó la diversidad política y organizativa. El primer censo internacional de escuelas judías en la diáspora, conducido a principios de los años ochenta reportó 159 escuelas en América Latina –103 en Argentina, 22 en Brasil, 12 en México–. Éstas cubrían a una población superior a los 47.000 alumnos.<sup>72</sup> Pero también el sistema educativo ha sufrido cambios por las transformaciones sociales y culturales y el impacto de las crisis económicas. La comunidad que lideraba las instituciones educativas, Argentina, no logró generar un proceso de reestructuración y a lo largo de los años noventa, diez de las principales escuelas integrales cerraron sus puertas, reduciéndose al 40% el porcentaje de la población que atendía la red escolar judía. Las políticas sociales y educativas generadas a partir de los años noventa han revertido parcialmente esta tendencia, alcanzando el 45%. En México, el perfil y tamaño de la comunidad, sumados a las políticas preventivas iniciadas en los años previos a la crisis dan cuenta del 93% de cobertura escolar del sistema educativo judío. En ambas comunidades las escuelas que más crecimiento han demostrado son las religiosas. Destacando las convergencias en el mundo judío, en Estados Unidos el sistema educativo integral ha crecido a un ritmo sin precedentes: de alrededor de 60.000 alumnos en los años sesenta pasó a 100.000 en los ochenta (10% de la población escolar judía) para de allí seguir con un patrón incremental de 200.000 al inicio de la primera década del siglo XXI.<sup>73</sup>

Bajo otra óptica, la cultura en general y la judía en particular han dejado de ser factores de cohesión para convertirse en espacio y fuente de diversificación social.<sup>74</sup> Prácticas y representaciones han estado expuestas a un imaginario colectivo que está sujeto a transformaciones radicales. Hoy, en el mundo judío, se plantea en nuevos términos el lugar de lo comunal como sólo una de las posibilidades de existencia del sujeto social, quien se construye en múltiples formas, sea como individuo, miembro de

asociaciones y agrupaciones de la sociedad civil o participante en marcos temporales que generan una identidad asociativa contingente. Se cuestionan así los perímetros mismos de la comunidad organizada, de la afiliación, de la posibilidad de establecer cuáles son las fronteras. En este marco, la intensificación de las interacciones con la sociedad general, por un lado, y el creciente peso del ámbito privado como espacio para vivir el judaísmo, por el otro, parecerían acercar la experiencia latinoamericana a la norteamericana en el sentido de redimensionar los espacios de la intimidad para construir identidad. De este modo, al igual que en sectores de la comunidad judía norteamericana, las lealtades y normas comunitarias han dejado de tener la fuerza que tenían en la conformación de la identidad judía. Atendiendo las transformaciones en los focos de articulación de identidad se han dado, destaquemos que es precisamente el espacio de lo público judío donde se construyeron las identificaciones con Israel.<sup>75</sup>

Los procesos de individualización se expresan en diferentes órdenes culturales. Por una parte, en cierto alejamiento e incluso en el descrédito de la vida cultural judía institucionalizada al tiempo que se ensayan nuevas modalidades de ‘cultura judía *off*’ en la sociedad civil. Nuevos productos culturales han llevado la impronta de un judaísmo alternativo que pretende ‘des-marcarse’ de los viejos productos tradicionales de la comunidad. Esta modalidad corresponde a una privatización casi absoluta del consumo de bienes culturales de la que no es ajena una concepción *light* de la identidad: “ser judío como uno lo quiere o lo siente” expresa la fórmula reactiva de sus participantes a toda forma de normatividad, de canon.<sup>76</sup>

Otro ámbito de construcción cultural es precisamente la efervescencia de la creación literaria como terreno de búsqueda de identidad en el seno de la dialéctica igual/diferente; ésta se ha convertido en territorio de decenas de escritoras y escritores e intelectuales judíos que han enfrentado el desafío de una hibridación identitaria (*hyphenated* o con guión). Adecuadamente, se ha señalado que el guión ha sido un recurso que contribuyó a conjuntar lo que de otro modo no era conjuntable, toda vez que la condición latinoamericana y la judía refieren a realidades históricas y políticas diferentes y convocan “percepciones públicas diferentes de lo que cada uno significa”.<sup>77</sup> Sería precisamente a la luz de las transformaciones de un mundo globalizado como ambos universos/figuras de la “marginalidad” encontrarían una nueva proyección a la vez nacional y transnacional, en el marco de un proceso judío global: la doble dinámica de comunidades que se asimilan y revitalizan, simultáneamente. Unos se van, otros se



afirman, otros más crean nuevos guiones (en el sentido de *hyphen* y de *script*) que lo acercan a un universo de identidades múltiples.<sup>78</sup>

### *La memoria como paradigma de identidad*

En el seno de los juegos y los contrajuegos de las tendencias que hemos venido analizando, un lugar relevante ha asumido el Holocausto, la Shoá, como foco de identificación. Sin lugar a dudas esta tendencia que atraviesa al mundo judío se deriva de la magnitud y alcance del evento, que conduce a ser leído a partir del deslinde, propuesto por Halbwachs, entre la memoria social, que es la memoria de lo que se ha experimentado personalmente o el grupo al que se pertenece, y la memoria histórica, que es la mediada por sus representaciones, símbolos y sitios. Desde las diversas significaciones que adquirió, en tanto se recuerda desde el presente, destacaremos aquéllas que inciden directamente en la conformación de una nueva dialéctica identitaria entre la región y el mundo judío. En ésta, es posible descubrir el contrapunteo y los reenvíos de identificación alternativos que operan entre Israel y la Shoá, aunque no se agoten en este binomio. Bien puede afirmarse que, en el plano de los procesos socio-políticos, han sido los desarrollos que se produjeron en el propio Estado judío los que inicialmente proyectan a la Shoá como el gran referente de identidad, aun a contracorriente de su propia centralidad. La guerra de 1967 generó la recuperación de su memoria a partir de la amenaza vivida y leída en clave de riesgo de un nuevo exterminio. El conflicto que le siguió, la Guerra del Yom Kipur, revirtió la amenaza existencial dando mayor fuerza a los procesos de deslegitimación del sionismo y del Estado, mismos que condujeron a despojar a la condición de los judíos de su perfil de refugiados para sustituirla por una transfiguración que tornó a la víctima en victimario y al refugiado en generador de nuevos exilios.<sup>79</sup> Esto se vio internalizado en no pocos sectores de la vida judía en los que el presente, con sus elementos adversos, quedó sumergido, como referente de identidad, ya no en un pasado idealizado o en un futuro utópico, sino en un pasado de dolor. Habría que agregar que, indiscutiblemente, en Israel mismo, la Shoá ha devenido icono y referente de identidad, muchas veces superando inclusive los contenidos del propio proyecto nacional; el Estado asumió progresivamente el papel de depositario colectivo de la memoria y hoy la comparte con un mundo judío y no judío descentrado.<sup>80</sup>

Ante identidades y memorias colectivas que interactúan, se traslapan, convergen y divergen, esa memoria se ha construido desde un presente que plantea diversos desafíos. Su conversión en un nuevo paradigma de identidad transitó de ser contrarreferencia del renacimiento nacional-estatal a diversas expresiones que deben dar cuenta de la existencia judía colectiva, singular y universal. La diversificación de las memorias acompaña, y en parte precede y dicta, el rumbo de las identidades. Convergencias y divergencias entre América Latina y el resto del mundo judío.

En contextos en los que se da un cuestionamiento a la incorporación del judío, en un mundo en el cual las tendencias a la globalización también abarcan las expresiones antisemitas, el enfoque universalizador ha buscado combatir las. Así, por ejemplo, en Argentina, en el marco de la represión y de los ataques antisemitas acaecidos a partir de fines de los años ochenta, emergió la idea de la Shoá como eje de un nuevo paradigma de memoria y recordación.<sup>81</sup> La intelectualidad judeo-argentina, en conjunto con el liderazgo comunitario, buscaron recuperar un hilo de significación entre los episodios traumáticos de su propia realidad y la Shoá. Ésta, a su vez, ayudó a agilizar la memoria histórica referente a la represión de la dictadura militar, a los desaparecidos, a la impunidad y a la falta de justicia ante los atentados contra la embajada de Israel y la AMIA. El objetivo de tal recuperación fue combatir las nuevas tendencias del antisemitismo argentino y el resurgimiento de un neo-nazismo que ponía en duda la integración de los judíos a la sociedad argentina. De esta manera, los dos atentados fueron ubicados como un eslabón más en la larga cadena del odio antisemita histórico, pero, a la vez, se incorporaron como parte de un amplio movimiento social para combatir por la memoria y la justicia, orientados a reconstituir la esfera pública y redefinir el lugar de una minoría en los significados de ciudadanía.<sup>82</sup>

Las convergencias en el mundo judío no ocultan los significados particulares. Así, contrastaría con otros centros de vida judía, donde universalizarla significó trasladar el énfasis de la destrucción masiva de un pueblo a la comprensión del sufrimiento individual y sus consecuencias morales, como ha sido la lectura desde el *ethos* americano y desde el presente judío de integración.<sup>83</sup>

En otras elaboraciones, en el binomio exilio-vida estatal se recupera el ideal de un judaísmo cosmopolita que busca construir una conciencia humana común asentada en la disolución de barreras lingüísticas, culturales, étnicas o territoriales. Este referente sería el complemento de una concepción que ha cuestionado la existencia nacional judía por ser una amenaza capaz de “erradicar la certidumbre del desarraigo, del sólo arraigo

de la palabra, que es el legado de los Profetas y los custodios de los libros”.<sup>84</sup> En otras palabras, el pueblo judío es el pueblo del Texto; la dispersión y el exilio, su atributo. Así, exilio y memoria de la destrucción se conjugan en una figura exiliar trágica y heroica a la vez. Desde este acercamiento han surgido cuestionamientos frontales al Estado de Israel en los momentos más álgidos del conflicto palestino.

También la memoria de la Shoá en el continente ha aspirado a despojarlo de especificidad para equiparlo y explicarlo en su similitud con otros genocidios. Desde esta óptica, se han ampliado los pobladores de los mundos del genocidio y Auschwitz se ubica junto a los campos de exterminio de la modernidad, al Oeste y al Este, al Gulag, a Timor Oriental y a Ruanda, a una alteridad poblada de grupos-objetos de discriminación. Así, la tensión entre la singularidad y la universalidad acompañó desde el inicio el proyecto de construcción de un museo en México que lleva por nombre Memoria y Tolerancia. Esta iniciativa fue precedida por el ejercicio de recuperar los testimonios de los sobrevivientes: el recuerdo en boca de los otros, insertándose así en viejas/nuevas tendencias de dar la palabra a tales sobrevivientes, a los desterrados, a los dislocados. Este proyecto –a la vez conservador y posmoderno– se engarza con la visión de los testimonios como narrativas transnacionales en las que se enfatiza la experiencia de quienes migran y construyen espacios sociales que cruzan las fronteras geográficas, culturales y políticas.<sup>85</sup> Testimonios que hablan de multiplicidad cultural, de identidad; de la creación de experiencias multi-diaspóricas, de sujetos múltiples y fluidos. Estos testimonios son tanto “sin-hogar como globales”; dislocados y transnacionales. Como tal, como memoria cultural, afín a los tiempos contemporáneos, de la posmodernidad y la globalización. Difícil desafío la conjunción de ambos referentes de identificación. Estado y Shoá. Últimamente, las identidades colectivas, más que ser expresión de universos totales e indiferenciados internamente son el resultado de procesos de construcción y reconstrucción de permanentes juegos y contrajuegos.

Ha habido otros terrenos en los que se ha expresado la redefinición de las relaciones diáspora-Estado de Israel y el alcance de su centralidad. Esta última no pasa ya por el paradigma sionista clásico, pero su resignificación se da en diferentes niveles y responde también a diferencias entre comunidades, visiones y aun grupos de edad. Así, mientras que entre los miembros de la comunidad judía de México mayores de 70 años, el 87% declaró que Israel era para ellos de la mayor importancia, en el grupo entre 18 y 29 años, solo el 77% sostuvo esta afirmación. Las cifras son en todo caso altas comparadas con otras comunidades, en las que este porcentaje es menor al 6%.<sup>86</sup>

Para los judíos de América Latina, más allá de su condición de Estado soberano y centro cultural creativo, Israel también ha sido vivido como un espacio vital para los necesitados. Necesidad e ideología interactúan hoy, como en el pasado, aunque con alcances diversos. Las olas migratorias y sus lugares de destino apuntan hacia esa dinámica. Para los judíos de Argentina, Israel fue un destino de emigración, que siendo central real y simbólicamente, se compartió con otros países ya en los años sesenta, dentro del movimiento de la fuga de cerebros, y los exiliados de los años setenta. Hoy, cuando son interrogados por el país de preferencia en caso de emigración, mientras que un 27% declaró España, sólo el 24% optó por Israel, seguido por un 14% que señaló Estados Unidos. Las preferencias migratorias marcan también una reducción en la preferencia a Israel *versus* Estados Unidos; sin embargo, el 84% ha visitado Israel por lo menos una vez.<sup>87</sup>

La redefinición de la ecología judía refleja los nexos cambiantes entre individuo y comunidad, y las oscilaciones entre integración social y la búsqueda de una vida judía significativa. Estructuras, interacciones y fronteras definen las identidades colectivas cuyos referentes se derivan de un espectro social y cultural amplio que provee nuevos dominios y dinámicas para recrearlas y transformarlas. El espacio de las identidades judías latinoamericanas apunta hacia su pluralización en el contexto de interacciones crecientes con las sociedades del continente y con el mundo judío.

### Los vértices de las interacciones

El impacto que sobre las comunidades judías han tenido los signos de las tendencias de ambos mundos ha reflejado las ambivalencias constructivas de los procesos de cambio: transformaciones en los procesos de reconstitución de vida judía y en la inserción de las comunidades judías en la sociedad y en la esfera pública.

Las fronteras nacionales y los marcos estatales operaron históricamente como principios individualizadores y marcos de identidad con pretensión de exclusividad. Ciertamente, la construcción de ciudadanía ha variado de acuerdo a la manera en que diferentes concepciones 'resuelven' cuestiones fundamentales tales como el lugar de las identidades individuales y las colectivas o la significación y relevancia de las instituciones, normas y políticas en la configuración de las mismas.

De allí que el período estudiado se iniciara con el mantenimiento de una recurrente tensión entre el reconocimiento y la integración individual y colectiva, que

OJO: EN EL ARTÍCULO 6 SHIMONI SE :Comentado [S21] AFIRMA QUE SÓLO EL 50% DE LOS JUDÍOS ARGENTINO HA VIAJADO A ISRAEL (EN P. 10). UNO DE LOS DATOS, OBVIAMENTE, ES ERRONEO.

reflejó el desfase entre la visibilidad social de las comunidades judías, derivada de su inserción socioeconómica y cultural y de los patrones de concentración urbana, y su falta de visibilidad colectiva en la esfera pública. Ello no impidió, como hemos visto, la construcción de una vida comunitaria rica e intensa y el desarrollo de nexos con el mundo judío internacional. Tanto el liberalismo secular del Cono Sur como el anticlericalismo y la consecuente tolerancia a los enclaves étnicos, como el caso mexicano, operaron como marcos de un reconocimiento *de facto* de su existencia colectiva. Pero hay una distinción entre éste y la legitimidad de esa condición.

Las circunstancias difíciles por las que atravesaron las sociedades al inicio del período estudiado –y de manera diferencialmente percibida, las comunidades– durante la des-democratización reforzaron tanto el asociacionismo comunitario –como espacio de libertad y apoyo mutuo– como la confrontación con dilemas y constricciones críticas en las comunidades y en sus liderazgos. De frente al reconocido activismo de importantes sectores de la juventud judía, una compleja dialéctica tomó forma entre el énfasis en la dimensión individual de las opciones políticas de sus miembros y la solidaridad grupal.<sup>88</sup> En esos contextos, en los que privaron la cautela y el conservadurismo de los líderes de las cúpulas, los nexos transnacionales fueron significativos y no inmediatamente visibles; ejemplo de ello fue el papel que los diplomáticos y representativos de Israel desempeñaron en el rescate de activistas judíos perseguidos.<sup>89</sup> Por su parte, en regímenes autoritarios como el mexicano, el tradicional carácter de enclave de la comunidad, en un entorno general no participativo, reforzó su perfil privado y su no presencia entre los actores sociales y políticos que el régimen organizaba y representaba en la esfera pública, por lo que los patrones de actuación de las comunidades judías se mantuvieron en el interior de los canales y mecanismos oficialistas.<sup>90</sup>

Las ulteriores tendencias de cambio en el continente pautaron novedosos territorios y modalidades de interacción. Así, en Argentina, por ejemplo, la democratización y una política de identidad favorecieron la conjunción de la afirmación colectiva étnica, expectativas de demandas sociales e incorporación ciudadana.<sup>91</sup> Estos nuevos horizontes significaron un cambio radical en la percepción y expectativas que los marcos de una sociedad civil y un sistema político incluyentes ampliasen el ámbito de expresión y participación de la dimensión colectiva de la vida judía. Se buscó el tránsito a un nuevo tiempo en el cual pueda construirse una participación sin renunciar a la identidad grupal. Se buscó el espacio para la consolidación de una condición

colectiva en la esfera social y pública y para la participación comunitaria en la construcción democrática, así fuera en una democracia que había sido incapaz de lidiar con la impunidad.<sup>92</sup> Los dos grandes atentados terroristas fueron un parteaguas en la vida judía que han suscitado una serie de interrogantes que en parte son pertinentes al contexto local y en parte relevantes para la vida judía en el continente. Junto a este “nuevo antisemitismo”, derivado de la extensión de actos de terror del territorio de Oriente Medio a la vida judía donde quiera que ella se encuentre –confiriéndole un nuevo significado al antisionismo– diversas dimensiones dieron cuenta del carácter dual de la aceptación de la vida judía: por un lado, el jueves 25 de julio de 1994, diversas organizaciones comunitarias convocaron a toda la sociedad argentina a una manifestación pública con el lema: “La auténtica solidaridad es hacer justicia”. Ciento cincuenta mil personas provenientes de todos los sectores de la sociedad estuvieron entonces bajo la lluvia del invierno de la ciudad para expresar su solidaridad, su consternación y repudio. Por otra parte, la conexión local del atentado; la lentitud de la investigación, el encubrimiento y las complicidades, las irregularidades en el comportamiento de funcionarios públicos en días previos al atentado; los desórdenes en la investigación de lo sucedido; carencias, obstrucciones y despropósito en el esclarecimiento de los hechos y la intención de diluir la responsabilidad local en el énfasis puesto en la dimensión internacional del atentado, operaron en sentido contrario.

El nosotros y el ustedes bifurcándose; las víctimas y los inocentes; las demandas al Estado (ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos) y el cuestionamiento del liderazgo comunitario; la consolidación de la Plaza de la Memoria en la Plaza Lavalle. Memoria es también el nombre del primer bosque plantado en Israel en enero de 1992 en memoria de los desaparecidos argentinos entre 1976 y 1983.<sup>93</sup>

A partir de entonces y junto a ello, el reclamo de justicia devino parte sustantiva de la memoria, como elemento cohesionador de una identidad que busca construir círculos concéntricos, a partir de la comunidad, para desembocar en la sociedad y encontrarse con ella. Éste es un proceso no cerrado.

En México, por su parte, la transición democrática ha abonado al creciente reconocimiento y gravitación de la comunidad judía en el espacio público, intensificando una tendencia que se desarrolló desde el inicio de los años noventa de ver a la comunidad judía como puente para la construcción de las nuevas relaciones con el vecino del norte. Las diversas estrategias de ciudadanización de los espacios públicos ‘desde arriba’, como opción de cambio de régimen, han reforzado su nueva visibilidad.

Paralelamente, los reclamos de identidad de movimientos como el zapatista han puesto en evidencia el carácter excluyente de los esencialismos étnicos con carácter social, limitando las posibilidades de construir alianzas con nuevos actores de la sociedad civil.<sup>94</sup>

El impacto de estos últimos en el continente, que se han tejido con reclamos sociales, ha generado escenarios con diversos grados de conflictividad. Así, mientras que en Bolivia la comunidad guarda una relación de entendimiento con el gobierno de Evo Morales, la venezolana ha debido arrostrar cada vez más los embates de un régimen que, tal como el último informe de la CIDH señala,<sup>95</sup> se ha caracterizado por la postura y expresiones públicamente antisemitas y antisionistas de su presidente.<sup>96</sup>

Los cambios en los ámbitos nacionales de la región condujeron a arrojar nueva luz sobre los nexos globales del mundo judío. Así, las interacciones entre las comunidades judías del norte y las australes cubrirían una amplia gama de gestión social, promoción y defensa de sus derechos o bien de intermediación y puente con los regímenes políticos de sus países de residencia. Ello puede verse en la intervención en Argentina, Uruguay, Chile, México o Venezuela en episodios o circunstancias como la votación sionismo = racismo en 1975;<sup>97</sup> las víctimas de la represión en el sur; las sucesivas crisis económicas; los rescates de redes educativas; y el esclarecimiento de los ataques terroristas, entre otros.

Los signos de las tendencias que venimos analizando abarcan la vida judía en la región y se prolongan en nuevos espacios de residencia que han resultado de la emigración que, como opción individual y como fenómeno colectivo, ha marcado la vida judía durante estas décadas.

La reestructuración de la vida judía se da en y fuera del continente, así como en los nuevos destinos de la emigración. Hay así un desdoblamiento o despliegue si se quiere de la condición judía latinoamericana en diferentes ámbitos o momentos interactuantes: uno continental-regional, otro mundial. En ellos, hay judíos latinoamericanos y vida judía latinoamericana, movimientos que redefinen diversos espacios en lo humano, lo social y lo cultural, espacios conformados por individuos, grupos y comunidades que interactúan entre sí sumando, al igual que las tendencias contemporáneas, sus propias trayectorias transnacionales; unidades que, con y a través de la existencia de fronteras nacionales, se implican e influyen mutuamente al tiempo que perfilan pertenencias compartidas, se encuentran y cobran la especificidad del contexto geográfico e histórico.<sup>98</sup> Así como los procesos de globalización,

contrariamente a predicciones rápidas, no han creado un orden global armoniosamente integrado, asimismo los espacios del nuevo transnacionalismo tampoco han generado prácticas homogéneas ni menos ámbitos sociales uniformes y sólidos; al contrario: reproducen aquí y allá características multidimensionales, multifacéticas y, por ello mismo, contradictorias.<sup>99</sup>

En parte siguiendo y en parte precediendo las transformaciones de otras diásporas en comunidades transnacionales, las comunidades judías del continente transitan a modalidades de re-diasporización.<sup>100</sup> De hecho, asistimos a la conjunción de dos nutrientes: la recuperación de una trayectoria histórica de diáspora étnica y etnonacional y la pluralización de nuevas poblaciones migrantes. Si bien la naturaleza misma de la trayectoria judía subraya el carácter singular de su dimensión global, los flujos migratorios contribuyen directa e indirectamente a reforzar la conciencia judía de un pueblo universal. En sentido contrario, y de un modo paradójico, al conferirle un carácter general, refuerzan la naturaleza particularista de la experiencia judía. Este proceso remonta la ampliación del concepto mismo de diáspora como un concepto más flexible para analizar el itinerario contemporáneo de la dispersión, el “nuevo paisaje étnico global”, a decir de Appadurai.<sup>101</sup>

Las diferentes olas, tiempos y destinos de la dispersión judía latinoamericana, así como el retorno y el reagrupamiento, pueden ser explicados de un modo más sistemático si atendemos a las tendencias estructurales y coyunturas de la región. Los altibajos económicos y políticos han alentado flujos migratorios que en parte convergen y en parte son singulares con las sociedades de la región y con otras comunidades judías del mundo. Recordemos que, desde la óptica específica regional, una primera fase de migración colectiva, eminentemente política, se inició con la Revolución cubana de 1959; aquella se continuó durante los setenta con la experiencia socialista chilena, primero, y su derrocamiento, después, y prosiguió con los regímenes dictatoriales de Brasil, Argentina, y Uruguay. Una segunda fase –que resultó de los efectos combinados de las políticas neoliberales y de la globalización– se inició a partir de los ochenta. En contextos de creciente insatisfacción, concatenada con sentimientos de frustración con respecto a la viabilidad de las estructuras comunitarias y sociales y de los sistemas de protección social (de la seguridad pública a la laboral) y de las instituciones políticas; sus manifestaciones en crisis económicas y de inseguridad, afectaron progresivamente a Argentina y a Uruguay, a Colombia y a México y, recientemente, a Venezuela.<sup>102</sup>



Los judíos latinoamericanos han emigrado a diferentes regiones del continente, específicamente a lugares que han fungido como polos de atracción –tal como indican de manera sustantiva los casos de México, Panamá y Costa Rica– de modo tal que, a pesar de sus propias tendencias migratorias, han mantenido su población, aunque modificando su composición, como es el caso del primero, o incrementándola de manera sustantiva, como el ejemplo de los dos últimos.

Estos movimientos han orientado la reinstalación de vida judía a lo largo y ancho de Estados Unidos tanto en centros de conocimiento y alta tecnología para jóvenes profesionales, científicos y académicos, como en ciudades que han devenido signo del carácter colectivo y diferenciado de los flujos como San Diego, Los Ángeles y Miami. Fuera de América, se da un proceso similar en Canadá, Australia, Europa (sobre todo en España y, en ella, Barcelona) y ciertamente Israel. En este último caso, una singular interacción entre necesidad e ideología ha orientado la inmigración (*aliah*) de cerca de cien mil judíos desde su creación en 1948 en un proceso de ‘desdiasporización’.<sup>103</sup>

En el caso de las comunidades judías establecidas en Estados Unidos, se conjunta el fenómeno migratorio con experiencias translocales caracterizadas por el establecimiento y la reconstitución de vida comunitaria organizada de acuerdo a los patrones originales que estructuran y pautan un doble proceso: la integración al nuevo entorno resignificando el lugar de origen y/o la constante circulación entre los recientes espacios de residencia y el antiguo hogar.<sup>104</sup> Esto se da sobre todo entre los sectores que lograron incorporarse en las áreas más dinámicas de redes transnacionales de comercio, alta tecnología, finanzas, servicios, ciencia, academia y tecnología y constituyen el núcleo del fenómeno más amplio de translocalismo de gente que vive simultánea y alternativamente en los nuevos lugares y en los de origen, en un permanente movimiento de ir y venir, de estar ‘aquí y allá’. Este ‘multilocalismo’ apunta de igual modo a convergencias en el mundo judío: venezolanos hacia Florida y de regreso; mexicanos entre San Diego y México, franceses y estadounidenses entre y hacia Israel.<sup>105</sup> Esta recomposición de las fronteras grupales se da en diversos circuitos: con otros grupos judíos y con otros connacionales/latinoamericanos no judíos.

El universo del mundo hispano en los Estados Unidos se abre como un espectro del legado que traen consigo los inmigrantes latinoamericanos y da cuenta de la creciente transnacionalización del mundo judío y de sus problemas, que son interdependientes.<sup>106</sup> La nueva interacción que se ha desarrollado entre el mundo

hispano y la alteridad *versus* la alteridad judía refleja en parte experiencias previas de los judíos latinoamericanos y en parte marca nuevas problemáticas. La presencia de una población hispana en ascenso y su impacto sobre la identidad nacional y las relaciones internacionales constituye un desafío; aquélla a alcanzado una masa crítica que abre importantes cuestiones para la comunidad judía tanto en lo que compete a las transformaciones de la sociedad norteamericana como en lo que atañe a las relaciones de Estados Unidos con los judíos, con la comunidad judía y con Israel. Las comunidades hispanas constituyen hoy la minoría más grande; han crecido en más de un 60% desde 1990, rebasando hoy la cifra de 45 millones y se estima que para el año 2020 constituirán el 25% de la población total de los Estados Unidos. Esta tendencia resulta más significativa si se la compara con el crecimiento total de la población y la reducción de la población judía norteamericana; ésta ha decrecido un 0,3/ por millón en la década de 1990 a 2000. El perfil poblacional comparativo –niveles de educación, presencia nacional y patrones culturales y políticos– dan cuenta de un desarrollo contrastante que requiere de políticas comunitarias para construir alianzas. La población hispana norteamericana (así como los inmigrantes indocumentados) ha incrementado su visibilidad y su capacidad para influir sobre agendas particulares y nacionales.

De hecho, la concepción de que los judíos latinoamericanos pueden desempeñar un rol importante en la construcción de conexiones transculturales en el marco de la trilogía latino-judío-americano se ha ido desarrollando a través de narrativas que buscan enfatizar las convergencias y los paralelismos en la responsabilidad con sus patrias de origen, en un caso, y con su patria espiritual, en el otro; así, las remesas son comparadas con la canalización de fondos hacia Israel.

Los que transitan, cruzan fronteras: plantean nuevos desafíos a los dos momentos: la tradicional diáspora etno-nacional judía latinoamericana y la nueva diáspora transnacional, cuando esta última marca señales de convergencia en el seno del mundo judío. Los dos mundos se modifican; ésa es una característica central del transnacionalismo.<sup>107</sup> Estos traslapes no pueden ser explicado a partir de esquemas simplificadores como el de centro-periferia o el de excedente-déficit. Si antes el Estado-nación englobaba a la comunidad diaspórica pidiendo una toma de posición frente a sus lazos de lealtad con él mismo y a sus obligaciones como ciudadanos y se ordenaba en una relación dicotómica con el país de origen en su competencia por el derecho de pertenencia, hoy en día las comunidades minoritarias (de migrantes o de minorías culturales) construyen sus recorridos de identificación a lo largo de vínculos más

diferenciados manifestando una realidad de redes que traspasan las antiguas fronteras nacionales y comunales para establecer relaciones que originan nuevas formas de ser comunidad.

### **A manera de breve epílogo**

Las últimas cuatro décadas le han significado al mundo toda una de sus más aceleradas revoluciones. De lo nacional a lo global; de lo local-regional a lo continental-mundial; del autoritarismo político a los procesos de democratización; de la guerra de las ideologías a la práctica del libre mercado; de las promesas de bienestar social a las crisis recurrentes; del imperio secular al resurgimiento religioso y de la ciencia acotada a la masificación de la tecnología, nuestra contemporaneidad está frente a la posibilidad de acceder a nuevas síntesis en todos los órdenes, síntesis que encuentra un paradigma de construcción en la propia experiencia judía.

En efecto, la vida judía en general, y la latinoamericana en particular, ha debido arrostrar no pocos desafíos y moldear no menos prospectos de vida, estructurando y reestructurando sus referentes de identidad, sus marcos comunitarios y sus maneras de ser, vivir y proyectar lo judío en el judaísmo y el judaísmo en la escena mundial. Su naturaleza diaspórica le ha facultado para entender los nuevos signos de las tendencias y actuar entre los márgenes de un mundo a la vez provinciano y cosmopolita. El desafío no ha sido menor. De una trayectoria de marginación a la consolidación de su vida estatal y de ésta a la diversidad cultural de sus diásporas, el judaísmo ha enfrentado la conjunción de una pluralidad de factores que responden frecuentemente a lógicas diferentes a las de su propia experiencia histórica.

En conjunto, esta complicada trama –que se traslapa constantemente haciendo imposible la separación de sus elementos– ha devenido en la reversión de presupuestos otrora incuestionables, a saber, que los procesos de emigración no necesariamente terminan (ni deben hacerlo) en procesos de integración-asimilación a las sociedades receptoras; que las identidades nacionales verticales (homogéneas, chauvinistas, xenófobas y excluyentes) no son el parámetro de medición *par excellence* de la fidelidad ciudadana y que ésta resulta ser más rica cuando obtiene lazos de filiaciones verticales (incluyentes, multiculturales y transnacionales); que las relaciones interestatales (que definían antaño las reglas del juego internacional) son cada vez más internacionales; que la compresión del mundo no se agota ya en las problemáticas local-

regional sino que se abre a la multiplicación de diásporas étnicas globales que se correlacionan con más de un centro de pertenencia, haciendo de lo singular extensión de lo colectivo.

El mundo judío latinoamericano, compelido por estos signos de las tendencias, ha tenido que encarar y acoplarse a cambios sustantivos y lo ha hecho con limitaciones y con éxito. Importantes sectores han abandonado las pertenencias comunitarias y en otros ha habido florecimiento y resurgimiento de vida judía; crecientes contingentes han abandonado el continente y trasplantado vida judía –individual y colectiva– a otras latitudes en las que otras comunidades judías también se encuentran a partir del nuevo mapeo de la dispersión. Cabe entonces interrogarnos si en este nuevo escenario de diásporas étnicas globales se inserta, en su singularidad, la vieja diáspora etno-nacional judía latinoamericana, transformada en una nueva diáspora que perdió los contornos nacionales por la globalización y el transnacionalismo. ¿Será entonces que el nuevo carácter de la etnicidad transnacional judía latinoamericana encapsula los juegos nacionales de des-diasporización y sus contrajuegos de re-diasporización a escala mundial?

Es a través de este amplio contexto como la vida de los judíos de América Latina se perfila, al calor de los juegos y los contrajuegos, en los signos de las tendencias de estas intensas cuatro décadas.

---

<sup>1</sup> Judit Bokser Liwerant, “Notas reflexivas sobre los desafíos contemporáneos: globalización, diversidad y democracia”, en J. Bokser Liwerant, Juan Felipe Pozo y Gilda Waldman (coords.), *Pensar la globalización, la democracia y la diversidad* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Programa de Posgrado en Ciencias Políticas y Sociales, 2009), 25-57; la referencia, en p. 26.

<sup>2</sup> Jan Aart Scholte, “The Globalization or World Politics”, en John Baylis y Steve Smith (coords.), *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations* (London: Oxford University Press, 1998), 13-34; Luis Roniger, “Identidades colectivas: avances teóricos y desafíos políticos”, en J. Bokser Liwerant y Saúl Velasco (coords.), *Identidad, sociedad y política* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008), 45-68.

<sup>3</sup> Sergio DellaPergola, “World Jewish Population 2006”, en *American Jewish Year Book* 106 (2006): 569-601; y su capítulo “¿Cuántos somos hoy? Investigación y narrativa sobre población judía en América Latina”, en este volumen.

<sup>4</sup> Véase Giovanni E. Reyes, “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 de 2001): 1-33; Arie M. Kacowicz, "Globalization, Poverty, and Inequality: The Latin American Experience, 1982-2007", ponencia presentada en el Encuentro Anual de la Asociación de Estudios Internacionales, Nueva York, 14-18 de febrero de 2009); Roberto Patricio Korzeniewicz y William C. Smith, "Poverty, Inequality, and Growth in Latin America. Searching for the High Road to Globalization", *Latin American Research Review* 35-3 (2000): 7-54.

<sup>5</sup> Véase Comisión Económica para América Latina y el Caribe, *Panorama Social de América Latina. Documento informativo* (Santiago de Chile: CEPAL, 2009), 16.

<sup>6</sup> Si en 1960 la región participaba con un 8% del comercio internacional, esa misma participación era del 4% en 1995, hecho que indica un proceso de globalización segregativo en la esfera económica mundial. Las condiciones de pobreza tanto extrema como no extrema ilustran dramáticamente esta condición. Véase Reyes, "Principales teorías sobre desarrollo económico y social", *op. cit.*

<sup>7</sup> Los casos de autoritarismo burocrático considerados por O'Donnell son: el período posterior a 1964 en Brasil y el de 1966 a 1970; el que siguió a 1973 en Chile y Uruguay, y el de 1976 en Argentina. Guillermo O'Donnell, *Modernización y autoritarismo* (Buenos Aires: Paidós, 1972). Véase también David Collier, *El nuevo autoritarismo en América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

<sup>8</sup> Los países son: Argentina, entre 1976 y 1983; Brasil, 1964-1985; Bolivia, 1971-1978 y 1997-2002; Chile, 1973-1990; Ecuador, 1972-1978; El Salvador, 1979-1982; Guatemala, 1954-1986; Haití, 1964-1990; Honduras, 1972-1980; Nicaragua, 1967-1979; Panamá: 1968-1989; Paraguay, 1954-1989; Perú, 1968-1980 y Uruguay, 1973-1985.

<sup>9</sup> Véase Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter y Laurence Whitehead (coords.), *Los procesos de transición y consolidación democrática en América Latina. Transiciones desde un gobierno autoritario* (Buenos Aires: Paidós, 1988).

<sup>10</sup> Guillermo O'Donnell, "Democracia delegativa", *Journal of Democracy en Español* 1 (julio 2009): 7-23 (la referencia en pp. 12-13); <<http://www.journalofdemocracyen espanol.cl/pdf/odonnell.pdf>>.

<sup>11</sup> Fueron considerados países con gobiernos liberales o conservadores Colombia, Costa Rica, Guatemala, Haití, Honduras, Jamaica, México, Panamá, Perú y la República Dominicana, con el 41% de los 550 millones totales; como socialistas al estilo europeo, Brasil, Chile y Uruguay con el 38% de la población total; socialistas duros, Bolivia, Cuba, Ecuador, Nicaragua y Venezuela con el 11% del total; y no alineados, Argentina, El Salvador y Paraguay con el 10% del total. Tal como puede verse, los gobiernos de los países considerados conservadores o liberales, sumados a los socialistas de tipo europeo, significaron el 79% de la población de América Latina, mientras que los que tienen gobiernos clasificados como de socialismo duro sólo significaron el 11%. Véase Elvio Baldinelli, "La izquierda y la derecha en América Latina", <[http://www.unc.edu/depts/diplomat/item/2009/0406/comm/baldinelli\\_lr.html](http://www.unc.edu/depts/diplomat/item/2009/0406/comm/baldinelli_lr.html)>; además, Manuel Alcántara Sáenz, *Sistemas políticos de América Latina*, vol. I: *América del Sur*; vol. II: *México, América Central y El Caribe* (Madrid: Tecnos, 1999); Luis Dallanegra Pedraza, "Tendencias políticas en América Latina en el contexto mundial del siglo XXI. Hacia una teoría política realista-sistémica-estructural sobre América Latina", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, 15-43 (septiembre-diciembre 2008): 79-121; Claudio Katz, "Gobiernos y regímenes en América Latina" en José Enrique (coord.), *Los '90 fin de ciclo. El retorno de la contradicción* (Buenos Aires: Final Abierto, 2007).

<sup>12</sup> Ellos han sido: Fernando de la Rúa, en Argentina (2001); Fernando Collor de Mello, en Brasil (1992), Hernán Siles Suazo (1985), Gonzalo Sánchez de Lozada (2003) y Carlos Mesa (2005), en Bolivia; Abdalá Bucarán (1997), Jamil Mahuad (1999) y Lucio Gutiérrez (2005), en Ecuador; Jorge Serrano Elías (1993), en Guatemala; Jean-Bertrand Aristide (2004), en Haití; Raúl Cubas Grau (1999), en Paraguay; Alberto Fujimori (2000), en el Perú; Joaquín Balaguer (1994), en República Dominicana; Carlos Andrés Pérez (1993), en Venezuela y Manuel Zelaya (2009) en Honduras.

<sup>13</sup> Carlos Waisman, "Civil Society, State Capacity and the Conflicting Logics of Economic and Political Change", en Philip Oxhorn y Pamela K. Starr (coords.), *Markets and Democracy in Latin America: Conflict or Convergence?* (Boulder: Lynne Rienner, 1999).

<sup>14</sup> Distinciones adicionales pueden hacerse en ambas realidades entre, por ejemplo, el relativamente homogéneo Chile mestizo y Colombia, diferenciados de Brasil, Cuba o algunas áreas del Caribe en las cuales las sociedades multiétnicas y multiraciales tienen un pronunciado elemento afroamericano. Véase Haim Avni, "Jews in Latin America: the Contemporary Jewish Dimension", en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana [I]* (Jerusalem: Magnes, 1988), 9-12, así como su capítulo en este mismo volumen.

<sup>15</sup> Philip Oxhorn, "Neopluralism and the Challenges for Citizenship in Latin America", en Joseph S. Tulchin y Margaret Ruthenberg (coords.), *Citizenship in Latin America* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2006), 123-147; P. Oxhorn, "Social Inequality, Civil, Society and the Limits of Citizenship in Latin America", en Susan Eckstein y Timothy Wickham-Crawley (coords.), *What Justice? Whose Justice? Fighting for Fairness in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 2003), 35-63;

---

P. Oxhorn y Graciela Ducatenzeiler, *What Kind of Democracy? What Kind of Market? Latin America in the Age of Neoliberalism* (University Park: Pennsylvania State University, 1998).

<sup>16</sup> Miguel Centellas, "Electoral Reform, Regional Cleavages, and Party System Stability in Bolivia", *Journal of Politics in Latin America* 1-2 (2009): 115-131; United Nations Human Rights Council, "Summary Prepared by the Office of the High Commissioner for Human Rights, in Accordance with Paragraph 15(c) of the Annex to Human Rights Council Resolution 5/1. Plurinational State of Bolivia", <<http://www.unhcr.org/refworld/docid/4b27b2ecd.html>>, (26/11/2009).

<sup>17</sup> Véase Vern Asleson, *Nicaragua: Those Passed By* (Lakeville MN: Galde Press, 2004); Florence E. Babb, *After Revolution: Mapping Gender and Cultural Politics in Neoliberal Nicaragua* (Austin: University of Texas Press, 2001).

<sup>18</sup> International Crisis Group (ICG), "Venezuela: Accelerating the Bolivarian Revolution", en *Latin America Briefing* 22 (5/11/2009), 1-14, <<http://www.unhcr.org/refworld/docid/4af2aac32.html>>.

<sup>19</sup> George Yúdice, "¿Una o varias identidades? Cultura globalización y migraciones", *Nueva Sociedad* 201 (enero-febrero 2006): 106-116 (la referencia en p. 108); ídem, "Contrapunto estadounidense/latinoamericano de los estudios culturales", en Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder* (Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales/CLACSO/CEAP/FACES/Universidad Central de Venezuela, 2002), 339-352.

<sup>20</sup> Seyla Benhabib, "Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy", en S. Benhabib (coord.), *Democracy and Difference* (Princeton, Princeton University Press, 1996), 67-94; Michel Wieviorka, "Cultura, sociedad y democracia", en Daniel Gutiérrez (coord.), *Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas* (México: Siglo Veintiuno Editores/El Colegio de México/Universidad Nacional Autónoma de México, 2006), 25-76.

<sup>21</sup> Amparo Menéndez Carrión, "The Transformation of Political Culture", en Manuel Antonio Garretón y Edgard Newman (coords.), *Democracy in Latin America. (Re)constructing Political Society* (Tokyo/New York/Paris: United Nations University Press, 2001), 249-277.

<sup>22</sup> Jeffrey Alexander, *The Civil Sphere* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

<sup>23</sup> Shmuel Noah Eisenstadt, "Multiple Modernities", *Daedalus. Multiple Modernities* 129-1 (2000): 1-30.

<sup>24</sup> William Safran, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Returns", *Diaspora* 1 (2001): 83-99; Gabriel Sheffer, *Diaspora Politics: At Home Abroad* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

<sup>25</sup> Leonardo Senkman, "Klal Yisrael at the Frontiers: The Transnational Jewish Experience in Argentina", en Judit Bokser Liwerant, Eliezer Ben-Rafael, Yossi Gorny y Raanan Rein (coords.), *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism. Latin America in the Jewish World*. (Leiden/Boston: Brill, 2008), 150-170; J. Bokser Liwerant, "Latin American Jewish Identities: Past and Present Challenges. The Mexican Case in a Comparative Perspective", en *ibid.*, pp. 81-108; J. Bokser Liwerant, "Notas reflexivas sobre los desafíos contemporáneos".

<sup>26</sup> Haim Avni, *Judíos en América. Cinco siglos de historia* (Madrid: MAPFRE, 1992).

<sup>27</sup> Margalit Bejarano, "Sephardic Communities in Latin America: Past and Present", en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana V* (Jerusalem: Magnes, 2005), 9-26.

<sup>28</sup> J. Bokser Misses, *El movimiento nacional judío. El sionismo en México 1922-1947*. Tesis de doctorado (México: Universidad Nacional Autónoma de México, FCPYS, 1991).

<sup>29</sup> David Vital, *The Origins of Zionism* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

<sup>30</sup> Steven J. Zippestein, "Between Tribalism and Utopia: Ahad Haam and the Making of Jewish Cultural Politics", *Modern Judaism* 13-3 (octubre 1993): 231-247; Eliezer Schweid, "The Rejection of the Diaspora in Zionist Thought: Two Approaches", *Journal of Israeli History. Politics, Society, Culture* 5-1 (primavera 1984): 43-70.

<sup>31</sup> Senkman, "Klal Yisrael at the Frontiers", *op. cit.*; Haim Avni, "The Origins of Zionism in Latin America", en Judith Laikin Elkin y Gilbert W. Merx (coords.), *The Jewish Experience in Latin America* (Boston: Allen & Unwin, 1987), 135-155. Sivia Schenkolewski-Kroll, "Cambios en la relación de la organización Sionista Mundial hacia la comunidad judía y el movimiento sionista en la Argentina hasta 1948", en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana [I]* (Jerusalem: Magnes, 1988), 149-166; Bokser Liwerant, "El movimiento nacional judío", *op. cit.*

<sup>32</sup> Para un análisis pormenorizado de su papel como eje de organización comunitaria, referente de identificación y fuente de legitimación, véase Jucit Bokser Liwerant "The Impact of the Six Day War on the Mexican Community", en Eli Lederhendler (coord.), *The Six Day War and World Jewry* (Maryland: University Press of Maryland, 2000), 187-204.

<sup>33</sup> Gideon Shimoni, "Dos concepciones de la centralidad de Israel", ponencia presentada en la Asamblea General de la Agencia Judía, Jerusalén, Israel, junio de 1987 (en hebreo).

<sup>34</sup> Bokser Liwerant, "El movimiento nacional judío", *op. cit.*

<sup>35</sup> Ibid.; Judit Bokser Liwerant, “Fuentes de legitimación de la presencia judía en México: el voto positivo de México a la ecuación sionismo = racismo y su impacto sobre la comunidad judía”, en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana III* (Jerusalem: Magnes, 1997), 319-349.

<sup>36</sup> Judit Bokser Liwerant y Alejandra Salas-Porras Soulé, “Globalización, identidades colectivas y ciudadanía”, *Política y Cultura* 12 (invierno 1999): 25-52.

<sup>37</sup> Yossi Goldstein, “Influencia del Estado de Israel y la Agencia Judía en la vida de los judíos en Argentina y Uruguay (1948-1958)”. Tesis de doctorado, Universidad Hebrea de Jerusalén, 1991.

<sup>38</sup> Sergio DellaPergola, “Demographic Trends of Latin American Jewry”, en Laikin Elkin y Merckx, *The Jewish Presence in Latin America* (Boston: Allen and Unwin, 1987), 85-133.

<sup>39</sup> S. DellaPergola, “Jewish Autonomy and Dependency: Latin America in Global Perspective”, en Bokser Liwerant, Ben-Rafael, Gorny y Rein, *Identities in an Era of Globalization*, op. cit., 47-80.

<sup>40</sup> Bernardo Kliksberg, “Una comunidad judía en peligro. Los inquietantes interrogantes del judaísmo argentino y latinoamericano”, *Policy Forum* 23 (2002): 22-31; Natan Lerner, “Argentine Jewry in a Period of Economic Crisis”, en Eliezer Ben-Rafael, Yosef Gorny y Yaacov Ro'i (coords.), *Contemporary Jewries. Convergence and Divergence* (Brill: Leiden, 2003), 337-340.

<sup>41</sup> Comité Central Israelita de México, *Estudio poblacional de la comunidad judía de México* (México: CCI, 2006).

<sup>42</sup> Véase Ricardo Feierstein, *Vida comunitaria de los judíos argentinos* (Buenos Aires: Sudamericana, 2008).

<sup>43</sup> Haim Avni, “Presentación de las comunidades judías de América Latina”, en Judit Bokser Liwerant y Alicia Gojman de Backal (coords.), *Encuentro y Alteridad. Vida y cultura judía en América Latina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1999), 15-34.

<sup>44</sup> Jorge L. Karol, “Exploración sobre las orientaciones hacia la colectividad judía en el área metropolitana de Buenos Aires durante la crisis 2001-2004”, en Jorge L. Karol y Fernando Moiguer, *Cultura de la diversidad. Argentina 2001-2004 y la comunidad judía* (Buenos Aires: B'nai Brith Argentina, 2006), 63-117.

<sup>45</sup> Tribuna Israelita, *Grupos de enfoque sobre actitudes, percepciones y opiniones respecto a la comunidad judía mexicana* (México: Alduncin y Asociados, 1996).

<sup>46</sup> Judit Bokser Liwerant, “La discriminación: un fenómeno social difuso. Reflexiones a partir de la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 49-200 (mayo-agosto 2008): 71-86.

<sup>47</sup> Beatriz Gurevich, “After the AMIA bombing: A Critical Analysis of Two Parallel Discourses”, en Kristin Ruggiero (coord.), *The Jewish Diaspora in Latin America and the Caribbean: Fragments of Memory* (Brighton y Portland: Sussex Academic Press, 2005), 90-92.

<sup>48</sup> Yossi (Jorge) Goldstein, “Comunidad voluntaria y educación privada: tendencias en el judaísmo argentino entre 1990 y 1995”, en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana IV* (Jerusalem: Magnes, 2001), 157-181.

<sup>49</sup> World Jewish Congress, *From Crisis to Crisis: Argentinean Jewry with a String of Body Blows*, (Jerusalem: Institute of the World Jewish Congress, Policy Dispatch, 1998).

<sup>50</sup> Bernardo Sorj, “Sociabilidade Brasileira e Identidade Judaica”, en Bila Sorj (coord.), *Identidades Judaicas no Brasil Contemporâneo* (Rio de Janeiro: Imago, 1998), 9-31; Mónica Grin, “Jews, Blacks and the Ambiguities of Multiculturalism in Brazil”, en Bokser Liwerant, Ben-Rafael, Gorny y Rein, *Identities in an Era of Globalization*, op. cit., 203-222.

<sup>51</sup> Natasha Zaretsky, “Singing for Social Change: Nostalgic Memory and the Struggle for Belonging in a Buenos Aires Yiddish Chorus”, en Jeffrey Lesser y Raanan Rein (coords.), *Rethinking Jewish-Latin Americans* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 2008), 231-265.

<sup>52</sup> Judit Bokser Liwerant, “Jewish Women in Latin America”, en The Jewish People Policy Planning Institute, *Annual Assessment* (Jerusalem: JPPPI, 2008), 78-84.

<sup>53</sup> Las mujeres tienen un comportamiento ocupacional similar al de los hombres: un significativo porcentaje de profesionales y administradoras, 33%, y, simultáneamente, más del 23% están en empleos no calificados. En México, con un perfil menos desarrollado, las mujeres están sobre-representadas en el sector de ventas y en las categorías de autoempleo y dueñas de comercio. En el continente hay una tendencia creciente a su presencia en rangos profesionales y administrativos, y en niveles intermedios de comercio y servicios.

<sup>54</sup> Sergio DellaPergola, “Jewish Out-Marriage: A Global Perspective”, en Shulamit Reinharz y Sergio DellaPergola (coords.), *Jewish Inter-marriage Around the World* (New Brunswick/London: Transaction, 2009), 13-40.

<sup>55</sup> Sergio Dellapergola, “Jewish Out-Marriage: Mexico and Venezuela”, *ibidem*, pp. 153-170; Yaacov Rubel, “Inter-marriage: The Argentine Case”, *ibid.*, pp. 171-196.

- <sup>56</sup> Niklas Luhmann, *Essays on Self-Reference* (New York: Columbia University Press, 1990).
- <sup>57</sup> Liliana Voyé, "Secularization in a Context of Advanced Modernity", en William Swatos y Daniel V. A. Olson (coords.), *The Secularization Debate* (New York: Rowman & Littlefield, 2000), 67-75.
- <sup>58</sup> José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1994).
- <sup>59</sup> Emmanuel Sivan, *Radical Islam, Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985).
- <sup>60</sup> Manuel Vásquez y Marie Friedman Marquardt, "Theorizing Globalization and Religion", en Sanjeev Khagram y Peggy Levitt (coords.), *The Transnationalism Studies Reader. Intersections and Innovations* (New York/London: Routledge, 2007), 315-332.
- <sup>61</sup> Daniel Fainstein Jelin, "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, 2006); y Daniel Goldman, "El conservadurismo en América Latina y el legado del rabino Marshall Meyer. Un testimonio", en este mismo volumen.
- <sup>62</sup> Daniel Elazar, *Community and Polity: The Organizational Dynamics of American Jewry* (Detroit: Wayne State University, 1989).
- <sup>63</sup> Marta F. Topel, *Jerusalém & São Paulo: the New Jewish Orthodoxy in Focus*. (New York: University Press of America, 2008); Judit Bokser Liwerant, "Jewish Civilization Today. Latin America: a World of Identities", Ponencia presentada en The Samuel Bronfman Foundation Forum, Park City, Utah, EE. UU, 29 de junio de 2008.
- <sup>64</sup> Judit Bokser Liwerant, "Jewish Life in Latin America: A Challenging Experience", en *General Rabbinical Assembly of the Conservative Movement* (Mexico City, 2007), 1-24 **FALTAN DATOS EDITORIALES. ¿O NO ES UN LIBRO?**
- <sup>65</sup> Liz Hamui Halabe, *Transformaciones en la religiosidad de los judíos en México: tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la modernidad tardía* (México: Noriega Editores, 2005); Shari Jacobson, "Modernity, Conservative Religious Movements and the Female Subject: Newly Ultra-Orthodox Sephardi Women in Buenos Aires", *American Anthropologist* 108-2 (2006): 336-346.
- <sup>66</sup> Sergio DellaPergola *et al.*, "Hierarchy Levels of Sub Ethnicity: Near Eastern Jews in the US, France and Mexico", en Ernest Krausz y Gita Tulea (coords.), *Sociological Papers* (Ramat Gan: Bar Ilán University, 1996), 1-42.
- <sup>67</sup> Margalit Bejarano, "Comunidad y religiosidad: cambios en la identidad colectiva de los sefardíes en América Latina", en este mismo volumen. Es interesante atender a la comunidad judeomexicana de San Diego. En un primer momento, si bien sus patrones organizativos reprodujeron los de su lugar de origen, a diferencia de éste, la organización sectorial que caracterizan al mundo judío de México se vio diluida. El ser askenazí, sefardí u oriental quedó subsumido en la categoría de judío mexicano, reafirmando que el momento transnacional no diluye sino que rearticula la pertenencia nacional. Sin embargo, ha sido el eje religioso el que ha marcado la fundación, recientemente, de una comunidad ortodoxa de judíos sirios, Beth Torah Bet Eliahu, liderada por un rabino ortodoxo proveniente de Argentina. O bien un extremo significativo como Panamá como comunidad en la que la ortodoxia y la ultraortodoxia han seguido la ruta de redes migratorias transnacionales.
- <sup>68</sup> Estudios sobre las tendencias en la religiosidad arrojan el hecho de un incremento considerable de la ortodoxia y la ultraortodoxia en el mundo judío. Tomemos como ejemplo el caso de México. Aquí, los integrantes de la comunidad apuntan hacia un incremento de la categoría "muy religiosos", del 4,3 al 7% en los últimos seis años, mientras que los "observantes" crecieron del 6,7 a 17%, esto es un incremento ¡cerca al 300%! Los "tradicionalistas", aún la mayoría de la población judía de México, decrecieron del 76,8 al 62%. Estas tendencias, cuando son analizadas específicamente en la población menor de 40 años, marcan un movimiento relevante: los "muy observantes" crecieron del 7 al 12% y los observantes del 17 al 20%, mientras que los "tradicionalistas" decrecieron del 62 al 59%. Véase Comité Central Israelita de México, *Estudio poblacional de la comunidad judía de México, op. cit.*
- <sup>69</sup> Shmuel N. Eisenstadt, "New Transnational Communities and Networks: Globalization Changes in Civilizational Frameworks", en Eliezer Ben-Rafael e Yitzhak Sternberg, con Judit Bokser Liwerant y Yosef Gorny (coords.), *Transnationalism, Diasporas and the Advent of a New (Dis)Order* (Leiden/Boston: Brill, 2009), 29-46.
- <sup>70</sup> Así, en Argentina, un 88% de las mujeres mencionó que ser judía es parte de su herencia; el 77% consideró que implica ser parte de un pueblo; un 74%, de un grupo étnico-cultural y el 58% afirmó que ser judía es ser parte de una religión. Lo anterior no significa necesariamente que ésta ha dejado de ser relevante en su identificación como judías, sino que su conexión hacia el judaísmo ha cambiado y está enmarcada en la idea de pertenencia a un grupo, más que en la práctica de la normatividad religiosa.



---

Véase Adrián Jmelniczky y Ezequiel Erdei, *La población judía de Buenos Aires. Estudio sociodemográfico* (Buenos Aires: AMIA, JOINT, 2005).

<sup>71</sup> Comité Central Israelita de México, *Estudio poblacional de la comunidad judía de México*, op. cit.

<sup>72</sup> Más de 21.000 alumnos en Argentina, más de 10.000 en Brasil y cerca de 7.000 en México. Un promedio de entre 60-65% –cerca de dos tercios de todos los niños en edad escolar– asistían a escuelas integrales: el 62% en Argentina, entre el 47 y el 51% en Brasil y el 70% en México. Nitzá Genuth et al., *First Census of Jewish Schools in the Diaspora 1981/2-1982/3. International Summary* (Jerusalem: Universidad Hebrea de Jerusalén, Instituto de Judaísmo Contemporáneo, 1985).

<sup>73</sup> Vaad Hajinuj, *Cifras en la educación* (Buenos Aires: AMIA, 2005); Universidad Hebraica, *Estudio sobre las tendencias de la educación judía en México 2007-2008* (México: Universidad Hebraica, 2008); Jack Wertheimer, “The High Cost of Jewish Living”, *Commentary* (marzo 2010), <<http://www.commentarymagazine.com/viewarticle.cfm/the-high-cost-of-jewish-living-15372>>. Véase también Yaacov Rubel, “La red educativa judía de la Argentina (1967-2007)”, y Haim Avni, Judit Bokser Liwerant y Daniel Fainstein, “Tres modelos de innovación educativa en México. Un análisis a tres voces”, en este mismo volumen.

<sup>74</sup> Roland Robertson, “Identidad nacional y globalización; falacias contemporáneas”, *Revista Mexicana de Sociología* 60-1 (enero-marzo 1998): 3-19; Norbert Lechner, “El capital social como problema cultural”, *ibíd.*, 62-2 (abril-junio 2002): 91-109.

<sup>75</sup> Steven M. Cohen y Arnold M. Eisen. *The Jew Within: Self, Family and Community in America*. (Bloomington: Indiana University Press, 2000).

<sup>76</sup> Darío Sztajnszrajber, *Posjudaísmo. Debates sobre lo judío en el siglo XXI* (Buenos Aires: Prometeo, 2007); Leonardo Senkman, “Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional”, en Paul Mendes-Flohr, Yom Tov Assis y Leonardo Senkman (coords.), *Identidades judías, modernidad y globalización* (Buenos Aires: Lilmud, 2007), 403-454, especialmente 446-449.

<sup>77</sup> Saúl Sosnowski, *La orilla inminente* (Buenos Aires: Editorial Legasa, 1991).

<sup>78</sup> Johnathan D. Sarna, “American Jews in the New Millenium”, en Yvonne Yazbeck et al. (coords.), *Religion and Immigration* (Walnut Creek: Alta Mira Press, 2003), 117-128.

<sup>79</sup> Judit Bokser Liwerant, “Entre la historia y la memoria, la modernidad y la alteridad. Ejes de identificación judía”, en Gilda Waldman y Maya Aguiluz (coords.), *Memoria (in)cógnitas. Contendias en la historia* (México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, 2007), 355-386.

<sup>80</sup> Yosef Gorny, *Between Auschwitz and Jerusalem* (London/Portland: Vallentine Mitchell, 2003).

<sup>81</sup> Yossi J. Goldstein, “El judaísmo argentino de fin de siglo XX: del olvido a la recuperación de la memoria colectiva”, en Ariana Huberman y Alejandro Meter (coords.), *Memoria y Representación. Configuraciones culturales y literarias en el imaginario judío latinoamericano* (Rosario: Beatriz Viterbo, 2006), 41-63; ídem, “Sitios de la memoria: pautas y dilemas en la cristalización de la memoria colectiva judía argentina: 1994-2007”, en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana. Estudios históricos, sociales y literarios VI* (Jerusalem: Magnes, 2009), 79-100.

<sup>82</sup> Leonardo Senkman, “Judíos argentinos en riesgo y esfera pública internacional: intercesiones por el antisemitismo populista (1974-5) y los reclamos al neo-populismo (1989-1999)”, *ibíd.*, pp. 269-304 (especialmente pp. 291-299).

<sup>83</sup> Gorny, *Between Auschwitz*, op. cit.

<sup>84</sup> George Steiner, “Nuestra tierra natal, el Texto”, *Vuelta* 106 (septiembre 1985): 7-15.

<sup>85</sup> Diane Wolf, “This is Not What I Want”, en Howard Wettstein (coord.), *Diasporas and Exiles. Varieties of Jewish Identities* (Berkeley: University of California Press, 2002).

<sup>86</sup> Jmelniczky y Erdei, *La población judía de Buenos Aires*, op. cit.

<sup>87</sup> Comité Central Israelita de México, *Estudio poblacional de la comunidad judía*, op. cit.

<sup>88</sup> Luis Roniger y Mario Sznajder, *The Legacy of Human Rights Violations in the Southern Cone* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

<sup>89</sup> Mario Sznajder y Luis Roniger, “From Argentina to Israel: Escape, Evacuation and Exile”, *Journal of Latin American Studies* 37-2 (2005): 351-377.

<sup>90</sup> Judit Bokser Liwerant, “Identidades colectivas y esfera pública en México. Transformaciones y recurrencias”, en AMILAT, *Judaica Latinoamericana VI*, pp. 305-336.

<sup>91</sup> Carlos A. Forment, “Working for Citizenship in Argentina: Recuperated Factories and Democratic Rights in the Wake of Globalization” (ponencia presentada en el International Workshop on Contesting Liberal Citizenship in Latin America, Jerusalén, Instituto de Estudios Avanzados, 6-9 de julio de 2009).

<sup>92</sup> Véase al respecto Mariano Pacheco, *Del piquete al movimiento. Parte 1: de los orígenes al 20 de diciembre de 2001* (Buenos Aires: Fundación de Investigadores Sociales y Políticas/FSYP, 2004).

<sup>93</sup> El bosque fue plantado en enero de 1992 en el marco del Coloquio Internacional sobre Violaciones de los Derechos Humanos bajo el régimen militar, su impacto sobre la sociedad en general y sobre los judíos en particular. Realizado en la Universidad Hebrea de Jerusalén, reunió a ex jueces de la Cámara de Apelaciones de Argentina, a académicos y a destacadas personalidades como el rabino Marshall Meyer, quienes juzgaron a los miembros de las juntas militares. La publicación del encuentro vio la luz después del atentado a la AMIA. Véase Leonardo Senkman y Mario Sznajder (coords.), *El legado del autoritarismo: derechos humanos y antisemitismo en la Argentina contemporánea* (Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1995).

<sup>94</sup> Bokser Liwerant, "Identidades colectivas y esfera pública".

<sup>95</sup> De acuerdo al informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, la situación de los judíos venezolanos es francamente insostenible: "[...] la Comisión considera preocupante la información según la cual la comunidad judía estaría siendo particularmente afectada por incidentes de violencia en Venezuela. La información recibida por la CIDH hace referencia a pronunciamientos e incidentes antisemitas por parte de diversos medios de comunicación, como así también sobre la inscripción de graffiti en las paredes de diversas instituciones y residencias de la religión judía". (Estos últimos incluyen inscripciones tales como: "mata niños" "judíos afuera", "judíos perros" y esvásticas.) Comisión Interamericana de Derechos Humanos, *Democracia y derechos humanos en Venezuela* (Washington: Organización de los Estados Americanos, 2009), 208 (nota 693), <<http://www.cidh.oas.org/pdf%20files/VENEZUELA.2009.ESP.pdf>>.

<sup>96</sup> Véase Luis Roniger, "Antisemitism Real or Imagined? Chavez, Iran, Israel and the Jews", en *Acta 33: Analysis of Current Trends in Antisemitism* (Jerusalem: Centro Internacional Vidal Sasoon para el Estudio del Antisemitismo, 2009), 1-36.

<sup>97</sup> Bokser Liwerant, "Fuentes de legitimación", *op. cit.*

<sup>98</sup> Kahgram y Levitt, "Constructing Transnational Studies", *op. cit.*, pp. 1-22.

<sup>99</sup> Bokser Liwerant, "Globalización, diversidad y pluralismo"; James Roosenau, *Distant Proximities. Dynamics Beyond Globalization* (Princeton: Princeton University Press, 2003).

<sup>100</sup> Luis Eduardo Guarnizo y Michael Peter Smith, "The Locations of Transnationalism", en Michael P. Smith y Luis E. Guarnizo (coords.), *Transnationalism from Below* (New Brunswick: Transaction Publishers, 1998), 3-34; Judit Bokser Liwerant, "Latin American Jews. A Transnational Diaspora", en Ben-Rafael, Sternberg, Bokser Liwerant y Gorny, *Transnationalism*, pp. 351-374.

<sup>101</sup> Arjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996) (versión española: *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001); Avtar Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities* (New York: Routledge, 1996).

<sup>102</sup> Ingrid Wehr (coord.), *Un continente en movimiento: migraciones en América Latina* (Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, 2006); Tulio Halperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina* (Madrid: Alianza, 1998); Carlos Malamud (dir.), *Historia Contemporánea de América Latina* (Madrid: Síntesis, 2003, varios volúmenes).

<sup>103</sup> DellaPergola, "¿Cuántos somos hoy?", *op. cit.*

<sup>104</sup> Linda Basch *et al.*, *Caribbean Regional and International Migration: Transnational Dimensions* (Ottawa: International Development Research Council, 1987); Nina Glick Schiller *et al.*, "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", *Anthropological Quarterly* 68-1 (enero 1995): 48-63; idem, "Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration", *Annals of the New York Academy of Sciences* 645-1 (diciembre 2006): 1-24.

<sup>105</sup> Sergio DellaPergola, "International Migration of Jews", en Ben-Rafael, Sternberg, Bokser Liwerant y Gorny, *Transnationalism*, *op. cit.*, pp. 213-236; Eliezer Ben-Rafael, "Multiple Transnationalisms: Moslems, Africans, Chinese and Hispanics", *ibid.*, pp. 639-686.

<sup>106</sup> Bokser Liwerant, "Latin American Jews", *op. cit.*

<sup>107</sup> Eliezer Ben-Rafael e Yitzhak Sternberg, "Introduction. Debating Transnationalism", en Ben-Rafael, Sternberg, Bokser Liwerant y Gorny, *Transnationalism*, *op. cit.*, pp. 9-28.

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

Con formato: Inglés (Estados Unidos)

Con formato: Inglés (Estados Unidos)