

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
Tesis Licenciatura en Sociología

**Secundaria judía e identidad en Montevideo:
entre la fe religiosa y la adhesión al judaísmo
en tanto cultura**

Nicole Berenstein
Tutora: Teresa Porzecanski

2001

INDICE

INTRODUCCIÓN	3
La población de estudio	5
RELIGIÓN EN EL URUGUAY: TENDENCIAS Y LINEAMIENTOS HISTÓRICOS	7
EJES DEL ANÁLISIS	11
1. LA PREDOMINANCIA DE RITUALES FAMILIARES, INFRECIENTES Y MODERADOS	15
Formas y contenidos de los rituales más observados	18
Conclusiones y Puntualizaciones finales	26
2. CREENCIAS RELIGIOSAS, UNA COMPAGINACIÓN PERSONAL	27
La “privatización” de la creencia en Dios	27
Adhiriendo, reconstruyendo y rechazando creencias: el valor de la compaginación personal	31
Conclusiones y Puntualizaciones finales	33
3. LA FUNCIÓN DE LA TRANSMISIÓN COMO ELEMENTO CENTRAL DE LA IDENTIDAD JUDÍA	36
Relaciones y determinaciones entre judaísmo y conformación familiar	36
La transmisión como estímulo de la observancia ritual y de otras prácticas judaicas	40
4. A MODO DE CONCLUSIÓN	42
BIBLIOGRAFÍA.....	44

INTRODUCCIÓN

La región latinoamericana presencié, durante el siglo XX, importantes cambios en las esferas religiosas institucionales entre los que se destacan el proceso de debilitamiento de la Iglesia Católica y la emergencia de prácticas y creencias religiosas no tradicionales como las iglesias pentecostalistas y el catolicismo popular. Sumado a ello, el fenómeno de la secularización produjo “*un cambio en la manera en que el elemento religioso se integra en la estructura total de la cultura y la sociedad*” (Soneira, 1988: 210). En efecto, la transposición de creencias y actividades de la esfera religiosa a la esfera secular y la disminución del compromiso religioso, favorecieron y favorecen la emergencia de modos específicamente modernos de la experiencia religiosa. Uno de los rasgos más destacados de dicho proceso parece ser el notorio incremento de los márgenes de libertad con que los individuos expresan su religiosidad y adscriben a credos de orden religioso. Se trata de “*una religiosidad distinta a la emanada de las instituciones y confesiones, desligada incluso de las divinidades y producida como proceso de sacralización de realidades profana*” (Díaz-Salazar, Giner, Velasco, 1996: 13). A este respecto la población judía experimenta, además, una situación particular ya que el factor religioso es sólo uno de los posibles componentes sobre los que se construye dicha identidad. Asimismo, otros núcleos de identificación como el étnico, nacional y cultural, se conjugan en tal definición. Esta situación hace aún más propicia la existencia de diversas modalidades de expresión de la condición judía.

A través de los siglos, las congregaciones judías conformaron su identidad religiosa y nacional a partir de “*la Biblia, el Talmud y la Comunidad (kehilá, kahal, Aljama, Judería, de acuerdo a la época y al lugar). Estos elementos se transformaron en la patria portátil del pueblo judío en la Diáspora a lo largo de la historia*” (Blaustein, 1995: 7). Con el advenimiento de la modernidad y del proceso de emancipación de los judíos en la Europa Occidental del siglo XIX, el judaísmo

dejó de ser concebido, en muchos casos, como un modo de vida para transformarse en uno de los tantos aspectos identitarios posibles.

De acuerdo a la reciente evidencia empírica de otras comunidades diaspóricas, la amplia mayoría de quienes se autodefinen como judíos, construyen su identidad en base al componente étnico -derivado del sentido de pertenencia a un pueblo-¹, y sólo una subpoblación jerarquiza el componente religioso, asociado a un modo de vida regido por las normativas religiosas (Cohen y Eisen, 2000; Della Pergola y Lerner, 1995; Brumer, 1994; Meyer, 1990). Siguiendo a Cardoso de Oliveira, entendemos por grupo étnico una *“colectividad humana basada en la creencia de un origen común, real o imaginario, que presenta una forma de organización social (que configura los modos de auto-atribución y de atribución por los otros de la identidad étnica)”* (Brumer, 1994: 30).

A partir de la diversidad de prácticas, contenidos y significaciones otorgadas a la condición judía, analizaremos las formas que adoptan en la actualidad las creencias y prácticas de origen religioso de un sector de los judíos uruguayos, y en qué medida dichas manifestaciones constituyen expresiones de religiosidad y/o de identidad étnica-cultural.

Entendiendo por religiosidad una *“actitud vinculatoria del sujeto con una alteridad específica o difusa, encarnada o espiritual, pero que se ubica en el afuera del sujeto como trascendencia”*, nos proponemos analizar la propensión de los sujetos estudiados a entablar relaciones de religiosidad con los elementos o acontecimientos a los que el judaísmo designa como sagrados (Porzecanski, 1991: 7). Con tal finalidad, analizaremos el nivel de observancia de ritos y rituales judaicos en cuanto actos individuales o colectivos que siguen las reglas derivadas de la normativa

¹ El establecimiento del Estado de Israel en 1948, proveyó a los judíos diaspóricos de nuevos elementos para reconstruir su identidad étnica en base a un territorio único con sus danzas folclóricas, comidas típicas e idioma oficial. (Brumer, 1994: 44).

religiosa²; así como la adhesión que presenta la población de estudio respecto a algunas de las principales creencias religiosas en cuanto “*representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas*” (Durkheim, 1992: 36).

Paralelamente, indagaremos la relevancia que adquiere el componente étnico-cultural en las manifestaciones judaicas y ligado a ello, el peso otorgado a la transmisión judía a través de la familia; en medio de un clima de revitalización de la interioridad y de la experiencia personal íntima en las ciudades modernas (Taylor, 1994; Prades, 1996; Champion, 1995).

La población de estudio

El análisis se basa en los resultados de una investigación efectuada en el año 2000, denominada “Perfil de los Egresados de la Red Formal de Educación Judía Uruguaya”³. La misma se basó en la aplicación de una encuesta a una muestra representativa⁴ (383 casos) de los graduados en los tres colegios judíos del Uruguay⁵ entre los años 1979 y 1994 (ex alumnos que oscilaban entre los 24 y los 40 años de edad al momento de efectuada la encuesta). De todo lo dicho se desprende que la población estudiada representa un determinado segmento de la comunidad judía local y que por tanto, los resultados de dicha investigación y del presente análisis no son extrapolables a la comunidad en su conjunto.

El objetivo que guió la denominada investigación fue el de describir el perfil sociodemográfico (composición del hogar, nivel educativo, tipo de profesiones y ocupaciones, nivel socioeconómico, voto político, etc.) y judaico (observancia de ritos y festividades, niveles de

² Nos centraremos tanto en “*ritos que se presentan como comportamientos -positivos o negativos- ligados a la vida cotidiana (como en) ritos o conjuntos rituales que generan un vínculo entre ese mundo de la vida cotidiana y el mundo mítico de los antepasados o las divinidades*” (Cazeneuve, 1971:30).

³ Dicha investigación fue llevada a cabo por Nicole Berenstein y Rafael Porzecanski, con el apoyo y financiación del Consejo de Educación Judía del Uruguay y de la Fundación L.A. Pincus para la Educación Judía de la Diáspora.

⁴ Los datos relevados cuentan con un Nivel de Confianza superior al 95% y con un margen de error de + - 5% al analizar a la población en su conjunto.

⁵ Escuela Integral Hebreo Uruguayo, Instituto Ariel Hebreo Uruguayo, Instituto Yavne

adhesión a creencias religiosas, vinculación en redes sociales judías, participación comunitaria etc.) de quienes transitaron por la red judía de educación formal. A partir de un diseño de investigación cuantitativo, se diseñó un cuestionario de encuesta compuesto básicamente por preguntas cerradas. De este modo, se relevaron las manifestaciones de los egresados en referencia a sus comportamientos, creencias y opiniones, sin incursionar en los relatos e interpretaciones a las que se accede a través de técnicas cualitativas de investigación.

El análisis que se presenta a continuación, utiliza los resultados referidos a observancia religiosa, creencias religiosas, comportamientos y opiniones diversas, en un esfuerzo de interpretación que trasciende el punto de vista descriptivo para intentar contextualizar las tendencias observadas en la vida de los sujetos.

RELIGIÓN EN EL URUGUAY: TENDENCIAS Y LINEAMIENTOS HISTÓRICOS

La vivencia individual y colectiva del judaísmo se ve influida en gran medida por el marco societal en el que se desarrolla. A grandes rasgos puede distinguirse la sociedad israelí, único país en el que el componente judío es materia pública, las comunidades diaspóricas organizadas en países laicos como es el caso del Uruguay y aquellas organizadas en países que cuentan con otra religión oficial.

En lo que respecta a la población judía uruguaya, no existe ningún Censo Nacional que permita corroborar su tamaño⁶. Las estimaciones actuales del Comité Central Israelita del Uruguay sugieren una cifra cercana a las 20 mil personas. La casi totalidad de estas personas reside en Montevideo y fuera de esta ciudad solamente existe una pequeña comunidad organizada en el Departamento de Paysandú.

Presentaremos a continuación algunos lineamientos históricos referentes al papel de la religión en el Uruguay, ya que, en tanto ciudadanos uruguayos⁷, los egresados conforman y experimentan su religiosidad en relación a ciertas pautas de comportamiento imperantes en la sociedad, al tiempo que preservan singularidades que les permiten seguir formando parte de una comunidad étnica-religiosa minoritaria.

El primer anclaje del cristianismo en América del Sur lo constituyeron los espacios coloniales ibéricos bajo la égida de España. En defensa del Antiguo Régimen de cristiandad católica, dichos regímenes de poder prohibieron las ideas modernas y democráticas, surgidas en Europa con la doble influencia de las reformas protestantes y de las Luces (Bastian, 1997). Los procesos

⁶ El último Censo Nacional que recabó las preferencias o autodefiniciones religiosas fue el efectuado en 1908.

independentistas latinoamericanos, durante la primer mitad del siglo XIX, implicaron una ruptura con el orden monárquico colonial, pero en la mayor parte de los casos, no con las iglesias católicas nacionales que contaban con un fuerte respaldo de las masas. “*La América Latina independiente nació a la modernidad jurídica antes de nacer a la modernidad religiosa*”(Bastian, 1997: 34).

En lo que respecta a nuestro país, “*la presencia católica en el territorio de la Banda Oriental, no tuvo el carácter incisivo que en otras partes de América (...) en parte, porque careció del rigor doctrinal y del celo expansivo que mostró en otras partes del continente*” (Casas de Cesari, 1989: 4). Como en tantos otros aspectos, el proceso de secularización se desarrolla en Uruguay con la experiencia europea como telón de fondo. Durante los siglos XIX y XX, el acelerado proceso de secularización experimentado en el viejo continente pregonaba la decadencia de lo religioso frente a la razón instrumental, así como el irrevocable advenimiento de un proceso de autonomización de la sociedad frente a lo religioso (Estrauch, 1996). Este último, parece ser uno de los aspectos que más hondo calo en la sociedad uruguaya. La temprana separación del Estado y la Iglesia promulgada en la Constitución de 1919, resulta una muestra más que elocuente de ello. Ya a finales del siglo XIX y comienzos del XX, se promovieron y ejecutaron desde el Estado, normas que expulsaban el contingente religioso de las instituciones públicas. A modo de ejemplo: “*en 1879 se decreta la obligatoriedad del matrimonio civil previo a la ceremonia religiosa, en 1905 se retiran y suprimen las imágenes religiosas en los hospitales, en 1910 se suprime la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y se promulga la ley del divorcio*” (Da Costa, Kerber, Mieres, 1996: 22). En términos generales puede afirmarse que el proyecto

⁷ El 98% de los egresados encuestados son nacidos en Uruguay, y la gran mayoría de ellos pertenecen a la segunda o tercera generación de inmigrantes producto del aluvión judío inmigratorio a la región latinoamericana que culminó en los años 40.

modernizador del batllismo exhibió una clara *“aspiración a conformar una sociedad nacional, homogénea, concebida como ‘crisol de razas’ bajo la égida de un proyecto político unificante y democratizador, que automáticamente posibilitara la absorción de las particularidades subculturales en la emergencia de una nacionalidad moderna del país”* (Porzecanski, 1993: 53).

Pero si bien la secularización desde el Estado y la debilidad de la Iglesia como institución tuvieron un profundo arraigo, las expresiones de religiosidad en el ámbito privado requieren un análisis más cuidadoso. Según un estudio efectuado en la década del noventa *“la sociedad montevideana expresa, tanto en sus actitudes como en sus comportamientos, una mucho mayor apertura hacia lo religioso que la esperable de una sociedad secularizada (...) el lugar de los religiosos había salido de las esferas de lo público para instalarse en el ámbito de lo privado, aunque no para desaparecer”* (Da Costa, Kerber y Mieres, 1996: 17,24). Concretamente, el mismo estudio indica que ocho de cada diez montevideanos declaran creer en Dios y que una gran mayoría de los montevideanos se definen pertenecientes a alguna corriente religiosa: 47,9% como católico, 12,6% como cristiano no católico, 16,7% como creyente o deísta y tan sólo un 17% como ateo o agnóstico.

Según Porzecanski (1993), a partir de la década del ochenta se gesta una transformación compleja de la autoimagen de la propia sociedad uruguaya. Se refiere concretamente a una búsqueda en la que prevalecen *“elementos de particularismo y de fragmentación y una intención de delinear identidades grupales al interior de redes relacionales de modalidad arcaica, endogámicas. A nivel sicosocial, se percibe una intención de revivificar la identidad a través de la afectividad y la subjetividad colectivas, apuntando al reconocimiento de pertenencias más personalistas, dentro de las cuales ejercer la libertad de aparecer diferente”* (Porzecanski, 1993: 58). Este marco contribuyó a delinear la centralidad del componente étnico en la conformación identitaria

de los judíos uruguayos, basado sobre todo, en un sentimiento de solidaridad como miembros de una historia colectiva común.

En conclusión, las pautas y comportamientos religiosos imperantes en la sociedad montevideana, producto de un temprano proceso de autonomización de la esfera pública frente a lo religioso y de la generación de condiciones para una constitución pluriétnica y plurirreligiosa resultaron muy acordes para la población judía. Por un lado, la laicidad impuesta en los centros públicos de enseñanza desde comienzos del siglo XX, la libertad de cultos y la ausencia de manifestaciones religiosas en los espacios públicos en general, han resultado fundamentales para la integración de los judíos uruguayos a la sociedad desde su lugar de miembros de una minoría étnica-religiosa. Asimismo, la creciente importancia de las identidades colectivas que apuntan “*al reconocimiento de pertenencias más personalistas*” que las conformadas por las propuestas globalizadoras, legitiman la adscripción a elementos culturales y étnicos del grupo de origen y el repliegue de las manifestaciones culturales-religiosas en la esfera íntima privada (Porzecanski, 1993: 58).

EJES DEL ANÁLISIS

En el marco de las sociedades modernas, pluralistas e individualistas, las identidades colectivas ofician como fuerzas integradoras y generadoras de solidaridad social (Etzioni-Halevy, 1997: 66). La población judía expresa numerosos signos de solidaridad entre sus miembros, frecuentemente atribuidos a la idea de un origen y una historia colectiva común. La centralidad del componente étnico-identitario y la consecuente comunión que experimentan los judíos entre sí, fue observada en el caso de los egresados en la medida que el 64% declaró que siente orgullo siempre que un judío en cualquier parte del mundo se distingue, recibe un premio o es homenajado, y otro 30% afirmó que comparte dicho sentimiento de orgullo algunas veces⁸.

Mientras tanto, las formas de aprehensión de la esfera religiosa y las manifestaciones de religiosidad de los egresados resultan extremadamente ambiguas y por tanto requerirán un análisis más detenido. Tal como lo adelantamos, abordaremos tanto la adscripción manifiesta a las creencias como la observancia de las leyes ceremoniales que remiten a pautas estrictas de conducta, a partir de las siguientes hipótesis de trabajo.

En la esfera de los comportamientos y actitudes, nos inclinamos a pensar que las motivaciones que conducen al cumplimiento de los ritos y rituales más observados por los egresados se vinculan en mayor medida al componente étnico-identitario que a la concepción de los preceptos como órdenes divinas. La observancia ritual no contaría en todos los casos con un marco de creencias religiosas que la sustente, ni sería vislumbrada como la manifestación de una orientación religiosa trascendente, sino que cobraría sentido para el sujeto en tanto legado heredado que mantiene ciertas formas y contenidos a través del paso de las generaciones. En

⁸ Tomando en cuenta la apertura de la pregunta, que apunta a cualquier individuo judío que reciba un premio o distinción por cualquier tipo de acción, queda claro que a los egresados les basta reconocer la condición judía de otras personas para sentir afinidad, familiaridad o incluso cierta responsabilidad por sus acciones

consonancia, se comprobará que los rituales en los que participan la mayor parte de los egresados son instancias familiares que les implican escaso involucramiento -ya sea porque son infrecuentes o porque no interfieren ni modifican sustancialmente el estilo de la vida moderno- y en las que además no se preserva la normativa religiosa básica. *“La fe trascendente se está convirtiendo gradualmente en una fe cultural”*, así definió Will Herberg el proceso mediante el cual se adoptan *“comportamientos religiosos (como concurrir a las iglesias) sumergidos en ideas y valores que proceden con menos frecuencia de motivaciones precisamente religiosas, y más a menudo de motivaciones laicas”* (Lenski, 1967: 56). Entendemos por tanto que cobran fuerza los acercamientos religiosos basados en concepciones personales que no se ajustan necesariamente a las expresadas “oficialmente” por las instituciones religiosas. Siguiendo la clasificación de Robert Merton sobre tipos de adaptación de la conducta⁹, estaríamos frente a un tipo ritualista en la medida que se priorizan las normas institucionales frente a los altos objetivos culturales. Según las palabras del autor, se trata de *“actividades que, concebidas originariamente como instrumentales, se transmutan en prácticas que se ejercen por ellas mismas (...) Los propósitos originales se olvidan y la adhesión estrecha a la conducta institucionalmente prescrita se convierte en cuestión de ritos”* (Merton, 1970: 142).

En lo que concierne a la adscripción a creencias religiosas, consideramos que los egresados conforman un marco simbólico religioso a su medida. Es decir que al igual que lo que ocurre con la observancia ritual, los egresados adoptan, entre una variedad de creencias, aquellas que se adapten mejor al marco conceptual que han ido conformando. La identidad judía -así como los comportamientos y creencias que acarrea- se compagina en forma personal, en concordancia con

⁹ En su clásico libro “Teoría y Estructura Sociales”, Robert Merton define cinco tipos ideales de adaptación de la conducta de los individuos en referencia a los objetivos e intereses culturales y a las normas institucionalizadas que

la intención de gran parte de estos adultos jóvenes de conciliar distintas motivaciones: pertenencia a un pueblo, estilo de vida moderno, apertura hacia lo multicultural, etc. Tal como afirma Charles Taylor, el ideal moral de autorrealización y de ser fiel a uno mismo, legitima la concepción de que *"las personas tienen derecho a elegir por sí mismas su propia regla de vida, a decidir en conciencia qué convicciones desean adoptar, a determinar la configuración de sus vidas"* (Taylor, 1994: 38). La vivencia individualizada y fragmentaria del elemento religioso se ve favorecida, no sólo por el desvanecimiento de grandes ideales colectivos, sino también por la existencia de numerosos signos de crisis de la religión -en cuanto transformación- y, como afirma Estrauch, por *"la general convicción de estar viviendo en un mundo secularizado"* (Estrauch, 1996: 275). Esta última concepción legitima el posicionamiento de la religión puesta en función del individuo. Al decir de Prades, *"la cultura tecnocientífica moderna sacraliza la libertad individual"* y abre el espacio para una religiosidad basada en la autonomía de las personas (Prades, 1996:126).

La discusión y análisis de las mencionadas hipótesis se presentará en tres apartados.

En el primero, se analizará el nivel de participación de los egresados en los diversos ritos y rituales de origen religioso, así como las formas y contenidos que adquieren algunas de dichas instancias. Se fundamentará que la práctica ritual es un centro de gravedad y significación en sí misma que se encuentra motivada principalmente por factores de demarcación étnico-identitaria y que no suele recrear una atmósfera sagrada que actúe como marco para entablar relaciones de religiosidad.

se proponen como legítimas para lograr dichos objetivos: Conformidad, Innovación, Ritualismo, Retraimiento y Rebelión.

El segundo capítulo se centrará en la adscripción de los egresados a creencias religiosas de diversa índole. Se analizará con especial interés la esfera de las creencias como una compaginación personal del individuo en base a evidencias centradas en: la creencia en Dios como elaboración y manifestación individual y en la variación que exhiben los egresados en tanto creyentes de algunos de los principios de fe y “negadores” de otros.

Por su parte, el tercer apartado analizará la centralidad de la transmisión judía como eje sobre el cual se conforma la identidad judía de las generaciones menores a la vez que se expresa y reafirma la de los adultos “transmisores”. En medio de un clima de concentración de las manifestaciones religiosas en el ámbito privado, muchos adultos expresan su judaísmo desde el rol de “modelos”, básicamente como eslabones en la cadena de transmisión del pueblo judío.

Por último, las reflexiones finales conjugan estas tendencias como signos de una adhesión al judaísmo en tanto cultura¹⁰ más que de fe religiosa, sustentada en motivaciones tales como: etnicidad, pertenencia, continuidad, interioridad, libertad, multiculturalidad, entre otras.

¹⁰ Siguiendo a Geertz, entendemos por cultura “*un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medios con los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida*” (Geertz, 1992: 88)

1 LA PREDOMINANCIA DE RITUALES FAMILIARES, INFRECIENTES Y MODERADOS

“el cumplimiento de rituales “moderados” en sus exigencias parece estar más cercano a expresar la propia identidad étnica que a cumplir con una obligación religiosa (...)”
Stephen Miller

En Uruguay, como en la amplia mayoría de los países de la diáspora, los judíos ortodoxos -aquellos que aceptan y practican las doctrinas y normas religiosas- constituyen una porción muy minoritaria de la comunidad judía. En lo que respecta a niveles de observancia, manifestación de creencias y autoidentificación religiosa, la población estudiada puede dividirse en tres segmentos: uno minoritario calificable como muy observante y creyente, un segundo grupo mayoritario de egresados que cumplen algunos preceptos en forma heterodoxa y toman algunas creencias religiosas como propias pero rechazan otras y un último estrato, también minoritario, conformado por quienes se muestran ajenos a la normativa religiosa en sus comportamientos y concepciones. A modo de ejemplo, la autoidentificación religiosa de los egresados en base a una escala donde el 1 representa a un individuo nada religioso y el 7 a una persona extremadamente religiosa, marca que un 76% de la población se ubicó en los tres valores medios, cerca de un 17% en los valores de menor religiosidad y algo más de un 6% en los dos valores más altos.

Cuadro 1: Autoidentificación religiosa

	Frecuencia	Porcentaje
1	18	4,7
2	47	12,3
3	82	21,4
4	143	37,3
5	66	17,2
6	18	4,7
7	7	1,8
NS / NC	2	0,5
Total	383	100

Si nos centramos en el cumplimiento de ritos y preceptos, se constata como primer punto que el perfil predominante es el de quienes restringen los comportamientos de observancia ritual a ciertas instancias de frecuencia anual y a la celebración de los hitos vitales que indica la religión judía (*bar/bat-mitzva*¹¹, casamiento religioso, circuncisión de los hijos varones¹²). Ejemplo de ello es que más allá de sus diversas orientaciones religiosas, el 91% participó en todas o la mayoría de las conmemoraciones familiares de *Iom Kipur* (día del perdón) durante los últimos cinco años, el 96% festejó *Pesaj* (Pascua judía) todos o casi todos los años en dicho período y el 95% celebró *Rosh Hashaná* (Año nuevo judío) en el año 2000, también a través de una cena familiar. El masivo cumplimiento de estas instancias, se repite en diversas comunidades diaspóricas¹³. Tal como afirman Cohen y Eisen, “*es alrededor de las festividades judías donde los judíos (...) descubren, construyen e insertan el significado de lo judío al escenario de la vida cotidiana. Y esto es especialmente cierto para los judíos moderadamente afiliados: individuos para los cuales la observancia no es ni un imperativo ni una rutina.*” (Cohen y Eisen, 2000: 73). El hecho de que las tres instancias más acatadas se celebren a través de cenas familiares constituye un primer indicio de la importancia que adquieren la congregación familiar como marco para la celebración ritual. Más específicamente, la evidencia de otras comunidades indica que los rituales son valorados, en primer lugar, como momentos de acercamiento con abuelos, padres, esposos, hijos y nietos (Cohen y Eisen, 2000). Volveremos sobre este punto.

Además de desarrollarse en familia, los rituales más acatados presentan otras singularidades. Un estudio clásico sobre la vida judía en Norteamérica¹⁴, atribuyó la mayor convocatoria de algunos

¹¹ Celebración que marca el comienzo de la etapa de la adultez, 13 años para los varones, 12 para las mujeres.

¹² La normativa judía estipula la circuncisión de los varones a los ocho días del nacimiento como símbolo de reafirmación del pacto bíblico entre Dios y Abraham (primer hombre judío).

¹³ En efecto, los datos sobre diversas comunidades judías como la mexicana, la inglesa y la de Porto Alegre (Brasil) marcan que sólo la porción comunitaria más desintegrada no participa de estas conmemoraciones (Della Pergola y Lerner, 1995; Miller, 1998; Brumer, 1994).

¹⁴ Sklare, Marshall ; Greenblum Joseph. *Jewish Identity on the Suburban Frontier: a study of group survival in the open society*. New York: Basic Books. (Cohen y Eisen, 2000: 96)

rituales judíos respecto a otros, a ciertas características como la de ser infrecuentes, comunicar mensajes modernos y universales, desarrollarse en comunidad o en familia, estar en acuerdo con la cultura religiosa de la comunidad gentil, y por último estar centrada en los niños. Convengamos que las tres conmemoraciones son infrecuentes, se desarrollan en instancias de interacción comunitaria y familiar, y expresan valores modernos y universales (la libertad, el arrepentimiento, el perdón, y el renacer). Además de ello, la Pascua judía está centrada en los niños y el Año Nuevo provee una instancia judía alternativa al festejo de la comunidad gentil.

Por otro lado, la evidencia indica que los preceptos que estipulan ritos y rituales en las conductas cotidianas son escasamente respetados: un 6% se atiene en forma estricta a la observancia de la *Kashrut*¹⁵ y otro 7% lo hace en forma parcial; asimismo, sólo 7% de las mujeres casadas ha concurrido más de una vez a la *Mikveh*¹⁶, el 6% de los hombres se colocó los *Tefilin*¹⁷ diariamente durante el último año y el 4% manifestó haber usado constantemente la *Kipa*¹⁸ en dicho período. Por último, el 10% de los egresados concurrió diaria o semanalmente a la sinagoga durante el año precedente a la realización de la encuesta, mientras que algo más de un 70% concurrió al templo en festividades o en eventos especiales y un 18% no concurrió del todo.

¹⁵ La normativa alimenticia judía que prohíbe algunos alimentos y exige modalidades especiales de preparación y consumo de otros.

¹⁶ Baño de purificación e incentivo de la fertilidad indicado para las mujeres casadas cada vez que finaliza el ciclo menstrual.

¹⁷ Filacterias: "dos pequeñas cajas de cuero que contienen pasajes de la Biblia escritos sobre pergamino y que los varones mayores de 13 años se atan con tiras de cuero a la cabeza y el brazo izquierdo durante las plegarias matinales de los 6 días hábiles de la semana" (Levy, Levinsohn y Katz, 1993: 144).

¹⁸ "Solideo que usan los hombres para indicar la reverencia a Dios y como forma de identidad religiosa". (Levy, Levinsohn y Katz, 1993: 144).

Cuadro 2: Frecuencia de asistencia a la sinagoga en el último año

	Frecuencia	Porcentaje
Sin dato	1	0,3
Todos o casi todos los días	12	3,1
Semanalmente	26	6,8
En festividades o eventos especiales	276	72,1
Nunca	68	17,8
Total	383	100

Según nuestro entender, la escasa adhesión de los egresados a las normativas descritas puede pensarse a partir de dos factores: las mismas implican importantes cortes con las pautas modernas de existencia con las cuales la gran mayoría no está dispuesta a romper; la mayor parte de los egresados legitima el desarrollo de un judaísmo más allá del cumplimiento de los preceptos religiosos. Respecto a este último punto, el 70% se mostró totalmente o bastante de acuerdo con que “se puede ser un buen judío aunque no se respeten las tradiciones judías”. Complementariamente, al interrogar a los egresados sobre las razones que explicarían el bajo nivel de adhesión a los preceptos religiosos, un 53% eligió la explicación vinculada con que “no se necesita cumplir las *mitzvot* (preceptos religiosos judíos) para cumplir con los valores éticos fundamentales”¹⁹.

Queda claro, por tanto, que el grueso de la población estudiada parece no condicionar el desarrollo de un judaísmo pleno a la observancia de rituales o normativas religiosas.

Formas y contenidos de los rituales más observados

Las nociones expuestas nos remiten, de un lado, a una porción muy pequeña que cumple estrictamente con la normativa religiosa, y de otro a un gran segmento que se atiene principalmente a aquellos rituales referidos a las celebraciones familiares del calendario o del ciclo de vida judío. Con la finalidad de discernir los niveles de religiosidad al interior de este

último segmento, se analizarán los tipos de rituales que se desarrollan en los hogares, y los niveles de observancia que presentan los egresados en referencia a los preceptos de cumplimiento individual -aquellos que dependen más de las determinaciones personales que de las del marco familiar-.

Con respecto al primer punto, observamos que muchos de los rituales judíos de festejo familiar en los que participan la mayor parte de los egresados no preservan su esencia religiosa, llegando a transformarse en meros encuentros con signos tradicionales como la comida típica o la entonación de cánticos. A este respecto es relevante apuntar que no se incursionó en aquellos comportamientos “más ortodoxos” sino que solamente se indagó sobre cinco de los preceptos más usuales como ser:

- Para el caso de *Pesaj*, lectura de la *Hagadá* (librillo que indica las bendiciones, cánticos y preceptos de la ocasión) en forma ordenada, realización de bendiciones indicadas y consumo de *Matzá* (pan ácimo) durante la cena;
- Para el caso de *Rosh Hashaná*, realización de bendiciones indicadas y degustación de manzana con miel.

La evidencia empírica indica que mientras que un tercio de la población (36%) participa en celebraciones en las que se cumple con la normativa religiosa básica aquí estudiada, otro 36% participa en celebraciones rituales en las que se cumple con cuatro de dichos preceptos y el restante 28% lo hace en celebraciones en que se cumple algunos de estos (hasta 3) o que no se observa ninguno.

Se destaca en primer lugar que el segmento que declaró cumplir con los cinco preceptos (36%) representa una porción por demás superior a la de quienes observan los preceptos de corte diario

¹⁹ Esta fue la opción más nombrada: 39% la eligió en forma exclusiva y otro 13% junto a una de las restantes

o semanal. Es claro que la centralidad de estas festividades las sitúa como una de las pocas instancias en que judíos moderadamente observantes se atienen a preceptos y elementos religiosos. Consideramos, además, que la influencia del núcleo familiar se torna fundamental en la determinación del cariz religioso, tradicional o laico de tales celebraciones. Seguramente, estos individuos se encuentren insertos en núcleos familiares que privilegian cierta determinación de observancia o de comportamiento tradicionalista, aunque más no sea en las grandes festividades del calendario judío. Esta tendencia puede observarse en los cuadros 3 y 4; los mismos exhiben que el nivel de religiosidad de los padres (definido por los propios egresados según la citada escala del 1 al 7), influye en el nivel de observancia de los preceptos religiosos básicos en dos de las festividades anuales como son *Pesaj* y *Rosh Hashaná*. Es así que el 80% de los egresados que definieron a su padre con un alto nivel de religiosidad participa en rituales en los que se cumple con cuatro o con los cinco preceptos indagados, mientras que dentro de quienes situaron a su padre en niveles de baja religiosidad, sólo un 64% cumple la misma cantidad de preceptos indicados. Tal diferencia se reproduce en forma casi idéntica en lo que respecta a los niveles de religiosidad de las madres.

Cuadro 3: Número de preceptos básicos observados en las cenas conmemorativas de *Pesaj* y *Rosh Hashaná* según identificación de la religiosidad del padre

	religiosidad baja	religiosidad media	religiosidad alta	Total
Uno o ninguno de los preceptos	7	2	3	12
	4,6%	2,3%	2,4%	3,3%
Dos o tres de los preceptos	48	19	23	90
	31,3%	21,8%	17,9%	24,5%
Cuatro o cinco de los preceptos	98	66	102	266
	64,1%	75,8%	79,7%	72,3%
Total	153	87	128	368
	100%	100%	100%	100%

Cuadro 4: Número de preceptos básicos observados en las cenas conmemorativas de *Pesaj* y *Rosh Hashaná* según identificación de la religiosidad de la madre

	religiosidad baja	religiosidad media	religiosidad alta	Total
Uno o ninguno de los preceptos	7 5,4%	3 2,4%	2 1,7%	12 3,2%
Dos o tres de los preceptos	41 31,3%	32 25,2%	20 16,9%	93 24,7%
Cuatro o cinco de los preceptos	83 63,4%	92 72,5%	96 81,4%	271 72,1%
Total	131 100%	127 100%	118 100%	376 100%

Desde otra perspectiva, se observa que cerca de un 30% de los egresados participa en rituales marcadamente fragmentarios, ya que de las cinco prescripciones básicas descarta al menos dos y que otro 36% descarta uno de dichos preceptos²⁰. Se infiere, por tanto, que los rituales de celebración familiar de un sector considerable de la población de estudio no proveen acercamientos a textos judíos tradicionales, ni a pautas religiosas de observancia, sino que se transforman en ceremonias que refuerzan los vínculos identitarios y el sentido de pertenencia a un pueblo, a una cultura y a una familia. En el mismo sentido, un estudio sobre los judíos de Porto Alegre, indica que las principales festividades del calendario judío “*son practicadas de un modo general, más por sus aspectos culturales y sociales que por su aspecto religioso*” (Brumer, 1994: 38).

Durkheim expresó ya en 1912 la idea de que los rituales y ceremoniales resultan fundamentales en la cohesión social, y que en cuanto tales, a pesar de que se desvanezca la religión tradicional surgirán nuevas actividades ceremoniales. Resulta especialmente pertinente su enunciado de que las prácticas (el culto) y el sistema de ideas (cuyo propósito es expresar el mundo) son dos elementos centrales de la vida religiosa pero distinguibles el uno del otro. “*El uno está volcado*

²⁰ Complementariamente, la predominancia de una baja intensidad religiosa en la celebración ritual de *Pesaj* se observa en la medida que sólo el 41% de los egresados suele incluir los tres preceptos básicos: lectura de la *Hagadá* en el orden establecido, pronunciación de bendiciones y consumo de *Matzá*.

del lado de la acción que él mismo solicita y regula; el otro del lado del pensamiento que él enriquece y organiza. No dependen, pues, de las mismas condiciones” (Durkheim, 1992: 398).

En tal sentido consideramos que en ciertas circunstancias, la participación en ritos o rituales no se sustenta en creencias religiosas. Seguramente, muchos de los egresados que participan solamente de rituales de celebración familiar y que lo hacen sin observar los preceptos religiosos, den cuenta de escasas o nulas manifestaciones de religiosidad, y basen dichas participaciones en creencias no religiosas como la reafirmación identitaria. Como señala Stephen Miller, *“el cumplimiento de rituales “moderados” en sus exigencias parecen estar más cercanos a expresar la propia identidad étnica que a cumplir con una obligación religiosa y sólo los rituales más demandantes estarían motivados por una intención religiosa.” (Miller, 1998:235).*

En lo que refiere al segundo foco de análisis -la observancia de “preceptos individuales” en las grandes festividades anuales-, es interesante señalar que una importante porción de quienes participan en los rituales colectivos, no observan aquellos preceptos que, en la misma conmemoración o celebración, implican acciones individuales como ser ayunar, rezar, concurrir a la sinagoga. Ello ocurre incluso cuando dichos preceptos son los que dan sentido a la ocasión en materia religiosa. A modo de ejemplo, la opción menos acatada dentro de los festejantes de *Rosh Hashaná* fue la concurrencia a la sinagoga, ámbito donde se llevan a cabo las actividades religiosas medulares de esta celebración. Durante el año 2000, un 51% de los egresados concurrió al templo mientras que un 80% participó en cena con bendiciones. En similar sintonía, el porcentaje de quienes ayunaron todos o algunos años durante el día de *Iom Kipur* (75%) es significativamente menor al de quienes suelen compartir en familia la cena en la que se culmina

dicho ayuno (91%), a pesar de que dicho ayuno se transformó en el rito de cumplimiento individual más respetado entre los judíos diaspóricos²¹.

Un tercer ejemplo lo constituye la celebración del *Shabat*, ya que el cumplimiento varía notablemente según se trate de actividades como la cena familiar, la asistencia a la sinagoga, la abstención de trabajar, de realizar esfuerzo físico, de manejar dinero, o de usar electricidad. Si bien el 39% de los encuestados participa siempre o frecuentemente en el encendido de las velas y el 27% toma parte (siempre o a menudo) de un evento o cena familiar, sólo algo más de un 9% concurre con dicha frecuencia a la sinagoga y una proporción aún menor respeta las indicaciones proscriptivas fundamentales: abstinencia de usar electricidad (5%), manejar dinero (7%) o trabajar (9%).

Cuadro 5: Nivel de Observancia de actividades prescriptivas del *Shabat* (en porcentajes)

	Siempre / A menudo	Algunas veces	Raramente	Nunca	Total
Encendido de Velas	38,9	7,6	15,4	38,1	100
Evento familiar	26,9	16,2	21,1	35,5	100
Asistencia a la Sinagoga	9,4	14,6	24	52	100

Por último, la celebración de la Pascua judía exhibe variaciones similares en la observancia de su normativa. El porcentaje de la muestra que se abstuvo todos o algunos años de ingerir harina durante la semana de *Pesaj*, 51%, contrasta con el 96% que suele festejar dicha instancia mediante una cena familiar.

²¹ Incluso en lo que respecta a este rito que se tornó tan popular, una mujer judía norteamericana puntualizaba que “*Iom Kipur es una conmemoración muy personal, entonces si no te sentís conectada es difícil conmemorarla*” (Cohen y Eisen, 2000: 88)

Cuadro 6: Frecuencia de festejo de cenas conmemorativas de *Iom Kipur* y *Pesaj* y de preceptos de cumplimiento individual en dichas instancias (ayuno y abstinencia de ingerir harina), en los últimos cinco años (en porcentajes)

	Todos los años	Algunos años	Un año	Ningún año	Total
Cena <i>Iom Kippur</i>	77,3	13,6	2,6	6,3	100
Ayuno <i>Iom Kipur</i>	56,4	19,3	5,5	18,5	100
Cena <i>Pesaj</i>	76,5	19,3	1,8	2,3	100
Abstinencia de harian en <i>Pesaj</i>	33,9	16,7	2,1	47,3	100

Probablemente, la relativa ausencia de comportamientos de tinte religioso en las grandes conmemoraciones del calendario judío, se derive del escaso involucramiento que los ex-alumnos manifiestan respecto a los preceptos religiosos en su diario vivir. En otras palabras, los egresados que no suelen observar los preceptos judíos, seguramente se sientan ajenos al cumplimiento de aquellos indicados para estas ocasiones aisladas.

Retomando a Emile Durkheim, lo sagrado y lo profano son dos mundos entre los cuales no hay nada en común; “puesto que no se puede pertenecer a uno de ellos sino con la condición de desaparecer enteramente del otro, el hombre es exhortado a retirarse totalmente de lo profano para llevar una vida exclusivamente religiosa” (Durkheim, 1992: 35). Matizando esta afirmación, ya que el mundo moderno abrió la posibilidad de adherir a elementos ideológicos y religiosos en forma fragmentaria, rescatamos la idea de que quienes no privilegian el componente religioso pueden hallar dificultad en revitalizar en momentos aislados, un estado de profunda exacerbación religiosa.

Como prueba de ello, los cuadros 7, 8 y 9 exhiben que a medida que disminuye la tendencia a observar los preceptos cotidianos (como es en este caso el encendido de velas en *Shabat*), disminuye también la tendencia a observar los preceptos individuales de las grandes festividades. Es así que se observa una clara diferencia de actitud en lo que respecta al ayuno en *Iom Kipur*, la abstinencia de ingerir harina en *Pesaj* y la concurrencia a la sinagoga en *Rosh Hashaná*, según la

propensión a cumplir con uno de los preceptos cotidianos más observados, el encendido de velas en *Shabat*.

Cuadro 7: Ayuno en *Iom Kipur* en el año 2000 según tendencia a encender velas en *Shabat*

Encendido velas	Siempre	A menudo	Algunas veces	Raramente	Nunca	Total
Ayuno Iom Kipur						
Si	57 91,9%	41 87,2%	40 80,0%	36 80,0%	67 62,6%	242 77,6%
No	5 8,1%	6 12,8%	10 20,0%	9 20,0%	39 36,4%	69 22,1%
Total	62 100%	47 100%	50 100%	45 100%	107 100%	312 100%

Cuadro 8: Abstinencia de ingerir harina en *Pesaj* según tendencia a encender velas en *Shabat*

Encendido velas	Siempre	A menudo	Algunas veces	Raramente	Nunca	Total
Abstinencia harina Pesaj						
Todos o algunos años	54 77,1%	38 76,0%	28 49,1%	30 50,8%	43 29,4%	194 50,6%
Un año o ningún año	16 22,9%	12 24,0%	29 50,9%	29 49,2%	103 70,6%	189 49,4%
Total	70 100%	50 100%	57 100%	59 100%	146 100%	383 100%

Cuadro 9: Concurrencia a la sinagoga en *Rosh Hashaná* en el año 2000 según tendencia a encender velas en *Shabat*

Encendido velas	Siempre	A menudo	Algunas veces	Raramente	Nunca	Total
Conc. sinagoga Rosh Hashaná						
Si	54 78,30%	35 71,40%	30 54,50%	30 55,60%	47 35,10%	197 54,40%
No	15 21,70%	14 28,60%	25 45,50%	24 44,40%	87 64,90%	165 45,60%
Total	69 100,00%	49 100,00%	55 100,00%	54 100,00%	134 100,00%	362 100,00%

Conclusiones y Puntualizaciones finales

A partir de su integración en las sociedades modernas, los judíos moderados eligen qué observar, de qué forma hacerlo y bajo qué significaciones. La tradición perdió en gran medida su dimensión de autoridad normativa y paso a ser considerada como una reserva disponible de símbolos y referencias culturales (Azria, 1997). Hemos dejado establecido que la mayor parte de los egresados no adhieren a los preceptos cotidianos que indica la religión sino que básicamente participan en los rituales colectivos de celebración. Sin embargo, el aparente desapego frente a las acciones prescritas por la normativa judía en cuanto ritos y rituales, no sería tal en lo que refiere a las normas éticas de conducta y relacionamiento social. El 76% de los ex-alumnos manifestó que su modo de vida es totalmente o bastante acorde “con el espíritu de los valores judíos”²². Cabe recordar en este punto el término “religión vacía”, acuñado por Díaz-Salazar para explicar el proceso mediante el cual, un gran porcentaje de habitantes de Estados Unidos y Europa Occidental se consideran “personas religiosas” a pesar de haberse alejado “*de instituciones, de ritos y de sistemas de creencias establecidos y regulados por autoridades religiosas*” (Díaz-Salazar, 1996: 72). En dicho contexto es importante rescatar que, aunque de modo variable, los egresados atribuyen cierto contenido a su identificación como judíos más allá de haber “heredado” dicha condición. En otras palabras, la motivación de respetar algunas tradiciones y transmitirlas entre las generaciones, se asienta en contenidos que cada judío provee y reconstruye. Sabemos que los mismos no están asociados a concepciones ortodoxas ni a la integración de la normativa religiosa a la vida cotidiana, sino que más bien se relacionan con la esfera “*subjetiva, emocional e ideológica que se expresa en términos de sentimiento de pertenencia*” (Azria, 1998: 28).

²² No se proporcionaron aclaraciones a los encuestados sobre qué se entiende por “valores judíos”.

2 CREENCIAS RELIGIOSAS, UNA COMPAGINACIÓN PERSONAL

En el presente apartado analizaremos la adhesión que presentan los egresados en torno a algunas creencias básicas del judaísmo contenidas en las escrituras sagradas o transmitidas por las “autoridades” religiosas. Tal como se enunció anteriormente, tendemos a considerar que también en la esfera de las creencias religiosas los egresados adoptan y/o reconstruyen sólo aquellas que se acoplan a su cosmovisión general y les proveen significaciones valederas. En otras palabras, los egresados incorporan comportamientos religiosos y principios de fe judíos de acuerdo a sus propios criterios y deseos sin la imperiosa necesidad de adscribir al sistema religioso en su conjunto.

La “privatización” de la creencia en Dios

La creencia en un Dios todopoderoso, no por casualidad el primero de los diez mandamientos, resulta significativa en la medida que oficia como punto de partida de numerosas corrientes del judaísmo que se proponen comprender y respetar los mandatos divinos. De acuerdo a esta centralidad, es importante rescatar que la mitad de los egresados (53%) manifestó creer firmemente en Dios, que un 18% se mostró tendiente a creer, un 13% puso énfasis en la duda ante la creencia y el restante 11% manifestó que definitivamente no cree²³.

A continuación fundamentaremos que una significativa porción de los creyentes conceptualiza y se relaciona con la figura de Dios a partir de concepciones y manifestaciones individuales, que poco tienen que ver con las intermediaciones que ofrece el sistema religioso judío (rezo en sinagogas, palabras de los rabinos y líderes espirituales, concepciones sobre Dios propugnadas en

²³ Esta situación marca una clara diferencia con respecto a los grupos religiosos que basan su identidad en el componente de fe religiosa y la creencia en Dios. A modo de ejemplo el 98% de los católicos montevideanos y el 92% de los pertenecientes a otros grupos cristianos, se definen creyentes. (Da Costa, Kerber y Mieres, 1996: 60).

las escrituras sagradas, etc.). En tal sentido, los judíos moderadamente observantes de la comunidad norteamericana parecen acercarse a esta última modalidad ya que *“encuentran en Dios un ser o una fuerza desde su posición de seres humanos individuales más que desde su condición judía, y en consonancia afirman que (...) Dios es raramente visto o encontrado en la sinagoga”* (Cohen y Eisen, 2000: 11)²⁴.

En primer lugar, se observa que sólo un 55% de los egresados manifestó haber rezado alguna vez durante el año precedente a la realización de la encuesta, y que dicha porción de egresados no coincide plenamente con quienes declararon creer plenamente en Dios. Si bien el cuadro 10 establece que a mayor nivel de creencia mayor tendencia al rezo, es interesante señalar que una porción no despreciable de creyentes no rezaron ni una vez en el correr del año especificado y que entre los más escépticos, algunos lo han hecho. El 23% de los egresados que se definieron creyentes y el 58% de aquellos que manifestaron tendencia a creer en Dios, no rezaron en el período descrito, por lo cual, seguramente manifiesten su creencia basándose en otros tipos de acercamientos a la figura de Dios.

Cuadro 10: Rezo en el último año según nivel de creencia en Dios

	Cree	Tiende a creer	Tiende a dudar	No cree	Sin dato	Total
Si	155 76,7%	30 42,3%	16 32,7%	4 9,3%	6 33,3%	211 55,1%
No	47 23,3%	41 57,7%	33 67,3%	39 90,7%	12 66,7%	172 44,9%
Total	202 100%	71 100%	49 100%	43 100%	18 100%	383 100%

Entre los egresados, además, una significativa proporción (47%) se mostró totalmente o bastante de acuerdo con que *“se puede ser un buen judío aunque no se crea en Dios”*.

²⁴ El citado estudio utilizó técnicas de recolección de datos tanto cuantitativas como cualitativas, lo cual lo habilitó a profundizar en cuestiones de significación como ser las concepciones sobre Dios

En segundo lugar, si observamos las formas que adopta el rezo, una porción significativa de quienes rezaron (30%) lo hizo total o principalmente en palabras propias, lo cual confirmaría la preponderancia que adquieren las formas personales de acercamiento a la figura de Dios. En contrapartida, el 63% que se rigió según los libros de rezo, exhibe mayor tendencia a seguir las instancias provistas por la religión en dicha “comunicación”.

Siendo que la amplia mayoría de quienes rezaron en el período indicado son creyentes, el cuadro 11 indica que el rezo en palabras propias es una modalidad a la que adhieren gran parte de ellos.

Cuadro 11: Formas de rezo según creencia en Dios

	Cree o tiende a creer	No cree o tiende a no creer	Sin dato	Total
En palabras propias	55 29,7%	7 35,0%	1 16,7%	63 29,9%
Siguiendo los libros	116 62,7%	12 60,0%	5 83,3%	133 63,0%
Sin dato	14 7,6%	1 5,0%		15 7,1%
Total	185	20	6	211

En relación a los jóvenes montevidianos, Da Costa, Kerber y Mieres analizan las diversas imágenes de Dios a partir de una tipología construida sobre las teologías de la tradición judeo-cristiana. Definen un “Dios Persona”, relacional; un “Dios Altísimo” ultramundano, omnipotente y omnisciente; y un “Dios Desentendido”, alejado (propio del agnosticismo y el deísmo). De acuerdo a los datos expuestos, dentro del 73% de los jóvenes que creen en Dios, la mayor parte (47%) “entienden a Dios a partir de unas notas relacionales de amor y amistad”; otro importante sector (39%) a partir de ideas de eternidad, omnipotencia, sabiduría y justicia y un último estrato (14%) lo relaciona con imágenes de misterio y silencio. (Da Costa, Kerber y Mieres, 1996: 93). Queda establecida por tanto, la diversidad de representaciones de Dios entre los jóvenes montevidianos.

Similarmente, los resultados de la “Encuesta europea sobre el sistema de valores” realizada en 1991, dan cuenta de que la fe en Dios se encuentra ampliamente extendida entre los ciudadanos de los países de Europa occidental pero que *“la creencia en Dios típicamente cristiana no siempre es la dominante”*²⁵ (lo cual estaría revelando) *una reelaboración interior del antiguo, homogéneo y compacto sistema de creencias cristianas*”. (Díaz-Salasar, 1996: 79).

En resumen, estas evidencias marcan que tal como venimos afirmando en relación a nuestra población de estudio, es frecuente encontrar una marcada diversidad en las representaciones de Dios en poblaciones occidentales de tradición Cristiana.

Una última puntualización en torno al tema se refiere al hecho de que el 80% de los egresados parecería haber tenido claras oportunidades para el rezo, ya que manifestaron haber concurrido a la sinagoga al menos una vez durante el año precedente a la encuesta. Si bien es probable que algunos sólo hayan concurrido a la sinagoga como invitados al festejo de casamientos y/o de *bar/bat mitzvot*, también es muy probable que algunos de aquellos que concurrieron en festividades religiosas no hayan rezado.

En conclusión, los datos expuestos indican que un sector de los egresados parece no “encontrar” a Dios en la sinagoga ni a través del rezo estipulado en tales centros. Dicha actitud reforzaría la hipótesis de que la incorporación de creencias se da de acuerdo a parámetros personales en los que no media necesariamente el sistema religioso como autoridad.

²⁵ De acuerdo a la citada encuesta, en la mayoría de los países estudiados, es muy similar la proporción de creyentes que afirman que “existe un Dios personal” (imagen típicamente cristiana) de aquellos que afirman que “existe algo así como una fuerza vital o espíritu”. (Díaz-Salasar, 1996)

Adhiriendo, reconstruyendo y rechazando creencias: el valor de la compaginación personal

Al igual que la creencia en Dios, la referida a la entrega de la *Torah*²⁶ a Moisés en el Sinaí concitó un significativo nivel de aceptación: 56% cree firmemente, 11% tiende a hacerlo, 14% antepuso la duda y 15% manifestó no creer.

Las dos creencias mencionadas hasta el momento parecen ser interiorizadas y “respetadas” por una porción significativamente mayor a la de quienes adoptan las formas de observancia activa y asimismo, mayor al 24% que se autodefine muy o bastante religioso de acuerdo a la escala citada en el apartado precedente. En otras palabras, estas creencias religiosas básicas parecerían concitar la adhesión de un importante sector de los egresados, mucho mayor que el representado por aquellos que observan con cierta regularidad los preceptos cotidianos o incluso las normativas referidas a instancias de frecuencia anual como las festividades²⁷.

Sin embargo, es necesario aclarar que otras de las creencias propugnadas por la religión judía concitaron niveles de adhesión significativamente menores y que fueron pocos los individuos que declararon creer plenamente en todos los principios de fe sobre los que se investigó.

Resultan especialmente interesantes los datos referidos a la creencia en el carácter divino de los preceptos de la ley judía. El 39% comparte dicha visión, un 13% tiende a compartirla, un 16% manifiesta dudas al respecto y un 29% no le atribuye carácter divino a dichos preceptos. Se observa, en primer lugar, que el porcentaje de quienes creen o tienden a creer en ello (52%) excede ampliamente el de aquellos que suelen observar dichos preceptos en su vida cotidiana. En segundo lugar, se observa que es importante el segmento de los egresados (45%) que no está

²⁶ La *Torah* significa literalmente “enseñanza” o “ley”. Generalmente, al hablar de *Torah* nos referimos “a los cinco libros de Moisés (Pentateuco)”. Sin embargo, también se utiliza el término para hacer referencia a “toda la Escritura o enseñanza tradicional judía” (Levy, Levinsohn y Katz, 1993: 44).

²⁷ De igual manera, los resultados de la “World Values Survey” organizada por la “European Values Systems Study Group” para el año 1981, establecen que “el porcentaje de personas que asisten con regularidad mensual a ritos

dispuesto a considerar a los preceptos propugnados por el judaísmo como mandatos divinos. Se trata de individuos que más allá de no adoptar la normativa religiosa en su vida cotidiana, no le otorgan carácter sagrado. Probablemente, estos egresados representen los casos más extremos de conformación de una identidad judía que se aparta del elemento religioso o que lo incorpora parcialmente tomando solamente aquellas creencias y preceptos que encuentra acorde a sus marcos conceptuales.

Por último, las tres creencias que despertaron los menores niveles de aceptación se refieren: al carácter protector de la *mezuzá*²⁸, a la vida después de la muerte y a la llegada del Mesías. Con respecto a las dos primeras, un 35% manifestó creer o tender a creer mientras que con referencia a la última sólo un 29% manifestó dicha posición.

Queda establecido, por tanto, que las adhesiones varían significativamente según la creencia que se indague y que, en consonancia, la gran mayoría de los egresados se muestra proclive a incorporar algunas creencias religiosas y a dudar o rechazar otras, según factores como su experiencia personal, su cosmovisión general de la realidad, sus gustos y preferencias, entre otros. *“El proceso de individualización (la libertad del individuo) del que, por otra parte, la Reforma Protestante fue la primera gran manifestación, tuvo también en el terreno de lo religioso, un triple efecto de disolución, recomposición e invención. La libertad significa que cada uno puede creer como se le prescribe, componer su creer o no creer”* (Yves Lambert, 1995: 13). En ese sentido, la citada “Encuesta europea sobre el sistema de valores” indica que dentro de los creyentes en Dios, una considerable porción de ciudadanos -más del 50% en la mayoría de los

eclesiales es significativamente inferior al de personas que se declaran religiosas o dicen creen en Dios” (Díaz-Salasar, 1996:82).

países occidentales estudiados- no cree en la vida después de la muerte ni en la resurrección (Díaz-Salasar, 1996: 79).

El terreno de lo simbólico parecería ser especialmente propicio para la combinación de ideas y creencias de diversa índole y origen, entre ellas, las religiosas. En otras palabras, la adscripción selectiva a algunas de tales creencias y su integración a la cosmovisión del sujeto puede resultar más viable y sencilla que la adopción fragmentaria de algunas acciones y normas de conducta derivadas de los preceptos religiosos.

Cuadro 12: Adhesión a creencias religiosas (en porcentajes)

	Cree	Cree pero a veces duda	Duda pero a veces cree	No cree	NS / NC	Total
Dios existe	52,7	18,5	12,8	11,2	4,7	100
Entrega de la <i>Torah</i> a Moisés	55,6	13,2	11,6	15,1	4,4	100
<i>Torah</i> y <i>Mitzvot</i> son preceptos divinos	39,2	13,1	16,2	28,5	3,1	100
La <i>mezuzá</i> protege los hogares	25,6	9,7	17,5	43,6	3,6	100
Hay vida después de la muerte	23,5	10,4	24,5	35,0	6,5	100
Llegada del Mesías	14,4	14,6	17,8	48,3	5,0	100

Conclusiones y Puntualizaciones finales

La religión judía es considerada una condición necesaria para la supervivencia del pueblo judío por la amplia mayoría (80%) de los egresados²⁹. En este sentido entendemos que nuestra población coloca a la religión como uno de los núcleos centrales de su identidad colectiva. Sin embargo, la legitimación del papel formal de la religión no impide que, a nivel individual, los

²⁸ La *mezuzá* puede ser definida como un "pergamino diminuto que contiene versículos del libro bíblico de *Deuteronomio*, protegido en una pequeña caja y colocado en el marco derecho de la entrada de las casas, oficinas, e instituciones judías." (Levy, Levinsohn y Katz, 1993: 42).

²⁹ Aproximadamente un 50% manifestó estar totalmente de acuerdo y otro 30% estar bastante de acuerdo con esta premisa.

egresados manifiesten importantes matices en torno a la adscripción a preceptos y creencias religiosas³⁰.

En lo que refiere a algunas de las creencias básicas judías -como ser la creencia en Dios o en la entrega de la *Torah*- las mismas congregan la firme adhesión de más de la mitad de los egresados. Sin embargo, si nos remitimos a la actitud que adoptan los egresados frente a las seis creencias sobre las que se investigó³¹, constatamos que solamente un 6% de ellos manifestó creer firmemente en todas ellas, que otro 7% manifestó clara aceptación de cinco de estas creencias y que por otro lado un 29% declaró no creer firmemente en ninguna y otro 18% solamente en una. Cabe destacar la magnitud de este último sector (47%) que refiere a aquellos que a pesar de ser reconocidos y autodefinidos como judíos, matizan su adscripción a las creencias básicas de la religión judía mostrándose ajenos al componente de fe religiosa.

En el capítulo precedente hemos establecido que el cumplimiento de preceptos y la participación en rituales es más que la mera reflexión de creencias, es decir, que la práctica ritual es un centro de gravedad y significación en sí mismo que se encuentra motivada principalmente por factores de demarcación etnico-identitaria. A modo de ejemplo, si bien la creencia en el carácter protector de la *mezuzá* reúne a un 35% de los egresados, existe una *mezuzá* en cerca del 75% de los hogares en los que habitan los egresados. En sintonía con ello, el presente apartado exhibió que la esfera de las creencias presenta relativa autonomía respecto a la observancia ritual, en el sentido de que la creencia en Dios y en los preceptos judíos como órdenes divinas, no conllevan

³⁰ Un estudio realizado entre los judíos de Porto Alegre puntualiza ciertas contradicciones al respecto ya que “muchos afirmaron que se consideran judíos y que no son religiosos ni practicantes de su religión, pero, al definir a un judío, utilizaron la religión como criterio principal” (Brumer, 1994: 37)

³¹ Creencia en Dios, en la entrega de la *Torah*, en los preceptos judíos (*mitzvot*) como ordenes divinos, en la *mezuzá* como símbolo de protección del hogar, en la vida después de la muerte, en la llegada de un Mesías

necesariamente a incorporar dichos preceptos³², aunque sí creemos que este sector sería el más proclive a hacerlo.

Las disparidades expuestas entre las esferas del comportamiento ritual y de las creencias se derivan, en parte, de la propia distinción propuesta desde el judaísmo entre la acción del pensamiento. Tal como lo estableció el filósofo judío Moses Mendelssohn, el judaísmo se centra en preceptos de acción pero reconoce la libertad interior de la convicción religiosa *"entre las prescripciones de la ley mosaica, ninguna reza: creerás o no creerás, sino que todas mandan: harás o no harás. La fe no puede ser ordenada, puesto que no acepta otros mandamientos que los que le llegan por la vía de la convicción"* (Wilk, 1969: 23). Sin embargo, consideramos que la principal explicación de las disparidades descritas se basa en la libertad con que los egresados toman los distintos elementos del judaísmo –ritos, rituales, creencias, entre otros- y los compaginan en su experiencia personal, como un *"bricolage personalizado o religión a la carte"* (Champion, 1995: 20).

³² Mientras que un 70% cree o tiende a creer en Dios, y un 52% se inclina a pensar que los preceptos son mandatos divinos, sólo un 8% incorpora los preceptos cotidianos y alrededor de un 36% mantiene cierta esencia religiosa en las instancias anuales de celebración

3 LA FUNCIÓN DE LA TRANSMISIÓN COMO ELEMENTO CENTRAL DE LA IDENTIDAD JUDÍA

*“el judaísmo se desarrolla en el hogar,
entre la familia y los buenos amigos”
(Cohen y Eisen, 2000: 8)*

*“(…) se percibe una intención de revivificar
la identidad a través de la afectividad y la subjetividad colectivas,
apuntando al reconocimiento de pertenencias más personalistas,
dentro de las cuales ejercer la libertad de aparecer diferente”.
(Porzecanski, 1993: 58)*

El presente apartado se basa en la idea de que, en consonancia con la predominancia que adquiere el componente étnico-identitario para los judíos moderados, el entorno familiar resulta medular como marco y estímulo de manifestaciones judaicas y sobre todo, como ámbito de transmisión judía entre las generaciones. Consideramos que las motivaciones de la transmisión y la continuidad, que operan bajo el entendido de que es prioritario o al menos deseable que las generaciones menores construyan, de alguna u otra manera, una identidad judía, constituyen un telón de fondo importantísimo en el cumplimiento de ritos y rituales de los judíos moderados. Este último punto resulta un elemento central en la identidad de los “transmisores” y no sólo de los “depositarios”. Una de las más claras manifestaciones al respecto de la función de la transmisión en la identidad, es recogida por un conocido enunciado comunitario que afirma que es judío aquel que tiene nietos judíos (y no simplemente quien proviene de madre judía)

Relaciones y determinaciones entre judaísmo y conformación familiar

La *halachá* o ley judía talmúdica, considera que toda persona nacida de madre judía adquiere “hereditariamente” dicha condición³³. De este criterio se desprende la concepción de grupo

³³ “Una persona que nace judía y rechaza la religión judía, puede continuar afirmando su identidad judía, y a menos que se convierta a otra religión, aún los judíos religiosos continuarán reconociendo a la persona como judía.” (Sharot, 1998: 90).

autoreproductivo así como cierta actitud de tribalismo manifestada por gran parte de los judíos diaspóricos. A modo de ejemplo, la mayor vía de identificación de los judíos norteamericanos en tanto tales se expresa por el hecho *“de que uno o ambos padres sean judíos, independientemente de sus creencias o niveles de observancia e independientemente de si aparecen o no en las listas de miembros de alguna organización judía.”* (Cohen y Eisen, 2000: 10). De similar forma, en la comunidad judía mexicana se destaca que respecto a la autoidentificación judía, las respuestas más nombradas fueron *“el haber nacido de padres judíos y el de pertenecer al pueblo judío”* (Della Pergola y Lerner, 1995: 72).

Empecemos entonces por recordar que la familia condiciona la conformación judía-identitaria tanto por la vía de la transmisión directa como por el grado de inmersión en redes formales e informales judías. El primer aspecto remite a la presencia o ausencia de vivencias judaicas religiosas y/o culturales en el seno del hogar y la familia extendida. En segundo lugar, la participación en marcos comunitarios así como en redes de sociabilidad judías suele corresponder al deseo de una transmisión identitaria a las generaciones menores.

Una de las dimensiones a la que se le presta especial atención refiere a la conformación de matrimonios endogámicos o exogámicos. Un estudio llevado a cabo en Estados Unidos en 1993 mostró que mientras que la mayor parte de los hijos de matrimonios endogámicos (o con cónyuge convertido) crían a sus hijos como judíos, ello ocurre con sólo un cuarto de los hijos de matrimonios exogámicos (sin conversión del cónyuge no judío) (Sharot, 1998: 96). En el mismo sentido se observa que la casi totalidad de los ex-alumnos (95%) proviene de padres judíos de nacimiento. Este hecho prueba que, durante los años comprendidos por el estudio, sólo un sector de las parejas judías endogámicas de la colectividad judía uruguaya enviaron a sus hijos a colegios judíos.

Pero las influencias del entorno familiar en el desarrollo de manifestaciones judaicas no operan solamente en dicha dirección. Sabido es que dichas influencias suelen fortalecerse cuando refieren al *"sistema familiar extendido en el que abuelos, tíos y primos proveen un contacto que enmarca... la experiencia de las festividades religiosas, del ciclo de celebraciones de la vida familiar, del duelo y de otras formas de contacto más regulares."* (Cohen y Eisen, 2000: 44). Asimismo, otro estudio llevado a cabo en la comunidad norteamericana demostró que *"la presencia de hijos en hogares judíos eleva el cumplimiento de diversas prácticas judías. Padres con hijos en edad escolar, en contraste con parejas sin hijos, más comúnmente pertenecen a una sinagoga, participan en los servicios, cumplen ritos en la casa, pertenecen a organizaciones judías, y viven en áreas con más cantidad de vecindarios judíos"* (Cohen y Eisen, 2000: 63). En el mismo sentido, el cuadro 13 exhibe que los egresados con hijos festejan más asiduamente el *Shabat* que aquellos que no los tienen: mientras que el 26% de los primeros lo festeja siempre a través de un evento familiar y el 22% participa siempre en el encendido de velas, los valores descienden al 13% y 15% respectivamente entre quienes no tienen hijos³⁴.

³⁴ Las diferencias encontradas cobran mayor significación al encuadrarse en una tendencia ampliamente demostrada en el informe "Perfil de los egresados de la Red Formal de Educación Judía Uruguaya": las generaciones más jóvenes, aquellas que incluyen un mayor porcentaje de individuos sin hijos, se mostraron más observantes y más creyentes.

Cuadro 13: Formas de celebración del *Shabat* según tenencia de hijos

	Evento familiar		Encendido de velas	
	No tiene hijos	Tiene hijos	No tiene hijos	Tiene hijos
Sin dato	1 0,5%		1 0,5%	
Siempre	25 13,0%	50 26,2%	28 14,6%	42 22,0%
A menudo	12 6,3%	16 8,4%	21 10,9%	29 15,2%
Algunas veces	27 14,1%	35 18,3%	22 11,5%	35 18,3%
Raramente	51 26,6%	30 15,7%	35 18,2%	24 12,6%
Nunca	76 39,6%	60 31,4%	85 44,3%	61 31,9%
Total	192 100%	191 100%	192 100%	191 100%

Las explicaciones que brindan los autores remiten al hecho de que los niños hacen a las celebraciones religiosas más significativas y más disfrutables para los adultos, principalmente porque estos últimos asumen la responsabilidad por enseñar a sus hijos las tradiciones y asegurar la continuidad judía de la familia³⁵.

Consideramos que la tenencia de hijos despierta muchas veces una búsqueda sobre el significado de ser judío debido a la importancia otorgada a la transmisión judía. Esta es aprehendida como uno de los elementos centrales de la identidad judía del transmisor, lo que se corresponde con la evidencia de un mayor índice de observancia ritual de los jóvenes padres judíos.

³⁵ La religión judía imparte numerosas señales sobre la importancia de la transmisión y enseñanza de los principios judíos a los hijos. A modo de ejemplo, el mandamiento de “ama a tu Dios con todo tu corazón” es seguido inmediatamente por la orden “enseña estas palabras a tus hijos” (Cohen y Eisen, 2000:44).

La transmisión como estímulo de la observancia ritual y de otras prácticas judaicas

Hemos demostrado que el escenario familiar es el núcleo principal de desarrollo de prácticas rituales entre los egresados. Al igual que los judíos moderadamente observantes de otras comunidades diaspóricas, la gran mayoría de los ex-alumnos participa en las celebraciones y eventos familiares del calendario judío así como de las que marcan el ciclo de vida judío (a modo de ejemplo, el 97% de los hombres celebró su *bar mitzvah*, el 85% de las mujeres su *bat mitzva* y el 96% de la muestra se mostró propenso a realizar la circuncisión a futuros hijos varones). Dichos espacios de celebración ritual congregan incluso a los egresados que manifiestan un nulo nivel de observancia de los preceptos religiosos. Todo parece indicar que la inmersión en redes familiares judías resulta suficiente para propiciar la participación en estos grandes rituales, y que dichas manifestaciones se basan, en primer lugar, en compromisos que se contraen con y por la familia, dejando en un segundo plano las motivaciones religiosas o manifestaciones de religiosidad.

A este respecto, es válido puntualizar que en las sociedades modernas occidentales los legados étnicos, culturales y religiosos se concentran cada vez más en los círculos primarios de interacción y cada vez menos en las esferas institucionales. Específicamente, la sociedad montevideana ha dado claras muestras de concentración de las experiencias religiosas en el ámbito privado, con especial relevancia “*en los momentos difíciles de la vida o en el festejo de momentos de alegría*” (Da Costa, Kerber y Mieres, 1996: 13). En este contexto, y con el agregado de que estamos estudiando a los miembros de un grupo étnico minoritario³⁶, la familia judía es la entidad transmisora por excelencia en la conformación de la identidad judía. Pero las vivencias y transmisiones judaicas predominantes no se basan en actitudes y postulados que

³⁶ Dentro de las minorías sociales “*la cohesión de la colectividad es altamente valorizada*” (Garma 1993: 94).

revitalicen los elementos religiosos sino en la preservación de un legado, o dicho en otras palabras, en la transmisión del valor de la transmisión a las generaciones menores.

Un claro ejemplo de ello se observa en el hecho de que el 55% de los egresados afiliados a alguna comunidad religiosa concurren mayormente a una sinagoga perteneciente a otra comunidad y un 8% de ellos no concurre ni a la sinagoga de su comunidad ni a ninguna otra. Tal como demostró Stephen Miller en relación a la comunidad inglesa, muchos judíos permanecen afiliados a sinagogas *“por lazos históricos o emocionales aunque sus creencias y practicas personales no se correspondan con la visión que tal centro postula”* (Miller, 1997: 229). Consideramos por tanto, que la motivación de preservación y transmisión de un legado identitario entre las generaciones cobra la fuerza suficiente para determinar comportamientos que el individuo como entidad aislada no podría y/o desearía sostener.

4 A MODO DE CONCLUSIÓN

A lo largo del estudio hemos ido marcando que: -las manifestaciones rituales ocurren casi exclusivamente en el seno del hogar, a través de prácticas rituales infrecuentes y ligeras en lo que respecta a los elementos religiosos; -las creencias y prácticas de tinte religioso no se enmarcan necesariamente en la adscripción a un sistema religioso abarcativo sobre el orden general de existencia, sino que se toman elementos y concepciones bajo la premisa de la compaginación personal; -la función de la transmisión es un elemento central de la identidad judía, que estimula y otorga sentido a las manifestaciones de gran parte de los judíos moderadamente observantes.

En lo que respecta a las dos primeras puntualizaciones, se trata de tendencias que sobrepasan los límites de nuestra población de estudio para ubicarse como centro de la constitución religiosa moderna. Tal como lo expresa Díaz-Salazar, la religión es valorada sin constituirse *“en el centro de la vida personal y social, sino que mayoritariamente remite a lo cognoscitivo último (creencias teístas) y a lo ritual celebrativo (grandes hitos vitales)”* (Díaz-Salazar, 1996: 107).

El último aspecto, en cambio, expone particularidades de la conformación y expresión identitarias de la población judía en la diáspora, en cuanto minoría étnica-religiosa inserta en diversos marcos sociales.

Las tendencias descritas exhiben la predominancia de aspectos vinculados con la cultura judía frente a aquellos relacionados con expresiones de religiosidad. Las bases no religiosas de las identidades judías modernas (etnicidad, pertenencia, continuidad, interioridad, libertad, multiculturalidad, entre otras), legitiman el judaísmo de todos aquellos que no buscan acercamientos religiosos pero que a su vez procuran reafirmar su identidad judía y la de su

descendencia. En otras palabras, se abre la posibilidad de una convicción basada en la cultura judía entre los sujetos que si bien creen en el valor de la religión judía, integran a su vivencia personal sólo aquellos aspectos que reconocen como valederos, otorgándoles muchas veces contenidos y significaciones ligados al componente étnico-identitario más que a aquellos ligados a la esfera religiosa institucional.

BIBLIOGRAFIA

- Azria, Régine (1997); "The Diaspora-Community-Tradition Paradigms of Jewish Identity: A Reappraisal" en: Krausz, Ernest; Tulea, Gitta (editors); Jewish Survival. The identity problem at the close of the twentieth century, Transaction Publishers, New Jersey.
- Bastian, Jean-Pierre (1997); *La mutación religiosa de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Blaustein, Edith (1995); *La construcción de una comunidad, entre muros y puertas. Identidad judía e integración*; Tesis de maestría en Educación, Universidad Católica del Uruguay, mimeo, Montevideo.
- Brumer, Anita (1994); *Identidade em mudança. Pesquisa sociológica sobre os judeus do Rio Grande do Sul*; Federacao Israelita do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- Casas de Cesari, Alicia (1989); "El proceso de secularización en Uruguay", en Carpeta Uruguay II, *Los itinerarios religiosos*, Obsur, Montevideo.
- Cazeneuve, Jean (1971); *Sociología del rito*; Amorrortu editores, Argentina.
- Champion, Françoise (1995), "Nuevos movimientos religiosos y nuevas religiosidades místico-esotéricas en *Las religiones en el fin del milenio*, Cuadernos de Actualidad Internacional 13/14, Selección de artículos publicados por la Documentation française
- Cohen, Steven; Eisen, Arnold (2000); *The Jew within. Self, family and community in America*; Indiana University Press, Indianapolis.
- Da Costa, Nestor; Kerber, Guillermo; Mieres, Pablo (1996); *Creencias y religiones. La religiosidad de los montevideanos al fin del milenio*; Trilce, Montevideo.
- Della Pèrgola, Sergio; Lerner, Susana (1995); *La población judía de México; perfil demográfico, social y cultural*; Universidad Hebrea de Jerusalén, El Colegio de México, Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, México D.F.
- Díaz-Salazar, Rafael (1996); "La religión vacía. Un análisis de la transición religiosa en Occidente" en *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid.
- Díaz-Salazar, Rafael; Giner, Salvador y Velasco, Fernando (1996); "Prefacio" en *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid.
- Durkheim, Emile (1992); *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Akal, Madrid.
- Estruch, Joan (1996), "El mito de la secularización" en *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid.

Etzioni-Halevy, Eva (1997); "Collective Jewish Identity in Israel: Towards an Irrevocable Split?" en: Krausz, Ernest; Tulea, Gitta (editors); *Jewish Survival. The identity problem at the close of the twentieth century*, Transaction Publishers, New Jersey.

Garma, Carlos (1993); "La identidad social en las minorías religiosas" en *Problemas sociorreligiosos en Centroamérica. Algunos estudios de caso*. Cuadernos de FLACSO N°3, México.

Gerstenfeld, Pascual (1994); *Estudio de percepción sobre la educación judía en el Uruguay*; Consejo Central de Educación Judía del Uruguay (Vaad Hajinuj Hamercazi), Montevideo.

Geertz, Clifford (1992); *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona

Lambert, Yves (1995); "Una definición plural de religión para una realidad en mutación" en *Las religiones en el fin del milenio*; Cuadernos de Actualidad Internacional, N° 13/14, Trilce. Montevideo

Lenski, Gerhard (1967); *El factor religioso. Una encuesta sociológica*. Editorial Labor.

Levy, Shlomit; Levinsohn, Hanna; Katz, Elihu (1993); *Beliefs, Observances and Social Interaction among Israeli Jews*; The Louis Guttman Institute, Jerusalem.

Merton, Robert (1970); *Teoría y estructuras sociales*; Fondo de Cultura Económico, México

Meyer, Michael (1990); *Jewish identity in the Modern World*; University of Washington Press, Seattle.

Miller, Stephen (1997); "The structure and determinants of Jewish identity in the United Kingdom" en: Krausz, Ernest; Tulea, Gitta (editors); *Jewish Survival. The identity problem at the close of the twentieth century*, Transaction Publishers, New Jersey.

Porzecanski, Teresa (1991); *Rituales. Ensayos antropológicos sobre Umbanda, Ciencias Sociales y Mitologías*, Luis A. Retta Libros, Montevideo.

Porzecanski, Teresa (1992); *El universo cultural del idisch*; Comunidad Israelita del Uruguay, Montevideo.

Porzecanski, Teresa (1993); "Uruguay a fines del siglo XX: mitologías de ausencia y presencia", en *Identidad Uruguaya: ¿Mito, Crisis o Afirmación?*. Trilce, Montevideo.

Prades, José (1996); "La religión y el centro sagrado de la sociedad" en *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid.

Sharot, Stephen (1998); "Judaism and jewish ethnicity: changing interrelationships and differentiations in the Diaspora and Israel" en: Krausz, Ernest; Tulea, Gitta (editors); *Jewish Survival. The identity problem at the close of the twentieth century*, Transaction Publishers, New Jersey.

Soneira, Abelardo Jorge (1988); *El proceso de Secularización*, Cuadernos del CLAEH N° 45-46. Montevideo.

Taylor, Charles (1994); *La ética de la autenticidad*; Paidós I.C.E. / U.A.B., Barcelona

Viñar, Marcelo (1993) "Memorias fracturadas. Notas sobre los orígenes del sentimiento de nuestra actual identidad nacional" en *Identidad Uruguaya: ¿Mito, Crisis o Afiración?*. Trilce. Montevideo.

Wilk, Curt (1969); *Moses Mendelssohn*, Biblioteca popular judía del Congreso Judío Mundial, Buenos Aires.

Lambert, Yves (1995) "Una definición plural de religión para una realidad en mutación" en *Las religiones en el fin del milenio*, Cuadernos de Actualidad Internacional 13/14, Selección de artículos publicados por la Documentation française