



Atenea

ISSN: 0716-1840

lgaravil@udec.cl

Universidad de Concepción

Chile

CARO, ISAAC

Identidades judías contemporáneas en América Latina

Atenea, núm. 497, 2008, pp. 79-93

Universidad de Concepción

Concepción, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32811381006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

IDENTIDADES JUDÍAS CONTEMPORÁNEAS EN AMÉRICA LATINA*

CONTEMPORARY JEWISH IDENTITIES IN LATIN AMERICA

ISAAC CARO**

RESUMEN

En este artículo haremos referencias a las identidades judías latinoamericanas, distinguiendo cuatro modelos centrales, sin que éstos sean totalmente excluyentes entre sí, los que responden a diferencias principalmente étnico-culturales –en el caso de los dos primeros– y teológico-religiosas –en lo que se refiere a los dos últimos–. Partimos de la hipótesis de que estos distintos modelos –algunos de ellos contradictorios entre sí– dan cuenta de un mosaico heterogéneo de identidades, tanto culturales como religiosas, que conllevan a la conformación de un quinto modelo, caracterizado por el surgimiento de nuevas identidades.

Palabras claves: Judaísmo, identidad, comunidad, religión.

ABSTRACT

In this paper, we refer to Jewish Latin American identities, defining four central models, independently of whether they are mutually exclusive or not. The first two models are mainly based on ethnic and cultural differences, and the other two are founded on religious and theological divergences. We argue that these different models –some of them opposite and contradictory– present a heterogeneous and mixed mosaic of cultural and

* Este artículo forma parte del Proyecto Fondecyt 1050053, titulado “Movimientos, comunidades e identidades judías e islámicas en América Latina: los casos de Argentina, Brasil y Chile desde 1991 hasta 2004”. Agradecimientos a Ingrid Hecker y Valeria Navarro, quienes han aportado importantes sugerencias a este trabajo.

** Sociólogo, Doctor en Estudios Americanos. Académico del Instituto de Estudios Internacionales, Universidad Arturo Prat, Chile. E-mail: isaac.caro@unap.cl

religious identities, leading to a fifth model, characterized by the emergence of new identities.

Keywords: Judaism, identity, community, religion.

Recibido: 26.11.2007. Aprobado: 10.03.2008.

INTRODUCCION

UNO de los problemas más difíciles de determinar en lo que se refiere a las identidades judías, y que explica la diversidad que caracteriza a estas comunidades, está relacionado con la propia definición de lo que se entiende por “judío”. La cuestión de “quién es judío” está incorporada en la “Ley del Retorno”, aprobada por el Parlamento israelí en 1950, que lleva la firma del entonces primer ministro israelí, David Ben Gurión, y que establece que “todo judío tiene derecho a inmigrar a Israel” y, por consiguiente, obtener la ciudadanía “israelí”¹. Los sectores más liberales buscan consolidar una concepción amplia, que incorpore como judíos a las personas nacidas tanto de padre como de madre judías y que haga válidas las conversiones llevadas a cabo por rabinos que no son ortodoxos. Por el contrario, sectores más ortodoxos están luchando por restringir la definición de judío, de modo de cambiar la palabra “convertido” por “convertido de acuerdo con la *halaja*” –ley religiosa judía–. Otros temas de debate dicen relación con la forma en que las distintas comunidades se relacionan con el sionismo y con el Estado de Israel; la manera de concebir el judaísmo; la posición hacia el rol de la mujer, la sexualidad y la homosexualidad, entre muchos otros tópicos. Existe también una tendencia a que algunos judíos que se sienten más alejados de la tradición tomen posiciones distintas para autodefinir su judaísmo, sin que la religión tenga un lugar importante de identificación: “judaísmo a tu manera”, “orgullo de ser judío”, “judíos gay”.

Considerando esta diversidad de posiciones y enfoques, distinguiremos cuatro modelos principales al interior del mundo judío, sin que éstos sean totalmente excluyentes entre sí en la medida que los dos primeros responden, mayoritariamente, a diferencias étnico-culturales y los dos siguientes a divergencias teológico-religiosas. Primero, un modelo asquenazí, de origen europeo, caracterizado por la defensa de un discurso republicano y laico, asociado con el sionismo político. Segundo, un modelo sefaradita, vinculado a un judaísmo de tipo oriental, que tiene como rasgo distintivo un discurso etnonacionalista. Tercero, un modelo religioso ortodoxo, que incluye expresiones tanto sionistas como antisionistas, que van desde una acepta-

¹ Organización Sionista Mundial. 2006. “Ley del Retorno. Texto completo”. http://www.masuah.org/ley_del_retorno.htm (Consulta: Septiembre 12, 2006).

ción total al Estado de Israel a un rechazo absoluto del mismo. Cuarto, un modelo religioso que incorpora las corrientes conservadora, reformista y progresista.

Partimos de la hipótesis de que estos distintos modelos dan cuenta de un mosaico heterogéneo de identidades, tanto culturales como religiosas. Sus rasgos más relevantes no son la cohesión, unidad o integración, sino la diferencia, la pluralidad, la hibridez, la heterogeneidad. Esta diversidad o “diáspora” se registra también al interior de cada una de ellas, a partir de lo cual se generan los elementos necesarios para un diálogo religioso, cultural y civilizacional, que incorpore a comunidades árabes y musulmanas.

1. EL MUNDO ASQUENAZI Y EL MODELO DEL SIONISMO POLITICO

Los asquenazíes corresponden a las agrupaciones judías de Europa central y oriental, que tuvieron un centro importante en *Ashkenaz* (nombre hebreo para denominar a Alemania), desplazándose luego a Polonia y Rusia; ellos han conservado como lengua el judeo-alemán o yidish, lengua germánica que emplea el alfabeto hebreo. Los judíos asquenazíes –los que constituyen las tres cuartas partes de la población judía latinoamericana– fueron los que conformaron y lideraron, en su gran mayoría, el movimiento sionista, y que hasta la Segunda Guerra Mundial no era mayormente activo entre los sefaraditas (Shafir y Peled, 2002: 74-75).

El hito más importante del movimiento sionista es el año 1897, cuando en la ciudad de Basilea, Suiza, se reunió el Primer Congreso Sionista, bajo el liderazgo de Theodor Herzl (1860-1904), fundador del sionismo político. En el marco de esta conferencia se adoptó el Programa de Basilea que se convertiría en la plataforma programática del movimiento sionista, determinando que “el sionismo aspira a la creación de un refugio para el pueblo judío en la tierra de Israel, asegurado por la garantía jurídica internacional” (Ben Ami y Medin, 1992: 30).

Si bien es cierto el Primer Congreso logró reunir a las distintas tendencias del movimiento sionista y adoptar el programa arriba señalado, las diferencias al interior del mismo eran sustanciales, principalmente en lo que se refería a dos aspectos centrales: dónde fundar el nuevo Estado judío, y cómo lograr este objetivo. En lo referente al primer aspecto, el propio Herzl planteó la posibilidad de constituir un Estado judío en Argentina bajo el hecho de que este país representaba “uno de los más fértiles en el mundo y tenía una temperatura templada” (Herzl, 1896:222). Este escritor sionista pensaba que para Argentina sería de su propio interés ceder parte de su territorio para construir allí una entidad judía, aunque tenía claro que Palestina era “el hogar histórico inolvidable”.



T. Herzl



La posición de Herzl, expuesta en su obra *El Estado judío* (1896), corresponde a un sionismo de tipo político, que buscaba resolver la cuestión judía a través de la creación de un hogar nacional judío. Sin embargo, es posible distinguir otras vertientes sionistas, que difieren, por ejemplo, en relación a las metas que se consideran necesarias para construir este Estado, a las formas ideológicas principales que se sustentan, o a la relación que se establece con *Eretz Israel* o Tierra de Israel. Así, algunas de estas corrientes corresponden al sionismo práctico, al sionismo revisionista, al sionismo sintético, al sionismo socialista, al sionismo espiritual y al sionismo religioso (Caro, 2005).

Considerada esta variedad de corrientes, hay que especificar que el modelo predominante corresponde a un sionismo político, de tipo laborista o socialista, encarnado en la figura de David Ben Gurion, que fuera el fundador del Estado y su primer gobernante. Este tipo de sionismo, así como la historia del Estado de Israel, desde su fundación en 1948 hasta 1977 –fecha en que llega al poder el partido de derecha *Likud*–, corresponde a un modelo secular nacionalista, ligado al mundo asquenazí contemporáneo, que buscó la autodeterminación para el pueblo judío sobre bases eminentemente laicas. Este modelo judío, de carácter profano, laico y nacionalista, representa, en gran medida, una contradicción con el judaísmo entendido como una tradición religiosa y, en su versión ortodoxa, una religión de Estado (Shafir y Peled, 2002: 1).

En lo que se refiere a América Latina, el modelo sionista tendrá predominio en la región a partir de las oleadas de inmigrantes que se registran durante la segunda mitad del siglo XIX. Se trata de judíos asquenazíes, que vienen escapando del antisemitismo que crece en Europa Oriental y en el imperio ruso. Este proceso de inmigración es también resultado de las políticas inmigratorias adoptadas en la región, especialmente en Argentina, bajo la consigna de “Gobernar es poblar”, de Juan Bautista Alberdi. La llegada de judíos asquenazíes tiene como uno de los primeros destinos en el continente a Argentina, donde en este periodo se establece una comunidad judía organizada, bajo el nombre de Congregación Israelita de la República de Argentina (Barromi, 1990: 119-120; Caro, 2006).

2. EL MUNDO SEFARADITA Y EL MODELO DEL JUDAISMO ORIENTAL

Al hablar de mundo “sefaradita” se pueden señalar diversas definiciones: a) una más restringida, que liga lo sefaradita exclusivamente con elementos ibéricos; b) una más inclusiva, que refiere a los que hablan judeo-español o ladino; c) una más amplia, que divide al mundo no asquenazí en sefaradíes

y orientales; d) una, todavía más extensiva, que establece que todas las comunidades no asquenazíes son sefaraditas, lo que incluiría a los judíos de Yemen, Irán y la India, hablándose de judíos sefaraditas, orientales o *mizrahí*². Siguiendo a los autores israelíes Bejarano (2005) y Shafir y Peled (2002), utilizaremos esta última concepción, de manera de colocar el énfasis en que los “sefaraditas”³, “orientales” o “mizrahí” tienden a compartir un modelo de “judaísmo oriental”, que los distingue de los asquenazíes.

En relación con el modelo central del sionismo político, liderado por los asquenazíes y que tuvo hegemonía política en la sociedad israelí hasta 1977, los sefaraditas estuvieron segregados espacial, económica y culturalmente del mismo. Esta segregación provino de figuras tan prominentes como David Ben Gurion, quien en la mitad de los 60 se manifestó contrario a la inmigración de las comunidades judías del Medio Oriente a Israel. Este rechazo tuvo su razón de ser –según Ben Gurion– en la necesidad de “preservar los auténticos valores judíos que cristalizaron en la Diáspora europea” (Shafir, Peled, 2002: 77). A pesar de ser judíos, no contaban con el modelo predominante que Israel requería en esos momentos, por haber sido educados y socializados en una tradición judía oriental. En lugar del discurso republicano de los asquenazíes, los sefaraditas han tendido a adoptar un discurso “etnonacionalista”. Este discurso se tradujo, primero, en un apoyo a una versión secular y nacionalista de derecha representada por el partido *Likud* en Israel y, luego, en un creciente apoyo a versiones religiosas ortodoxas como las sostenidas por el partido *Shas* (Shafir y Peled, 2002: 94-95).

Su presencia en América Latina se remonta al siglo XVI: con origen en *Sefarad* (España), tras su expulsión de España (1492) y Portugal (1497), emigraron a distintos territorios, estableciéndose especialmente en el norte de África y regiones que estaban gobernadas por el Imperio Otomano. Como resultado de la Inquisición, muchos conversos y marranos, que seguían practicando el judaísmo, utilizaron una ruta a la América luso-hispana para escapar de las persecuciones. Cuando fueron expulsados de España, Portugal los asiló, y de allí muchos partieron a Brasil y las posesiones holandesas. La primera comunidad judía en América Latina se establece en Recife, cuando esta ciudad era parte de Holanda; luego, muchos parten a Estados Unidos, a Nueva Amsterdam –actual Nueva York–, donde la primera comunidad judía es sefaradí (Fast, 2000: 271-272). Los expulsados judíos de Brasil que no fueron a Norteamérica se dispersaron en otros países sudamericanos de dominio español (Liebermann, 1966: 24).



B. Gurion

² Sobre este debate, ver: Bejarano, 2005: 14; Shafir y Peled, 2002: 74-75.

³ Se utilizará indistintamente “sefaradí”, “sefaradita” o “sefardita” para designar a los habitantes originarios de Sefarad o España.

Estas oleadas, que se extienden hasta principios del siglo XIX, van a estar conformadas por judíos de origen sefaradí, tratándose de movimientos desde las comunidades sefaradíes del Imperio Otomano hacia los países latinoamericanos, motivados al parecer por el mismo idioma (Matus, 1993: 38). Efectivamente, ellos conservaron su lengua durante siglos, construyendo comunidades importantes en regiones y ciudades como Salónica, Estambul, Esmirna, Monastir, de donde provienen algunos de los inmigrantes judíos llegados a América Latina.

Algunas diferencias centrales de los sefaraditas con respecto a los asquenazíes tienen que ver con su aproximamiento a la *Shoah* –holocausto– y su relación con los territorios de origen. En lo que se refiere al primer aspecto, aunque en algunas comunidades sefaraditas de Europa –como las de Grecia, Italia, Bulgaria y Yugoslavia– su relación con la *Shoah* también pasa por experiencias personales, este tema no adquiere un rol tan preponderante, sustancial y emblemático, como ocurre con las comunidades asquenazíes. Por otra parte, en los sefaraditas existe una fuerte identificación con las comunidades individuales de origen, pudiéndose distinguir cuatro grupos principales, todos ellos con presencia en América Latina (Bejarano, 2005):

- Descendientes directos de judíos de la Península Ibérica, que emigraron desde las comunidades portuguesas de Europa occidental a las colonias protestantes del Caribe y después de la independencia se establecieron en las repúblicas latinoamericanas.
- Inmigrantes del Norte de África, especialmente de Marruecos, y desde la década de 1950 judíos de Egipto.
- Judíos de Turquía, Grecia, Rodas, Bulgaria, Italia y la ex Yugoslavia que hablaban ladino y se identificaban con las tradiciones sefaraditas.
- Judíos de las provincias orientales del Imperio Otomano, esto es Siria, Líbano y Palestina.

Los sefaraditas mantienen ritos religiosos diferentes y marcos comunales que continúan la herencia de sus comunidades de origen en el Medio Oriente y norte de África (Bejarano, 2005: 11). Ellos cuentan con conductas y actitudes consolidadas en la tradición, lo que incluye “un patrón multiseccular de emigración, adaptación y asimilación, que transportan consigo desde sus primeros peregrinajes por el mundo”, resultado de su larga permanencia primero en la península ibérica y luego en los Balcanes y el Asia Menor (Matus, 1993: 14). Estas diásporas, al igual que las asquenazíes, conservan una afiliación con el Estado de Israel que encuentra su expresión en la Federación de Entidades Sefaradíes de América Latina (FESELA), la que forma parte de la Federación Sefaradí Mundial.

3. EL MODELO RELIGIOSO ULTRAORTODOXO Y ORTODOXO

En el ámbito propiamente religioso, cabe distinguir cinco grandes movimientos al interior del judaísmo, todos ellos con presencia en América Latina: ultraortodoxos, ortodoxos, conservadores, reformistas, reconstruccionistas. El denominado mundo *haredi* (temerosos), existente en Israel y también en la diáspora, corresponde a un universo complejo, con múltiples divisiones internas, que incorpora a diferentes grupos ultraortodoxos, que se caracterizan por su rechazo hacia Israel y adoptar una interpretación del holocausto distinta a la de los sionistas: el exterminio es presentado como el castigo de Dios hacia aquellos que transgredieron los mandamientos de la *Torá* y buscaron asemejarse a las naciones creando un Estado judío semejante a los otros estados modernos. La ideología ultra ortodoxa, en oposición al sionismo, considera el horror de Auschwitz como la sanción ejemplar de todo proyecto político judío que no tenga su única inspiración en el estricto respeto de la *Torá* (Caro, 2004).

Algunas diferencias centrales entre los ortodoxos y los ultraortodoxos, más allá de las definiciones teológicas —lo que escapa al objetivo de este trabajo—, tienen que ver con las distintas posiciones con respecto al Estado de Israel y al sionismo, siendo posible distinguir cuatro grandes subcorrientes al interior de este campo (Shafir y Peled, 2002: 138-140):

1. Acomodación pragmática, que emerge en el movimiento sefaradí establecido en 1902 como una fracción ortodoxa dentro del sionismo, cuya posición ideológica fue formulada por el rabino I. J. Reines (1835-1915), quien consideró el sionismo como un proyecto de sobrevivencia física. Según esta visión, los judíos ortodoxos deberían participar en la tarea sionista de construir un Estado judío, puesto que esto podría mitigar su carácter secular. Esta posición corresponde a la “ortodoxia moderna”.
2. Acomodación de principio, cuya posición fue formulada por el rabino A. I. Kook (1865-1935), rabino jefe asquenazí de Palestina desde 1921 hasta su muerte. Esta posición ha sido adoptada por el Partido Nacional Religioso y el movimiento *Gush Emunim*, los que le otorgan al proyecto sionista una significancia religiosa, esto es la creación del Estado de Israel forma parte de un proceso mesiánico.
3. Rechazo pragmático, que es la posición del mundo *haredi*, de los sectores ultraortodoxos, no sionistas, que se caracterizan por su rechazo del sionismo ideológico y político, aunque en términos prácticos lo acepten. Su cooperación con el sionismo ha sido motivada por dos razones: a) la defensa de sus propios intereses materiales en una sociedad donde todos los recursos están controlados por los órganos sionistas; b) un esfuerzo para minimizar la violación de los códigos religiosos judíos. Aquí se pue-



I. Kook





M. Eliyahu



Jewish Theological
Seminary

de incluir al movimiento *Jabad Lubavitch*, con presencia en América Latina, y al partido *Shas*, que busca redefinir el sionismo de una manera exclusivamente etnoreligiosa⁴.

4. Rechazo de principio, cuya posición es mantenida por las corrientes más religiosamente ortodoxas de la comunidad *haredi*, las que ven el sionismo y el Estado de Israel como empresas demoníacas y rechazan cualquier cooperación con él. Corresponde al movimiento *Neturei Karta*, con presencia en Israel y en Estados Unidos. De este modo, algunos rabinos de Neturei participaron en el seminario de negación del holocausto convocado por el gobierno iraní en diciembre de 2006.

En el caso de América Latina, uno de los movimientos más importantes es *Jabad Lubavitch*, el que se plantea como objetivo central que el pueblo judío cumpla con su misión de seguir los preceptos contenidos en la *Torá*, para lo cual se considera fundamental combatir el desconocimiento sobre el judaísmo histórico y espiritual, producto de la “emigración y de los traumáticos acontecimientos de este siglo volcánico”⁵. Hay informes de que el número de sus instituciones en todo el mundo ha pasado desde 480 en 1975 a 2.600 el año 2000. Numerosas *yeshivot* se han establecido en ciudades como Buenos Aires, Río de Janeiro, Sao Paulo, Montevideo y Caracas, lo que significa que este movimiento ha tenido un importante crecimiento en la región⁶.

4. EL MODELO CONSERVADOR, REFORMISTA Y RECONSTRUCCIONISTA

En un polo de mayor apertura religiosa, se encuentran otras tres corrientes, que corresponden a los conservadores, reformistas y reconstruccionistas, los que tienen importante presencia en Estados Unidos y las dos primeras en América Latina. El movimiento conservador surge formalmente en Estados Unidos el año 1886 con la creación del *Jewish Theological Seminary*, una escuela rabínica, que es considerada actualmente el núcleo académico y espiritual del judaísmo conservador mundial⁷.

⁴ Aunque los autores Shafir y Peled incluyen el Partido *Shas* en una quinta categoría, nos parece que este movimiento tiene semejanzas sustantivas con la corriente del rechazo pragmático, en el sentido de que lo que se busca es una redefinición del sionismo y de los vínculos con el Estado de Israel.

⁵ Sitio de Jabad Lubavitch Rosario. 2005. <http://www.jainet.org/quienesomos.htm>. (Consulta: Octubre 6, 2005).

⁶ Judaism on Line. 2006. “World Jewish Population”. <http://www.simpletoremember.com/vitals/world-jewish-population.htm>. (Consulta: Septiembre 12, 2006).

⁷ The Jewish Theological Seminary. 2007. <http://www.jtsa.edu/about/cj/>. (Consulta: Enero 18, 2007).

Esta corriente se caracteriza por su adaptación a los cambios que implica la sociedad moderna, así como a interpretaciones de pasajes bíblicos del Antiguo Testamento. El Seminario Rabínico Latinoamericano es considerado el centro académico, cultural y religioso más importante del movimiento conservador judío –también denominado movimiento *Masortí*– en la región. Este seminario ha graduado a 83 rabinos, incluyendo a seis mujeres, los que ejercen como tales en los distintos países de la región y en Estados Unidos. El movimiento *Masortí* tiene presencia en 15 países del continente, con una tendencia a crear una red que sirva de unión a las distintas comunidades latinoamericanas⁸.

La corriente religiosa reformista o liberal, por su parte, también surge hacia fines del siglo XIX, bajo el liderazgo del rabino Isaac Mayer Wise (1819-1900), quien introdujo algunos cambios en las ceremonias religiosas, como el permitir cantos corales, así como que hombres y mujeres pudieran sentarse juntos. En 1873, este rabino, junto a delegados de otras congregaciones reformistas, fundó en Estados Unidos la *Union of American Hebrew Congregations*, constituyendo la base de un movimiento organizado⁹. Se acepta una lectura crítica de la *Torá*, adoptando cambios mayores con relación a la tradición judía como –además de la aceptación de rabinos mujeres– rabinos que son reconocidamente de orientación homosexual. En Argentina esta corriente surge como una separación del Seminario Rabínico, y reúne principalmente a judíos de origen ruso, alemán y sefaradí.

Más reducido es el movimiento reconstruccionista, que emerge hacia el siglo XX, bajo el liderazgo del rabino Mordechai Kaplan (1881-1983), con la finalidad de introducir cambios mayores en el judaísmo, reelaborando algunos conceptos que son centrales al mismo, como los de Israel, Dios, *Torá* y –al igual que algunas corrientes reformistas y conservadoras– aceptando a mujeres rabinas, así como a rabinos homosexuales. En esta corriente Dios es concebido –más que como una fuerza sobrenatural– como un poder que permite la salvación personal, en tanto que el judaísmo es visualizado como una “civilización religiosa” que evoluciona y se perfecciona¹⁰.

Las diferencias entre el movimiento conservador, reformista y reconstruccionista, por una parte y el movimiento ortodoxo, por otra, dicen relación –entre otros temas– con la concepción del judaísmo, el asunto de las conversiones, los vínculos con Israel, aspectos de sexualidad y homosexualidad. En primer lugar, para el movimiento *Masortí*, el judaísmo debe vivirse



I. Mayer Wise



M. Kaplan

⁸ “Movimiento Masortí busca equilibrar rol rabínico y dirigencial”, *La palabra israelita*, Santiago, 7 de octubre de 2005, p. 11.

⁹ Jewish Virtual Library. 2007. “Isaac Mayer Wise”. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/IWise.html>. (Consulta: Enero 18, 2007).

¹⁰ Jewish Virtual Library. 2007. “Rabbi Mordecai Kaplan”. <http://www.jewishvirtuallibrary.org/jsource/biography/kaplan.html>. (Consulta: Enero 18, 2007).

de manera más plural, igualitaria e inclusive, con una mayor disposición al diálogo y a la tolerancia, de lo que se concibe en la ortodoxia judía. Esta última, por el contrario, concibe un judaísmo “más adaptado a la cosmovisión de la Edad Media” y que, por consiguiente, está más apegado a aceptar el texto bíblico en forma textual. En este último caso, cabe hablar de un “neomedievalismo” (Rudolph, 1997: 9), para hacer referencia a múltiples organizaciones, instituciones y prácticas superpuestas, que se han acomodado a la época moderna.

En segundo lugar, uno de los enfrentamientos más graves entre el judaísmo ortodoxo y el conservador se ha dado en torno al tema de las conversiones al judaísmo. Hasta el año 2005, las únicas conversiones que eran válidas en Israel eran las realizadas por rabinos ortodoxos, desconociéndose las efectuadas por rabinos de otros movimientos religiosos judíos. En marzo de 2005, la Corte Suprema de Justicia de Israel ordenó reconocer las conversiones realizadas por movimientos no ortodoxos, lo que produjo un debate al interior de la sociedad israelí: a favor estuvieron, junto al movimiento conservador y al reformista, los sectores más progresistas de la sociedad israelí.

Un tercer punto de enfrentamiento entre estas corrientes tiene que ver con la relación con Israel. En el movimiento conservador y lo mismo en el reformista, el compromiso y aceptación del Estado de Israel es total, a diferencia de lo que ocurre con corrientes ortodoxas y ultraortodoxas, algunas de las cuales desconocen la legitimidad del Estado judío, como se ha visto anteriormente.

Un cuarto punto de debate dice relación con temas vinculados con sexualidad y homosexualidad. A pesar de la existencia de rabinos ortodoxos declaradamente homosexuales, la corriente ortodoxa sigue condenando la homosexualidad y las relaciones sexuales entre hombres, las que son vistas como pecado. Al igual que muchas confesiones cristianas, lo que se ataca es principalmente la conducta homosexual y no así la inclinación, tendencia o sentimientos hacia personas del mismo sexo. Como parte de este rechazo, se mencionan dos versículos de la *Torá*, ambos del Levítico (XVIII: 22, XX: 13), que consideran esta conducta como una “abominación”.

Las otras corrientes, en cambio, tienen una posición que va desde una tolerancia de la homosexualidad—incluyendo sus prácticas—hasta una abierta aceptación de los rabinos homosexuales, así como la celebración de uniones a personas del mismo sexo. El debate acerca de homosexualidad y judaísmo religioso ha llegado también a América Latina, con motivo del filme documental “Temblando ante Dios” de Sandi Du Bowski (2001), el que ha sido proyectado en comunidades de Argentina y Chile, exhibiéndose en este último país con el apoyo de dirigentes de la comunidad judía de Chile,



KESHET Argentina y Shalom Amigos de México, y con la presencia del rabino ortodoxo Steve Greenberg¹¹.

5. EL MODELO LAICO, DESCENTRALIZACION COMUNITARIA Y SURGIMIENTO DE NUEVAS IDENTIDADES

Postulamos que frente a estos cuatro modelos que se dan al interior del judaísmo, emerge un quinto –no necesariamente excluyente con los anteriores–, compuesto especialmente por los judíos que definen su identidad sin que la religión tenga un peso central en sus vidas. Se incluyen en esta categoría al campo desarrollado en Israel, que está formado por los que no creen en la obligatoriedad de las leyes religiosas judías (Avi-Hai, 1993:16). Su estilo de vida es secular y su rango va desde los antiortodoxos, ateos o agnósticos hasta los reformistas y reconstruccionistas, que preservan algunas formas de observancia religiosa. Este sector tiene representación importante en Europa, Norteamérica y también en Latinoamérica, donde crecientemente personas y grupos se definen como judíos sin que la religión (judaísmo) tenga un lugar central en sus vidas.

Cabe señalar que el campo liberal y laico, en algunos casos, está conformado por cerca del 50% de la comunidad judía. De este modo, según un estudio realizado por la Oficina Central de Estadísticas de Israel, entre 2002 y 2004, un 44% de la población judía se autodefinió como laica. Estas cifras bajan a un 26% en Estados Unidos, que se autodefinió como “sólo judío” (American Jewish Committee, 2005), cifra cercana al 23% de judíos que se identificaron como laicos en la Región Metropolitana de Santiago (CREJ, 1995). En el caso argentino, para el 50% de la población judía autodefinida del Gran Buenos Aires, los elementos identitarios centrales –más que la religión– son: lazos familiares, memoria histórica (holocausto), educación judía sin creencia en Dios (Jmelnizky y Erdei, 2005).

Dentro de este campo, además de la existencia de organizaciones judías laicas y movimientos juveniles, hay que considerar el surgimiento de nuevas identidades que, aunque buscan representación comunitaria, no siempre están o se sienten representadas en las estructuras comunitarias tradicionales y que responden a cuatro procesos principales: a) la afirmación de una condición juvenil alejada de los cánones tradicionales de la familia y la sinagoga; b) la reafirmación de un judaísmo humanista y secular; c) la ne-

¹¹ Para profundizar sobre este debate, ver: Keshet. 2005. “Temblando en Chile. La visita del Rabino Steve Greenberg”. <http://www.keshet.com.ar/latinoamerica/temblandoENchile.htm>. (Consulta: Abril 27, 2006).

cesidad de vivir un “judaísmo a tu manera”, sin dogmas ni censuras; d) la afirmación de identidades sexuales y de orientación sexual¹².

Todos estos procesos, algunos de los cuales tienen su origen en las comunidades judías estadounidenses, encuentran cabal expresión en Argentina –donde se encuentra la principal comunidad latinoamericana– y en otros países de la región. En primer lugar, una tendencia hacia la apertura encuentra especial cabida en los jóvenes judíos a través de la búsqueda de nuevos sentidos de pertenencia, de un nuevo “orgullo de ser judío”, que deje de lado el espacio tradicional que ocupaba la familia o la sinagoga. Ahora, se trata de un estilo de vida que se expresa en una determinada música, en la lectura de ciertas revistas juveniles y en la realización de reuniones privadas.

En segundo lugar, a estas formas identitarias hay que agregar un movimiento judío laico y humanista que logra cierta organización en Argentina al formarse en 1987 la Asociación Argentina por el Judaísmo Laico y Humanista, creando la revista *Judaísmo Laico* y considerándose en armonía con el sionismo. Este judaísmo es parte de una tendencia mundial, que tiene su centro en Estados Unidos y que plantea una filosofía centrada en el ser humano, que combina la celebración de la cultura y de la identidad judía con el respeto a los valores humanísticos universales.

En tercer lugar, la conformación de “Yok” en Argentina es una propuesta social y cultural de un “judaísmo integrador, diverso y dinámico”, que plantea vivir el “judaísmo a tu manera”, a través de manifestaciones intelectuales y artísticas que incluyen cine, música, cocina, deportes, pensamiento, recreación y moda. Este proyecto es el resultado de un proceso vivido por parte importante de la población judía en que la religión no es el componente principal de la identidad, sino que ella está conformada por elementos como la cultura, la música, la literatura, la comida.

En cuarto lugar, como parte de este proceso de apertura, estamos en presencia de la conformación de identidades que –junto con rescatar el elemento judaico definido en términos amplios más allá de la religión– rescatan una identidad sustentada en la orientación sexual y en la sexualidad. Con esta finalidad, se forman nuevas organizaciones que tienden a ser bastante críticas con las actuales estructuras comunitarias, denunciando que es irónico que se discrimine a los homosexuales dentro de la comunidad cuando “durante la Segunda Guerra Mundial fueron llevados a los guetos judíos, homosexuales y gitanos”¹³.

¹² Algunos de estos aspectos están profundizados en: Caro, 2006.

¹³ Nueva Sión. 2005. <http://www.nuevasion.com.ar/sitio/nuevasion/Foros.asp?foro=8&sistema=MostrarTema&id=94>. (Consulta: Septiembre 26, 2005).

Hay que señalar que estas críticas a las estructuras comunitarias judías alcanzan especialmente a Argentina donde está la comunidad más importante de la región, estimada en cerca de 200.000 personas. Los avances tardíos en las causas judiciales por los atentados contra la Embajada de Israel en Buenos Aires (1992) y contra el edificio compartido por la AMIA y la DAIA (1994) han producido fuertes divergencias intracomunitarias, que terminaron con el surgimiento de una organización autónoma denominada *Memoria Activa*, agrupación de familiares y amigos de las víctimas de estos atentados¹⁴.

CONCLUSIONES

El mundo judío constituye una amplia diversidad de procesos, tendencias y modelos cambiantes y contradictorios entre sí, que parte por algunas polémicas que están en el origen mismo del problema de ¿quién es judío? y de cuál es la relación con el sionismo y con el Estado de Israel. Como parte de esta amplia variedad, nos hemos focalizado en cuatro modelos principales, sin que ellos sean mutuamente excluyentes puesto que los dos primeros apuntan más a aspectos étnicos, culturales y lingüísticos, en tanto que los dos siguientes se concentran en tópicos religiosos y teológicos.

En el judaísmo latinoamericano, aunque están presentes los cuatro modelos arriba señalados, existe un predominio del modelo asquenazí y del modelo judío conservador y reformista, los que alcanzan a más de dos tercios de la población. Este modelo, a diferencia del ortodoxo, garantiza nexos especiales de las comunidades judías con Israel, lo que va acompañado del mayoritario y temprano reconocimiento de los países latinoamericanos a la creación del Estado de Israel. Cabe mencionar, por ejemplo, que Uruguay, en donde está una de las comunidades más importantes de la región, fue el primer país latinoamericano y el tercero a nivel mundial —después de Estados Unidos y la Unión Soviética— en reconocer al Estado de Israel en 1948.

A estos cuatro modelos hemos agregado un quinto, más descentralizado, laico y progresista que se caracteriza por una tendencia que parece marcar la presencia judía en la región al comenzar el siglo XXI. Este modelo está asociado con dos procesos primordiales, que corren en paralelo: a) la constitución de una identidad judía, con elementos progresistas y liberales, sin que la religión sea necesariamente un elemento central de identificación; b) la formación de nuevas identidades, que no tienen cabida en las

¹⁴ Cabe indicar que el 25 de octubre de 2006 la fiscalía argentina dictaminó la responsabilidad del gobierno iraní y del movimiento *Hezbollah* en este ataque, pidiendo la captura internacional del ex presidente iraní Ali Akbar Rafsanjani.

organizaciones centrales, a partir de la constitución de tendencias, modas o procesos, que reivindican un lugar a los judíos gay, un “judaísmo a tu manera”, un “orgullo de ser judío”, separados de los espacios tradicionales de la familia y la sinagoga. Al mismo tiempo, junto a la conformación de este modelo, hay una tendencia a la consolidación de un espacio religioso ortodoxo, que puede alcanzar a un 10% de la población judía.

En definitiva, a comienzos del siglo XXI parece consolidarse un modelo judío laico, progresista, descentralizado, que es resultado de los procesos de globalización y crisis identitarias que se viven en un periodo de radicalización de la modernidad. Al mismo tiempo y, como resultado de estos mismos procesos, este modelo laico podrá verse enfrentado a un crecimiento de posiciones ortodoxas judías, tanto en Israel como en la diáspora, que lleven a una polaridad y choque con patrones identitarios más exclusivos: en un polo, uno más inclusivo, de mayor apertura y diálogo, en donde el judaísmo y lo judío se definan en un sentido cada vez más plural y, en otro, uno más excluyente, que abogará porque la religión y las concepciones más ortodoxas de la misma prevalezcan en la definición del ser y del quehacer judío.

REFERENCIAS

- American Jewish Committee. 2005. “2005 Annual Survey of American Jewish Opinion”. American Jewish Committee <http://www.ajc.org/site/apps/nl/content3.asp?c=ijITI2PHKoG&b=846741&ct=1740283> (Consulta: 5 de enero de 2006).
- Avi-Hai, Abraham. 1993. *Three Jewish Peoples*. Nueva York: Shengold Publishers.
- Barromi, Joel. 1990. *Antisemitismo. Un problema universal*. Tel Aviv: Aurora.
- Bejarano, Margalit. 2005. “Sephardic Communities in Latin America - Past and Present”, *Judaica Latinoamericana*. Jerusalén: AMILAT, pp. 9-26.
- Ben Ami, Shlomo y Medin, Zvi. 1992. *Historia del Estado de Israel*. Madrid: Rialp.
- Caro, Isaac. 2004. “Fundamentalismos judíos: Entre la reforma y la ortodoxia”, en *Política y Estrategia* 94, pp. 40-54.
- . 2005. “Identidades judías y sionistas en conflicto. Diásporas judías en el Cono Sur americano”, en Gilberto Aranda y Sergio Salinas (editores): *Conflictos de identidades y política internacional*, Santiago: RIL Editores.
- . 2006. “Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades: El caso argentino”. *Persona y Sociedad*. Vol. 20, N° 3, pp. 43-72.
- Comité Representativo de las Entidades Judías de Chile. 1995. *Estudio sociodemográfico de la comunidad judía de la Región Metropolitana*, Santiago: American Joint Distribution Committee.
- Fast, Howard. 2000. *Los judíos, Historia de un pueblo*. Vitoria, España: Ed. La Llave.

- Herzl, Theodor. 1896. "The Jewish State" en Hertzberg, Arthur: *The Zionist Idea*, Nueva York: Atheneum, edición de 1986.
- Jmelnizky, Adrián y Erdei, Ezequiel. 2005. *La población judía de Buenos Aires. Estudio sociodemográfico*. Buenos Aires: AMIA, Joint.
- Liebermann, José. 1966. *Los judíos en la Argentina*, Buenos Aires: Editorial Libra.
- Matus González, Mario. 1993. *Tradición y adaptación. Vivencia de los sefardíes en Chile*. Santiago: Comunidad Sefaradí de Chile.
- Rudolph, Susanne Hoeber. 1997. *Transnational Religion & Fading Status*. Colorado: Westview Press.
- Shafir, Gershon y Peled, Yoav. 2002. *Being Israeli. The Dynamics of Multiple Citizenship*. Cambridge: Cambridge University Press.

