

Las comunidades judías contemporáneas de Cataluña

Un estudio sociológico a través de los procesos de
construcción y transmisión identitaria

Tesis Doctoral

Julia Martínez Ariño

Director: Joan Estruch i Gibert

Departament de Sociologia
Facultat de Ciències Polítiques i de Sociologia
Universitat Autònoma de Barcelona

Noviembre de 2011

A la abuela Araceli, cuyo final y descanso
parecía que nunca llegaba

La realización de esta tesis doctoral ha contado con el apoyo del Programa de Personal Investigador en Formación (PIF 2007-2011) de la Universitat Autònoma de Barcelona.

Agradecimientos

La realización de esta tesis sólo ha sido posible con la ayuda, apoyo y confianza de muchas personas que me han hecho compañía durante estos tres años de intensa “judeización” en la que me he visto envuelta. Por eso quiero agradecerles a todas ellas. En especial a Joan Estruch, mi director de tesis, por su confianza, meticulosa y veloz corrección, benevolencia y comprensión en los momentos duros de estos años. Y sobre todo por su paciencia.

A nivel institucional, debo dar las gracias al Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona, y en especial al personal de Secretaria, por su ayuda en las gestiones y papeleos, que ha facilitado sin duda todo el proceso. También a la comisión de seguimiento del doctorado por los pertinentes comentarios que han contribuido a perfilar esta tesis doctoral. Asimismo, la tesis no habría alcanzado su final sin el apoyo económico recibido por parte del Programa de beques predoctorals PIF 2007-2011 (Personal Investigador en Formació) de la Universitat Autònoma de Barcelona, del Programa d’ajuts per a estades de curta durada fora de Catalunya de los años 2009 y 2010 de la misma universidad y del Programa de beques per a estades de recerca fora de Catalunya del año 2010 de la Agència de Gestió d’Ajuts Universitaris i de Recerca (AGAUR) de la Generalitat de Catalunya.

También quiero expresar mi agradecimiento al Institut für Soziologie de la Universität Wien por su cálida acogida, así como a los miembros del Centre Interdisciplinaire des Faits Religieux (CEIFR) de l’Écoles des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París por haberme permitido compartir sus espacios de trabajo y discusión; en especial a Régine Azria, Sébastien Tank y Béatrice de Gasquet por las orientaciones y el tiempo regalado. Igualmente merecen especial mención las indicaciones y la constante disponibilidad de Danielle Rozenberg.

Asimismo, quiero agradecer su disponibilidad a todas las personas entrevistadas, especialmente a aquellas que me han proporcionado numerosos contactos, al personal y estudiantes del Colegio Hatikvá y a las instituciones en general que, de una forma u otra, han aceptado mi presencia entre ellas y que han hecho frente a sus temores iniciales para colaborar con el trabajo de campo de esta tesis. Espero que el producto sea fiel a la realidad y pase a enriquecer su memoria colectiva.

Quiero dar unas gracias especiales también a las personas que componen el grupo de investigación ISOR (Investigacions en Sociologia de la Religió) que han tendido su mano cuando la he necesitado. Especialmente quiero agradecer a Maria del Mar Grieria, Gloria García-Romeral y Maria Forteza los “compromisos semanales”, las correcciones y consejos, y el apoyo moral que supone contar con su compañía en el día a día. Más reciente, pero no por ello menos importante, ha sido la ayuda de Anna Clot. Por otro lado, y aunque fuera del ISOR, el apoyo informático de Laia Castelló, los contactos de Judith Jacovkis y la ayuda de Dean Wang con el inglés también han sido imprescindibles para que la tesis pudiera finalizarse con éxito.

En un plano más personal, querría agradecer a Ester su incesante ayuda técnica y apoyo emocional; a Rosa N. sus sabios consejos y *l’empenta* necesaria para acabar este proceso; a Clara, Pacho, Jorge, Violeta, Anna, Elena, David y Teresa, la confianza depositada y su compañía, desde la distancia o desde la cercanía, en tantos momentos como la he necesitado; a las personas del Doctoral Working Group por los consejos útiles, empatía y compañía; a Mijal, por su amistad y por la ayuda con las traducciones del hebreo; y, especialmente en la última etapa de la tesis, a Eli, Betlem, Ágata, Adolfo, Magda, Luise y Eduardo por sus consejos y respaldo emocional, que me han permitido acabar la tesis y que me han ayudado a levantarme en los tropiezos.

Finalmente, quiero mostrar aquí mi mayor agradecimiento y cariño a mi familia, en especial a mi hermana, a mi padre, y sobre todo a mi madre, por su lucha incesante y por su incondicional ayuda, cuidado, apoyo y confianza. Sé que para ellos esta tesis significa tanto como para mí, por lo mucho que me han visto disfrutar con ella.

Julia Martínez Ariño

Bellaterra, 18 de noviembre de 2011

Sexo y género en el lenguaje

El uso sexista del lenguaje no hace sino legitimar y perpetuar desigualdades de género. Por ello, en esta tesis se ha intentado, en la medida de las posibilidades, usar un vocabulario y unas expresiones que no contuvieran un sesgo de género. Así, siempre que la fluidez del texto lo ha permitido, se han empleado expresiones que incluyen a personas de ambos sexos. No obstante, la autora reconoce las carencias y dificultades con las que se ha encontrado a la hora de resolver esta cuestión y que en algunas ocasiones han desembocado en la utilización del masculino (mal llamado) genérico.

Nota sobre las referencias bibliográficas

Una aclaración sobre las referencias bibliográficas es necesaria. A lo largo de toda la tesis, las fuentes aparecen citadas en el año del ejemplar que ha sido consultado, que no siempre corresponde con la fecha en que fue escrito el original.

Asimismo, cabe indicar que la referencia de aquellos documentos que no han sido consultados directamente, sino que han sido extraídos de otras fuentes, aparece en la bibliografía final, y en el texto se indica con un “citado en ...”.

Compromiso de anonimato con las personas entrevistadas

La rigurosidad científica y el compromiso adquirido durante la realización del trabajo de campo con las personas entrevistadas han obligado a mantenerlas en el anonimato. Por ello, se han sustituido los nombres de estas personas por códigos que las identifican y en el caso de que alguna de ellas mencione un nombre o un dato que la pueda identificar, se ha sustituido por un asterisco (*).

Los códigos de las personas entrevistadas

Los fragmentos textuales de las entrevistas citados en la tesis se encuentran acompañados de un código entre corchetes que permite identificar las principales características de la persona entrevistada. El código cuenta con cuatro letras correspondientes a la comunidad, la autoidentificación ideológica en el judaísmo, el sexo y la generación, respectivamente, acompañadas del número de la entrevista. En el anexo V se detalla esta información para una mejor comprensión de la lectura.

Índice de contenidos

SUMMARY (Mención “Doctorado Europeo”)	1
INTRODUCCIÓN.....	19
1. Motivación personal, pertinencia sociológica e interés social.....	20
2. Preguntas de investigación y objetivos de la tesis	24
3. Aproximación teórica y propuesta metodológica.....	26
4. Estructura de la tesis	29
PARTE I: COMPLEJIDAD Y ESPECIFICIDADES DEL JUDAÍSMO	33
1. El judaísmo: mucho más que una tradición religiosa	35
1.1. Secularización de las comunidades judías: el empuje hacia una mayor complejidad	37
1.1.1.Desintegración de las identidades judías tradicionales.....	40
1.1.2.De judaísmo a judeidad	43
1.2. ¿Cultura judía o culturas judías? Memoria, tradición, costumbres y lengua	46
1.2.1.Memoria e identidad	47
1.2.2.La alusión a la tradición y las costumbres.....	49
1.2.3.La(s) lengua(s) como componente identitario del pueblo judío.....	50
1.3. La Tierra de Israel y la emergencia del Estado de Israel: su rol identitario en la diáspora.....	54
1.3.1. <i>Eretz Israel</i> (o Tierra de Israel)	55
1.3.2.El Estado de Israel	56
1.4. Religión-Pueblo-Estado: una pertenencia compleja.....	57
1.5. El judaísmo como <i>comunidad imaginada</i>	61
1.6. Debates sobre la autenticidad de la identidad judía.....	64
1.6.1.Definiciones normativas de la identidad judía	65
1.6.2.Definiciones no-normativas de la identidad judía	67
1.7. La emergencia de nuevas identidades judías.....	69
1.8. Conclusiones.....	70
2. Comunidad y vida comunitaria en el judaísmo	73
2.1. La permanencia de micromundos comunitarios en las sociedades contemporáneas	73
2.1.1.La pertenencia en el caso de las comunidades judías	77
2.2. Diáspora: la importancia de la comunidad.....	80
2.2.1.La idea de diáspora.....	80
2.2.2.La condición de minoría y la importancia del grupo	87
2.2.3.La socialización judía en contextos diaspóricos.....	89
2.3. La sinagoga y el centro comunitario	92

2.4.	La educación judía como medio de continuidad	94
2.4.1.	Componentes u objetivos de la educación judía	98
2.4.2.	Instituciones y espacios de educación judía	102
2.4.2.1.	La educación judía formal.....	103
2.4.2.2.	La educación judía no formal.....	106
2.4.2.3.	La educación judía informal	111
2.5.	Los hogares judíos: ¿una agencia de socialización en decadencia?... ..	112
2.5.1.	La centralidad de los hogares judíos	113
2.5.2.	La pérdida de centralidad de los hogares judíos.....	114
2.6.	Otras instituciones y entidades de la vida judía	116
2.6.1.	Organizaciones de ayuda y beneficencia	116
2.6.2.	La <i>Hevrá Kadisha</i>	117
2.6.3.	Carnicerías, restaurantes y otros establecimientos <i>kosher</i>	117
2.7.	Conclusiones.....	118
3.	Ser judío hacia fuera: las fronteras simbólicas de la comunidad.....	119
3.1.	Todos iguales, pero algunos más iguales que otros.....	121
3.1.1.	Judíos religiosos, judíos seculares y otros.....	123
3.1.2.	Fronteras institucionales y diferencias reales	124
3.2.	La salida del <i>ghetto</i> : interacción con el entorno gentil	124
3.2.1.	Asimilación, aislamiento, integración y aculturación	126
3.2.2.	La vivencia subjetiva de la dualidad	129
3.3.	El judío como extranjero simmeliano	132
3.3.1.	La construcción de la alteridad desde entornos judíos	134
3.3.2.	La definición de la identidad judía a partir de los discursos externos ...	135
3.4.	Conclusiones.....	137
PARTE II:	LA PROPUESTA TEÓRICO-METODOLÓGICA DE ANÁLISIS.....	139
4.	Modelo de análisis	141
4.1.	Marco conceptual y operativización	142
4.1.1.	Concepciones del judaísmo y de la identidad judía	144
4.1.2.	Vivencias del judaísmo.....	147
4.1.3.	Relaciones con el entorno no judío y proyecciones del judaísmo.....	152
4.1.4.	Fronteras simbólicas del grupo.....	153
4.1.5.	Diversificación institucional y comunitaria	154
4.2.	Hipótesis de trabajo.....	158
4.3.	Dimensiones de análisis de los fenómenos religiosos.....	160
4.4.	Síntesis del modelo de análisis	164
5.	Metodología y trabajo de campo.....	167
5.1.	La lógica de investigación	168
5.2.	Un estudio de caso único con comparación de subcasos.....	170
5.3.	Diseño de la investigación.....	173
5.3.1.	Campo de estudio.....	174
5.3.1.1.	Criterios muestrales	177

5.3.1.2. Selección secuencial de los informantes.....	179
5.3.2. Técnicas de recogida de la información	182
5.3.3. Trabajo de campo	188
5.3.4. Técnicas de análisis de la información.....	189

PARTE III: ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS 195

6. Las comunidades judías en el marco de la diversidad religiosa catalana ... 197

6.1. El judaísmo en el marco del mapa religioso de Cataluña.....	197
6.2. Evolución histórica de las comunidades judías contemporáneas de Cataluña.....	202
6.2.1. La reaparición del judaísmo tras la expulsión de 1492	203
6.2.2. El judaísmo catalán durante el franquismo	208
6.2.2.1. Los años de represión y ocultación del judaísmo (1936-1945) ..	208
6.2.2.2. La apertura y revitalización del judaísmo (1945-1975)	210
6.2.3. De la reaparición pública tras la dictadura a la actualidad	213
6.2.3.1. El marco legal y normativo.....	214
6.2.3.2. La formación de las comunidades actuales: escisiones	215
6.3. Consolidación del judaísmo contemporáneo de Cataluña (2000-actualidad).....	218
6.3.1. Papel de las migraciones internacionales en la consolidación del judaísmo catalán	219
6.3.2. Las comunidades judías asentadas en la actualidad en Barcelona.....	221
6.3.2.1. Comunidad Israelita de Barcelona	222
6.3.2.2. Atid Comunitat Jueva de Catalunya	226
6.3.2.3. Centro de estudios judaicos Jabad Lubavitch	231
6.3.2.4. Comunidad Judía Progresista Bet Shalom	234
6.3.3. Aspectos organizativos y estructuras de poder en las comunidades judías de Barcelona	236
6.3.4. Expansión, diversificación y consolidación del “marco judío” catalán ..	237
6.4. Conclusiones.....	244

7. Concepciones del judaísmo e identidad(es) judía(s) en Cataluña 247

7.1. Orígenes y significados otorgados al judaísmo	247
7.1.1. El judaísmo, ¿marco religioso-normativo o tradición familiar?	249
7.1.2. El judaísmo (o judeidad) como pertenencia “étnica”.....	251
7.1.3. El judaísmo como orientación política de apoyo al Estado de Israel	255
7.1.4. El judaísmo como marco cultural y ético de referencia	256
7.2. Construcción y transmisión de las identidades judías en un contexto secular y diverso	257
7.2.1. Los referentes de la identidad judía	258
7.2.1.1. ¿Judío religioso o judío tradicionalista?.....	259
7.2.1.2. El pueblo judío, el colectivo de pertenencia	261
7.2.1.3. Israel y la diáspora en la identidad judía.....	263
7.2.1.4. El hebreo como lengua del pueblo judío	271
7.2.1.5. El recuerdo de la Shoá y de la Expulsión: la identidad de la memoria y del sufrimiento	276
7.2.1.6. La alteridad, consustancial a la identidad judía	279
7.2.2. Tendencias identitarias actuales.....	281
7.2.3. Educación judía en Cataluña: la transmisión de una pertenencia compleja	284

7.2.3.1. Expectativas familiares	286
7.2.3.2. Espacios y agentes socializadores.....	289
7.2.3.3. Procesos y estrategias de transmisión.....	303
7.2.3.4. Dificultades en la transmisión	310
7.2.3.5. La socialización invertida: resocialización familiar y control comunitario	313
7.3. A modo de síntesis.....	315
8. Vivencias y experiencias judías en Cataluña	317
8.1. Expresiones de religiosidad: la práctica religiosa y sus justificaciones..	318
8.1.1. Conocimiento de los pilares del judaísmo y estudio de los textos sagrados	318
8.1.2. Observancia de la ley judía y sus preceptos	321
8.1.2.1. El ejemplo de la kashrut.....	325
8.1.3. Temporalidades judías.....	330
8.1.3.1. Tefilot: las oraciones diarias.....	333
8.1.3.2. Shabat y el descanso semanal	335
8.1.3.3. Festividades judías	342
8.1.3.4. Ritos de paso.....	346
8.1.4. Los discursos justificativos de la práctica religiosa.....	354
8.1.5. Conversiones, retornos y reafiliaciones.....	361
8.1.5.1. Conversiones y posturas institucionales	364
8.1.5.2. En busca de legitimación comunitaria: las narrativas de la conversión.....	367
8.2. La participación comunitaria	372
8.2.1. La comunidad ¿provisora de servicios o espacio expresivo?.....	374
8.2.2. El “ciclo de vida comunitario”	383
8.3. Actividades no religiosas: un punto de encuentro en construcción ..	387
8.3.1. La participación en actividades no religiosas.....	388
8.3.2. Las actividades no religiosas como punto de encuentro	390
8.4. Compaginación de la vida judía y la no judía	396
8.4.1. Compaginar las diferencias alimentarias	396
8.4.2. Compaginar aspectos educativos	398
8.4.3. Compaginar calendarios y festivos.....	400
8.4.4. Compaginar horarios laborales	402
8.5. A modo de cierre	404
9. Proyecciones del judaísmo y relaciones con el entorno catalán no judío ..	409
9.1. Imágenes proyectadas y visibilidad pública.....	409
9.1.1. A nivel individual	410
9.1.2. A nivel institucional	413
9.2. Las relaciones con el entorno no judío.....	420
9.2.1. Entornos y relaciones personales	421
9.2.2. Integración sociolaboral en la sociedad catalana	424
9.2.3. Percepción del riesgo de asimilación.....	432
9.2.4. Percepción de discriminación	434
9.2.5. Relaciones con las administraciones públicas	438
9.3. Las miradas hacia el judaísmo: acercamientos y distanciamientos ..	445
9.4. A modo de resumen	448

CONCLUSIONES.....	449
1. Fronteras simbólicas internas: los puntos de tensión.....	451
2. Fronteras simbólicas externas: la diferencia cohesionadora	455
3. Revisión de las hipótesis	456
4. Revisión de la propuesta analítica y metodológica	462
5. Apuntes finales y futuras vías de investigación.....	465
CONCLUSIONS (Mención “Doctorado Europeo”).....	467
BIBLIOGRAFÍA	483
ANEXOS.....	515
Anexo I. Operativización de los conceptos centrales del estudio	517
Anexo II. Guiones de las entrevistas.....	520
Anexo III. Fichas de caracterización de las comunidades	526
Anexo IV: Comunidades, instituciones y entidades judías de Cataluña	530
Anexo V. Códigos identificadores de las personas entrevistadas.....	532
Anexo VI. Fichas de las entrevistas	533
Anexo VII. Fichas de las observaciones.....	569
Anexo VIII. Materiales analizados	572
Anexo IX: Glosario de términos en hebreo	573

Índice de tablas

Tabla 1. Aproximaciones teóricas al paso de sociedades premodernas a sociedades modernas.	74
Tabla 2. Alternativas de relación con el entorno no judío de las comunidades y personas judías	127
Tabla 3. Autopercepción respecto al entorno gentil y respecto a las comunidades judías	130
Tabla 4. El concepto “concepciones del judaísmo y de la identidad judía” y sus dimensiones	147
Tabla 5. El concepto “vivencias del judaísmo” y sus dimensiones.....	151
Tabla 6. El concepto “proyecciones del judaísmo y relaciones con el entorno no judío” y sus dimensiones.....	153
Tabla 7. El concepto “fronteras simbólicas del grupo” y sus dimensiones	154
Tabla 8. El concepto “diversificación institucional y comunitaria” y sus dimensiones	156
Tabla 9. Selección de los informantes de acceso por comunidad.....	180
Tabla 10. Selección de informantes clave y generales por comunidad, sexo y generación	182
Tabla 11. Preguntas, objetivos, técnicas y resultados.....	188
Tabla 12. Cuadro resumen de la lógica de la investigación, la metodología y las técnicas de recogida y análisis de la información	194
Tabla 13. Evolución temporal del número de centros de culto de las diferentes minorías religiosas no católicas de Cataluña, 2010	200
Tabla 14. Distribución porcentual del número de centros de culto de las minorías religiosas no católicas de Cataluña, 2010	201

Índice de figuras

Figura 1. Articulación Religión-Pueblo/Cultura-Estado/Territorio en las identidades judías	58
Figura 2. Corrientes actuales del judaísmo a nivel mundial	59
Figura 3. Vías de construcción y transmisión de la identidad judía en contextos diaspóricos	72
Figura 4. Instituciones para la vida comunitaria judía en la diáspora	92
Figura 5. Educación judía, componentes y agencias educativas	98
Figura 6. Articulación de concepciones, vivencias y proyecciones del judaísmo	144
Figura 7. Modelo de análisis	157

Figura 8. Lógica de investigación abductiva.....	169
Figura 9. Utilización conjunta de estrategias de obtención de la información	184
Figura 10. Procesos de escisión y creación de nuevas comunidades judías.....	218
Figura 11. Tipos de relaciones con el entorno no judío	432

SUMMARY (Mención “Doctorado Europeo”)

This thesis is an in-depth sociological study of the contemporary Jewish communities of Catalonia and the institutional frameworks that have been created around them. The research presented here originated from the following research question, which has developed over the last three years: *Why, in the last 20 years, has the Jewish collective of Catalonia undergone such a significant process of institutional and community transformation and diversification, even though there was no significant growth in population?*

Along these lines, the main objective of the research is *to perform a profound sociological inquiry into the contemporary Jewish communities of Catalonia and their process of institutional and community diversification through analysis of the dynamics of the construction and transmission of their identity.* Moreover, the thesis aims *to understand the processes of institutional and community transformation that have created the current Jewish environment in Catalonia and to identify its main characteristics and modus operandi in terms of identity, religion, community life and interaction with non-Jewish society.*

Thus, the thesis will demonstrate a number of factors related to both their Jewish group identity and their individual and community lives as Jews, as well as the way they interact with a societal context —as will be seen— characterised by strong secularisation but, at the same time, great religious diversity.

Although the thesis focuses on the sociology of religion, the complexity and multidimensionality of the subject of the study makes it necessary to enlarge the perspective to encompass other fundamental areas, beyond the strictly religious, of Jewish life. Accordingly, although one of the central points of the thesis has to do with the religiosity of the members of the four Jewish communities in Barcelona and their worship and religious activity, other themes, such as the construction of Jewish identity from other points of reference, socialisation of new generations, emergence

of different Jewish cultural associations and visibility of Jewish communities in Catalan public life, have also been addressed.

From the academic and institutional standpoint, this work is part of the research carried out by the ISOR (Research in Sociology of Religion) research group dedicated to the study of the Catalan religious context and directed by Dr. Joan Estruch i Gibert, in the Department of Sociology at the Universitat Autònoma de Barcelona. Specifically, the thesis is part of a series of sociological studies, both technical and academic, that the ISOR is developing on various religious traditions in Catalonia, from Catholicism to so-called religious minorities.

1. Personal motivation, sociological relevance and social interest

The choice of research topic stems from the dissertation for the Master in Applied Sociological Research (MISA) in the Department of Sociology at the Universitat Autònoma de Barcelona entitled *Differences in funerary ritual practices between the Jewish communities of Barcelona: Jewish identity and status given to the law as elements of differentiation*, and which was defended on July 3, 2008.

Three factors have determined the research topic for the preparation of this thesis: the first is personal interest in the subject under investigation; the second is academic pertinence and, more specifically, the sociological relevance of the topic; and the final one is the social interest of the themes.

First and foremost, there is a personal motivation that, from the beginning, has led to the selection of this topic for the thesis, stems from an interest in understanding the characteristics of this religious tradition despite their being no kind of family or personal connection to the subject matter other than those established during the completion of the fieldwork. More specifically, this interest lies in the desire to understand the impact that this tradition can have in the lives of Jews, not so much through religious dogmas as its intense regimentation of everyday life. On the other hand, the curiosity to understand the complexity that underlies Judaism, not only as a religious tradition, but as a "people", an "ethnic group" or a "nation", as defined by the Jews themselves, has the necessary motivation to develop a thesis.

Regarding the academic basis and sociological relevance of this thesis, it is important to highlight several points. On one hand, this research is part of the growing interest in the European sociology of religion which is dedicated to religious minorities as a result of religious diversification and pluralisation in Western societies, and more specifically European societies. This transformation has revealed a large number of minority religious traditions –about which there is often very little information– that are well-established in these countries. In the case studied here, these groups are part of what has been dubbed “The Religious map of Catalonia”¹. Due to the lack of previous research in many cases, despite these traditions becoming more and more established within the greater societal context, it is of great interest to begin sociological inquiry to fill in the voids in our existing knowledge. In this sense, this thesis is necessary to contribute to systematic sociological knowledge in order to enhance the understanding of the Jewish community of Catalonia².

It is worth pointing out that the focus of the thesis is not to the study of specific case of the greater Catalan Jewish community, but aims to provide conclusions that can be applied to other groups. In a general sense, this research observes some of the consequences that secularisation has had on religious identities, such as the increase in their voluntary nature. At the same time, this study shows how, despite the expectations of secularisation theorists, modernisation has not caused the demise of religion. Rather, it has revitalised and transformed it, resulting in forms of belief and belonging to a religious group that do not necessarily follow traditional forms of institutional affiliation. Consequently, this work contributes to the academic debate on the role religion continues to have, despite secularisation, in shaping collective identities.

At the same time, this thesis is part of the prolific academic production, especially in the U.S., Israel, France and Latin America³, that focuses on the analysis of Jewish identities. This is a central topic on the academic level. Although the thesis is not

¹ The “Religious map of Catalonia” has been an ongoing project by the ISOR research group, within which this thesis was fostered, since 2000. It is the group’s most significant project and its impact on the study of religious minorities at the national level has had a profound impact.

² Berthelot (2009b) notes the lack of consolidated lines of research in the social sciences on Judaism, both in the Catalan and Spanish spheres. She is one of the few people who have been studying this subject and has continued to observe the development of Jewish communities in the Catalan-speaking territories since the 1980s. For this reason, there are many references to her work in this thesis.

³ It is no coincidence that most of the scientific work on the Jewish experience, and in particular on Jewish identities, has come from those countries and regions with a substantial number of people who consider themselves Jewish.

intended to resolve arguments and debates that have continued for centuries, through the analysis of a particular case it aims to contribute to the understanding of the intricacies of this complex belonging.

Moreover, from a sociological point of view, research on Judaism by non-Jews is relevant and necessary as it can highlight factors that might be overlooked when studied from within a Jewish context as they are taken as given. The greater objectivity provided by distance from the subject is considered one of the strengths of this thesis, keeping in mind that a large proportion of the literature consulted has been elaborated by Jews.

Finally, the academic relevance of this thesis is also supported by the institutional framework within which it has developed. Indeed, the long research experience of ISOR demonstrates the importance of the sociological analysis of religion and religious groups in areas like Catalonia. This study represents one more piece of the group's scientific work, which has contributed to greater and better understanding of the contemporary religious situation in Catalonia.

Regarding the social interest of the subject of this thesis, it should be noted that the increasing pluralisation of European, Spanish and Catalan religious experiences has put the need to manage this diversity in the public arena firmly on the political agenda. This comes after a period in which traditional churches, in this case the Catholic Church, have held a religious monopoly in the public sphere. It is therefore necessary to know the country's different religious groups and their specific needs in order to guarantee the right to exercise religious freedom. The knowledge of the internal diversity of various religious traditions, as well as how they work, is vital for adapting policies for managing this religious diversity to the actual social environment.

At the same time, the interest of the thesis lies in the importance of dispelling stereotypes related to different religious groups, particularly the Jewish one, through more comprehensive understanding of its characteristics and ways of operating. Additionally, the development of this thesis is a response to informal requests made by the communities which, for one, would like to see research that reflects their actual experience and contributes to the normalisation of their status as a minority community in Catalonia. They would also like to have access to documents that bring together their different, but at the same time common and shared, realities.

2. Research questions and specific aims of the thesis

The aforementioned research question and the general aim of this thesis generate specific questions and objectives that defined and guided the work done in recent years. Specific objective 4 is the heart of the entire work and for this reason has been developed in most of the chapters of the analysis.

Specific question 1: What are the main elements that form the Catalan Jewish institutional context today?

- **Specific objective 1:** To identify the Catalan Jewish institutional framework, starting from the identification of communities and entities in Catalonia today.

Specific question 2: How were the current Jewish communities in Catalonia formed and consolidated?

- **Specific objective 2:** To study the different stages and actors in the formation and consolidation of the contemporary Jewish communities in Catalonia, especially since the early 1990s.

Specific question 3: What role have the Jewish migrations to Catalonia in the last 40 years played in the transformation and consolidation of Catalan Jewish communities?

- **Specific objective 3:** To analyse the impact and importance that international Jewish migrations to Spain and Catalonia, in particular those coming from South America, had and are having in the consolidation of the Jewish communities in Catalonia.

Specific question 4: Besides the formal distinctions between different ideological currents inside Judaism, which specific factors could improve the understanding of the institutional changes that have happened in Catalonia recently?

- **Specific objective 4:** Keeping the ideas of Schers and Singer (1977) on the institutional crystallisation of different identities in mind, to analyse the different ways of understanding, living and projecting Judaism and Jewish identity in Catalonia to explain how they manifest in institutional changes. More specifically, the aim is to analyse the construction and transmission of

Jewish identity and experience, and how they cause of the creation of different institutional frames.

Specific question 5: Are the concepts used to analyse the specific situation of the subject of the thesis relevant?

- Specific objective 5: To evaluate and assess the validity of the analytical model used in the thesis, as well as to identify possible improvements for future research on contemporary Judaism.

It is worth repeating that, although all of these objectives refer specifically to the Catalan Jewish communities, the thesis aims to relate beyond this particular case and bring new ideas to broader debates on the construction of collective identities, religious participation in the 21st century, and the institutional changes that religious organisations are experiencing in the different secular contexts of contemporary Western Europe.

In order to achieve these objectives, this doctoral thesis has been divided into three clearly defined parts, preceded by an introduction, which as a whole constitute the spine of the larger research process. To a large extent, these parts are close to the three epistemological acts which, according to Bourdieu et al. (2008), form the research procedure: the epistemological break (part I), the construction of the object of study (part II), and finally, the verification (part III) based on analysis of the information collected. The concluding chapter and annexes complete the thesis.

3. Part I: Theoretical approach

The general theoretical approach used to develop this research was that of the Sociology of Religion, although it was necessary to incorporate elements of other approaches, such as the analysis of national identities. In order to comprehend the subject of this thesis it is important to understand that Judaism operates under a completely different set of assumptions than the Christian/Catholic faith, with which most readers are probably familiar and abide by. In fact, the multidimensionality that characterizes both Jewish identities and experiences requires the abandoning of traditional analytical schemes based on assumptions deriving from Christianity, so that an analysis can offer a more complete understanding of the subject.

Starting from a comprehensive perspective, which focuses not only on objective facts, but also on the interpretation that people make of them, a theoretical framework has been elaborated. This framework is an important interpretive structure which is needed in order to understand the empirical reality studied.

This first part consists of three chapters and is organised around a common theme: the processes of identity construction and transmission, their implementation in both individual life experiences and the community, and their interconnection with the external boundaries of the community. This means that, departing from theoretical ideas related to concepts of Judaism and Jewish identity (at a symbolic level), one arrives at a tangible way of life and practicing this belonging (at a practical level), and finally, to the projection of this experience both inside and outside the Jewish community (at a practical and symbolic level). Similarly, institutional transfer, where these views, experiences and projections take shape, is also incorporated (institutional level). Hence, the theoretical framework and consequently the analysis are structured around a central theme consisting of three main topics (conceptions, experiences and projections) in addition to an analytical core composed of three major analytical levels (symbolic, practical and institutional).

Chapter 1. Judaism: much more than a religious tradition

The first chapter provides a review of the complex issue of Jewish identity. It surveys the major sociological debates on the nature of Judaism and Jewish belonging, paying special attention to various subjects.

On one hand, it discusses the changes, especially those related to breaking the link between religion and ethnicity, that the Emancipation and the *Haskalah* created in Jewish communities, which led to profound complexity in Jewish identities. Consequently, the arrival of economic and political modernity in Western Europe and, more specifically, the separation between religion and politics opened a debate on Jewish belonging, which up until then, had been taken for granted (Azria, 2005; Berthelot, 1984; Cohen, 2000; Hyman, 2002). All this created discussion on the nature and significance of this identity and favoured the rise of new forms and expressions of identity, this time chosen and not mechanically imposed, in which religion did not comprise all the possibilities (Azria, 2005; Tank, 2003a, 2003b, 2007).

The chapter also reviews some of the significant contributions that deal with different reference points of Jewish identity and the new Jewish identities that

resulted from the combination of them. For this, the articulation of different factors was taken into consideration: the religion, people, culture, and country that create the complexity of Jewish identity. This belonging is a historically-contingent social construction (Castells, 1998, cited in Rodrigo, 1998; Whitfield, 2000) and therefore can change depending on the individual, as well as for one individual (Charmé et al., 2008; Horowitz, 2000).

The final part of the chapter offers a broad scheme of what Jewish identity means, under the idea of the "imagined community" of Anderson (1990). According to him, this community is a group of people that, without establishing direct relationships with each other, share a common sense of belonging, a conception which fits the reality of the Jewish community perfectly: a group of people which, scattered throughout the world, and with no face-to-face relationships between most of them, share a sense of communion, despite the significant differences between them concerning their identity, conception of Judaism, and individual relationships with it.

Chapter 2. Community and community life in Judaism

The second and third chapters deal with two different ways—one internal and the other external—of constructing and transmitting this identity. The second chapter focuses on the internal way by which communities construct and transmit their identity. More specifically, based on the idea of the permanence of community relations in modern societies (Berger and Luckman, 1997; Durkheim, 1967; Tönnies, 1984, Weber, 1969), the chapter goes over some of the key issues related to the community experience of Judaism. Along these lines, it refers to the importance that the community acquires in Diaspora contexts, where identity is confronted by 'otherness' (Bordes-Benayoun and Raphaël, 2006). The main reason for this approach is due to the fact that through the community, they draw the boundaries of the group as a factor of similarity and internal cohesion. Following this overview, the chapter spends substantial time on the issue of Jewish socialisation, with particular attention to both formal and informal Jewish education as internal tools for maintaining the continuity of group identity.

Chapter 3. Being Jewish outwards: the symbolic boundaries of the community

The third chapter concludes the theoretical framework by examining the external way to build identity and delimit the group through difference. This approach derives

from the conception of the process of collective identity construction based on a relational approach, in which these identities are merged through interaction, meaning through the distinction between what is *ours* and *theirs* (Barth, 1976, Baumann, 2001, Beck, 2007; Cardús, 2009; Devalle, 2002; Elias, 2003; Hall, 1990; Malouff, 1999).

Firstly, it deals with the way that the boundaries that separate communities are created. In doing so, it takes into account intra-community distinctions as result of the different ways of understanding, living, and projecting Judaism. It studies how internal *otherness* inside a single *imagined community* is built (Setton, 2007).

Secondly, the chapter offers an approach to the relationships that Jewish communities and individuals establish with the non-Jewish environment and the external symbolic boundaries that are derived from it. More specifically, this section refers to the forms of interaction, since the disappearance of *ghettos* as areas of physical segregation, that take place between Jewish communities and individuals and the non-Jewish environment. It also gives an account of how, in the absence of this separation, communities strengthen the distinctive identity's elements, which is necessary for their survival (Schers and Singer, 1977).

Finally, the chapter reviews some of the most important sociological contributions to the construction of *otherness*, both from within and without the Jewish environments. In this sense, the notion of the foreign propounded by Simmel (1986) and enriched by the approaches of other authors (Elias, 2003; Santamaria, 1994, Sartre, 1954, Schütz, 1964; Weber, 1967), is central as it allows, in a fairly adequate way, an approach to the reality of the Jewish collective.

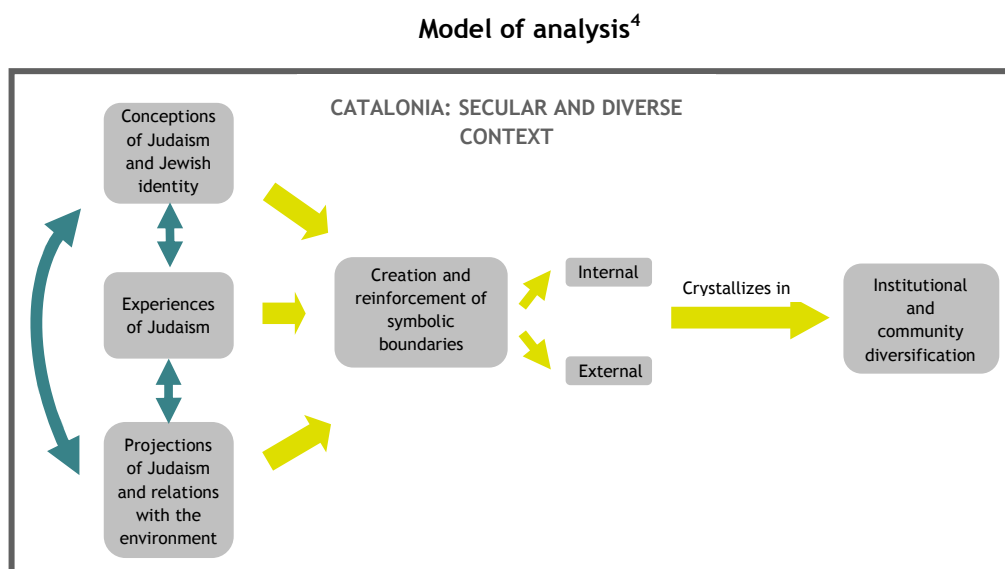
4. Part II: Analytical-methodological approach

The second part of the thesis discusses the analysis's theoretical-methodological approach. It corresponds to the second phase of the scientific method or procedure, which is the construction of the problem, and is divided into two chapters which present the subject of the study and the analytical model, defined in detail, as well as the methodological plan carried out in order to empirically approach the reality.

Chapter 4. Analytical model

The fourth chapter contains the definition and the operationalisation of the key concepts, as much as the analytical model where their relations are highlighted. Furthermore, it contains the hypothesis that guides the research and a proposal of the dimensions for the analysis of religious groups that allow a more detailed approach to the empirical reality.

The chapter builds the subject of study of the thesis from the elaboration of a conceptual framework that contains the definition of the main research concepts: 1) conceptions of Judaism and Jewish identity; 2) experiences of Judaism; 3) projections of Judaism and relations with the non-Jewish environment; 4) symbolic boundaries; 5) institutional and community diversification. These are articulated in the model of analysis from which the hypotheses are derived:



Source: Self-made elaboration.

General hypothesis

The institutional and community diversification of the Jewish communities that are settled in Catalonia today can be explained by three interrelated elements: the different conceptions of Judaism and Jewish identity, the different life experiences of Judaism and the different ways of projecting all these elements outside the group and of interacting with the non-Jewish environment. The effect of these three

⁴ The green arrows represent the three specific hypotheses of the research. On the other hand, the blue arrows show the interrelationship between the major categories of this analytical model.

elements is mediated by the establishment and reinforcement of internal and external symbolic boundaries, that is, between communities and institutions, as well as between them and the non-Jewish environment.

Sub-hypothesis 1

The multiplicity of conceptions of Judaism and Jewish identity in Catalonia is reflected and has crystallised, following the thesis of Schers and Singer (1977) and Podselver (2004), in various Jewish communities and institutions, as it was impossible for them to cohabit under the same institutional framework. In this way, more excluding and normative conceptions of Jewish identity, such as the one found in Chabad Lubavitch (or institutions close to it) and between people who are closer to the official institutional position of the Comunidad Israelita de Barcelona (CIB), draw clearer boundaries in reference to the relations with the non-Jewish environment. On the other hand, Atid, Beth Shalom and one part of the population of CIB have more open conceptions of Jewish identity, offering more space for people coming from the outside or converting to Judaism. At the same time, this situation reinforces the boundaries that maintain the distinctions between communities.

Sub-hypothesis 2

The existence of different experiences of Judaism in Catalonia created the need to diversify community and non-community institutions in order to cover: the wide range of needs; religious practices and their justifications; non-religious activities and forms of community approach; and the different place that the Jewish experience has in the life experience of each person. More specifically, Chabad Lubavitch, people in the proximity of this congregation, and a part of the CIB believe in a life experience subject to higher regulation and community control corresponding to stricter conceptions of Jewish identity and which, at the same time, establishes a greater distinction with the non-Jewish environment. In contrast, the Reform communities and a growing segment of the CIB prefer to have a more relaxed and independent experience of belonging associated with more inclusive and non-normative views of Judaism and Jewish identity. Consequently, the boundaries with the environment are more flexible and less differentiated.

Sub-hypothesis 3

The varying perceptions of community survival and different ways of interacting with the non-Jewish environment that they entail characterise different external community borders with the non-Jewish world, resulting in different external projections of Judaism. For instance, those environments that perceive a greater risk of assimilation of Jews by non-Jews advocate greater differentiation through a life marked by precepts (including those that are more difficult to follow in contemporary society) and less contact with the non-Jewish environment (involving certain levels of isolation). However, those who do not perceive contact with the environment as a risk of assimilation or the dissolution of the community establish more open boundaries between Jewish and non-Jewish people and more integrated relations with the external environment. Thus, they simultaneously delineate the internal boundaries between different environments within their own group. Nevertheless, they all share a perceived need for a Jewish context consisting of socialising institutions that ensure the transmission and maintenance of Jewish identity in a non-Jewish environment.

Finally, for the revision of these hypotheses through the analysis of the empirical reality, the operationalisation of concepts that is able to break that reality down into observable indicators is necessary. This revision was done using the analytical dimensions proposed by Wach (1967), Glock and Stark (1965) and Himmelfarb (1975). The thesis has combined all of these contributions to adapt them to the subject of the research. The analytical dimensions used in the analysis of religious phenomena are divided into three blocks: those of symbolic, practical, and institutional character. The first one implies *intellectual, ideological or doctrinal, experiential and identity* dimensions. The second includes *ritual and consequential* dimensions. The third comprises the dimensions of *community affiliation and organisational structure*.

Thus, the construction of the subject contained in this chapter articulates the thematic axis (conception, experiences, and projections) with the analytical axis (symbolic, practical and institutional dimensions), offering a closer approach to reality while also allowing the separation and differentiation of the intricacies that form this reality. In so doing, the risk of simplifications that lead one to consider the ideological orientation to which a person is related as an explanatory variable, without analysing what it implies thoroughly, is avoided. So, this thesis maintains

that in order to understand the differences between the branches of Judaism it is necessary to analyse them carefully from the inside, studying the content and the form of its conceptions, experiences, and projections.

Chapter 5. Methodology and fieldwork

The fifth chapter covers the methodological approach and a description of the fieldwork. The internal logic that guides the research is presented in greater detail, as well as the characteristics of this case study and the research structure, while gathering information related to the field of study and to the methods used in the collection and analysis of empirical data.

Regarding the logic of the research, the study ruled out the linear outlines of deductive and inductive logic and chose to adopt an abductive logic, which allowed reciprocal feedback between theory and empirical information.

The methodological strategy that best fits the characteristics of the subject studied and its objectives is qualitative. More specifically, the narrative approach is the heart of the methodology, facilitating the documentation of the narrative that people elaborate of their own experiences, and has been complemented by other sources. In this way, the thesis, which is a case study (of the Catalan Jewish community) composed of a comparison of sub-cases (the four Jewish communities), articulates three methods of collecting information in a complementary way: in-depth interviews, which are the core of the fieldwork; direct observations; and finally, document analysis.

The research area is defined on three levels: Spatial, temporal, and social. In terms of space, even though the research covers all of Catalonia, the focus is mainly on the area of Barcelona and its metropolitan environs. In fact, this is the region where the Catalan Jewish communities, as well as other Jewish entities, are settled. On the temporal level, the analysis focuses on the Jewish community in the last 20 years, during which the Jewish communities of Barcelona have undergone a process of institutional diversification and general consolidation. However, this does not mean that any factors which, from a historical perspective, enable a better understanding of reality were ignored. Finally, on the social level, the four Jewish communities settled in Barcelona are observed and analysed: Comunidad Israelita de Barcelona, Comunitat Jueva Atid de Catalonia, Chabad Lubavitch de Barcelona, and Bet Shalom Comunidad Judía Progresista de Barcelona, as well as other non-community

institutions or associations, meaning that the research studied the so-called *institutionalised Jewish population* (Jmelnizky and Erdei, 2005). This decision was based on the difficulty of contacting those people who consider themselves Jews but who do not participate in the Jewish institutional and community life of Barcelona⁵.

5. Part III: Analysis of results

Finally, the third part of the thesis comprises the chapters that contain the analysis of the results. It is the broadest and richest section of the work, as it includes the main contributions of the research. The majority of the thesis's objectives are met in this section. It is divided into four chapters, the first one is of a historical-descriptive nature, while the other three contain the analysis of the empirical information collected. This analysis is illustrated using citations from the interviews analysed.

Chapter 6. The Jewish communities within the context of Catalan religious diversity

The sixth chapter provides, on one hand, a wide contextualisation of the reality studied, which is framed within the context of secularisation and religious diversification of contemporary Catalan society. Moreover, it presents a historical overview of the community reintroduction process in Catalonia. This part, which describes the history of the community in the twentieth century, was developed using secondary sources and accounts of the interviews. At the same time, this chapter provides an inventory and description of the Jewish communities and the majority of Jewish organisations and associations in Catalonia. In this way, the first three specific objectives are met: 1) the elaboration of a map of the Jewish experience; 2) the analysis of the different periods of and different actors in the consolidation of the Jewish community; and 3) the study of the impact of international migrations. Moreover, this chapter underlines the revitalisation that Judaism has been experiencing in Catalonia, especially in the last two decades.

⁵ The author is aware that a community approach is not entirely satisfactory and may put limits to the study (Azria, 1996c).

Chapter 7. Perceptions of Judaism and Jewish identity/ies in Catalonia

The seventh chapter presents the analysis of the information, primarily from the interviews but also from the observations and documents that have been analysed. The information refers to the perception of Judaism and Jewish identity that can be found among people who are linked to the Jewish communities of Catalonia. In this part, all the different ways of perceiving Judaism, as well as building and transmitting Jewish identity in the secular and diverse context of Catalan society, are gathered. The chapter covers the five main approaches to Judaism: as religious-regulation framework, family tradition, ethnic belonging, political orientation in support of the State of Israel, and cultural and ethical frame of reference.

Secondly, it studies how people construct their Jewish identity, placing particular emphasis on reference points quite linked to the five approaches: religion; tradition; the Jewish people; Hebrew; the memory, suffering, and feeling of otherness. From this analysis, some tendencies where identity is concerned: the diversification and the consequent break with a homogeneous identity, the creation of more elective Jewish identities, the loss of centrality of geographical references or the absence of a united Jewish community with a feeling of communion in Catalonia.

Finally, the chapter presents an analysis of Jewish education and transmission of their identity. It addresses family expectations as well as socialising spaces and agents, processes and specific strategies of transmission, or difficulties that may arise. At the end, the process of inverted socialisation or family re-socialisation, one of the most remarkable results of this thesis, is covered.

Chapter 8. Jewish experiences in Catalonia

The eighth chapter contains an analysis of Jewish life and personal experiences in Catalonia. By doing so, it encompasses the different expressions of religion, community involvement, attendance at non-religious activities and the interviewees' blending of Jewish and non-Jewish life moments.

Regarding Jewish experiences, the chapter analyses –using different data sources but above all the interviews– the knowledge that people have of Judaism and the importance they give to its study, the observance of Jewish law and its precepts, the centrality of Jewish temporalities in these life experiences, the arguments used to justify the religious practice, and the conversions, and re-affiliations within Judaism.

The analysis shows the existence of a certain leaning toward a duality in the ways of living Judaism: a more holistic form, which corresponds to what Hervieu-Léger (1999) defines as the figure of the believer, and another based more on an elective way, defined as the pilgrim figure. It should be noted that these two groups are not the only ones, and that there are many points on the spectrum between them.

Secondly, the chapter shows the coexistence of expressive forms of community participation together with instrumental ones. As for the latter, people are part of communities only because they are seeking the supply of certain services necessary for Jewish life. Moreover, the last part of this section analyses the fluctuations in people's community participation throughout their lives and the reasons behind it.

This chapter also studies participation in non-religious activities, which was quite high among the interviewees, and is one of the few points of contact between the different Jewish communities in Catalonia.

The last part of Chapter Eight is dedicated to an analysis of those aspects of Jewish and non-Jewish life which are not always easy to reconcile. More specifically, it studies the difficulty of combining dietary and food differences, educational features, calendar holidays or work schedules.

To sum up, in Catalonia, as well as in many other parts of the world, different ways of living as a Jew, which are related to different conceptions of Judaism and of Jewish identity (already shown in Chapter Seven), cohabit. In order for this heterogeneity to do so, in Catalonia as well as in many parts of the world, the existence of different institutional frameworks is necessary.

Chapter 9. Projections of Judaism and relations with the Catalan non-Jewish environment

The third part closes with the ninth chapter, which includes an analysis of the construction of Jewish identity through interaction with the environment. In this sense, the chapter explores a series of issues, such as the projected images and public visibility of this group, the kind of relations that the group establishes with the non-Jewish environment, and how this environment contributes to the construction of an image of Catalan Judaism.

Regarding the first point, the thesis has adopted a generally discreet approach, both towards individuals and the community, even though this reality gradually emerges with higher visibility in the public sphere. This visibility takes shape in the public assertion of their Jewish belonging and in the adoption of community measures in order to gain visibility. At the same time, a state of vigilance, resulting from real or perceived anti-Semitism that the interviewees mention, is identified.

As for relations with the non-Jewish environment, this chapter reveals the preponderance of integration, meaning that Jews maintain their Jewish identity while taking part in daily non-Jewish life. In only a few cases were higher degree of isolation or cases of migration to Israel detected. In conclusions it can be affirmed that most people combined active Jewish participation with a normal daily life, and only a few families took part in life in the external community in a more limited way.

Finally, the role that both positive and negative images created on the outside play in the shaping and strengthening of Jewish identity and its group boundaries cannot be overstated. In the case of Catalonia, positions closer to Judaism allow a more open attitude towards the outside world, while attitudes which favour more rejection and alienation create a certain resistance to this openness.

6. Conclusion

The thesis finishes with some final remarks that sum up the theoretical and methodological factors which arose during the research and which constitute its main contributions. Moreover, a review of the hypotheses is presented in order to demonstrate their relevance as well as to clarify those aspects of the analysis that must be made more precise. However, the fact that thesis is based on abductive research method has allowed the continuous adjustment of the hypotheses. As a result, the research corresponds to a higher degree to reality.

Given that the English version of the conclusion (as a requirement to obtain the European Doctor Mention) is included at the end of the thesis, the author has chosen not to reproduce them again in this section.

INTRODUCCIÓN

La presente tesis doctoral constituye un estudio sociológico en profundidad de las comunidades judías contemporáneas de Cataluña y los entramados institucionales que se han erigido en torno a ellas. Todo el trabajo que aquí se presenta tiene su origen en la siguiente pregunta de investigación, que durante los últimos tres años ha sido progresivamente precisada: *¿por qué en los últimos veinte años aproximadamente se ha producido un proceso tan significativo de transformación y diversificación institucional y comunitaria en el caso de la colectividad judía de Cataluña sin que haya tenido lugar un gran crecimiento de esta población?*

En este sentido, el objetivo general de la investigación, que se concreta como se muestra más adelante en diferentes objetivos específicos, es el de *realizar un estudio sociológico en profundidad de las comunidades judías contemporáneas de Cataluña y de sus procesos de diversificación institucional y comunitaria a través del análisis de sus dinámicas de construcción y transmisión identitaria*. Más aún, la tesis pretende *entender los procesos de transformación institucional y comunitaria a partir de los cuales se ha constituido el campo judío actual de Cataluña y averiguar cuáles son las características y formas de funcionamiento principales de éste respecto a la identidad, la religión, la vida comunitaria y la interacción con la sociedad gentil*.

Así pues, la tesis se propone sacar a la luz toda una serie de elementos poco estudiados hasta el momento⁶, relacionados tanto con la identidad judía de este colectivo, como con su vida en tanto que judíos —a nivel individual y comunitario— y la forma de relacionarse con un entorno que, como más adelante se evidencia, se caracteriza por una fuerte secularización y, a la vez, una gran diversidad religiosa.

⁶ Para en el futuro poder realizar estudios sobre aspectos específicos de las comunidades judías catalanas, como por ejemplo los procesos de conversión, las desigualdades de género en las sinagogas o las causas del crecimiento de los grupos ultraortodoxos, es imprescindible poder contar, en primer lugar, con un análisis en profundidad de la realidad de estas comunidades. A ello, precisamente, se dedica esta tesis.

Si bien es cierto que se trata de una tesis que asienta sus bases en la sociología de la religión, la complejidad y multidimensionalidad del objeto de estudio ha hecho necesario ampliar la perspectiva con la intención de que el trabajo pudiese abarcar otros ámbitos clave de la vida judía, más allá del estrictamente religioso. Así pues, aunque uno de los puntos centrales de la tesis tiene que ver con la religiosidad de los miembros de las cuatro comunidades judías de Barcelona y de su actividad cultural y religiosa, también se han abordado otros temas, como es el de la construcción de la identidad judía a partir de diferentes referentes identitarios y su fuerte diversificación, la socialización de las nuevas generaciones, la aparición de diferentes asociaciones culturales judías o la participación de las comunidades en la vida pública catalana, entre otros.

A nivel académico e institucional, este trabajo se circunscribe en el marco de las diferentes investigaciones llevadas a cabo por el grupo Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR) del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona, dedicado al estudio de la realidad religiosa catalana y dirigido por el Dr. Joan Estruch i Gibert. Concretamente, la tesis forma parte de un conjunto de estudios sociológicos, tanto técnicos como académicos, que se están realizando en el marco del ISOR sobre las diferentes tradiciones religiosas –desde las católicas hasta aquellas que pueden denominarse minorías religiosas– asentadas en el territorio catalán.

1. Motivación personal, pertinencia sociológica e interés social

La elección del tema de esta tesis deriva en buena medida de la memoria de investigación realizada para el Màster en Investigació Sociològica Aplicada (MISA) del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona titulada *Diferencias entre las comunidades judías de Barcelona en las prácticas rituales funerarias. La identidad judía y el estatus otorgado a la ley como elementos de diferenciación*, defendida el 3 de julio de 2008.

Tres tipos de argumentos permiten justificar la selección de este tema para la elaboración de la presente tesis doctoral: los primeros, los referidos al interés personal por el tema seleccionado; los segundos, los referentes a la justificación

académica y más concretamente, a su pertinencia sociológica; y, finalmente, los argumentos relativos a su interés social.

En primer lugar, la **motivación personal** que desde el inicio condujo a la selección de este objeto de estudio para ser trabajado en esta tesis radica en el interés de la autora por conocer las características de esta tradición religiosa, con la que la no guarda ningún tipo de relación familiar ni personal, más allá de la establecida a partir de la realización del trabajo de campo. Más concretamente, este interés radica en la voluntad de conocer la incidencia que esta tradición puede llegar a tener en la vida de las personas judías, no tanto a través de dogmas religiosos, sino de su intensa regulación y normativización de la vida cotidiana. Por otro lado, el impulso necesario para elaborar una tesis lo ha proporcionado la curiosidad por entender la complejidad que subyace al judaísmo, no sólo como tradición religiosa, sino también como “pueblo”, “grupo étnico” o “nación”, según palabras de los propios judíos. Es decir, que a diferencia de otras tradiciones religiosas, la judía incorpora elementos de identificación y vivencia no religiosos que devienen claves para entender muchas de las situaciones y maneras de hacer de las personas y comunidades judías.

Por lo que respecta a la **justificación académica** y la **pertinencia sociológica** del objeto de estudio de esta tesis, cabe subrayar diversos puntos. Por un lado, esta investigación se inscribe en el creciente interés que desde la sociología de la religión europea se está dedicando a las minorías religiosas como resultado del proceso de diversificación y pluralización religiosa en el que se encuentran las sociedades occidentales, y especialmente las europeas. Éste ha hecho emerger en ellas un gran número de tradiciones religiosas minoritarias que se asientan en los territorios de los estados, de las cuales en numerosas ocasiones se cuenta con muy poca información, y que en el caso que aquí atañe configuran lo que se ha dado en denominar el *Mapa religioso de Cataluña*⁷. Así pues, al tratarse de una realidad poco estudiada en muchos casos, especialmente por lo que respecta al judaísmo catalán, pero cada vez más consolidada en estas sociedades, es de interés iniciar un trabajo de indagación sociológica que permita cubrir los vacíos de conocimiento existentes. En este sentido, la realización de esta tesis queda justificada por la necesidad de crear

⁷ El proyecto del “Mapa religiós de Catalunya” se desarrolla desde el año 2000 en el grupo de investigación ISOR, dentro del cual se enmarca la presente tesis. Constituye el proyecto más importante que se realiza en este grupo y, al tratarse de un proyecto pionero, su repercusión en el estudio de las minorías religiosas a nivel estatal ha sido de gran alcance.

conocimiento sociológico sistemático que permita avanzar en el entendimiento de la realidad judía de Cataluña⁸.

Ahora bien, es importante incidir en el hecho de que el interés de la tesis no se limita exclusivamente al estudio del caso concreto de las comunidades judías catalanas, sino que va más allá y pretende ofrecer conclusiones que puedan aplicarse a otros grupos. En este sentido, esta investigación permite observar algunas de las consecuencias que la secularización tiene para las identidades religiosas, como por ejemplo el aumento del carácter voluntario de la pertenencia. A su vez permite ilustrar cómo, a diferencia de lo que cabía esperar según los teóricos de la secularización, la modernización no ha dado lugar a la desaparición de la religión, sino a su revitalización y transformación, lo cual se traduce en formas de creer y de pertenecer a un grupo religioso que no pasan necesariamente por lo institucional o por formas tradicionales de pertenencia. Del mismo modo, este trabajo contribuye a los debates académicos que giran en torno al peso que la religión, a pesar de la secularización, continúa teniendo en la configuración de las identidades colectivas. En este sentido, si bien se reconoce la existencia de aproximaciones instrumentales y racionales al grupo religioso, se evidencia la continuidad del rol expresivo de la religión, que continúa configurando espacios comunitarios de creación de sentido.

Esta tesis se inscribe también en la prolífica producción académica que, sobre todo desde EEUU, Israel, Francia y América Latina⁹, centra sus esfuerzos en el análisis de la(s) identidad(es) judía(s). Se trata éste de un tema central a nivel académico. En este sentido, si bien la autora no pretende resolver una discusión y un debate que llevan siglos abiertos, sí que tiene la intención, a partir del análisis de un caso concreto, de contribuir a la comprensión de los entresijos que configuran esta pertenencia compleja.

Asimismo, desde el punto de vista sociológico es pertinente y necesaria la realización de estudios sobre el judaísmo por parte de personas no pertenecientes a esta tradición, bastante escasos hasta el momento, ya que puede poner de relieve

⁸ Berthelot (2009c) remarca la ausencia de líneas de investigación consolidadas sobre judaísmo desde las Ciencias Sociales, tanto a nivel catalán como español. Ella es una de las pocas personas que se han interesado por el tema y que, desde los años ochenta, realiza un seguimiento a las comunidades judías presentes en los territorios de lengua catalana. Por este motivo, a lo largo de esta tesis la referencia a sus trabajos es insistente.

⁹ No es casualidad que la mayor parte de la producción científica sobre la realidad judía, y en concreto sobre las identidades judías, se genere en aquellos países y regiones del mundo con una mayor presencia de personas que se consideran judías.

elementos que estudiados desde dentro del propio judaísmo pueden pasar desapercibidos porque son dados por descontado. En este sentido, la mayor objetividad que puede proporcionar la distancia de la investigadora con respecto al objeto de estudio es considerado uno de los puntos fuertes de esta tesis frente a una parte importante de la bibliografía consultada, elaborada por personas que de una u otra forma se sienten pertenecientes al judaísmo.

Finalmente, la pertinencia académica de esta tesis también viene acreditada por el marco institucional en el que se ha desarrollado. La larga trayectoria investigadora del grupo ISOR —en el cual se enmarca la tesis— avala, efectivamente, la vigencia del interés que alberga el análisis sociológico de la religión y de los grupos religiosos en entornos como el catalán. Así pues, este trabajo constituye una más de las piezas que configuran la producción científica del grupo, el cual ha contribuido a una mayor y mejor comprensión de la situación religiosa contemporánea de Cataluña. Además, el bagaje acumulado por el grupo ISOR y las discusiones que en él se dan afianzan la pertinencia y solidez de esta tesis. La participación de la autora en diferentes proyectos de investigación, entre los que destacan *Diversitat religiosa a Europa: anàlisi dels models de laïcitat (2008-2009)*; *Actualització, ampliació, manteniment i explotació de la base de dades de les entitats religioses de Catalunya (2008-2011)*; *Espai públic i diversitat religiosa: quin rol per a les autoritats locals? (2011)*; o *GEDIVER-IN. La gestió de la diversitat religiosa en centres hospitalaris y penitenciaris en España (2011-2013)*, ha ampliado sus conocimientos y le han proporcionado la experiencia necesaria para afrontar una investigación del calibre de una tesis.

En relación al **interés social** del tema de esta tesis, cabe señalar que la creciente pluralización de la realidad religiosa europea, española y catalana ha puesto sobre la mesa de la agenda política la necesidad de gestionar esta diversidad en la esfera pública, después de un periodo en el que las iglesias tradicionales, en este caso la Iglesia Católica, han detentado el monopolio religioso del espacio público. Por ello es necesario conocer los diferentes grupos religiosos presentes en el territorio, así como sus necesidades específicas, con el fin de garantizar el derecho al ejercicio de la libertad religiosa. De este modo, el conocimiento de la diversidad interna de las diferentes tradiciones religiosas, así como de sus formas de funcionamiento, estructuras organizativas y tipo de representación institucional resulta clave para que las políticas de gestión de esta diversidad religiosa se ajusten a la realidad social a la cual van dirigidas.

Asimismo, el interés de la tesis radica en la importancia de romper con estereotipos sobre los diferentes grupos religiosos, y en concreto del judío, a partir de un conocimiento más exhaustivo de sus características y funcionamiento. Además, la elaboración de esta tesis es una respuesta a las demandas informales por parte de las propias comunidades de, por un lado, poder contar con trabajos que den a conocer su realidad y contribuyan a la normalización de su situación como minoría en Cataluña, así como también de disponer de documentos que recojan su realidad diversa, pero a la vez común y compartida.

2. Preguntas de investigación y objetivos de la tesis

Al inicio de esta introducción ya se han adelantado la pregunta de investigación y el objetivo general de esta tesis. Sin embargo, a partir de ellos se han derivado preguntas y objetivos específicos que han permitido concretar y guiar el trabajo realizado durante los últimos años. Cada una de las preguntas específicas de investigación se ha traducido en un objetivo específico que ha sido desarrollado a lo largo de la tesis. De todos ellos, el objetivo específico 4 ocupa un lugar central en todo el trabajo y acapara la mayor parte de las páginas de los capítulos de análisis.

Como ya se ha mencionado anteriormente, la pregunta general que originó el inicio de esta tesis doctoral es la siguiente: *¿Por qué en los últimos veinte años aproximadamente se ha producido un proceso tan significativo de transformación y diversificación institucional y comunitaria en el caso de la colectividad judía de Cataluña sin que haya tenido lugar un gran crecimiento de esta población?* Si bien su redacción se fue puliendo a lo largo del primer año de investigación, en esencia su núcleo se ha mantenido.

De esta cuestión se desprende el objetivo general de la tesis consistente en *realizar un estudio sociológico en profundidad de las comunidades judías contemporáneas de Cataluña y de sus procesos de diversificación institucional y comunitaria a través del análisis de sus dinámicas de construcción y transmisión identitaria.*

Tanto la pregunta de investigación general como el objetivo general que de ella deriva se dividen en preguntas y objetivos específicos.

Pregunta específica 1: ¿Cuáles son las principales piezas que configuran el campo institucional judío catalán en la actualidad?

- **Objetivo específico 1:** Mapear el marco institucional judío de Cataluña a partir de la identificación de las comunidades y principales entidades no comunitarias existentes en la actualidad en el territorio catalán.

Pregunta específica 2: ¿Cómo ha sido el proceso de formación y consolidación de las actuales comunidades judías de Barcelona?

- **Objetivo específico 2:** Estudiar los diferentes momentos y actores del proceso de formación y consolidación de las comunidades judías contemporáneas de Cataluña, especialmente desde principios de los años noventa del siglo XX.

Pregunta específica 3: ¿Qué papel han jugado los flujos migratorios judíos hacia Cataluña en los últimos cuarenta años en la transformación y consolidación del campo judío catalán?

- **Objetivo específico 3:** Analizar el impacto e importancia que han tenido y están teniendo las migraciones judías hacia España y Cataluña desde otros países, y especialmente desde Sudamérica, en la consolidación de la colectividad judía catalana.

Pregunta específica 4: Más allá de las distinciones formales entre diferentes corrientes ideológicas dentro del judaísmo ¿qué elementos concretos pueden ayudar a entender las transformaciones institucionales acaecidas en Cataluña en los últimos veinte años?

- **Objetivo específico 4:** Analizar las diferentes formas de entender, vivir y proyectar el judaísmo y la identidad judía en Cataluña con la finalidad de explicar cómo éstas se concretan en transformaciones institucionales. Esto se hará siguiendo las ideas de Schers y Singer (1977) sobre la cristalización institucional de las diferentes identidades. Más concretamente se trata de analizar los procesos de construcción y transmisión de la identidad y la vivencia judías y cómo éstos se traducen en la aparición de marcos institucionales distintos.

Pregunta específica 5: ¿Son pertinentes los conceptos planteados en el modelo de análisis para analizar la realidad específica que constituye el objeto de estudio de la tesis?

- Objetivo específico 5: Evaluar y valorar la validez del modelo de análisis utilizado en la tesis, así como identificar posibles mejoras de cara a futuras investigaciones sobre el judaísmo contemporáneo.

Cabe reiterar de nuevo que, si bien todos estos objetivos específicos se refieren de forma concreta a la realidad judía catalana, la tesis tiene como intención superar este ámbito y aportar ideas nuevas a debates más amplios sobre la construcción de las identidades colectivas, la participación religiosa en el siglo XXI o los cambios institucionales que están viviendo las organizaciones religiosas en el contexto secular y diverso de la Europa occidental contemporánea.

3. Aproximación teórica y propuesta metodológica

La aproximación teórica general desde la que se ha elaborado esta investigación es la de la sociología de la religión, aunque, como ya se ha señalado, ha sido necesario incorporar elementos de otros enfoques, como por ejemplo, el análisis de las identidades nacionales, así como también aspectos específicos sobre la historia del judaísmo. En este último sentido, el objeto de estudio de esta tesis obliga a entrar en un universo completamente diferente del referente cristiano/católico desde el que seguramente la mayor parte de los lectores que se encuentren frente a esta tesis se la mirarán. Ciertamente, la multidimensionalidad que caracteriza tanto la identidad como la vivencia judías obligan a abandonar los esquemas analíticos tradicionales basados en supuestos derivados del cristianismo con el fin de ofrecer una comprensión más completa del objeto de estudio. Así, por ejemplo, el análisis de la vivencia judía no puede realizarse a partir de una equiparación entre judaísmo y cristianismo y, consecuentemente, limitarse exclusivamente al estudio de la práctica religiosa. Al contrario, es imprescindible tomar en consideración experiencias que desde un enfoque cristiano quedarían fuera del análisis, como por ejemplo el sentimiento de pertenencia a un grupo “étnico” o la implicación política con el Estado de Israel.

Desde una perspectiva comprensiva, que se centra no sólo en los hechos objetivos, sino en la interpretación que las personas hacen de ellos, se ha elaborado un marco teórico que sirve de esquema de interpretación para entender la realidad empírica estudiada. Éste se estructura en torno a un hilo conductor que hace referencia a los

procesos de construcción y transmisión identitaria, a su concreción a nivel vivencial y comunitario y a su interconexión con el exterior de las comunidades. Es decir, partiendo de las ideas teóricas referidas a las concepciones del judaísmo y de la identidad judía (nivel simbólico), se llega a las formas concretas de vivir y experimentar esta pertenencia (nivel práctico), y, finalmente, de proyectarlas, tanto hacia dentro de la propia colectividad judía, como hacia fuera de ésta, hacia el entorno no judío (nivel práctico y simbólico). Del mismo modo, se incorpora la traslación institucional (nivel institucional) en que estas concepciones, vivencias y proyecciones se materializan. De este modo, el marco teórico, y en consecuencia el análisis, se articula tanto en torno a un eje temático formado por tres grandes ámbitos (concepciones, vivencias y proyecciones) como en torno a un eje analítico formado por tres grandes niveles de análisis (simbólico, práctico e institucional) de la realidad empírica.

La construcción del objeto de estudio consigue articular el eje temático con el eje analítico en el capítulo del modelo de análisis, ofreciendo de este modo una aproximación más completa a la realidad. Ello permite desglosarla y vislumbrar los entresijos que la componen, evitando así caer en simplificaciones que lleven, por ejemplo, a tomar en consideración como variable explicativa la corriente del judaísmo a la que una persona se adscribe, sin desmenuzar lo que ésta implica. Así, esta tesis parte de la idea de que para entender las diferencias entre ramas del judaísmo es necesario analizarlas minuciosamente, indagando cómo desde cada una de ellas se concibe, vive y proyecta el judaísmo. La tesis parte de la idea de que no es suficiente con conocer la orientación de las comunidades para entender por qué se produjeron las diferentes escisiones y formaciones de comunidades, sino que es necesario examinar cómo funcionan cuestiones concretas que llevan a divergencias entre personas y, en consecuencia, a escisiones y nuevas comunidades. Y dado que en este sentido adquieren gran importancia las concepciones y vivencias subjetivas, se ha optado por adoptar una perspectiva cualitativa que permite conocer el significado otorgado a las prácticas y vivencias y no limitarse únicamente al dato objetivo de los acontecimientos.

La propuesta metodológica que mejor se ajusta a las características del objeto de estudio construido para esta tesis y a los objetivos concretos planteados es una de carácter eminentemente cualitativo. Más concretamente, se ha planteado el enfoque narrativo como el eje central de la propuesta metodológica, ya que permite captar las narraciones que las personas elaboran de su propia experiencia, y éste se ha

complementado con otras aportaciones. De este modo, la tesis, que consiste en un estudio de caso (la colectividad judía catalana) con comparación de subcasos (las cuatro comunidades judías), articula de forma complementaria tres técnicas de recogida de la información: las entrevistas en profundidad, que constituyen el núcleo central del trabajo de campo; las observaciones directas, que se han realizado en actividades comunitarias de diferente tipo; y, finalmente, el análisis de documentación diversa que ha permitido complementar y verificar informaciones muy concretas.

El campo de estudio de la investigación doctoral queda definido a tres niveles: uno espacial o territorial, otro temporal y otro social. A nivel espacial, el estudio, si bien abarca toda Cataluña, se enmarca en el ámbito de la ciudad de Barcelona y su Área Metropolitana, puesto que es el territorio en el que se concentran las comunidades judías catalanas, así como otras entidades pertenecientes a la colectividad. En segundo lugar, ante la necesidad de delimitar el campo de estudio a nivel temporal, se ha optado por establecer como punto de comienzo del análisis la década de los años noventa del siglo XX, momento en el que la colectividad judía de Barcelona experimentaba un proceso de diversificación institucional y consolidación general. Ello, no obstante, no significa obviar todos aquellos elementos que desde una perspectiva histórica ayudan a una mejor comprensión de la realidad. Especialmente, se ha tomado como marco histórico de referencia el retorno de los judíos a Cataluña y España a finales del siglo XIX, después de la expulsión del siglo XV. Finalmente, por lo que respecta al nivel social, el campo de estudio de esta tesis se limita a las cuatro comunidades judías establecidas en Barcelona –Comunidad Israelita de Barcelona (CIB), Comunitat Jueva Atid de Catalunya, Jabad Lubavitch de Barcelona y Bet Shalom Comunidad Judía Progresista de Barcelona– así como otras instituciones o asociaciones no comunitarias y, por tanto, a las personas que se consideran judías y que en ellas participan. Así pues, se ha tomado en consideración lo que se denomina *población judía institucionalizada* (Jmelniczky y Erdei, 2005). Esta decisión ha estado motivada por la dificultad de acceder a aquellas personas que se consideran judías pero que no participan de la vida institucional y comunitaria judía de Barcelona¹⁰. Si bien su experiencia resultaría de un interés indudable, la dificultad de localizarlos ha obligado a excluirlos del campo de estudio de la presente investigación.

¹⁰ La autora de esta tesis es consciente de que adoptar un enfoque comunitario no resulta plenamente satisfactorio y puede limitar el estudio (Azria, 1996c). No obstante, la dificultad de acceder a personas judías no vinculadas al entorno institucional judío resulta, en el caso de Cataluña –y de España también– especialmente difícil, puesto que se trata de una realidad invisible y privatizada.

4. Estructura de la tesis

La presente tesis doctoral se divide en tres partes claramente diferenciadas que constituyen un único esqueleto vertebrador de todo el proceso de investigación desplegado. Estas partes se corresponden en buena medida con los tres actos epistemológicos que según Bourdieu et al. (2008) constituyen el procedimiento de investigación¹¹: la ruptura (primera parte), la construcción de la problemática (segunda parte) y, finalmente, la comprobación (tercera parte) a partir del análisis de la información recogida. Cierra este esquema el apartado de las conclusiones finales, seguido del de los anexos.

La **parte I**, formada por tres capítulos, constituye el marco teórico en base al cual se ha elaborado el modelo de análisis y se han interpretado las informaciones empíricas recopiladas en el trabajo de campo. Los tres capítulos que configuran el marco teórico siguen un hilo conductor temático. En el primer capítulo se plantea la cuestión del judaísmo y la identidad judía y, en los capítulos segundo y tercero se desarrollan las dos vías —una interna y otra externa— a través de las cuales se produce la construcción, transmisión y mantenimiento de esta identidad.

De forma más concreta, el **capítulo primero** ofrece una revisión de la compleja cuestión de la identidad judía. Se trata de un intento de recopilar los principales debates sociológicos en torno a la naturaleza del judaísmo y de la pertenencia judía, prestando especial atención a los cambios que tanto la Emancipación como la *Haskalá*¹² introdujeron en las comunidades judías. Asimismo repasa algunas de las principales aportaciones que abordan los diferentes referentes identitarios del judaísmo y las nuevas identidades judías que de su combinación se derivan. El capítulo pretende, finalmente, ofrecer una concepción amplia de lo que se entiende por identidad judía, recogida bajo la idea de *comunidad imaginada*.

Por su parte, los capítulos segundo y tercero abordan las dos vías —una interna y otra externa— de construcción y transmisión de esta identidad. Por lo que respecta al **capítulo segundo**, centra su atención en la forma como a nivel interno desde el ámbito comunitario se lleva a cabo la construcción y transmisión identitaria. Más concretamente, el capítulo recupera algunos de los temas centrales relativos a la

¹¹ Como los autores indican, estas fases no siguen —ni han seguido en esta tesis— una lógica lineal.

¹² El anexo IX contiene un glosario de términos en hebreo en el que puede consultarse una definición básica de las palabras empleadas.

vivencia comunitaria del judaísmo —y su centralidad en contextos diaspóricos— y cómo a través de ésta se trazan las fronteras del grupo como un elemento de similitud y cohesión interna. En esta línea, dedica una parte importante de sus páginas a la educación judía como herramienta de continuidad identitaria del grupo.

El **capítulo tercero** aborda, por su parte, la vía externa de construcción de la identidad y de delimitación del grupo a partir de la diferencia. Así pues, abarca, en primer lugar, la forma como se construyen las fronteras que delimitan las comunidades entre sí; en segundo lugar, las relaciones que las comunidades y personas judías establecen con el entorno no judío; y, finalmente, la forma como se construye la alteridad, tanto desde los propios entornos judíos, como desde los entornos gentiles respecto a los judíos.

La **parte II**, correspondiente a la propuesta teórico-metodológica de análisis, responde a la segunda fase del método o procedimiento, que es la construcción de la problemática. Se divide en dos capítulos que presentan tanto el objeto de estudio, minuciosamente definido, como el diseño metodológico llevado a cabo para abordarlo empíricamente.

Más concretamente, el **capítulo cuarto** contiene la definición y operacionalización de los conceptos clave, así como el modelo de análisis en el que sus relaciones son puestas de manifiesto. El capítulo también contiene las hipótesis que guían la investigación, así como una propuesta de dimensiones de análisis de los grupos religiosos que permite un acercamiento más minucioso a la realidad empírica.

El **capítulo quinto**, por su parte, recoge la propuesta metodológica y la descripción del trabajo de campo. En él se presenta, más específicamente, la lógica de investigación abductiva que se ha seguido en el trabajo, así como también las características de este estudio de caso y el diseño de la investigación, el cual, a su vez, recoge información relativa al campo de estudio y a las técnicas de recogida y análisis de la información empírica empleadas.

En último lugar, la **parte III** de la tesis corresponde a los capítulos de análisis de los resultados. Ésta constituye la sección más amplia y rica de todo el trabajo, ya que es donde se concentran las principales aportaciones de la investigación. Es en ella donde, junto con las conclusiones, se alcanzan los objetivos planteados en la tesis. Cabe subrayar que, si bien la mayor parte de las contribuciones de esta parte derivan del trabajo de campo realizado, también se ha nutrido de investigaciones previas,

entre las que destacan las realizadas por Martine Berthelot¹³. Esta tercera parte se divide en cuatro capítulos, el primero de ellos de carácter histórico-descriptivo, mientras que los tres siguientes contienen el análisis propiamente dicho de la información empírica recopilada. Este análisis se ilustra continuamente con fragmentos literales de las entrevistas analizadas.

El **capítulo sexto** ofrece, por un lado, una amplia contextualización de la realidad estudiada, enmarcándola en el contexto de la secularización y la pluralización religiosa de la sociedad catalana contemporánea, y por otro lado, una revisión del proceso de reimplantación comunitaria en Cataluña. Asimismo, al presentar una buena parte de las comunidades, entidades y asociaciones judías presentes en Cataluña, este capítulo logra responder a los tres primeros objetivos específicos, referidos a la elaboración de un mapa de la realidad judía en el territorio, al análisis de los diferentes momentos y actores del proceso de consolidación de la colectividad judía y al impacto de las migraciones internacionales en él.

Seguidamente, el **capítulo séptimo** entra de lleno en el análisis de los datos contenidos principalmente en las entrevistas, pero también en las observaciones y documentos analizados, referidos a la idea de concepciones del judaísmo y de la identidad judía que pueden encontrarse entre las personas que, de una u otra forma, se encuentran vinculadas con las comunidades judías de Cataluña. En él se recogen las diferentes formas de entender el judaísmo, así como también de construir y transmitir la identidad judía en el contexto secular y diverso de la sociedad catalana. De esta forma se aborda, junto con los dos capítulos de análisis restantes, el objetivo específico cuatro, que es el central de la tesis.

El **capítulo octavo**, por su parte, contiene el análisis de las vivencias y experiencias judías en Cataluña. En él se agrupan diversos apartados referidos a las diferentes expresiones de la religiosidad, la participación comunitaria, las actividades no

¹³ En el momento en que la redacción final de esta tesis estaba acabada (2011), se dio con un artículo de esta autora, publicado a mediados de 2009 en la *Revista Española de Sociología* titulado “El judaísmo en la España actual” cuyos resultados, si bien hacen referencia a todas las comunidades de España, coinciden en buena medida con los hallazgos de esta tesis, ya que se trata de investigaciones que comparten un objeto de estudio similar y un mismo periodo de tiempo. En este sentido, si bien existen numerosas coincidencias y convergencias entre los resultados y conclusiones de ambas, esta tesis pretende complementar los trabajos de esta autora con el fin de consolidar y profundizar el conocimiento sociológico de esta realidad social. Así, esta tesis ha tenido como objetivo contribuir a la construcción de una interpretación sociológica rigurosa de las comunidades judías catalanas que ha sido iniciada anteriormente y que deberá ampliarse y afianzarse en el futuro con el desarrollo de nuevas investigaciones y la ampliación hacia otras temáticas.

religiosas y la compaginación de la vida judía con la no judía por parte de las personas entrevistadas.

Cierra el análisis el **capítulo noveno**, que recoge el análisis referido a la construcción de la identidad judía en interacción con el entorno. En este sentido, el capítulo da cabida a cuestiones tales como las imágenes proyectadas y la visibilidad pública de este colectivo, el tipo de relaciones que establece con el entorno no judío y la forma como desde este entorno no judío se contribuye a la construcción de una imagen del judaísmo catalán.

Cierran el cuerpo de la tesis unas **conclusiones finales** que recopilan aquellos elementos teóricos y metodológicos surgidos a lo largo de toda la investigación y que constituyen las principales aportaciones de la tesis. En las conclusiones se presenta también una revisión de las hipótesis de trabajo con el fin de demostrar su pertinencia, así como de matizar aquellos aspectos que el análisis ha evidenciado que deben ser precisados. No obstante, el hecho de tratarse de una tesis que sigue una lógica de investigación abductiva ha permitido el continuo ajuste de la hipótesis, lo que le concede un mayor grado de correspondencia con la realidad. En último término, se plantean también futuras vías de investigación que den continuación al presente trabajo y que contribuyan a engrosar la investigación sociológica sobre el colectivo judío.

Finalmente, se incluyen al final de esta tesis los **anexos**, que recogen materiales diversos relativos a la operacionalización de los conceptos centrales del modelo de análisis, los guiones de las entrevistas, las fichas de caracterización de las cuatro comunidades, así como también de las personas entrevistadas, de las observaciones realizadas y de los materiales recopilados y, finalmente, un glosario de los principales términos en hebreo que aparecen en la tesis para aquellos lectores menos familiarizados con esta lengua.

PARTE I

**COMPLEJIDAD Y ESPECIFICIDADES DEL
JUDAÍSMO**

1. El judaísmo: mucho más que una tradición religiosa

“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»” (Caro, 2008: 80).

Determinar en las sociedades occidentales contemporáneas quién es una persona judía resulta una tarea ardua, puesto que en la actualidad la identidad judía hace referencia más a una cuestión de elección personal que a una pertenencia automática por nacimiento en el interior de un grupo. Por ello, esta identificación y compromiso judíos¹⁴ pueden expresarse en un incontable número de formas diferentes que, desde un primer momento, obligan a emplear con precaución términos como judaísmo, judeidad, judaicidad, etc.

A pesar de que esta tesis parte de la sociología de la religión, también sería posible realizarla desde otra rama de la sociología, como por ejemplo la sociología de las identidades nacionales. En realidad, sólo en un principio esta tesis se planteó exclusivamente desde el prisma de la sociología de la religión puesto que, como ya se ha mencionado, a medida que se ha ido avanzando en su desarrollo se ha hecho patente la imposibilidad de estudiar las comunidades judías únicamente desde tal enfoque.

Dicho de otra forma, el judaísmo, si bien de entrada puede concebirse como la primera de las tres grandes religiones monoteístas del mundo, seguida del cristianismo y del islam, quedarse en este nivel supone una gran limitación para el estudio de las experiencias de esta minoría (Rozenberg, 1996). Tal y como menciona Schnapper (1991, citado en Rozenberg, 1996), el judaísmo, además de ser una

¹⁴ La complejidad del tema se hace patente, entre muchas cosas, en la multiplicidad de denominaciones que recibe: Jewish identity, Jewish engagement, Jewish commitment, Jewishness, commitment to Jewishness, Jewish consciousness, etc. Éstas, a su vez, son una muestra del caos y de la falta de acuerdo entre los estudiosos de la identidad judía sobre los conceptos y nociones empleados (Azria, 2005; Oppenheim, 1984).

tradición religiosa es un grupo “étnico”¹⁵, “pueblo” o “colectividad histórica”¹⁶, para usar los términos empleados en los debates académicos y por las propias personas judías, con todas las complicaciones e implicaciones que ello conlleva.

“Tampoco puede aceptarse como evidente la idea de que el judaísmo es meramente una “religión”. (...) La separación entre lo sagrado y lo profano que en adelante admite el cristianismo, el cual renuncia al poder temporal, no es igual en el judaísmo. El judaísmo no es sólo una religión en el sentido cristiano del término. Es al mismo tiempo una moral, una cultura, un modo de vida, una historia, a veces sólo una identidad cuyo punto de referencia es exclusivamente histórico” (Rozenberg, 1996: 258).

La relevancia de esta cuestión queda reflejada en la Ley del Retorno del Estado de Israel, aprobada por el parlamento israelí en 1950 y firmada por el entonces Primer Ministro israelí David Ben Gurion, una de cuyas enmiendas de 1970 incorpora una definición de quién es una persona judía. En ella se establece que es judía “a person who was born of a Jewish mother or has become converted to Judaism and who is not a member of another religion” (Ministerio Israelí de Asuntos Exteriores, 1950). Por tanto, con el nacimiento del Estado de Israel se define la pertenencia al pueblo judío a partir del vínculo con la *Torá* (Tank, 2003b). Sin embargo, la cuestión no es tan simple y son numerosos los estudios y discusiones académicas (Azria, 1996a, 2005; Ben-Rafael et al., 2003; Caro, 2006, 2008; Caro y Cabrera, 2008; Charmé, 2000; Charmé et al., 2008; Glenn, 2002; Oppenheim, 1984; Schweid, 1994; Sharot, 1991; Silberstein, 2008; Tannenbaum, 2009; Webber, 1994, 1997; Whitfield, 2002) sobre lo que supone ser judío, es decir, sobre la identidad judía¹⁷.

¹⁵ La definición del concepto “grupo étnico” no resulta sencilla y son múltiples las discusiones en torno a este tema. Algunas de las aportaciones dan prioridad a factores objetivos (incluidas las diferencias físicas), mientras que otras se la otorgan a los elementos subjetivos de autoidentificación con un determinado grupo de personas. De todas formas, y empleándolo con cautela para evitar caer en concepciones esencialistas y racistas, por grupo étnico puede entenderse en esta tesis “a group of individuals «with a shared sense of peoplehood» (Gordon, 1964: 24) based on presumed shared sociocultural experiences (...). Such groups may be viewed by their members and/or outsiders as religious, (...), national, linguistic, and/or geographical. Thus, what ethnic group members have in common is their ethnicity, or sense of peoplehood, which represents a part of their collective experience” (Dashefsky, 1972: 239-240). Más concretamente, la pertenencia a un grupo étnico “is determined by a belief, held both by «insiders» and «outsiders», that given individuals constitute such a group” (Jenkins, 1997; Levine, 1997, citados en Cohen, 2004: 88).

¹⁶ A partir de 1998, Schnapper pasa a emplear el término *collectivité historique* para denominar a la colectividad judía. Este término recoge la fusión entre la identidad colectiva y una historia compartida –tanto real como inventada– eliminando los contenidos esencialistas o raciales de los conceptos de raza o grupo étnico (Busino, 2006).

¹⁷ Esta tesis aborda tanto la cuestión de la identidad judía individual como colectiva.

Este primer capítulo de la tesis realiza, precisamente, un repaso general a las principales discusiones en torno a lo que son el judaísmo y la identidad judía. Para comenzar, el primer apartado expone la discusión referente al impacto que la secularización y la modernización han tenido sobre las comunidades judías. El segundo apartado se aproxima al judaísmo como una tradición cultural diversa. El siguiente apartado incorpora un tercer referente identitario que, sobre todo a partir de 1948, recobra una gran relevancia, pero que ya previamente se encontraba presente. Se trata de la dimensión territorial y política de la identidad judía. En base a estos tres pilares de pertenencia judía (religioso, étnico-cultural y político-territorial) se erige un número incontable de combinaciones que hacen de la pertenencia judía una pertenencia compleja. El cuarto apartado las aborda. A continuación, en un quinto apartado, se recoge la concepción del judaísmo como *comunidad imaginada* que puede abarcar de la mejor manera la complejidad que caracteriza al judaísmo. Un sexto apartado toma en consideración el debate en torno a la autenticidad de la identidad judía, que da lugar a definiciones normativas y no normativas de la identidad judía. El séptimo hace referencia a la emergencia en la actualidad de múltiples formas nuevas de identidades judías, así como también muestra el reto metodológico que esta nueva realidad supone para la sociología. En último lugar, y a modo de cierre, este primer capítulo, de la misma forma que los dos siguientes, contiene unas breves conclusiones sobre las principales ideas teóricas a retener que, de alguna manera, son los cimientos sobre los cuales se ha construido el aparato conceptual del modelo de análisis de la tesis.

1.1. Secularización de las comunidades judías: el empuje hacia una mayor complejidad

El advenimiento en el siglo XVIII de la modernidad económica y política en Europa y su posterior extensión a otras zonas geográficas, supuso grandes cambios económicos, sociales y políticos, como la industrialización, la urbanización o el surgimiento de sistemas políticos democráticos. Éstos, a su vez, acarrearón mutaciones significativas en el campo religioso —aunque seguramente menos tajantes que las auguradas por las teorías de la secularización (Estruch, 1994). Las transformaciones más relevantes fueron la separación de la esfera religiosa del resto de esferas de la vida social, principalmente la política y la económica y la pérdida de

la hegemonía de que gozaba la religión como única visión legitimadora de la realidad¹⁸. En definitiva, se trató de un proceso que Weber (2003) denomina desencantamiento del mundo y racionalización de las diferentes esferas de la vida social, es decir, el predominio de la razón por encima de las explicaciones religiosas en numerosos campos o esferas de la sociedad (Estruch, 1996; Griera, 2009). Además, la modernización supuso un desafío para las formas tradicionales que había adoptado la religión hasta entonces, puesto que desestabilizó sus identidades y su continuidad sociohistórica (Martín, 2007)¹⁹.

Estos cambios sociales, económicos y políticos que acompañaron a la Ilustración y la Modernidad impactaron de forma considerable no sólo sobre el cristianismo, sino también sobre el judaísmo. Sin embargo, dadas las características específicas del judaísmo, las consecuencias fueron diferentes a las sufridas por el cristianismo, tradición religiosa en base a la cual se elaboraron las teorías de la secularización. Como apunta Sharot (1991: 256), “two characteristics of Judaism that differentiate it from Christianity are likely to be relevant in considering the effects of modernity on religion or on patterns of secularization: the integral tie between the religion and a particular people, and the emphasis on practice”.

Por lo que respecta a la primera, la pérdida de peso de la teodicea religiosa no supuso la ruptura absoluta del vínculo con la pertenencia judía, puesto que permaneció el vínculo “étnico”²⁰. De hecho, una de las consecuencias de la Ilustración y de la secularización en el judaísmo fue la aparición de grupos judíos no religiosos. Es decir, la secularización supuso un empuje a la diversificación ya existente en el judaísmo, a partir de la aparición de nuevos grupos que continuaban identificándose como judíos pero que habían eliminado por completo los elementos religiosos (Azria, 1996b). Así pues, podría localizarse en este punto la distinción entre la pertenencia “étnica” y la pertenencia religiosa al judaísmo (Sharot, 1998), que dejarían de formar un tándem inseparable.

¹⁸ Hervieu-Léger (1996, 2003) resume los cambios de la modernización en tres: desencanto racional del mundo, afirmación de la autonomía del individuo y especialización de las instituciones.

¹⁹ Las transformaciones acaecidas demandaron a las diferentes religiones respuestas a las nuevas condiciones sociales y políticas (ya fueran de adaptación o de oposición a la Modernidad).

²⁰ Como pone de manifiesto Sharot (1998: 90), “once the process of secularization began, it became possible for Jews to identify with the people without the religion”, puesto que el *Tanaj* se centra en la historia de un pueblo (el elegido para servir la ley de Dios) y no como ocurre en el cristianismo, que centra su foco en la vida y enseñanzas de Dios. Por este motivo, los judíos podían continuar identificándose como tales en tanto que miembros de dicho pueblo, sin la necesidad de la religión.

Respecto a la segunda especificidad, la ausencia de dogmatismos como los existentes en el cristianismo facilitó la rápida secularización de los judíos en sociedades abiertas, puesto que la aceptación de nuevas ideas científicas y seculares no supuso una tensión tan fuerte como sucedió en el caso del cristianismo, basado principalmente en la teología y en una serie de dogmas bien establecidos. Por el contrario, la incorporación de nuevas ideas fue relativamente más rápida y las personas judías transformaron su práctica religiosa en múltiples patrones y niveles de observancia religiosa. Así, la modernización no impidió la continuidad de grupos judíos tradicionales, que se caracterizaban por seguir la ortopraxis²¹, al mismo tiempo que la mayoría de la población judía adoptaba unos patrones de observancia selectiva y fragmentada (Hyman, 2002; Sharot, 1991). Es decir,

“accommodation to modernity has been accomplished by focusing on the ethnic component and expressing it symbolically through a few religious rituals. This has meant that the secularized majority and the traditionalist minority differ greatly in the meanings that they attribute to the religious symbols and rituals” (Sharot, 1991: 272).

Por otro lado, en esta atmósfera modernizadora tuvo lugar un proceso de transformación dentro del judaísmo que podría concebirse como una secularización interna²², una *secularization from within*. Entendida ésta como un proceso a través del cual las organizaciones religiosas experimentan transformaciones internas de acomodación con el mundo secular (Chaves, 1993, 1994), tuvo su mayor expresión en el caso judío en el movimiento de las luces o de ilustración judía, la *Haskalá*, liderado por Moisés Mendelssohn. Sus ideas, fruto del ambiente de la Ilustración que se estaba viviendo en Europa, y también en Alemania, a finales del siglo XVIII, apostaban por la separación entre Iglesia y Estado y por la supresión de la autonomía de que hasta entonces gozaban las comunidades judías (Trebolle, 2005). Este movimiento racionalista abogó también por la integración, y casi asimilación, de la población judía en las sociedades en las que vivían (Dujovne, 2008; Teitelbaum, 1965) y por la realización de los servicios religiosos en la lengua vernácula para que

²¹ El empleo del término ortopraxis es más preciso para hacer referencia a un seguimiento estricto de los preceptos y leyes del judaísmo que, como se ha expuesto, es una de sus principales características. Es decir, éste destaca por su estricta regulación de los comportamientos, pero no implica necesariamente el seguimiento de una doctrina y unas creencias de manera dogmática (ortodoxia).

²² Luckmann en *The invisible religion* (1967) acuña la idea del proceso de secularización interna. En este sentido, si bien se refiere al caso de las iglesias de EEUU, el concepto resulta útil también para abordar los cambios internos acaecidos en el judaísmo. Cukierkorn (2002: 31), por su parte, se refiere a esta transformación interna de una forma muy gráfica: “incluso antes de que la Revolución francesa derrumbase las paredes del *ghetto* los judíos de Alemania estaban ya derribándolas desde dentro”.

fueran más cercanos y comprensibles para la gente. En su inicio (finales del s.XVIII, principios del s. XIX) abolió muchas leyes y costumbres judías consideradas anacrónicas porque no se adaptaban a la vida del momento (Cukierkorn, 2002).

Más aún, la Emancipación²³ de los judíos resultado de la modernidad política que deriva de la Ilustración en Francia conllevó un cuestionamiento del hasta entonces privilegio de pertenecer al pueblo judío. Así, el problema de la continuidad judía surgió en el punto en el que se produjo el encuentro con la Modernidad (Sacks, 1999), momento en el que una buena parte de las personas judías comenzaron a percibir dicha pertenencia como una carga. Es decir, la Ilustración y la Emancipación supusieron un cuestionamiento de la identidad judía en la medida en que suprimieron parte de las distinciones en derechos y estatus basadas en la religión, que en buena medida servían como base para el mantenimiento de una identidad diferenciada (Beloff, 1994). De esta forma, las personas judías pasaron a ser consideradas ciudadanas de los nuevos estados emergentes.

En resumen, el advenimiento de la modernidad económica y política en la Europa occidental y, más concretamente, la separación entre religión y política puso en cuestión la pertenencia judía, una pertenencia que hasta entonces había sido dada por descontado (Azria, 2005; Berthelot, 1984; Cohen, 2000; Hyman, 2002). Todo ello propició un debate en torno a la naturaleza y significado de la identidad judía y favoreció la emergencia de nuevas formas y expresiones de dicha identidad, esta vez elegidas y no impuestas mecánicamente, en las cuales la religión ya no agotaba todas las posibilidades (Azria, 2005; Tank, 2003a, 2003b, 2007). En definitiva, la secularización en Europa, entendida aquí como la separación de las diferentes esferas sociales (especialmente la política) de la religiosa (Estruch, 1996), supuso un impulso que propició una complejización de la realidad y de la identidad judía.

1.1.1. Desintegración de las identidades judías tradicionales

La modernización, si bien no significó la desaparición de la religión, ni en el caso del judaísmo ni en el del cristianismo, sí que comportó cambios sustanciales en el campo religioso europeo. Como se ha mencionado anteriormente, la pertenencia o

²³ Martine Cohen (2000: 95) define la Emancipación de los judíos como la “liberté revendiquée et qui n’implique pas forcément que l’on veuille quitter ce groupe et abandonner cette identité”. Hasta que ésta se produjo en 1791 en Francia y en el siglo XIX en el resto de países europeos, los judíos de Europa vivían con restricciones sociales, políticas y económicas (Berthelot, 2009b).

identificación con el judaísmo era, hasta el momento de la Emancipación de los judíos, una cuestión tanto religiosa como de pertenencia “étnica” a un pueblo. De hecho, estos dos elementos se encontraban estrechamente ligados, no eran distinguibles ni separables. No obstante, con la Emancipación de los judíos se produjo una separación entre ambas pertenencias y la identificación con el judaísmo o con la judeidad dejó de implicar necesariamente una identificación simultánea con ambos (Sacks, 1994; Treballe, 2005). Con la Emancipación en el siglo XIX, “the original combination of complementary religious and national identities has broken down” (Schweid, 1994: 43).

De esta forma, uno de los principales efectos de la Modernidad en la relación entre los judíos y el judaísmo fue que éste dejó de constituir un marco total de referencia y de socialización²⁴ (Azria, 1996b, 1996c, 1998; Treballe, 2005). Así lo contempla Azria (Azria, 1996b: 137) que entiende que “para la mayoría de los judíos, el judaísmo ya no constituye un marco de vida y un conjunto imperativo de normas y valores. No representa más que una simple reserva de sentidos, de gestos, de referencias, de símbolos de la que extraen según la conveniencia del momento”. Se produce, por tanto, una desintegración de las hasta entonces pertenencias e identidades totalizadoras y absolutas que hacía de las comunidades judías grupos relativamente homogéneos²⁵. En otras palabras, la identidad tradicional, bajo la cual la identificación con el judaísmo como religión y la identificación con la judeidad como pueblo se encuentran estrechamente unidas, se fragmenta y pierde su coherencia interna.

“Like many other groups, Jews are discovering that what had been previously accepted as firmly established boundaries of group life and culture are increasingly found to be problematic. What had previously [been] regarded as common sense assumptions are now being called into question at a rapid rate. What had once been taken to be fixed and firmly established boundaries of Jewish identity now appear to be in a constant state of flux” (Silberstein, 2008: 152).

Así pues, son numerosos los autores que encuentran en el proceso de ajuste a las nuevas circunstancias del mundo occidental moderno durante el siglo XIX el origen de la desintegración de unas identidades colectivas tradicionales y totalizadoras que

²⁴ Gauchet (2005: 294) denomina este proceso de pérdida de la capacidad de la religión para ordenar por completo el mundo humano y social, en definitiva de estructurar religiosamente la sociedad, como “la salida de la religión”.

²⁵ Si bien esta desintegración toma grandes dimensiones, no se eliminan por completo las formas tradicionales de sociabilidad judía (Azria, 2005).

hasta entonces daban sentido a la vida en comunidad. Surge de esta forma una actitud reflexiva de cuestionamiento de un sistema de creencias, valores y actitudes que hasta el momento había sido asumido como único, en tanto que se reproducía a partir de la transmisión mecánica intergeneracional. Este cambio abrió las puertas a una nueva forma de establecer un vínculo con la colectividad judía que ya no pasaba indiscutiblemente por la filiación, sino que, como en muchos otros campos de la vida social, la libertad individual de elegir la pertenencia a un grupo social u otro ganó terreno²⁶ (Hollinger, 1995, citado en Grant, 2004; Lazerwitz y Tabory, 1991; Podselver, 2002; Treballe, 2005). “This freedom has come in the wake of the Enlightenment; society no longer determines individual identity as narrowly as it did prior to the Enlightenment” (Solomon, 1994: 97).

La nueva situación surgida a partir de la Ilustración, si bien tuvo lugar hace más de doscientos años, acarrió consecuencias que todavía hoy son palpables y la complejidad que desató continúa hoy más viva que nunca. Esta complejidad, a la cual se hace referencia más adelante, resulta visible tanto en el plano individual como en el colectivo. “The Jewish people have collectively undergone an identity crisis –or, more accurately, a succession of identity crisis. Thus it cannot be said that there is a consensus on what constitutes the defining characteristics of distinctively Jewish behaviour and culture –or even on the basic question of «Who is a Jew?»” (Webber, 1994: 75). A partir de este momento, los criterios a partir de los cuales las personas judías se identifican como tales se diversifican notablemente (Sacks, 1999) y la religión o el nacimiento en el interior de una familia judía ya no son suficientes para cubrir el proceso de construcción identitaria. Del mismo modo, el cuestionamiento al que se vieron sometidos los cimientos, la estructura y el estatus de las comunidades judías obliga a repensar tanto la nueva condición en la que se encuentran, como “le destin collectif juif” (Azria, 1991: 61).

Pero la relevancia de esta transformación no sólo radica en el hecho de definir quién es considerado judío sino también, y principalmente, en la definición de quién no es judío. Tal y como pone de manifiesto Silberstein (2008: 152), “boundaries and concepts of identity not only function to determine who belongs, but also those who

²⁶ Hervieu-Léger (1999, 2002, 2003), Estruch (1996) y Berger y Luckmann (1997) afirman que cada vez más las identidades religiosas se encuentran sujetas a la elección personal y cada vez menos se trata de identidades heredadas. En buena medida, esta libertad de elección que condujo a la diversidad de formas de ser judío (Azria, 1996a; Cohen, 2000; Horowitz, 2000), pero también de pertenecer a otros grupos religiosos, es uno de los rasgos que caracteriza el proceso de secularización de las sociedades occidentales.

do not. They not only determine who is included as part of «us», but also who constitutes «them», the other”. Esta cuestión, la delimitación de las fronteras a partir de las cuales algo queda excluido de ser considerado judío, emerge como uno de los elementos más conflictivos desde entonces en el interior de la colectividad judía. Como se verá más adelante, esta discusión constituye uno de los puntos de divergencia entre las diferentes ramas ideológicas del judaísmo contemporáneo y las fronteras se encuentran continuamente sujetas a examen crítico.

1.1.2. De judaísmo a judeidad

La concepción del judaísmo exclusivamente como una tradición religiosa perdió sentido en el momento en el que la Ilustración estableció una separación entre la esfera religiosa y las demás esferas de la vida social²⁷. Este punto de inflexión dio lugar, en el caso del judaísmo, a la distinción de dos referentes identitarios que hasta el momento eran inseparables e incuestionables. Por un lado, la pertenencia a un grupo “étnico” y, por el otro, la vinculación con el judaísmo en tanto que tradición religiosa. En palabras de Sharot (1991: 257),

“the differentiation in the modern period of what are now termed «ethnic» or «national» components of Jewish identity from religious elements may itself be considered one aspect of the secularization of Jewish communities. In the traditional society, there had been no consciousness that Jewishness was made up of elements that could be distinguish in this way, and their differentiation in the postemancipation period made possible a Jewish identity in which there was a self-conscious focus on either the religious or the ethnic component”.

Así, la secularización de las comunidades judías, a partir de la emancipación social y política de la población judía en Europa que trajo consigo la Ilustración, condujo a una distinción entre la pertenencia a una religión o el seguimiento de unas creencias y prácticas religiosas y una identificación con un “grupo étnico”, pueblo o minoría nacional. De esta forma apareció la distinción entre judaísmo y judeidad²⁸, lo que llevó a la extrema complejización de las identidades judías. Dicho de otro modo, a partir del momento que el “dado por descontado” de pertenecer simultáneamente a la religión y al pueblo judío se rompió, surgió una gran diversidad de opciones de

²⁷ Como afirma Webber (1997: 265) “defining Jewish identity on the basis of a single criterion henceforth became virtually impossible”.

²⁸ Webber (1997) advierte que esta distinción fue impuesta desde fuera de la colectividad judía, quien acabó incorporándola como propia.

identificación que no pasan exclusivamente por la religión (Webber, 1994). Por tanto, mientras el judaísmo hace referencia a una adhesión a unas creencias y prácticas religiosas, la judeidad²⁹, por el contrario, se refiere a la identificación alejada de lo religioso y próxima a la idea de pueblo o de minoría “étnica” –pero también cultural y política. Webber (1994: 80) hace referencia a la aparición de esta idea de judeidad de la siguiente forma: “the concept of Jewishness is in effect a product of the redefinition of Jewish identity as Jewish ethnicity, which is itself a byproduct of the immigrant experience and the abandonment of traditional religious practices”.

En el momento en el que estos dos elementos de identificación con el ser judío se encuentran diferenciados y separados, lo que implica en buena medida la secularización de las comunidades judías, aparece la posibilidad de que la identificación con el “being Jewish” remita únicamente a una pertenencia “étnica” (Berthelot, 1984). Como resultado de ello, puede empezarse a hablar de judíos laicos y judíos religiosos, expresiones que, desde la óptica cristiana suenan, cuanto menos, extrañas. Sin embargo, este sentimiento de pertenencia sin el seguimiento de una fe no se trata de una excepción judía. Al respecto, la aportación de Hervieu-Léger (2006), siguiendo la línea de Davie (1990, 1999), resulta de gran interés. Estas autoras hacen referencia a la aparición de nuevas formas de religiosidad y de adhesión religiosa, según la combinación que se dé entre la creencia y la pertenencia. Más concretamente, Hervieu-Léger (2006) propone el concepto de *belonging without believing*, que hace referencia a la posibilidad de la adhesión a una tradición religiosa –que en el caso del judaísmo más bien sería a un grupo “étnico”– sin que ello implique necesariamente compartir una serie de creencias y la observancia de una religión, salvo en momentos específicos de la vida, como los ritos de paso, por ejemplo (Collet, 2005).

²⁹ Los términos ingleses correspondientes son *Judaism*, para hacer referencia al judaísmo en tanto que tradición religiosa y *Jewishness* o *Jewness*, para referirse a la judeidad o pertenencia étnica al pueblo judío (Trebolle, 1996, 2005). Otra distinción de estos términos, que es la empleada en esta tesis, es la siguiente: *judaísmo*, que hace referencia a la religión mosaica y a las instituciones religiosas; *judaicidad*, que evoca a la colectividad humana y, finalmente, *judeidad*, que se refiere a la identidad judía (Berthelot, 2009b). Así esta segunda propuesta terminológica incluye el término de *judaicidad* para referirse a la colectividad humana que tiene una identidad judía. De manera similar, Rosenak (1978, citado en Chazan, 1991: 307) realiza una distinción conceptual interesante entre los siguientes tres términos: “Judaism –and ideology or system of values and beliefs; Jews –individuals or members of a historical group known as the Jewish people; and Jewishness –a state of consciousness or feeling about being part of that people”.

Así, podría establecerse un paralelismo entre, por un lado, la situación que lleva a una parte importante de la población europea contemporánea a ubicarse en el ámbito de *belonging without believing*³⁰ (Hervieu-Léger, 2006) con, por otro lado, la situación que en el judaísmo reflejaría la transición que evoca el título de este subapartado: del judaísmo a la judeidad, es decir, el paso de la identificación con la tradición religiosa a la identificación con el grupo en tanto que grupo “étnico”. Sacks (1994: 111) se refiere a esta transición de la siguiente forma:

“To be Jewish, whether in the ancient or in the modern world, was primarily to be a member of a people defined by its faith and religious code. But the constellation of forces in the 1960s now made possible quite a different definition. The drama of the Holocaust and the establishment of the State of Israel could be seen less as a chapter in the history of divine providence than as the secular story of a people asserting its will to survive. The pluralism of contemporary American life gave this people its mandate to continue to survive. Jews could now see themselves as something other than a *religious community*. They were, and increasingly saw themselves as, an *ethnic group*”.

Ahora bien, a la hora de hablar de judeidad hay que evitar caer en esencialismos que lleven a concebir el grupo judío como una raza, como todavía en muchas ocasiones sigue siendo denominado. En este sentido, Solomon afirma que en la actualidad continúan empleándose términos como “Jewishness” y “the Jewish people” como si se tratase de entidades objetivas distinguibles. El autor (Solomon, 1994) advierte de que estos conceptos no hacen referencia a entidades metafísicas externas. Conviene resaltar que este empleo de los términos no ha venido exclusivamente de la mano de discursos no judíos, sino que desde los propios entornos judíos los argumentos biologicistas han continuado vigentes. En la misma línea, Glenn (2002) revela en su artículo “In the blood? Consent, descent, and the ironies of Jewish identity” que permanecen en vigor las “blood narratives” en torno a la identidad judía. En palabras de la autora (Glenn, 2002: 140), “throughout all of the de-racializing stages of twentieth-century social thought, Jews have continued to invoke blood logic as a way of defining and maintaining group identity”. La vigencia de estos discursos en torno a la identidad judía, da lugar a una ironía:

“Secular movements and institutions also relied upon blood logic as a way of forcing a sense of community and common destiny among Jews. It is one of the ironies of modern Jewish history that concepts of tribalism based on blood

³⁰ En el caso del judaísmo resulta más difícil imaginar la existencia de personas que tengan una creencia religiosa y que no se sientan adheridas a la comunidad.

and race have persisted not only in spite of but also because of the experience of assimilation” (Glenn, 2002: 140).

Íntimamente relacionado con este tema se encuentra el de las conversiones dentro del judaísmo³¹. A diferencia de otros grupos religiosos, y en buena medida debido a los relatos referentes a contenidos étnicos e incluso biologicistas, el proselitismo en el judaísmo es prácticamente inexistente. A ello se le suma una clara dificultad para llevar a cabo un proceso de conversión, puesto que se asume que la pertenencia al grupo es resultado de una elección de Dios al pueblo de Israel y, por tanto, la afiliación se define todavía en muchos casos en el marco de la filiación (Tank, 2003b)³². No obstante, existen diferencias entre las diversas ramas ideológicas del judaísmo en torno a esta cuestión y son claramente las comunidades liberales quienes crean mayores facilidades para aquellas personas convencidas de su voluntad de convertirse al judaísmo.

1.2. ¿Cultura judía o culturas judías? Memoria, tradición, costumbres y lengua

La concepción del judaísmo como una cultura, más allá de una religión o de una pertenencia por ascendencia a un grupo, también se encuentra ampliamente extendida. Collet toma una definición de cultura extraída de una aportación de Manuel Delgado (2002), para quien la cultura es un “conjunt coherent de *maneres de fer, de pensar i de dir* pròpies d’un grup humà en unes coordenades de temps-espai determinades, és a dir la globalitat d’estils socials que els membres d’un grup aprenen o podrien aprendre” (Collet, 2009: 163). Así, la cultura judía milenaria, entendida como un conjunto de costumbres, tradiciones, festividades, lenguas y expresiones artísticas, entre otras, si bien es concebida como un ente claramente definible, se encuentra en continua transformación y, además, es diversa.

Partiendo de esta idea, si bien en un primer momento, antes de la dispersión al exilio después de la destrucción del templo de Jerusalén, podría hablarse de una mayor

³¹ Como se verá más adelante, el tema de la muerte y de los cementerios también se encuentra estrechamente ligado a la definición de la identidad judía.

³² En el momento en el que el pacto con Dios es visto como una voluntad, al menos por algunas corrientes ideológicas del judaísmo, se abre la posibilidad de aceptar las conversiones (Tank, 2003b).

uniformidad, la dispersión territorial no ha hecho sino enriquecer y diversificar esta cultura milenaria. Y a modo de ejemplo, sin que ello cubra ni mucho menos la amplia gama de expresiones de las culturas judías, podrían nombrarse dos grandes bloques culturales (heterogéneos internamente también) ampliamente reconocidos. Se trataría de la distinción entre judaísmo sefardí y judaísmo asquenazí³³, que, referidos a tradiciones geográficas diferentes, engloban una gran cantidad de elementos diversos en su interior. No obstante, podría decirse que dichas expresiones culturales del judaísmo se diferenciaban en la lengua empleada, una el ladino y otra el *yiddish*, en las producciones culturales asociadas, la gastronomía, el apego a la tradición judía, etc. A continuación se hace referencia a ello. En todo caso, y como los siguientes apartados demuestran, “if Judaism can be said to be a culture, it must be seen as a collection of cultures” (Cohen, 2004: 96).

1.2.1. Memoria e identidad

Uno de los elementos clave a tener en cuenta en la configuración de las identidades judías actuales es la historia pasada y la memoria de dicho pasado³⁴, es decir, la forma como dicha historia pasada se reconstruye y se incorpora en la identidad, y cómo se produce la transmisión de un patrimonio y una herencia. En este sentido, varios autores identifican como elemento identitario que gana presencia en la actualidad el recuerdo y memoria de momentos trágicos para la colectividad judía, cuyo máximo exponente es la *Shoá* u Holocausto³⁵ (Azria, 1996c; Friesel, 1994; Oppenheim, 1984; Sacks, 1994; Webber, 1994). Azria (1996c) se refiere a este fenómeno como *survivalisme*, o la importancia que gana el interés por la memoria judía en la identidad judía. La autora lo considera una sobredimensión del pasado como vía para mantener una identidad viva y afirmar la fidelidad a dicho pasado. En palabras de Webber (1997: 274) “as is well known from many minority groups, memories of massacre seem to survive indefinitely among the victim population”.

³³ Esta distinción es básicamente geográfica. Así, en su origen, la palabra sefardí hacía referencia a las comunidades judías que tienen su origen en la Península Ibérica (llamada *Sefarad* en hebreo) a partir de su expulsión de 1492, y posteriormente ampliada a todas las comunidades mediterráneas, así como a sus descendientes actuales (Berthelot, 2009c; Rozenberg, 2010). Por su parte, el término asquenazí se refiere a las comunidades judías del centro de Europa (*Asquenaz* es la palabra hebrea para lo que hoy se conoce como Alemania) (Harshav, 1990).

³⁴ En una entrevista con Régine Azria, realizada el 6 de septiembre de 2010 en París, la importancia de la historia en la configuración identitaria emergió como un elemento clave para entender el presente.

³⁵ La memoria de la *Shoá* gana terreno como referente identitario y además es un punto de consenso entre las personas judías (Cohen, 2000).

Éste es el caso de una buena parte, si no de la mayoría, de las personas judías de origen asquenazí. Descendientes en buena medida de personas desaparecidas en los campos de exterminio nazi, conservan el recuerdo y la memoria familiar, más que un apego religioso al judaísmo. Esta actitud de recuerdo y de reconstrucción del pasado se materializa en la proliferación de museos, memoriales, conmemoraciones y otros actos públicos (Friesel, 1994) o la restauración de edificios y barrios judíos que mantienen vivo el recuerdo de las personas desaparecidas e impulsan la recuperación de la memoria histórica como vía para “compensar la desaparición de formas tradicionales de la vida jueva” (Berthelot, 2009b: 29) y evitar nuevas catástrofes. De esta forma, se construyen como lugares de memoria judía que, hasta cierto punto, pasan a ocupar el lugar que en otros momentos ocuparon otros referentes identitarios (principalmente el religioso):

“Ces «lieux de mémoire» jalonnent l’Europe. Ils sont autant d’occasions pour les pèlerinages, les célébrations, les commémorations. Ces entreprises de sauvetage des dernières traces d’un passé disparu et d’une mémoire supposée menacée sont autant de pratiques juives substitutives ou alternatives appelées à remplacer les formes et les contenus traditionnels de l’identité et de l’appartenance juives” (Azria, 1996c: 262).

En el caso de las personas judías de origen sefardí, menos afectadas de manera directa, pero sí en la conciencia, por la masacre nazi, el recuerdo de este pasado encuentra su expresión en la recuperación de la identidad “marrana” o clandestina de los que permanecieron en el territorio llamado *Sefarad* o en la identidad diaspórica de los que se exiliaron a lo largo y ancho del Mediterráneo. Así, en este sentido, la conmemoración en 1992 del Quinto Centenario de la expulsión de los judíos bajo el reinado de los Reyes Católicos supuso un “punto álgido de la reapropiación de la memoria judía en España” (Rozenberg, 2010: 321). Se trató, principalmente, de un conjunto de actos de recuerdo con un fuerte componente simbólico de reconocimiento a un pasado trágico y de reparación de la memoria de las víctimas³⁶.

³⁶ Resulta difícil establecer vínculos claros entre las víctimas reales y sus descendientes quinientos años después. No obstante, el mantenimiento de una lengua, el *ladino* o *judeoespañol*, de unas costumbres familiares y de determinados apellidos facilita el trazado de líneas de unión. Sean o no reales los vínculos, la identificación con dicho pasado es, en todo caso, una muestra clara del poder identitario de la lengua y las costumbres familiares, a lo que se refieren los siguientes dos subapartados.

1.2.2. La alusión a la tradición y las costumbres

Una buena parte de las prácticas, celebraciones y maneras de hacer relacionadas con el judaísmo responden a tradiciones culturales o familiares y no a prescripciones consideradas de carácter divino contenidas en la *Torá*. Se trata en muchas ocasiones de interpretaciones rabínicas incluidas en el *Talmud* o, en ocasiones, ni siquiera eso.

“La tradition est l’inscription de l’identité dans le temps. Elle est à la fois héritage et transmisión. S’inscrire dans la tradition, c’est se penser comme maillon d’une chaîne qui, de génération en génération, perpétue, transmet et enrichit l’héritage, maintient vivant le mythe, actualise la Loi et pérennise l’identité collective” (Tank, 2007: 94).

La alusión a la tradición como descubrimiento de un pasado determinado constituye en realidad un proceso de reinención de dicho pasado que da lugar a formas nuevas de vida, de prácticas y de identificación judía. “While proclaiming itself to be a recovery of the past, in actual fact it generates forms of Jewish life and identification which are quite novel” (Solomon, 1994: 88). En cierta medida, a pesar de que la tradición es un principio de inmovilidad en base al cual el orden social es ahistórico, natural y legítimo, y a la vez es una herencia, un patrimonio y una transmisión (Tank, 2003a), su mantenimiento y transmisión produce un constructo reinventado y reificado, distinto de lo que en realidad pretende ser transmitido.

Uno de los elementos clave y más visible de la tradición y las costumbres judías es el de la alimentación, entendida desde sus dimensiones simbólica/religiosa y social³⁷, a las que se refiere Nizard (1997) en su tesis doctoral sobre las prácticas alimentarias en el judaísmo. Se trata, por tanto, del sentido y significado de la alimentación, y de su capacidad para generar vínculos y distinciones y no tanto de su capacidad para satisfacer necesidades materiales. “Les pratiques alimentaires sont aussi une référence directe à la continuité d’une tradition religieuse et permettent de véhiculer cette tradition de génération en génération, de la transmettre” (Nizard, 1997: 120). Por esta razón, los alimentos, los precisos en cada momento, son claves en la cultura judía, dado que refuerzan lo que se considera judío y lo distingue de lo no judío. Es decir, también a través de la cocina y la comida judía se llevan a cabo procesos de diferenciación externa y de cohesión interna³⁸.

³⁷Cabe sumar la dimensión material de los alimentos (Nizard, 1997).

³⁸ Mathieu (2007) entiende que la cocina constituye una parte importante del legado identitario judío.

La *kashrut* o regulación alimentaria judía establece lo que se considera puro e impuro, incorporando claramente un elemento normativo que hace referencia a lo considerado profano y lo sagrado, así como impulsando la cohesión social intragrupo y ofreciendo elementos de diferenciación con respecto a las personas no judías. No obstante, el poder simbólico de la alimentación también hace referencia a las comidas consideradas típicas y preparadas en determinados momentos del calendario judío, aunque éstos pueden incorporar particularidades del contexto específico (Nizard, 1997). Su rol en la transmisión identitaria es clave. “La cuisine d’un peuple, ses prescriptions et ses tabous en matière d’alimentation, marquent sa culture au point qu’ils son considérés comme un véritable patrimoine transmis et à transmettre” (Nizard, 1997: 29). El alimento, por tanto, además de portador de identidad individual y colectiva, es un vector material³⁹ de transmisión de una identidad, ya sea religiosa, “étnica”, nacional o de clase, entre otras.

Sin embargo, la alimentación no agota todas las posibilidades de elementos de cultura y tradición judía que vehiculan unas identidades concretas. Los bailes, la música, el teatro, el humor, las celebraciones familiares (Jmelnizky y Erdei, 2005)⁴⁰, entre muchos otros, permiten transmitir un legado basado en el pasado y enraizado, hasta cierto punto, en estereotipos externos sobre los judíos, pero sobre todo continuamente reconstruido en su proceso de transmisión.

1.2.3. La(s) lengua(s) como componente identitario del pueblo judío

La lengua, más allá de una herramienta de comunicación, constituye un referente identitario, puesto que, como pone de manifiesto Morahg (2000: 11), se trata de “a people’s most powerful means of communal integration and collective expression”. Es decir, la lengua, a través de la creación de cohesión entre las personas que la comparten, se erige como un aglutinante o “unifying force” (Williams, 1999: 168) que actúa como elemento de identificación colectiva. Anderson (1990), en su reconocida obra *Imagined communities*, a la cual se hace referencia más adelante en

³⁹ En una entrevista realizada a Sophie Nizard en París el 27 de septiembre de 2010, la autora puso énfasis en la importancia de que la transmisión de la pertenencia judía no se limite simplemente a una cuestión oral, sino que cuente con elementos materiales y tangibles, como la celebración de rituales, fiestas o la propia comida, para llevarla a cabo. Según la autora, estos vectores materiales de transmisión son cruciales para que ésta se desarrolle con éxito.

⁴⁰ Estos autores entienden que determinadas experiencias de vida, como las celebraciones y lazos familiares, el escuchar música judía o comer comida típica, mantienen latente y a la vez hacen visible en la cotidianeidad la percepción de la pertenencia judía.

este capítulo, concibe la lengua como “the primary binding force of all imaginary communities” (Morahg, 2000: 11). Sus aportaciones son retomadas por Morahg (2000: 11) quien apunta que “from the start the nation was conceived not in blood, but in language”⁴¹.

En el “pueblo judío”, o por decirlo de otra manera, entre las personas que de una u otra forma se identifican como personas judías, el poder cohesionador de las lenguas es un ejemplo paradigmático. No se trata únicamente del hebreo que, como se verá más adelante, constituye uno de los referentes simbólicos más arraigados de las diferentes formas de expresión de la identidad judía. Otras lenguas, como son el *ladino* o *judeoespañol*⁴² y el *yiddish* han adquirido a lo largo de la historia de la diáspora judía un rol relevante en el mantenimiento de la cohesión grupal.

Comenzando por el caso del *ladino* o *judeoespañol*, se trata de la lengua que empleaban las personas judías que residían en la Península Ibérica hasta su expulsión en el siglo XV y que se dispersaron por todo el Mediterráneo. Si bien se asemeja al castellano y al catalán de la época, de ninguna manera se puede decir que se trata del castellano o catalán antiguos, y que por tanto era la lengua hablada por la mayoría de la población. Al contrario, puesto que incorporaba una gran cantidad de vocablos y expresiones hebreas, su uso se limitaba a las comunidades judías (Fishman, 1981; Rabin, 1981). La expulsión definitiva de estas comunidades no supuso la desaparición de esta lengua, que se mantuvo viva a lo largo del Mediterráneo y de otros territorios a los que se desplazaron los judíos sefardíes. Dos ejemplos lo demuestran claramente. El primero de ellos es que durante la Guerra de África (1859-1860) los soldados españoles constataron que había una parte de la población que hablaba una lengua muy semejante al castellano arcaico (Rozenberg, 2010). El segundo es que uno de los elementos que empujaron a lo largo del siglo XX a personas de origen sefardí a “retornar” al territorio que en la actualidad corresponde a los límites del Estado español fue el lingüístico. Así pues, se trataba de familias que durante siglos mantuvieron el uso del ladino en el interior del hogar (Berthelot, 2001a, 2007; Rozenberg, 2010).

⁴¹ Habría que puntualizar que en el caso del judaísmo las narrativas sobre la sangre han tenido, y en muchas ocasiones todavía tienen, una gran importancia (Glenn, 2002).

⁴² Existen numerosas denominaciones: ladino, judezmo, spanyol-muestro, spanyol y judeo-espanyol (Harris, 1982).

Por su parte, el *yiddish* constituyó la lengua de las comunidades judías asentadas en el centro de Europa. Su nacimiento se ubica aproximadamente en torno al año 1000 d.C. en el centro de Europa, el territorio que actualmente corresponde a Alemania, Polonia, Ucrania, etc., si bien con las diferentes migraciones se expandió a nuevos territorios, entre ellos América del Norte y del Sur e Israel. Se trata, en definitiva, de una combinación de fuentes lingüísticas, principalmente alemán, hebreo, arameo y lenguas eslavas, que, como muchos otros dialectos, puso en entredicho el carácter monolítico de las lenguas nacionales que los movimientos nacionalistas del siglo XIX promovían. El desarrollo del *yiddish* fue acompañado del desarrollo también de una rica cultura *yiddish* (sobre todo a partir del siglo XVI), todo ello posible en buena medida por el cierre de la vida judía en los ghetsos. Su historia como lengua viva sufrió un duro varapalo con la destrucción de una gran proporción de la población asquenazí durante el régimen nazi, así como también como resultado de la asimilación de una buena parte de esta población judía (Harshav, 1990).

No obstante, a nivel simbólico y como referente identitario, el hebreo se encuentra por encima de estas dos lenguas. Esto es así por dos motivos, principalmente. El primero de ellos, porque se trata de la lengua sagrada en la cual fueron escritos los libros revelados, la Biblia. Se trata por tanto de la lengua de las oraciones, empleada por todas las personas (aunque principalmente reservada a los hombres) durante los rezos. En segundo lugar, por encima de las distinciones geográficas entre sefardíes y asquenazíes, y por encima también de las diferentes concepciones de la pertenencia judía, el hebreo, independientemente de si es hablado o no, constituye la lengua del pueblo de Israel. “There are many Judaisms and many variants of Jewish culture, but there is only one Jewish people. Hebrew captures this very precisely by identifying the Jews simply and clearly as ‘*am yisrael*, the People of Israel” (Morahg, 2000: 10).

Más aún, con la creación del Estado de Israel, el hebreo (moderno)⁴³ ganó todavía un mayor peso, al tratarse de la lengua oficial del “Estado judío”. Es decir, el hebreo constituye no sólo un referente en el ámbito religioso (lengua sagrada de la *Torá*) y en el “étnico” (lengua del *am Israel* o pueblo de Israel), sino que se erige también como la lengua del mayor referente político judío actual, el Estado de Israel (Harshav, 1990). Al respecto, Morahg (2000: 12) considera que “a basic knowledge of Hebrew can sustain the vital connection to Israel and, I would add, to Jews in other

⁴³ Hay que distinguir entre el hebreo bíblico (*loshn koydesh* o lengua sagrada) y el hebreo moderno que se habla en la actualidad y que es la lengua oficial del Estado de Israel.

parts of the world. It can enable an active engagement in the Jewish cultural and religious heritage. And it can serve to transmit this heritage to future generations”. También hace referencia a ello Schiff (1996), quien estima que la importancia del hebreo para la continuidad del pueblo judío radica en el hecho de que ha permitido a lo largo de los siglos la transmisión de una serie de valores, conocimientos, literatura y textos sagrados que sin él, se hubieran perdido⁴⁴. Asimismo, sostiene que “the Jewish people’s «national stock» lies in the Hebrew language which, in addition to being connected to a land, is the link *between the dispersed Jewish communities of the Diaspora, and the link between generations of Jews*” (Schiff, 1996: 7). Es decir, apunta al hebreo como una lengua que proporciona continuidad espacio-temporal a la colectividad judía al conectar a personas que se encuentran esparcidas por todo el mundo y a personas de diferentes generaciones.

No obstante, cabe subrayar que esta capacidad del hebreo de crear un sentimiento de adhesión no se limita únicamente al establecimiento de vínculos con el pasado, sino a la posibilidad de proyectar un futuro compartido. En este sentido, Yaacobi (1994: 11) resalta la especificidad del hebreo apuntando que “is more than a connection with the past. It is a connection with the present and the future. (...). Other vernaculars have come and gone, but Hebrew remained the thread uniting them all”.

Se ha visto, de este modo, cómo numerosos autores ponen de manifiesto la relevancia que a lo largo de la historia ha adquirido la lengua hebrea como elemento cohesionador de la judaicidad o colectividad judía. Berthelot y Puig (1982) son de los que también apoyan esta idea. Para ellos “tot jueu, asquenasita o sefardita, se sent visceralment lligat amb l’hebreu, llengua mítica, simbiosi entre passat, present i futur. L’hebreu és, d’alguna manera, una representació concreta d’*eretz Israel* (la terra d’Israel)” (Berthelot y Puig, 1982: 122). Así pues, más allá del conocimiento y dominio que las personas que se identifican como judías puedan tener de esta lengua, su importancia y carácter paradigmático radican en su fuerza simbólica y en su capacidad de mantenerse como idioma común de una diáspora milenaria (Cohen, 2004), y en su conexión con el desarrollo de las diferentes expresiones de la cultura judía⁴⁵.

⁴⁴ Para realizar dichas afirmaciones, Schiff parte de las aportaciones del filósofo, hebraísta y líder sionista Ahad Ha’am (1856-1927).

⁴⁵ “At the root of all Jewish culture stands the Hebrew language” (Yaacobi, 1994: 11).

1.3. La Tierra de Israel y la emergencia del Estado de Israel: su rol identitario en la diáspora

Una religión, un referente cultural o un sentimiento de pertenencia a un pueblo o colectividad, son los referentes identitarios que hasta el momento se han abordado en referencia a la pertenencia judía. El carácter no territorial de la minoría judía hasta la creación del Estado de Israel en 1948 le confiere una nueva particularidad respecto a su construcción identitaria. Desde el momento de la dispersión territorial del pueblo judío en el año 70 d.C. de la tierra de Israel (Cukierkorn, 2002), éste ha mantenido una relación ambigua con respecto al territorio (Azria, 1991). Si bien la materialización política del Estado de Israel no tiene lugar hasta mediados del siglo XX, a lo largo de toda la historia de la diáspora, la identidad judía se ha encontrado fuertemente enraizada en un territorio: *Eretz Israel* (la Tierra de Israel). La promesa bíblica de una tierra para los descendientes de Abraham ha permanecido de forma latente en la conciencia judía. Sin embargo, son múltiples y cambiantes las formas en que este territorio ha emergido como un referente identitario para los judíos. De forma general, pueden identificarse dos tipos de vínculos con el territorio. Por un lado, Israel es concebido como una tierra mítica, como un referente simbólico y emocional (Camargo, 2001), a la vez que desde 1948, con la creación del estado-nación moderno, se erige como un referente identitario nacional y político (Berthelot, 2008). En otras palabras, tienen lugar dos procesos de apoyo identitario en Israel: por un lado, un apoyo de carácter expresivo en el que Israel es recordada como la “homeland” o patria de la que el pueblo judío fue expulsado y que constituye la tierra prometida que se restaurará con la llegada del Mesías; por otro lado, la identificación y el apoyo político al Estado –que no necesariamente al Gobierno– de Israel. Safran lo resume así:

“The diaspora’s concern with the homeland may be manifested in instrumental and expressive ways. In the former category –in addition to supporting the homeland politically and financially– are such acts as returning to the homeland, fighting for it, voting in its elections, and adopting its citizenship. Instrumental identification may also be reflected in a serious preoccupation with the homeland’s language and culture” (Safran, 2005: 48).

1.3.1. *Eretz Israel* (o Tierra de Israel)

En relación al primer tipo de afinidad con Israel, el referente simbólico de la tierra de origen de los israelitas (entendida como el *Eretz Israel* bíblico), Azria asegura que se encuentra sobreestimado, por encima de los territorios concretos en los que cada persona judía de la diáspora vive.

“The «promised land» is becoming a symbolical and substitutive object for all the nostalgia and expectations. Exiled from their land, scattered on the land, the Jews develop an ambivalent relationship towards space which over-values the spiritualized image of the Holy land to the detriment of the concrete reality on the lands of exile” (Azria, 1991: 55).

Israel, en tanto que referente expresivo, puede adquirir connotaciones muy diversas: religiosas, emocionales y afectivas, místicas, existenciales, etc. En todo caso, se trata de la creación de una imagen idealizada del territorio que en algún momento de la historia acogió a los supuestos antepasados de las personas que hoy en día se autoidentifican como judías. Así pues, su importancia radica en buena medida en tratarse del territorio sobre el cual se erige la historia pasada del pueblo de Israel y su continuidad hasta el presente (Zerubavel, 2005).

“Israel is a complex figure. In its traditional approach: rather than as a center, it is viewed as a totality. The polysemy of the word –referring to the people (*am yisrael*), the Law (*torat yisrael*), the land (*eretz yisrael*)– bears witness to this multiplicity of meanings. Yet it is evident that this broad semantic spectrum, which assigns Israel a plurality of levels of meaning – human, religious, normative, ethic, geopolitical– largely goes beyond the notion of the existing State confined within borders, whatever their extension” (Azria, 2008: 57).

Así pues, más allá del papel material del Estado de Israel –que a continuación es tratado– el territorio constituye un claro referente simbólico y emocional que rememora un pasado ancestral y sobre el cual se proyecta un futuro, una expectativa de restauración nacional. De esta forma, gana peso el carácter simbólico del territorio idealizado por encima de la entidad territorial real. Por tanto, se estaría hablando, en base a Azria (2008), de la importancia de las geografías del tiempo y de la memoria, por encima de las geografías en el sentido literal (material) de la palabra. Estas geografías de la memoria crean narrativas que a modo de “symbolic bridges” (Zerubavel, 2005) permiten unir el pasado con el presente salvando el vacío de más de dos mil años de ausencia.

1.3.2. El Estado de Israel

La creación del Estado de Israel en 1948 supuso para muchos judíos la recuperación de un territorio considerado como propio. Para otros fue un sacrilegio, ya que desde su concepción, únicamente el Mesías podía restablecer el reino de Dios en la tierra de Israel, en lo que sería la era mesiánica. En todo caso, en términos generales, las comunidades judías de la diáspora, así como la mayoría del propio Israel, reconocen su creación y vigencia actual. Más aún, el Estado de Israel en el momento de su formación después de la Segunda Guerra Mundial fue concebido como la solución ante las adversidades vividas durante el exterminio nazi (Camargo, 2001).

Ésta es, en consecuencia, la segunda forma en la que Israel se erige como referente identitario, en este caso territorial y político, de las personas judías. Se trata de una adhesión de carácter instrumental y material. La emergencia del Estado de Israel en 1948 supone, sin duda alguna, un punto de inflexión en la historia de las comunidades judías⁴⁶, que hasta entonces habían carecido de un territorio estatal propio⁴⁷. A partir de ese momento, se proclama la existencia de un territorio bajo la soberanía de los judíos, el cual otorga protección a sus ciudadanos⁴⁸. La creación de este nuevo estado supone un referente para la identidad individual, pero sobre todo colectiva, de las comunidades diaspóricas (Azria, 1996a; Camargo, 2001; Tank, 2003a), especialmente a partir de la Guerra de los Seis Días (Azria, 1996c), puesto que hace alusión a la necesidad de una solidaridad colectiva⁴⁹ (Azria, 1991; Schers y Singer, 1977).

No obstante, cabe indicar que la actitud hacia el Estado de Israel por parte de las comunidades judías diaspóricas, y más concretamente de las personas que se identifican como judías, es coyuntural, ya que se encuentra estrechamente ligada a las circunstancias políticas del momento, especialmente a los acontecimientos vinculados al conflicto palestino-israelí. Asimismo, el papel que juega el Estado de

⁴⁶ Como apunta Rosenberg (1976), desde este momento no se puede entender la existencia judía sin tener en cuenta este hecho histórico.

⁴⁷ De entrada, la creación de este estado da lugar a una nueva clasificación de las comunidades judías en israelíes y diaspóricas.

⁴⁸ Es necesario recordar que la Ley del Retorno garantiza la adquisición de la nacionalidad israelí a toda aquella persona que acredite ser judía y que muestre la voluntad de instalarse en Israel.

⁴⁹ Puede entenderse que en este momento, el compromiso, sobre todo de mantenimiento económico de Israel, haya disminuido, pero hasta hace muy poco la percepción de la obligación contraída con el Estado como garante de la seguridad de los judíos se encontraba muy extendida. Así, durante mucho tiempo, las comunidades diaspóricas han llevado a cabo campañas de apoyo económico y político al Estado de Israel desde los países en los que se encuentran (Yaacobi, 1994).

Israel como referente identitario es el resultado de una reacción ante la visión del entorno sobre la situación en Israel (Azria, 1996a). Así pues, en momentos de tensión o de guerra, se produce una dramatización de la situación que ayuda a unificar al grupo en la diáspora con el fin de que le proporcione apoyo y una mayor solidaridad. “Si l’existence d’Israël reste un impératif absolu de la conscience juive moderne, les formes de manifestation de la solidarité avec cet État sont aujourd’hui moins visibles et moins politiques que dans les années 1970” (Cohen, 2000: 101). Esto muestra el rol cambiante del Estado de Israel en la identidad ya que, aunque siempre permanece como un polo de cristalización de la identidad judía (Azria, 1996a; Silberstein, 2008), su significado no es algo fijo (Azria, 2008).

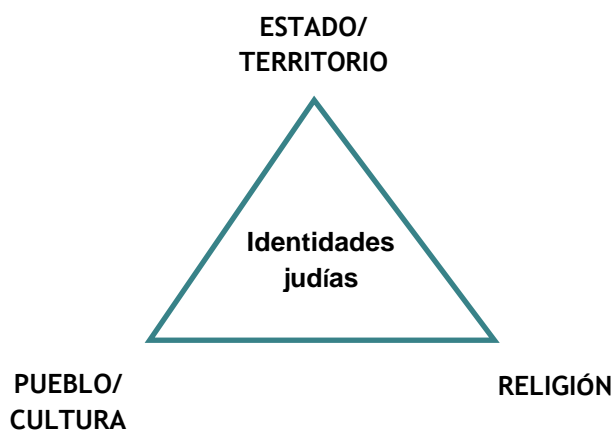
En resumen si bien es difícil establecer qué sentido (religioso, histórico, territorial, político, emocional, etc.) se le otorga a Israel –Tierra y Estado– en cada momento, una de las constataciones de la creación de Israel como referente territorial y político en 1948 es que complejiza, todavía más, la ya de por sí enrevesada cuestión de la identidad judía.

1.4. Religión-Pueblo-Estado: una pertenencia compleja

Si algo se ha puesto de manifiesto a lo largo de los apartados anteriores es que la pertenencia/identificación/identidad judía es una cuestión de extrema complejidad. Las identidades judías serían, en este sentido, un ejemplo paradigmático de lo que Maalouf (1999) denomina identidades múltiples que se adaptan a las circunstancias de cada momento y que, por tanto, se encuentran en continuo proceso de desarrollo y transformación (Charmé et al., 2008). Como se ha visto, la identidad judía no remite únicamente a la identificación con un grupo religioso, sino que incorpora toda una serie de elementos identitarios que van más allá de este vínculo religioso. Ello obliga a cada persona judía a articular cada uno de estos referentes identitarios con las circunstancias personales propias y con el entorno y el momento en el cual se encuentra. En definitiva, se trata de gestionar el polimorfismo de su ser (Rodrigo, 1998). Es necesario subrayar por tanto que la identidad judía, como el resto de identidades sociales, se trata de una construcción social históricamente contingente (Castells, 1998, citado en Rodrigo, 1998; Whitfield, 2002), y por tanto no sólo cambiante entre personas, sino también a lo largo de la biografía de una persona (Charmé et al., 2008; Horowitz, 2000).

En términos generales, por tanto, pueden agruparse los elementos que hasta ahora se han mencionado en tres grandes grupos o esferas que configuran la identidad judía y que se superponen en la mayoría de los casos. Se trata de la esfera religiosa o *Judaism*, la esfera de la pertenencia “étnica” a un pueblo, *peoplehood* o *Jewishness* y a una cultura (culturas), y la identificación con el Estado de Israel, ya sea ésta de tipo espiritual o político. Las diferentes formas en que cada persona confecciona su identidad judía –también a partir de las visiones del exterior– llevan a muchas voces a hablar del *bricolaje* de la identidad judía (Nizard, 1997; Tank, 2003a) o incluso de la configuración de identidades judías “a la carta”⁵⁰ (Azria, 1996c, 2007; Caro, 2006; Setton, 2006). Efectivamente, como demuestra la mayoría de la literatura revisada para esta investigación, las diferentes combinaciones de estas grandes esferas de identificación son las que dan cuenta de la multiplicidad de configuraciones de identidades judías y de los significados que éstas adquieren para cada persona⁵¹.

Figura 1. Articulación Religión-Pueblo/Cultura-Estado/Territorio en las identidades judías



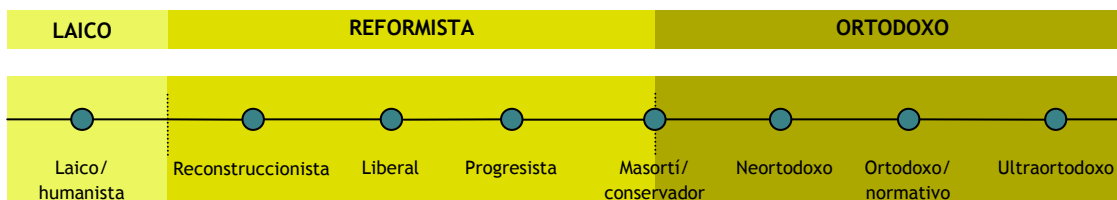
Fuente: elaboración propia a partir de Rosenberg (1976).

⁵⁰ Charmé (en Charmé et al., 2008) propone una metáfora para mostrar cómo la identidad judía de cada persona contiene particularidades. Así, considera que la configuración identitaria que construye cada persona es como la doble hélice del ADN, no porque entienda que la identidad se trate de algo biológico, racial o genético, sino porque ilustra la idea de que lo que cada generación transmite a la siguiente se recombina, muta y evoluciona en relación a entornos constantemente cambiantes. “Just as true genetic identity is the exception rather than the rule, so too does Jewish identity manifest itself in myriad ways. Our individual DNA resembles the DNA of others of our species, but it is also uniquely our own. In the same way, the double spiral expresses the need for sensitivity to the enormous number of factors and ingredients that combine in different ways to manifest Jewishness in different people” (Charmé et al., 2008: 120). No obstante, el autor reconoce la importancia de los orígenes y de las experiencias en la infancia y la juventud para la configuración de estas identidades.

⁵¹ Como apunta Cohen (1989), unos mismos símbolos pueden adquirir significados muy diferentes para cada persona. No obstante, a pesar de esta diversidad de significados que se les atribuyen a estos símbolos, éstos sirven como referentes comunes que configuran las fronteras de la colectividad judía.

Entendido como una **tradición religiosa**, el judaísmo se caracteriza, principalmente, por contar con un gran número de preceptos religiosos que normativizan intensamente la vida de los fieles, pero no con una doctrina muy extensa. El centro del judaísmo talmúdico no es la teología o los dogmas, sino la ley judía o *halajá* (Berger, 2006; Bronstein, 2004; Cebrián, 2001; Sharot, 1998; Teitelbaum, 1965). Esto conduce a una gran libertad de elección individual de las creencias a seguir, así como de las prácticas a llevar a cabo. En base al seguimiento de estos preceptos, pero sobre todo al origen que se les otorga, pueden identificarse diferentes ramas ideológicas dentro del judaísmo religioso, las cuales son ampliamente diversas internamente. De forma general, sin entrar en el detalle, pueden considerarse las siguientes corrientes, de más ortodoxa a más liberal⁵²: el judaísmo ultraortodoxo (que nació como respuesta a la reforma impulsada desde dentro del judaísmo en el siglo XVIII y en el que se encuentran los grupos jasídicos, como Jabad Lubavitch), la ortodoxia o judaísmo normativo (que más bien se trata de una ortopraxis), el judaísmo neoortodoxo o judaísmo moderno, el judaísmo conservador o masortí, el judaísmo reformado (dentro del cual se encuentran el liberal y el progresista, además del judaísmo reconstruccionista) y, finalmente, el judaísmo laico y humanista comunitario, que sería el único no religioso de todos ellos.

Figura 2. Corrientes actuales del judaísmo a nivel mundial



Fuente: elaboración propia a partir de Berthelot (2008).

Además, abordando el judaísmo en términos religiosos, cabe señalar la existencia en la actualidad de una incipiente tendencia hacia la polarización religiosa de la colectividad judía⁵³ (Alba, 2006; Sharot, 1991): por un lado tiene lugar un resurgimiento o *revival* religioso (Berger, 2005), similar al de otras confesiones

⁵² Esta clasificación ha sido extraída de Berthelot (2008). En su artículo se ofrece una caracterización mucho más detallada de cada una de estas corrientes, así como también se explican sus orígenes y su implantación en Europa y España.

⁵³ “Among the majority of Jews, an often step decline in religiosity followed the breakup of cohesive local communities, exposure to scientific education, and involvement in legal-rational structures. At the same time, the processes of modernization encouraged the countertrend of neotraditionalism” (Sharot, 1991: 272).

religiosas, y en el que la ortodoxia y la ultraortodoxia ganan fuerza y adeptos (Charytan, 1996; Setton, 2007, 2008; Staropolsky, 2007), sobre todo a partir de procesos de conversión interna o reafiliación religiosa, y por otro lado, existen unas capas cada vez más amplias de la población que viven su judaísmo alejadas de la religión o de las formas tradicionales de expresión de la religiosidad (Caro, 2006).

La segunda esfera considerada dentro de este repaso a la articulación de los diferentes elementos de la identidad judía es la más compleja, ambigua y difícil de delimitar. Las identidades judías se pueden articular también, a partir de la secularización de las comunidades judías, en torno al sentido de pertenencia a un **pueblo**, una **colectividad histórica** y a una **cultura** (o culturas) milenaria. Esta multiplicidad de términos, a los que se pueden sumar el de *peoplehood*⁵⁴, es la simple muestra de lo complejo que supone concebir una colectividad humana como la judía sin caer en esencialismos biologicistas que poco sirven para analizar esta realidad. Y esta complejidad también se ve reflejada en la diversidad de definiciones de “etnicidad” existentes en términos generales y también de forma concreta para el judaísmo.

Así, una posible definición de “grupo étnico”, aplicable al caso de la colectividad judía, es la que aporta Dashefsky (1972)⁵⁵, pero eliminando los elementos biologicistas que, en estos momentos, están más que descartados. Staropolsky (2007: 1), por su parte, entiende la etnicidad como una “comunidad de orígenes –míticos o reales– lengua común, religión, experiencias y sentimientos que le confieren un carácter distintivo que son valorados y autodefinidos como fuente de identidad”. Ben-Rafael (1998: 60) se refiere de la siguiente manera: “individuals who qualify as Jews embody values, symbols, and attachments that mark them as a special collective”. Y finalmente, como ya se ha expuesto más arriba, Schnapper considera el caso de las personas judías como el ejemplo ideal del concepto de colectividad histórica que la autora propone y que pone el énfasis en la existencia –real o imaginada– de una historia compartida como elemento aglutinador, por encima de contenidos étnicos o de elementos raciales que la autora considera inexistentes (Busino, 2006; Schnapper, 1998, 2001).

⁵⁴ Este término permite, según Grant (2004), establecer una distinción con la idea de nación vinculada al Estado de Israel como entidad política.

⁵⁵ Esta definición ya ha sido presentada en una nota al pie unas páginas más arriba.

En tercer lugar, y después de abordar los otros dos vértices del triángulo presentado por Rosenberg (1976), se encuentra el componente político y territorial de **identificación con Israel**. En realidad, como se acaba de ver, se pueden diferenciar por lo menos dos tipos de identificación con el Estado de Israel. Por un lado, una identificación sentimental, de origen religioso y tradicionalista con la tierra de Israel como *Eretz Israel* y, por otro lado, una identificación política con el Estado de Israel como entidad política (Berthelot, 1984; Camargo, 2001). Es preciso indicar que no son excluyentes y que el significado otorgado a Israel —ya sea como tierra, ya como estado moderno— puede variar sustancialmente de un momento a otro.

De las múltiples maneras cómo las personas combinan estas tres esferas, las diferentes intensidades concedidas a cada una de ellas y el significado que se les otorga emergen infinidad de identidades; todas ellas judías desde el punto de vista de las definiciones no normativas, aunque algunas son consideradas no judías, desde el punto de vista de las definiciones normativas de la identidad. Más adelante, el apartado sexto de este capítulo profundiza en esta distinción.

1.5. El judaísmo como *comunidad imaginada*

Hasta este punto se ha visto cómo la cuestión de la identidad judía ha monopolizado una buena parte de los debates académicos de las Ciencias Sociales (y también de otros campos como el de la filosofía) en torno al judaísmo y la colectividad judía. Cabe recordar brevemente que son muchos los autores y autoras que han incluido este tema en sus investigaciones sin llegar en ningún caso a ideas concluyentes sobre su naturaleza, sus componentes o su capacidad innovadora.

En esta tesis se ha considerado acertada la apuesta de Morahg (2000) de recurrir a Anderson (1990) para referirse al judaísmo como una *comunidad imaginada*. Morahg (2000: 11) sostiene: “I can’t think of any people who constitute a more imaginary community than the Jewish people”.

Con este término de *comunidad imaginada* Anderson denomina a las naciones que desde finales del siglo XVIII generan adhesión entre las personas. Por nación entiende una comunidad política imaginada. Imaginada “because the members of even the smallest nation will never know most of their fellow members, meet them, or even

hear of them, yet in their mind of each lives the image of their communion” (Anderson, 1990: 15). Si bien se trata de una definición más generalista, abarca en buena medida lo que constituye la colectividad judía: un conjunto de personas que, dispersas a lo largo del mundo, y sin establecer relaciones cara a cara entre la mayoría de ellas, comparten un sentimiento de comunión, a pesar de que en la práctica existan grandes diferencias entre ellas en cuanto a su identidad, a la concepción de su relación con el judaísmo o a la concepción del propio judaísmo y la colectividad judía. Como se ha visto anteriormente, la lengua (sagrada), la historia pasada común (reinventada) y la idea de un futuro compartido⁵⁶ han jugado, y todavía hoy siguen jugando, un rol clave en la construcción de esta *comunidad imaginada*. En este sentido, Anderson (1990) considera que el lenguaje juega un rol clave en la formación de la conciencia nacional porque crea espacios de intercambio y comunicación, lo que permite ser consciente de la gran cantidad de personas, incluso millones de ellas, que comparten dicho campo de comunicación y que, además, es sólo esa cantidad los que lo comparten —y, por tanto, pertenecen a la comunidad— y no el resto⁵⁷.

Desde este punto de vista, la idea de pueblo, comunidad o nación es, a fin de cuentas, concebida como un **constructo social** producto de la imaginación y de la creación⁵⁸. “All communities larger than primordial villages of face-to-face contact (and perhaps even these) are imagined” (Anderson, 1990: 15). En este sentido, las comunidades, naciones o pueblos, sea cual sea la denominación empleada, no se distinguen tanto en base a su autenticidad, sino al hecho de que son imaginadas⁵⁹. Cohen (1989: 9), en su obra *The symbolic construction of community*, concibe la comunidad desde una perspectiva construccionista como “a system of values, norms, and moral codes which provides a sense of identity within a bounded whole to its members”. Así pues, si bien se reconoce la posibilidad de que algunas comunidades

⁵⁶ Anderson considera que el lenguaje genera conciencia colectiva porque a través de él “pasts are restored, fellowships are imagined, and futures dreamed” (Anderson, 1990: 140).

⁵⁷ En este punto se hace referencia a la doble vía de la construcción identitaria, la interna, la que delimita qué entra dentro de las fronteras, y la externa, la que establece lo que es no judío. En esencia, la idea de comunidad remite tanto a la similitud como a la diferencia (Cohen, 1989).

⁵⁸ Horowitz (2000: 2) se alinea también en esta perspectiva, para la cual “being Jewish has become a state of mind and it is not simply a matter of inherited membership in a religious or ethnic group. To be actively Jewish today for many reflects some element of personal choice and commitment over and above one’s automatic membership-by-birth in the Jewish group”.

⁵⁹ Para esta tesis se considera que este concepto capta muy bien la realidad que envuelve el judaísmo, la judeidad y la judaicidad: el mantenimiento de un sentimiento de pertenencia y de comunión más allá de las fronteras estatales y del desconocimiento directo.

sean delimitadas por cuestiones objetivables, como por ejemplo unas fronteras administrativas o lingüísticas, se insiste en que las fronteras pueden estar presentes en las mentes de quienes las sostienen. Ello conlleva la existencia de diferentes percepciones de las fronteras, no únicamente entre las personas que se encuentran a un lado y a otro de las mismas, sino también entre las personas que se encuentran a uno de los dos lados de dichas fronteras (Cohen, 1989) (y que sería el caso ejemplar de la diversidad interna del judaísmo).

Las naciones o comunidades imaginadas concebidas desde esta perspectiva, a las que hace referencia Anderson (1990), se caracterizan también por tratarse de grupos imaginados como **limitados**⁶⁰. Este rasgo de la idea de *comunidad imaginada*, que se ajusta perfectamente como concepto analítico para el caso de la colectividad o pueblo judío, se refiere, por tanto, al establecimiento de límites simbólicos a la pertenencia a dicha comunidad a partir de la interacción. Así, las fronteras diferencian entre aquellos elementos considerados similares de aquellos considerados diferentes.

Por todo ello, se considera más adecuado el concepto de *comunidad imaginada* que el de “etnia” para referirse a la colectividad judía, ya que este último puede contener connotaciones más esencialistas, mientras que el de *comunidad imaginada* hace referencia a la idea de que se trata de una construcción social. Es decir, se entiende el judaísmo como un pueblo en el sentido de un conjunto de personas que, a pesar de no encontrarse en relaciones cara a cara, comparten un sentimiento de pertenencia, de comunión y de afinidad. Se imaginan los unos a los otros compartiendo el mismo tipo de rituales y festividades en un mismo momento, —lo que Anderson (1990: 132) denomina “experience of simulataneity”— la misma lengua y los mismos orígenes históricos.

En definitiva, “being Jewish” hoy en día consiste principalmente en una identidad o identificación, más allá de una pertenencia adquirida. Como sugieren London y Frank (1987: 4) “Jewish identity is the sense of affiliation with the Jewish people”; o como afirma Vándor (1992: 44) “un jueu continua esent jueu tant si creu com si no creu, mentre se’n senti i se’n consideri”.

⁶⁰ Ningún movimiento nacionalista ha apostado por la inclusión de toda la humanidad dentro de su nación (Anderson, 1990).

1.6. Debates sobre la autenticidad de la identidad judía

La determinación de quién puede ser considerada una persona judía y quién no, que al fin y al cabo constituye la base de los debates sobre la autenticidad que subyace como ideal a la identidad judía, resulta una de las cuestiones clave dentro del judaísmo/judeidad/judaicidad contemporáneos. “We know that Jewish World today is culturally and religiously fragmented, and that that fragmentation consists precisely in an argument about what the content of Jewish life is” (Sacks, 1994: 115). Se trata, en definitiva, de un debate sobre el control del discurso que ostenta el poder y la legitimidad para delimitar quién entra dentro del espacio del *being Jewish* y para, consecuentemente, legitimar unas posturas frente a otras dentro del judaísmo.

A medida que las fronteras entre las comunidades y personas judías y lo no judío se han difuminado y se han hecho más porosas, y en la medida en que las formas de aproximarse a la judeidad se han diversificado, han aflorado una serie de debates en torno a la delimitación de quién es una persona judía. Es por ello que la cuestión de la autenticidad de la identidad judía, la tradición, la cultura y la religión resulta de una relevancia clave (Charmé, 2000). El interés por volver a lo auténtico deriva de una concepción muy estática del judaísmo que valora la capacidad de resistencia de la tradición frente a las influencias externas consideradas artificiales.

En consecuencia, a la hora de hablar de las identidades judías es importante distinguir las dos formas de aproximarse a ellas y no confundir entre el *ser* y el *deber ser* (Horowitz, 2000). Así mientras las definiciones normativas o prescriptivas de la identidad establecen lo que es considerado como auténticamente judío, por su parte las definiciones no normativas hacen referencia a la constatación de la realidad identitaria. Es decir, las primeras incorporan fuertes elementos normativos y valorativos, mientras que las segundas aportan elementos descriptivos e interpretativos de las identidades judías en las múltiples formas en que éstas son vividas en la actualidad. Esta clasificación responde de forma palpable a la distinción realizada por Charmé (2000) entre dos formas posibles de concebir la autenticidad judía: por un lado, la autenticidad esencialista y, por el otro, la autenticidad existencialista.

1.6.1. Definiciones normativas de la identidad judía

Los discursos normativos o definiciones normativas de la identidad judía, que se corresponden con una concepción esencialista de la autenticidad, hacen reclamaciones prescriptivas sobre la superioridad normativa de un tipo de vida judía sobre el resto de estilos de vida (Charmé, 2000). En buena medida, este tipo de discursos ha puesto el énfasis en el seguimiento riguroso de la *halajá*, estableciendo de acuerdo con este criterio una distinción entre el buen judío y el mal judío. Así, a mayor grado de seguimiento de los preceptos religiosos, más se acerca una persona al modelo ideal de judío. Charytan (1996: 65), basándose en Leibman (Liebman, 1983, citado en Charytan, 1996), sostiene que la “orthodoxy defines the good life as adherence to Jewish law. Hence, the more and closely one adheres to Jewish law, the better Jew one becomes”. Por tanto, si bien existen aportaciones de diferentes autores repasados hasta este momento que remarcan el hecho de que cada vez las identidades judías se construyen más “a la carta”,

“tous les juifs européens n’adhèrent pas à cette vision composite de l’identité ni à cette forme de judaïsme à la carte. Il en est qui nourrissent des conceptions plus totalisantes de l’identité et du judaïsme et qui aspirent à une revitalisation interne de la vie juive. Ce faisant, ils en appellent aux éléments constitutifs originels de l’identité juive, à savoir sa double dimension ethnique et religieuse” (Azria, 1996c: 264).

Se trata, por tanto, de definiciones normativas de la identidad, en este caso judía, en la medida que establecen los criterios a partir de los cuales una persona puede ser considerada judía y los que determinan que una persona no lo es. De esta forma, estas definiciones establecen las fronteras de la identidad judía considerada legítima. Dicha identidad, impuesta desde el exterior, constituye una forma clara de control social, en la medida que, al establecer unas fronteras, define, no sólo quién no forma parte de un grupo u organización social, sino, y sobre todo, quién pertenece y cómo debe hacerlo (Silberstein, 2008; Solomon, 1994). Se trata de una forma de mantener la autoridad, así como de asegurar la homogeneidad intragrupo. Estas definiciones normativas se corresponderían con la “complete ideology” o discurso oficial que se intenta imponer desde las instituciones, pero que dista de la “practical ideology” (Heilman, 1977: 230). La “complete ideology” sirve como un patrón de comportamiento para la organización de la vida de las personas. Se trata por tanto de un discurso normativo, que establece lo que debe ser la ortodoxia (Heilman, 1977). Por el contrario, la “practical ideology” se refiere a la postura

ideológica, actitudes y comportamientos reales de las personas frente al judaísmo y su identidad judía.

Normalmente son las ramas ortodoxas –y sobre todo aquellas que entrarían dentro de la ultraortodoxia– las que, al considerarse depositarias de la tradición, pretenden imponer sus definiciones de la identidad judía, basadas principalmente en sus concepciones religiosas y en sus estilos de vida intensamente regulados. Presentan su modo de vida como el realmente judío, mientras que desacreditan el resto de opciones de vida judía –las corrientes reformistas– al considerarlas no válidas o, como señala Berthelot (2008), incluso heréticas. Como consecuencia, desde estas posturas normativas, que apuestan por “la conservación de las antiguas formas de autarquía social y cultural” (Berthelot, 2008: 84), no se reconocen los tribunales rabínicos reformistas ni las conversiones que en ellos tienen lugar.

En este sentido, el tema de la conversión al judaísmo ha sido útil, como pone de manifiesto Tank (2003b), no sólo para delimitar las fronteras del grupo con el exterior, sino sobre todo para establecer los contenidos normativos de la identidad judía. Los rabinos establecen qué es lo que tiene que constituir la identidad judía al establecer los criterios para poderse llevar a cabo una conversión. Estos requisitos, establecidos como básicos para la conversión, dibujan, por tanto, lo que es considerado un bueno judío y lo que no. Se trata de una reafirmación del poder rabínico ante la individualización de las identidades religiosas y de la religiosidad (Tank, 2003b).

Precisamente, la cuestión de las conversiones resulta uno de los puntos de mayor distancia –e incluso conflictividad– entre las comunidades de diferentes corrientes ideológicas. Por un lado, los liberales y conservadores aceptan la conversión, siempre que haya compromiso de fundar un hogar judío y no sólo la voluntad de casarse, mientras que en el caso de la ortodoxia se exige demostrar un compromiso firme con la práctica. La invalidación de las conversiones no ortodoxas por parte de las instituciones ortodoxas es una prueba de la voluntad de obtener el monopolio respecto al derecho personal judío y sobre qué tribunales pueden convertir al judaísmo. Es decir, se trata de una cuestión de lucha de poder interno entre rabinos de diferentes tendencias ideológicas y no tanto una disputa sobre quién puede convertirse. Además las conversiones permiten trazar o dibujar las fronteras entre lo judío y lo no judío, al concretar de manera explícita las normas ideales para las comunidades, así como también constituyen una forma de regular el pluralismo

interno, al determinar qué es legítimo y qué no, la ortodoxia y la heterodoxia (Tank, 2003b).

Sin embargo, a partir del cuestionamiento de estas definiciones normativas de la identidad judía surgen definiciones no normativas que son las elaboradas a partir de la elección personal de cada persona. Además, son, como se verá a continuación, definiciones que pretenden captar la realidad existente, es decir, el *ser*, y no establecer un imperativo, es decir, el *deber ser*.

1.6.2. Definiciones no-normativas de la identidad judía

Son muchas las voces que han lanzado cuestionamientos a las definiciones normativas de la identidad judía, centrándose en su carácter uniformizador u homogeneizante que resulta excluyente. Son críticas que ponen de manifiesto cómo el establecimiento de fronteras definidas y nítidas en torno a lo que significa pertenecer a la colectividad judía implica relaciones de poder, puesto que “boundaries function to establish who belongs and who does not, who is inside the community and who is outside, what views and attitudes are acceptable and which are not” (Silberstein, 2008: 151).

Este cuestionamiento, además de hacer referencia al tema del poder presente en la definición de la identidad judía considerada legítima, también evidencia que se trata de definiciones esencialistas de la identidad judía; es decir, definiciones que parten de la concepción de la existencia de una esencia del pueblo judío como algo externo a las conciencias de quienes se consideran judíos (Silberstein, 2008). Las críticas apuntan a que se trata de una construcción social y simbólica de la comunidad basada en la conciencia de las personas. En otras palabras, las definiciones no normativas de la identidad judía son aquellas que no la consideran algo impuesto, sino al contrario, una elección personal. “Identity is defined by personal choice. Autonomy is prized over communitarianism and there is a broad acceptance of individually customized practices and behaviors” (Grant, 2004: 23). Estas concepciones no normativas de la identidad judía dan reconocimiento, al fin y al cabo, a formas diferentes de entender la propia judeidad, así como diferentes formas de expectativas en cuanto al estilo de vida y la forma como el judaísmo se inserta en las vidas cotidianas de las personas (Schers y Singer, 1977).

Asimismo, los enfoques no normativos en torno a la identidad judía permiten el reconocimiento de la fluidez y variabilidad de las identidades de acuerdo con las circunstancias concretas de cada persona en cada momento de su vida (Sinclair y Milner, 2005, citado en Tannenbaum, 2009). Si bien Schoenfeld (1998) no emplea esta distinción entre definiciones normativas y definiciones no normativas de la identidad judía, su aportación también es útil, ya que habla de dos enfoques en torno a la identidad judía. El primero, que se ajustaría más a la idea de las definiciones normativas, hace referencia a la identidad judía como algo que se adquiere en la infancia y que se acaba de desarrollar en la adolescencia y que es muy fijo. El segundo enfoque concibe la identidad como algo mucho más cambiante y que surge como respuesta a cada una de las múltiples situaciones en las que se encuentran los individuos. Es decir, el individuo se mueve en entornos sociales con una “multiplicity of normative expectations” (Schoenfeld, 1998: 96). Desde este segundo enfoque, el individuo desarrolla identidades múltiples, fragmentadas, inconsistentes e incoherentes de acuerdo con los diferentes escenarios y momentos en los que se encuentra⁶¹ (Maalouf, 1999; Rodrigo, 1998; Webber, 1994). “The individual comes to understand him/herself as spatially and temporally fragmented – subjected to different norms and values in different settings and times” (Schoenfeld, 1998: 96) y no como una unidad homogénea y estable impuesta desde el exterior.

Horowitz (en Charmé et al., 2008: 133), en este sentido, considera que la tarea de las Ciencias Sociales en relación a la identidad judía es

“to map out and to keep track of the changing store of options and expressions, in terms of the multiple dimensions at play, including (but not limited to) a religious practice dimension, a cultural-communal dimension, and a centrality dimension about the importance of being Jewish as a feature on the person’s own life”.

Este modelo, que toma en consideración las diversas dimensiones de la identidad, y por lo tanto de la diversificación de las formas de entender la judeidad y el ser judío, rechaza la noción de una única definición de quién es judío. Al contrario, establece una distinción entre los aspectos descriptivos de conocer los contenidos que las personas judías consideran significativos e importantes para su identidad y la expectativa normativa bajo la cual las identidades de las personas deben conformarse con una forma determinada de ser judío. Así pues, este enfoque no

⁶¹ Por tanto, este enfoque concibe la identidad social como una construcción que resulta de la interacción con otras personas, el entorno y sus expectativas.

toma como punto de partida una definición de la identidad judía concebida externamente, sino la exploración de las formas como las personas conceptualizan su propia identidad judía (Charmé et al., 2008). Esta postura permite captar las nuevas expresiones de la identidad judía, tanto a nivel individual como colectivo.

1.7. La emergencia de nuevas identidades judías

La globalización hace emerger nuevas formas de configuración de las identidades, tanto individuales como colectivas. En el caso del judaísmo, como se ha visto hasta aquí, en los últimos años está teniendo lugar la aparición de nuevas expresiones identitarias diferentes a las hasta entonces existentes. Más concretamente, se puede observar, por un lado, una cierta polarización entre una tendencia al abandono de los rituales tradicionales judíos y otra que tiende a volver a la observancia de muchos rituales del judaísmo tradicional alegando que se trata de rituales auténticamente judíos (Sharot, 1991; Webber, 1994), de lo que Jabad Lubavitch es un ejemplo paradigmático. Por otro lado, como constatan Caro (2006) y Caro y Cabrera (2008) para el caso argentino y chileno, respectivamente, se está produciendo un “surgimiento y consolidación de nuevas identidades judías: judíos jóvenes que expresan su «orgullo judío» (*jewcy*), judíos laicos y humanistas, vivir el judaísmo «a tu manera», judíos gays” (Caro, 2006: 45). Además, a ello hay que sumarle el sincretismo (Webber, 1994) y la hibridez de las identidades judías modernas abiertas en el siglo XXI a la recepción de aportaciones no judías.

A nivel metodológico, esta transformación reciente de las formas como se configuran las identidades judías supone un reto importante. Así, las investigaciones realizadas desde los años sesenta hasta la actualidad en EEUU, y en general a nivel mundial, para estudiar el compromiso de los judíos y el apego con el judaísmo se centraban en lo ritual y en las prácticas y comportamientos, y no tanto en la identidad subjetiva y en los significados otorgados a dichas prácticas⁶² (Cohen, 2004). Como lo recoge Horowitz (2000: 8),

⁶² Es muy importante hacer una distinción entre los comportamientos o prácticas en sí y el significado que se les otorga. Como apunta Cohen (1989: 17) “behaviour does not «contain» meaning intrinsically; rather, it is found to be meaningful by an act of interpretation”.

“this approach has emphasized objective, readily countable behaviours without attending to subjective experience, meaning and motivation. (...). It has revealed much less about Jews’ opinions and beliefs about the world around then and has taught us practically nothing about why people do what they do and feel what they feel or about the role being Jewish plays in their lives”.

Sin embargo, la proliferación de una mayor diversidad de prácticas judías y de aproximaciones al judaísmo que ha tenido lugar en los últimos años ha restado validez a este enfoque.

“The behavioural approach [which] assumes that Jewish identity and Jewish practice coincide. But [...] there are people who have strong ties to Jewishness that are not expressed in traditional, «tribal», ethnic, or religious ways, and there are people who follow some Jewish practices even when their internal commitments have ebbed. Looking at either identity or practice in isolation may prove to be an increasingly misleading way of characterizing the Jewishness of American Jews” (Horowitz, 2000: 8).

Así pues, la identidad judía, que no sólo incluye la vertiente práctica y actitudinal, sino también, y principalmente, la relación subjetiva que cada persona desarrolla con el “being Jewish” ya no puede ser estudiada meramente a partir de medir cuantitativamente los comportamientos que llevan a cabo las personas. Por el contrario, la diversificación de identidades judías exige un estudio cualitativo de la percepción subjetiva de cada persona de su propia identificación con el judaísmo (Horowitz, 2000). Ésta es la perspectiva adoptada en esta tesis.

1.8. Conclusiones

La intención de este capítulo ha sido la compilación de diferentes aportaciones teóricas en torno a la identidad judía que provea de un marco de referencia para la interpretación de las informaciones empíricas referidas al caso de las comunidades judías de Cataluña. Ahora bien, ya desde este punto se es consciente de que esta tesis no resolverá una incógnita que ha acompañado la historia moderna del judaísmo: la naturaleza de la identidad judía. Se trata de un debate abierto al cual las conclusiones de esta tesis pretenden contribuir de forma modesta, debido a la amplitud y complejidad del tema.

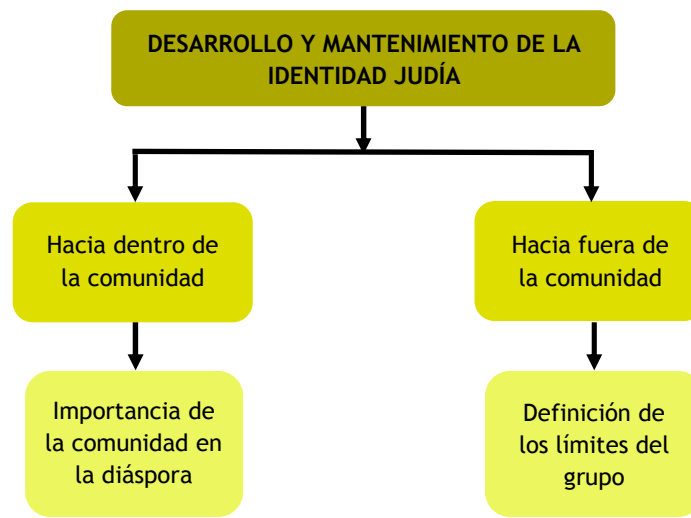
Uno de los aspectos que han quedado claros en este capítulo es que para que sea coherente y adecuada, una aproximación sociológica al judaísmo y la judeidad no puede realizarse meramente como un acercamiento a un grupo religioso. Como se ha hecho patente en repetidas ocasiones, desde el momento de la Ilustración y hasta nuestros días, la pertenencia judía ha pasado por una serie de transformaciones que no han hecho sino convertirla en una cuestión compleja, tanto para su gestión por parte de las propias personas que se identifican como judías, como para las personas dedicadas a su estudio científico.

Otra de las constataciones que resultan de este capítulo, muy vinculada a la idea anterior, es la de la dificultad de la definición de la identidad y, más concretamente, de la identidad judía. Sin embargo, podría considerarse que, de forma general, puede entenderse que la judeidad “refers to the set of beliefs, images, feelings and practices that a person considers to be Jewish” (Horowitz, 2000: 3). Se entiende que resulta más adecuada esta concepción de la identidad judía que aquellas que parten de la medición del seguimiento de determinadas prácticas, puesto que se evita establecer unos criterios definitorios, dado que en tal caso se estaría partiendo de una definición normativa de la identidad judía. Además, para que dicha medición de elementos objetivables fuese consistente, sería necesario incorporar constantemente nuevos criterios que pudiesen abarcar la diversidad de significados y de prácticas asociados a la judeidad. Así, una forma más integral de estudiar la identidad judía es la que tiene en cuenta también los elementos subjetivos, experiencias, significados y motivaciones. Es decir, se trata de una aproximación a la vivencia de la identidad judía que combina lo objetivo con lo subjetivo (Horowitz, 2000: 8).

Como se verá más adelante, esta identidad –tanto individual como colectiva– se desarrolla en tanto que similitud o en base a elementos comunes intragrupo y en base a elementos distintivos hacia fuera de las fronteras –cada vez más porosas– del grupo. Cohen (1989) se refiere a este doble carácter de la definición de la comunidad o del grupo y su identidad: por un lado como una cuestión de similitud y, por el otro, de diferencia. Desde esta perspectiva relacional de la idea de comunidad y de identidad, la definición de las fronteras grupales no sólo hace referencia a lo que es definido como igual, sino también a lo que es diferente, es decir, marca no sólo el principio, sino también el fin de la comunidad. Dichas fronteras permiten distinguir a la colectividad judía del resto de entidades o comunidades de las cuales se quiere diferenciar, en el caso de esta tesis, de la sociedad no judía. Esto queda recogido en los siguientes dos capítulos: uno primero, referente al desarrollo de la identidad

hacia dentro de las comunidades judías y al trazado de las fronteras como elemento de similitud; y, uno segundo, que recoge el desarrollo de la identidad judía hacia el exterior de las comunidades judías, es decir, estableciendo los límites con lo no judío. En este último, tendrá cabida tanto la delimitación de estas fronteras por parte de las propias comunidades judías como también desde el mismo exterior⁶³.

Figura 3. Vías de construcción y transmisión de la identidad judía en contextos diaspóricos



Fuente: elaboración propia.

⁶³ “The ghetto’s walls were as much built by those on the inside as by those on the outside” (Heilman, 1977: 231).

2. Comunidad y vida comunitaria en el judaísmo

La crisis de sentido que acompaña a las sociedades contemporáneas no ha supuesto la desaparición absoluta de los espacios proveedores de sentido a la vida de las personas. Las instituciones intermedias, entre las cuales destacan las iglesias, comunidades judías u otro tipo de grupos religiosos y asociaciones, funcionan como reductos, islas o comunidades de sentido en un mundo en el que el pluralismo moderno y global cuestiona el mundo dado por supuesto. Asimismo, la identidad también es problematizada en el contexto del pluralismo en el que se produce una relativización de los esquemas de interpretación. De este modo, las instituciones intermedias pueden ser consideradas espacios de producción, transmisión y recepción de sentido del entorno (Berger y Luckmann, 1997), así como de provisión de moralidad (Luckmann, 2000), entendida ésta como nociones de la buena vida que rijan la acción de las personas.

Los apartados que siguen constituyen un repaso a la vertiente comunitaria del judaísmo, comenzando por cuestiones generales hasta llegar a cuestiones más específicas vinculadas a esta tradición. En primer lugar, se repasan las aportaciones en torno a la permanencia de entornos comunitarios en las sociedades contemporáneas. El segundo apartado aborda la cuestión de la diáspora y las especificidades que ésta les confiere a las comunidades judías. Finalmente, el tercer, cuarto, quinto y sexto apartados repasan las principales instituciones de la vida judía, entendidas como entornos de vida y socialización comunitaria.

2.1. La permanencia de micromundos comunitarios en las sociedades contemporáneas

Las transformaciones modernizadoras acarrearón un cambio sustancial en las formas de organización de las sociedades y en el tipo de relaciones sociales que en ellas se

establecían. Diversos autores se han referido en diferentes términos a este cambio, que en buena medida engloba también la formación de las identidades colectivas. Entre otras, destacan las aportaciones de Durkheim, Tönnies y Weber como autores clásicos, así como las de Berger y Luckmann, como autores del pensamiento sociológico contemporáneo.

Tabla 1. Aproximaciones teóricas al paso de sociedades premodernas a sociedades modernas

AUTORES	SOCIEDADES PRE-MODERNAS	SOCIEDADES MODERNAS
Durkheim	Solidaridad mecánica	Solidaridad orgánica
Tönnies	Comunidad	Asociación
Weber	Relaciones comunitarias	Relaciones asociativas o societarias
Berger y Luckmann	Visiones del mundo integradoras	Pluralismo y pequeños mundos de vida

Fuente: elaboración propia.

Por un lado, Durkheim (1967) abordó la cuestión en su obra *De la división del trabajo social* haciendo referencia a la transición de las sociedades basadas en la solidaridad mecánica a sociedades basadas en la solidaridad orgánica. Las primeras se caracterizaban por una escasa división del trabajo social, una fuerte conciencia colectiva y la inexistencia de la individualidad. En ellas se desarrollaba un tipo de vínculo social, que Durkheim identifica como solidaridad mecánica, en el que el todo es algo superior a las partes que la componen. Por su parte, las segundas se caracterizan por una alta división del trabajo social que lleva de la mano una mayor especialización y un tipo de vínculo social que Durkheim denomina solidaridad orgánica. Éste se basa no tanto en una fuerte conciencia colectiva, sino en una interdependencia asociada a la alta especialización funcional de las partes que forman el organismo social.

Tönnies (1984), de forma similar, se refirió a las diferentes formas de socialidad o vínculo social existentes en la sociedad y las categorizó como *comunidad* y *asociación*. “Tönnies describes a transition taking place between «*Gemeinschaft*», the society of intimacy, of close personal knowledge, of stability, and «*Gesselschaft*», a society characterized by ego-focused, highly specific and possibly discontinuous relationships, in which the individual interacts within different social milieux for different purposes” (Cohen, 1989: 22). Cada uno de estos tipos de

estructuración social, en tanto que tipos ideales, se caracteriza por unas relaciones sociales determinadas. Así, en el caso de la comunidad se dan relaciones cara a cara basadas en el sentimiento de pertenencia y en el vínculo emocional. Por su parte, en el caso de la asociación, los vínculos sociales predominantes se basan en unos intereses utilitarios compartidos y la mayoría de las relaciones interpersonales no se dan cara a cara. La existencia de este tipo de relaciones no es excluyente, sino que ambas tienen lugar simultáneamente en las sociedades occidentales desde la modernización, si bien podría sostenerse que las segundas, las relaciones asociativas, predominan sobre las comunitarias, que permanecen como remanentes de formas pasadas de organización social.

Weber (1969), en la línea de Tönnies e inspirándose en su obra, realiza una distinción en *Economía y sociedad* entre dos tipos diferentes de relaciones sociales⁶⁴. Por un lado, identifica las relaciones sociales comunitarias, en las cuales la orientación de la acción se basa en un sentimiento subjetivo de pertenencia al grupo y de constituir un todo. Por otro lado, hace alusión a las relaciones asociativas, cuya orientación se basa en el ajuste de intereses racionales o en la unión de intereses con una motivación similar. De la misma forma que el resto de autores, Weber reconoce la simultaneidad de estas dos situaciones y afirma que la mayor parte de las relaciones sociales participan tanto de la comunidad como de la sociedad o asociación.

Berger y Luckmann (1997), por su parte, si bien contemplan la desaparición de visiones del mundo integradoras, es decir, aquellas que abarcaban todos los ámbitos de la vida social y que eran compartidas anteriormente por la mayoría de personas, muestran la existencia de “pequeños mundos de vida”⁶⁵ (Berger y Luckmann, 1997: 116). Se trata de instituciones intermedias que generan sentido, así como refuerzan los ya existentes y contribuyen a la cohesión de las comunidades, haciendo frente o neutralizando de este modo las consecuencias que se pueden derivar de la situación de pluralismo moderno que caracteriza a las sociedades occidentales contemporáneas. En otras palabras, la existencia de estas comunidades de sentido permite frenar las crisis de sentido que pueden derivarse de esta situación de pluralismo moderno.

⁶⁴ Weber (1969) también incorpora un tercer tipo, las relaciones sociales de lucha, pero éstas quedan fuera del foco de interés de esta tesis.

⁶⁵ El término fue acuñado por Benita Luckmann.

En este marco, emergen las discusiones en torno a la idea de comunidad y su permanencia en las sociedades modernas. Así, por ejemplo, Berger y Luckmann (1997) muestran la permanencia de las iglesias y las comunidades religiosas con un papel como instituciones intermedias, pero en la actualidad sin coerción, sino como fruto de la elección⁶⁶. Estas “comunidades de convicción voluntarias, ya no ofrecen la seguridad de las antiguas comunidades de vida y de sentido” (Berger y Luckmann, 1997: 66). Por su parte, Gurrutxaga (1991, 1993) también menciona la permanencia de algunas formas comunitarias de relación social, y otras de tipo cuasicomunitario, al lado de las relaciones societarias. Las primeras son aquellas que, según el autor, se basan en una tradición y en una memoria histórica. Las segundas, las que denomina cuasicomunitarias, son nuevas formas de socialidad que, si bien sustituyen de manera funcional a la comunidad, como pueden ser los clubes de vacaciones o asociaciones culturales, no comparten por completo sus características básicas⁶⁷. El autor los denomina enclaves de estilos de vida, refugios privados que responden a la necesidad de encuentro y de sentido en una sociedad altamente individualizada y plural sin llegar a proveer de referencias globales. En definitiva, parece clara la permanencia de relaciones de tipo comunitario, renovadas y cada vez más privatizadas, conviviendo con relaciones o vínculos sociales de tipo societario.

Se puede ver con el ejemplo de las comunidades judías. Si bien Azria (1996a) sostiene que las comunidades judías como comunidades orgánicas⁶⁸ han cedido su lugar a los servicios burocratizados de las comunidades, que consisten en responder a la demanda de un público con múltiples prioridades, esta idea puede parecer excesiva. En la colectividad judía todavía pueden encontrarse “formas de socialidad comunitarias” (Gurrutxaga, 1991: 40). Es decir, las comunidades judías actuales, si bien no constituyen las entidades totalizadoras que fueron en otro momento, tampoco responden única y exclusivamente al modelo de empresa proveedora de servicios. En ellas se combinan las dos formas de socialidad, una más utilitarista que

⁶⁶ Berger (2005: 11) sostiene que, en términos generales, “en condiciones de pluralismo todas las instituciones religiosas, tarde o temprano y quiéranlo o no, se transforman en asociaciones voluntarias”.

⁶⁷ Algunas de las características propias de la comunidad que pueden considerarse para evitar caer en un uso abusivo e indiscriminado del término que lo vacíen de capacidad explicativa son, según Gurrutxaga (1991), las siguientes: la existencia de un grupo social cohesionado, la duración en el tiempo de las relaciones de conocimiento mutuo, el reconocimiento de los individuos en tanto que miembros de la colectividad y no tanto como una individualidad —“es la colectividad quien da nombre al individuo” (Gurrutxaga, 1991: 39)—, la penalización de los comportamientos desviados y la solidaridad grupal y la existencia de un fuerte sentimiento de pertenencia al grupo basado en la adscripción afectiva.

⁶⁸ No confundir aquí el uso del adjetivo “orgánica” que hace Azria con el de Durkheim, que es precisamente el inverso.

busca la satisfacción concreta de necesidades, con una más afectiva y comunitarista que todavía ofrece estructuras de sentido más firmes y no apuntaladas exclusivamente sobre el individuo.

2.1.1. La pertenencia en el caso de las comunidades judías

Esta vertiente social, es decir, la comunidad y la vida comunitaria, es uno de los componentes básicos de la religión, como lo recoge Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*. Según su concepción (Durkheim, 1968: 15) la religión es una “cosa eminentemente social”, más concretamente, entiende que “una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas”⁶⁹, que reúnen en una misma comunidad moral a las personas que las comparten (Durkheim, 1968: 49). Asimismo, afirma que “las representaciones religiosas son representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos” (Durkheim, 1968: 15).

Sin embargo, esta pertenencia al grupo religioso no tiene la misma importancia ni el mismo significado en todos los casos ni en todos los momentos de la historia. Como ya se ha mencionado en el capítulo anterior, Davie (1990, 1996, 1999) identifica en la actualidad en la Europa occidental situaciones que denomina *believing without belonging*. Se trata del desapego institucional de una buena parte de personas de esta área del planeta que se consideran seguidoras de una fe o de unas determinadas creencias religiosas. Son, por tanto, situaciones en las que la profesión de una determinada fe no implica necesariamente la adhesión a una institución religiosa, generalmente iglesias, pero podrían ser otras. Por contra, Hervieu-Léger (2006) identifica la situación opuesta, a saber, aquella en que las personas se identifican con la vertiente institucional de un grupo religioso sin profesar dicha fe ni seguir las creencias básicas de dicho grupo.

El judaísmo, de nuevo, constituye un caso bien particular puesto que, como se ha indicado anteriormente, no remite únicamente a una tradición religiosa, sino que va más allá; constituye también la pertenencia a una *comunidad imaginada*. Para su

⁶⁹ La cursiva es del original.

permanencia en el tiempo, la identidad judía aparece como el mejor cemento o aglutinante. Sin embargo, ésta no surge espontáneamente, sino que es el resultado de la interacción entre los miembros de las diferentes comunidades, sobre todo de las diaspóricas. En este sentido, como afirma Bubis (1983: 311), “the synergistic interaction of family *and* community creates support networks which sustain individuals, families *and* communities as Jews”. Sólo a través de este sentimiento de identificación con, y /o pertenencia al, grupo y de la interacción cara a cara es posible el mantenimiento de una identidad judía.

Así pues, el hecho de que más allá de las creencias religiosas exista una identificación como *comunidad imaginada* o *colectividad histórica* conduce a la posibilidad de que en el judaísmo se den situaciones de *belonging without believing*⁷⁰. En otras palabras, la creencia no es un requisito indispensable para pertenecer a la colectividad judía. Sin embargo, difícilmente se dará la situación contraria, es decir, de *believing without belonging*, en el sentido de que uno de los pilares básicos de la religión judía es el pacto del pueblo de Israel con Dios⁷¹ y por tanto la aceptación de las creencias incorpora necesariamente la adhesión a ese pacto. De esta forma, podríamos afirmar que en la vivencia del judaísmo se pueden encontrar las situaciones de *belonging without believing* –sobre todo a partir de la Ilustración y la secularización de las comunidades judías a la que se ha hecho referencia en el primer capítulo– y de *believing with belonging*, encontrándose en ambos casos presente el *belonging*. Esta adhesión a la comunidad⁷² –ya sea como participación activa en determinadas instituciones, ya como identificación con el pueblo judío en tanto que *comunidad imaginada*– pone de manifiesto la importancia y centralidad de la dimensión colectiva y comunitaria del judaísmo.

Más aún, puede entenderse, tal y como hacen Schers y Singer, que la forma en que la dimensión colectiva del judaísmo cristaliza, es decir, la forma que toman las diversas instituciones comunitarias, es el reflejo de las diferentes formas de vivir el judaísmo. Todavía más, la cristalización institucional y comunitaria es el reflejo de las

⁷⁰ En este caso el *belonging* referido no tanto a instituciones en sí, sino al colectivo judío.

⁷¹ Al menos esta posibilidad no existe en el caso del judaísmo europeo, como apunta Sharo (1998: 101)t, para quien “a de-ethnicized religious identity is not a likely development”. No obstante, el autor sí da constancia de dicha situación.

⁷² Por comunidad puede entenderse “a small-scale social and cultural entity which is bigger than the «family» but yet less impersonal than the bureaucracy or work organization” (Cohen, 1989: 8). Es decir, se trata de una entidad a la que se pertenece, que va más allá de la idea de parentesco, pero que es más próxima que la idea de sociedad. Constituiría una institución intermedia en el sentido de Berger y Luckmann (1997).

diferentes formas que adopta la identidad judía. En palabras de los propios autores “if one assumes that Jewish communal institutions are the concrete expressions of Jewish identity, then changes in identity patterns should be reflected in changes in the structure and character of those institutions” (Schers y Singer, 1977: 250). También Podselver entiende que las instituciones son el reflejo de las identidades. Así lo pone de manifiesto para el caso francés: “l’observation des juifs de France au travers de leurs institutions et de leurs associations nous informe sur des choix identitaires nouveaux et des changements quant aux contenus ou aux valeurs de ceux-ci” (Podselver, 2004: 11). Así pues, la diversidad identitaria se refleja y se materializa en una gran diversidad institucional y comunitaria. Esta idea, que a primera vista puede parecer muy simple y evidente, no lo es tanto. En realidad constituye una línea de interpretación clave para entender la diversificación institucional del judaísmo a lo largo del mundo⁷³.

Además, estas instituciones y formas de vida comunitaria no sólo son el reflejo de una determinada expresión de la identidad judía sino que también constituyen los canales para la reproducción de dicha identidad y del sentimiento de adhesión al grupo. En este sentido, Sorj (2007: 4) apunta que “la reproducción de identidades debe encontrarse en la existencia de instituciones que mantengan fronteras consistentes y reglas grupales impuestas, hasta un cierto punto, coercitivamente”. Por tanto, la institucionalización de un sentimiento de pertenencia grupal y de una determinada identidad es necesaria para la reproducción de este compromiso.

En este sentido, las instituciones contribuyen a la construcción, desarrollo y transmisión de esta identidad y de este sentimiento de pertenencia a través de dos vías. Por un lado, una vía interna y, por otro lado, una externa. La primera —el desarrollo y transmisión internos de la identidad judía— se produce hacia dentro de la comunidad, con el refuerzo del sentimiento de pertenencia y de la *comunidad imaginada*, a través del impulso de los elementos comunes. En relación a la vía externa, se trata de la definición de la identidad hacia fuera de la comunidad, mediante el trazado de los límites entre lo que es considerado judío, por un lado, y lo que es considerado gentil o no judío, por el otro. Es decir, mediante el refuerzo de los elementos distintivos de dicha identidad judía —el Nosotros— con respecto a otras

⁷³ De hecho, como se verá más adelante, se incorporará en la hipótesis general de la tesis con el objetivo de dar cuenta de la situación de desarrollo institucional contemporáneo en las comunidades judías catalanas.

identidades minoritarias o con respecto a la identidad mayoritaria –los Otros–, se consolida la especificidad, sobre todo en el caso de las comunidades diaspóricas.

2.2. Diáspora: la importancia de la comunidad

2.2.1. La idea de diáspora

Diáspora es un término que ha ido asociado de forma muy directa al de judaísmo. Se trata de un binomio casi inseparable. No obstante, en la actualidad, su uso se ha extendido a muchas otras situaciones de dispersión territorial de poblaciones más allá de la del “pueblo judío”, que es el caso paradigmático⁷⁴ (Brubaker, 2005). La difusión del uso del término ha llevado a que la categoría, en determinados casos, deje de ser útil, puesto que al perder su poder discriminatorio, por ser considerado todo una diáspora, pierde su capacidad informativa (Sartori, 1970).

Hecha esta puntualización, no obstante, se pueden establecer una serie de criterios para delimitar qué es una diáspora, partiendo siempre de que se trata de un tipo ideal, de una categoría analítica y en ningún caso de un concepto normativo. Para evitar caer, por tanto, en un uso indiscriminado del concepto, resulta interesante recopilar los criterios que pueden considerarse definidores de una diáspora. Al respecto, existen discrepancias entre autores sobre cuáles son los elementos considerados esenciales en la definición de lo que es una diáspora y aquellos que no lo son. Brubaker (2005) propone los tres siguientes, que pueden considerarse básicos y que más adelante son ampliados a partir de las aportaciones de Azria (2008), Cohen (1997), Chaliand y Rageau (1991) y Safran (1991, 2004, 2005):

1. **Dispersión espacial.** El primero de los criterios, que reúne mayor consenso, hace referencia a la presencia de personas de una misma “nación” en espacios repartidos a lo largo de las fronteras de diferentes estados. No obstante, existen voces críticas que consideran que la diáspora no es una

⁷⁴ En su artículo “Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return”, Safran (1991) considera la diáspora judía como el tipo ideal de diáspora, en el sentido weberiano del término. No obstante, apuesta posteriormente por emplear el término “caso paradigmático” ante interpretaciones erróneas que consideraron que lo entendía como la situación ideal o deseable.

dispersión en diferentes territorios, sino que hablan de una división, en el sentido de “ethnic communities divided by state frontiers” (Brubaker, 2005: 5). Otras concepciones entienden la dispersión geográfica como una parte de un pueblo que se encuentra viviendo fuera de su patria etnonacional.

2. **Orientación hacia la “homeland”, patria o tierra natal.** Este segundo criterio hace referencia a que una diáspora se encuentra orientada “to a real or imagined «homeland» as an authoritative source of value, identity and loyalty” (Brubaker, 2005: 5). Safran es uno de los autores que ponen especial énfasis en la importancia de la existencia de un *centro* como referente para la existencia de una diáspora. Tal y como pone de manifiesto,

“the homeland has been regarded as a sort of «sacred space» and idealized as the only place where they can survive as distinct cultural and/or religious communities. In most cases, there has been an ongoing transpolitical relationship with the homeland in the form of remittances, investments, population movements, marriages, and cultural exchanges” (Safran, 2005: 39).

También Cohen (1997: 26) hace referencia a la idealización de la tierra de origen como una de las características definitorias de los grupos diaspóricos. Sin embargo, recientemente este criterio de orientación hacia una patria originaria o tierra natal como centro en torno al cual gira la diáspora está siendo cuestionado en las discusiones académicas. Clifford (1994, citado en Brubaker, 2005) es uno de los mayores críticos con esta visión que entiende que una diáspora lo es en tanto que se encuentra “oriented by continuous cultural connections to a [single] source and by a teleology of «return»” (Brubaker, 2005: 5). Clifford considera que un énfasis excesivo en el centro no permite contemplar las especificidades locales. Sin embargo, Safran (2005)⁷⁵ responde a estas críticas poniendo énfasis en la importancia del centro como fuente de resistencia a la asimilación de los grupos diaspóricos por parte de las sociedades y culturas mayoritarias en las que habitan.

“if there is not «outside» centralizing focus, then one cannot easily speak of transnational relations; moreover, diaspora culture becomes too diffuse and unable to resist the pressures of the hostland culture, with the result that diasporas cannot easily maintain themselves as such” (Safran, 2005: 51).

⁷⁵ Como se verá más adelante, el enfoque de Safran (1991) se encuentra especialmente focalizado en la importancia que adquiere la orientación hacia una tierra natal en la definición de una diáspora.

Asimismo, enfatiza la necesidad e importancia de las narrativas sobre la “homeland” como refuerzo para la conciencia de una diáspora (Safran, 2005). Se trata de historias, relatos o narraciones sobre una historia, un pasado, un presente y un futuro vinculado a este *centro*, sea real o imaginado, pero en todo caso, idealizado.

Por su parte, Azria (2008) también hace una revisión del paradigma basado en el binomio centro/periferia, pero no tanto para eliminar la importancia del primero, sino para permitir un análisis más completo del fenómeno que no se configura en círculos concéntricos en torno a un núcleo, sino que es un flujo de circulación y movilidad continua. En palabras de la autora “I intend to show that over against the centre/periphery and exile/return paradigms, still relevant in popular conception and representation, a circulation/mobility paradigm is juxtaposed” (Azria, 2008: 56). De esta forma, se contempla la complejidad y los movimientos transnacionales vinculados a la globalización, que impiden hablar de una única relación unidireccional centro-diáspora. Azria, además, considera que el rol de Israel como referente identitario es cambiante y se encuentra sujeto al momento político concreto y a la concepción que del mismo tiene la sociedad no judía en cada momento.

3. **Mantenimiento de las fronteras.** Este tercer criterio definitorio implica la preservación de una identidad distintiva en relación a la sociedad anfitriona⁷⁶ (que en el caso de muchos judíos es su sociedad de origen pero con la cual no comparten la experiencia o, mejor dicho, la conciencia, diaspórica).

“On most accounts, boundary-maintenance is an indispensable criterion of diaspora (...). It is this that enables one to speak of a diaspora as a distinctive «community», held together distinctive, active solidarity, as well as by relatively dense social relationships, that cut across state boundaries and link members of the diaspora in different states into a single «transnational community»” (Brubaker, 2005: 6).

⁷⁶ Esta preservación de fronteras identitarias con respecto al grupo mayoritario puede ser originada por diferentes motivos. Puede tratarse tanto de estrategias deliberadas e intencionadas de resistencia frente a la asimilación por parte del grupo mayoritario, como de una consecuencia de la exclusión social (Brubaker, 2005). Esto puede variar con el tiempo y un ejemplo claro de ello es el de las comunidades judías, que durante el periodo de entreguerras fueron recluidas contra su voluntad en *ghettos* y que en la actualidad desarrollan estrategias, generalmente, no de aislamiento pero sí de mantenimiento de ciertas especificidades que faciliten la conservación de una identidad particular. En el pasado, y hasta la Emancipación de los judíos y la secularización interna de las comunidades, el judaísmo rabínico establecía la “barrera del precepto”, que servía para diferenciar a los judíos practicantes de su entorno, generalmente cristiano o musulmán, y regular las relaciones entre judíos y no judíos (Berger y Luckmann, 1997).

En este sentido, Cohen (1997) considera que la diáspora se caracteriza por la presencia de una fuerte conciencia de grupo “étnico” que se mantiene a lo largo de un periodo de tiempo extenso y que se basa en aspectos como la “distinctiveness”, el sentimiento de compartir una historia común, así como la creencia y esperanza en un destino común.

Este último criterio resulta polémico, puesto que en cierta medida puede conducir a la concepción del grupo diaspórico como una entidad con esencia propia y separada del resto de la sociedad. Esta controversia ha llevado a la aparición de literatura que enfatiza la hibridación, la fluidez y el sincretismo de las identidades (Brubaker, 2005; Sheffer, 2003). En cambio, puede entenderse en el sentido de una identificación diferente, no compartida, sin que ello suponga que el grupo identificado como diaspórico y la “sociedad general” en la cual se encuentra el primero tengan unas identidades intragrupo homogéneas. Además, como se verá más adelante, para el caso específico de las comunidades judías diaspóricas, el mantenimiento de una identidad distintiva es una condición necesaria para su existencia y perdurabilidad. De este modo, si bien la intensidad de esta distinción o especificidad variará en función del grado de integración/asimilación de las diferentes comunidades, parece evidente que para poder hablar de diáspora tiene que existir el mantenimiento de una identidad distintiva, porque de lo contrario, no hay otra forma de concebir la diáspora como un constructo social. No obstante, cabe señalar que la consideración de este tercer criterio como elemento definitorio de los grupos denominados diaspóricos sólo es pertinente desde una perspectiva sociológica cuando el mantenimiento de una identidad distintiva se prolonga en el tiempo. Como apunta Brubaker, parafraseando a Alba y Nee (1997, citado en Brubaker, 2005: 7):

“A final point about the boundary-maintenance criterion is that it must occur over an extended time. This is seldom made explicit, but it is crucial. The erosion of boundaries through assimilation is always a temporally extended inter-generational process (Alba and Nee, 1997, 2003; Brubaker, 2001). As a result, boundary maintenance only becomes sociologically interesting, as it were, when it persists over generations”⁷⁷.

⁷⁷ Éste es el caso, como se verá más adelante, de las comunidades judías. En ellas, si bien muchas de las personas ya han nacido en el territorio, continúan sintiéndose en cierta medida parte de la diáspora judía, aunque la intención no sea hacer *aliyá*. Es un fenómeno de larga duración.

A estos tres criterios se les pueden sumar otros, aportados por diferentes autores, entre los que destacan Chaliand y Rageau (1991), Cohen (1997) y Safran (1991, 2005). Los rasgos más importantes son:

4. **Transmisión de una herencia cultural y una identidad.** Este cuarto criterio se encuentra muy relacionado con el anterior, ya que para el mantenimiento de unas fronteras que permitan conservar las especificidades del grupo es necesaria una voluntad del mantenimiento y transmisión de una memoria colectiva, un mito y un legado cultural sobre la tierra de origen que garantice la perdurabilidad de una identidad específica.
5. **Compromiso de restauración de la tierra de origen.** Se refiere a la existencia de un compromiso colectivo de restaurar o mantener la tierra originaria, así como de garantizar su seguridad y prosperidad desde la diáspora. En esta línea, autores como Cohen (1997) consideran también un criterio la aparición de movimientos de retorno al lugar originario que cuentan con la aprobación colectiva. En el caso del judaísmo, el sionismo sería la mayor expresión de este compromiso político.
6. **Existencia de un vínculo real con la tierra de origen.** Se trata de un criterio que hace referencia a la existencia de relaciones o vínculos tanto culturales, como religiosos, económicos y políticos con la tierra de origen que, como sostiene Safran (2005: 37), “are reflected in a significant way in their communal institutions”. Es decir, las instituciones comunitarias, en el caso de esta tesis, las judías, reflejan de una u otra manera este vínculo real con la “homeland”, en este caso Israel.
7. **Sentimiento de alienación con respecto a la sociedad local.** Otra de las características definitorias de las diásporas, según algunos autores, es la existencia de un sentimiento de alienación, y en algunos casos la existencia real de relaciones problemáticas, con respecto a la sociedad huésped⁷⁸. De nuevo, este sentimiento puede variar de acuerdo con las circunstancias políticas y sociales concretas del momento y, en buena medida, se encuentra definido por el discurso de la «host society» en torno al grupo considerado diaspórico.

⁷⁸ En el caso del judaísmo, el empleo del concepto “huésped” es problemático, ya que una buena parte de los miembros de las comunidades judías es originaria de las mal denominadas “sociedades huésped”.

8. **Sentimiento de empatía con miembros del mismo grupo en otros países.** Este sentimiento de solidaridad con personas que se encuentran en otros puntos de la diáspora requiere del mantenimiento de una identidad común que permita a las personas identificarse con otras que se encuentran en lugares dispersos del mundo. Este criterio se encuentra claramente vinculado a la idea de *comunidad imaginada* de Anderson (1990), tratada en el capítulo anterior.
9. **Duración en el tiempo.** La duración en el tiempo de todos estos criterios, especialmente el del mantenimiento de una identidad distintiva, es considerado otro de los requisitos necesarios para poder referirse a un grupo como diaspórico. Por tanto, una de las especificidades de las diásporas es que los criterios anteriormente expuestos perduran en el tiempo, aún cuando ya no queda ninguna persona originaria de la tierra natal inicial.

Todos estos rasgos característicos, y especialmente el tercero, muestran como la diáspora se trata más de una construcción subjetiva y social que de un hecho histórico y material, sin que lo primero elimine o anule lo segundo. Como sugiere Azria (2008: 56), “Diaspora is not a mere factual historical phenomenon, but also and perhaps primarily a subjective construct, a self-representation as well as a representation of the other, the core of a national-ethnoreligious imaginary”. En esta misma línea, Brubaker (2005) advierte del peligro de esencializar la diáspora como una entidad que pueda contarse y critica la noción de diáspora como algo contable, como una entidad aparte. En otras palabras, es importante no caer en el error de considerar miembros de una diáspora a todas las personas potenciales sin saber si se identifican con ella⁷⁹. Por tanto, no todas las personas que son encasilladas como miembros de una diáspora se identifican necesariamente como tales (Brubaker, 2005). El autor sugiere pensar la diáspora

“not in substantialist terms as a bounded entity, but rather as an idiom, a stance, a claim. We should think of diaspora in the first instance as a category of practice, and only then as whether, and how, it can fruitfully be used as a category of analysis. As a category of practice, «diaspora» is used to make claims, to articulate projects, to formulate expectations, to mobilize energies, to appeal to loyalties. It is often a category with a strong normative

⁷⁹ En este sentido, y como se verá a lo largo de esta tesis, el campo de estudio sólo abarca a aquellas personas que se identifican como judías y, de manera prácticamente equivalente, como miembros de la diáspora judía en Cataluña.

change. It does not so much *describe* the world as seek to *remake* it” (Brubaker, 2005: 12).

Así, tanto Azria como Brubaker apuntan a la necesidad de ir más allá en la consideración de la diáspora, entendiéndola como una construcción social que sobrepasa un mero hecho material e histórico y que permite entender su fuerza en tanto que movilizadora de personas y fuente de identificación⁸⁰. “As idiom, stance, and claim, diaspora is a way of formulating the identities and loyalties of a population” (Brubaker, 2005: 12).

Visto este repaso general a las consideraciones teóricas en torno al fenómeno de las diásporas, los siguientes párrafos se centran en el caso concreto de las diásporas judías. Se trata de un ejemplo paradigmático, ya que reúne los tres criterios que, según Brubaker (2005), definen lo que es una diáspora y también algunos de los que añaden otras aportaciones:

“Still, the Jewish diaspora continues to be used as prototype because it combines such features as ethnicity, religion, minority status, consciousness of peoplehood, a long history of migration, expulsion, adaptation to a variety of hostlands whose welcome was conditional and unreliable, and a continuing orientation to a homeland and to a narrative and ethnosymbols related to it” (Safran, 2005: 39).

Más concretamente, algunas de las especificidades de la diáspora judía son: la duración prolongada en el tiempo de la dispersión territorial, lo que hace de la diáspora una parte constitutiva del judaísmo desde la destrucción por parte de los romanos del segundo Templo en el año 70 d.C. hasta la creación del Estado de Israel en 1948; la conservación de una identidad específica y de unas fronteras simbólicas – más o menos porosas– que, junto con la transmisión de una herencia y tradición cultural, contribuyen al mantenimiento de la especificidad judía; una cierta –y cambiante– orientación hacia la patria, Israel, y un (también variable) apoyo a la restauración y mantenimiento económico del Estado de Israel; la empatía con respecto a personas judías en diferentes lugares del mundo; y, finalmente, la existencia de una relación real con Israel, sobre todo vinculada con el ocio, las redes familiares y las relaciones comerciales. Además, la idea de diáspora en el judaísmo emerge como un constructo subjetivo de la representación propia y de la representación del otro, como un recurso discursivo e imaginario para el

⁸⁰ De esta forma, el autor (Brubaker, 2005) habla de des-sustancializar la idea de diáspora, de superar la concepción esencialista, no de desacreditar su uso como categoría de análisis.

mantenimiento del grupo en un entorno que es mayoritariamente no judío. Toda esta caracterización queda resumida de forma muy clara en la siguiente cita de Azria (2008: 55):

“The Jewish Diaspora was not a limited nor a marginal phenomenon, a short-term event in Jewish history. It was a global and lasting historical phenomenon. Global, because the Jewish world as a whole was involved with it, and it was lasting: it first appeared in ancient times and still is a reality today. Therefore Diaspora should be considered an essential constituent of Judaism: it composes the frame within which the Jews invented Judaism and within which Judaism later found a chance to experience a concrete world. While exhausting its many levels of meaning –social, cultural, theological, religious, ideological, political– Diaspora is a major structuring dimension of Judaism. Or phrased a different way: Judaism is a product of Diaspora. In this respect, the Jewish Diaspora is unique. As far as is known, no other diasporic group ever united all these features within their notion of Diaspora”.

2.2.2. La condición de minoría y la importancia del grupo

La situación diaspórica de la mayor parte de las comunidades judías del mundo, y sobre todo de aquellas situadas en territorios con una escasa presencia judía, como es el caso de Cataluña, emplaza a la colectividad judía en una condición minoritaria con respecto a la mayoría gentil. Esta condición particular conduce a la ausencia de elementos de “apoyo” para la vida judía que sí pueden encontrarse en Israel, donde desde las estructuras estatales se favorecen estas condiciones. Por ello, al tratarse de comunidades en condición de minoría en todos los países de la diáspora, han desarrollado una serie de estrategias –creación de redes importantes de instituciones judías– y han aprovechado algunas oportunidades –la fuerza del sentimiento de pertenencia no sólo a partir de la identificación religiosa, sino también “étnica”– que han permitido su perduración a lo largo del tiempo. Como argumenta Gurrutxaga (1993), han configurado micromundos comunitarios que permiten desarrollar en entornos plurales una socialidad asociada a una tradición y una memoria histórica concreta: la judía.

En efecto, las comunidades judías ubicadas fuera de Israel constituyen una más de las minorías que integran las sociedades plurales actuales. En este sentido, la comunidad, entendida como enclave de vida o mundo de significación y experiencia, se erige como el único espacio en el que el sentimiento de pertenencia es reproducido, no sólo como identidad, sino también como alteridad. Bordes-Benayoun

y Raphaël (2006: 153) así lo entienden: “La vie en diaspora donne lieu par définition à une permanente confrontation d’identité et d’altérité”.

Al respecto, una de las principales preocupaciones de los grupos religiosos es la de su supervivencia y perduración en el tiempo. Esta permanencia se da en cada contexto bajo unas condiciones, que pueden ser tanto adversas como favorables para su mantenimiento. Es decir, en cada contexto se dan una serie de circunstancias que favorecen o dificultan la permanencia de la colectividad y ante las cuales la solidaridad intragrupo aparece como respuesta a la hostilidad externa (Dashefsky, 1972).

Sin embargo, como ya se ha visto y se verá en mayor profundidad más adelante, las “amenazas” a la permanencia de estas comunidades diaspóricas no sólo se encuentran en el entorno externo a ellas, sino que existen factores internos, como la tendencia a la secularización de una parte de las personas judías, que también dificultan esta reproducción comunitaria. Se trata, por tanto, tal y como apunta Horowitz (1972, citado en Schers y Singer, 1977), de un problema de identidad más que de un problema de supervivencia, es decir, de una cuestión de erosión de las fronteras entre lo judío y lo no judío. Ante ello, el judaísmo cuenta con la existencia de elementos de identificación no únicamente religiosos, sino también nacionales o “étnicos”⁸¹ y político-estatales, que refuerzan de manera especial ese sentimiento de pertenencia a un grupo social, que en otros casos viene dado únicamente por la adscripción religiosa. Asimismo, las diversas persecuciones a las que se ha visto sometida la colectividad judía en diferentes momentos de la historia también pueden entenderse como elementos que refuerzan los sentimientos compartidos de pertenencia al grupo y de protección. Del mismo modo, el temor a la secularización de las nuevas generaciones judías ha sido otro de los motivos por los cuales desde las comunidades judías se presta especial atención al refuerzo de la identidad colectiva. En este sentido, una investigación llevada a cabo por Botwinick (2004, citado en Sasson y Sasson, 2009: 53) sobre la participación de los jóvenes en las actividades judías en EEUU pone de manifiesto este temor: “due to mixed marriages [...] and secularization, the number of Jews decreases over the years, and less youth participation in Jewish activities and youth groups is evident”. Así pues, si bien el

⁸¹ Se utilizan comillas en este caso y a lo largo de toda la tesis por la dificultad de establecer con claridad a qué hacen referencia las comunidades judías al hablar de pertenencia étnica o nacional.

estudio se refiere al caso de otro contexto diferente al de Europa y España, sí puede tomarse como un elemento de referencia para estudiar y analizar el caso catalán.

De este modo, las comunidades judías en la diáspora se han dotado a lo largo de la historia de diferentes instituciones que les han permitido, por un lado, reforzar el sentimiento de pertenencia y mantener unido y cohesionado al grupo y, por el otro, desarrollar una “vida judía” de acuerdo con los preceptos establecidos por la *Torá* (Shaffir, 1998). Es decir, se trata de una serie de instituciones comunitarias que juegan un papel clave en la socialización y resocialización⁸² en el judaísmo, a la vez que facilitan el desarrollo de una “vida judía”. De esta forma queda patente la importancia de la comunidad y del entorno judío en contextos secularizados y plurales en lo que la socialización de las nuevas generaciones no resulta evidente ni mecánica, sino más bien cuestionada.

2.2.3. La socialización judía en contextos diaspóricos

Las diversas instituciones comunitarias judías, que van desde las escuelas o los centros comunitarios hasta las familias, se erigen como la piedra angular en los procesos de socialización. Si bien el debate conceptual en torno al término socialización no es el centro de esta tesis, sí que es importante mencionar algunas de las aportaciones hechas para su definición. De entrada, puede entenderse como

“el procés mitjançant el qual l’individu aprèn i aprehèn, en el decurs de la seva vida, els elements socioculturals del seu medi, els integra a les estructures de la seva personalitat –sota la influència d’experiències i d’agents socials significatius– i s’adapta així a l’entorn social en el si del qual ha de viure” (Fernández, 1999: 42).

“El resultat esperat de la socialització consisteix a produir una conformitat suficient de les maneres d’obrar, de pensar i de sentir en cadascun dels membres que integren una col·lectivitat. La finalitat d’aquest procés d’adaptació és doble: d’una banda, l’individu s’adapta i s’integra a la col·lectivitat a què pertany. De l’altra, aquesta col·lectivitat es manté i perdura en el temps (...)” (Fernández, 1999: 44).

⁸² Como se verá más adelante, la resocialización es una de las socializaciones secundarias resultado de la necesidad de volver a interiorizar elementos de la socialización primaria que se han perdido en algún momento de ruptura producido por alguna socialización secundaria. Son momentos de ruptura, “situacions en les quals la identificació afectiva amb els altres significatius es fa necessària” (Fernández, 1999: 50). “És com si el procés de socialització es repetís” (Fernández, 1999: 50). En el caso concreto del judaísmo, se trataría de la nueva socialización de personas que ya han sido socializadas previamente en el judaísmo y que, por diversas razones, se han alejado de él o han dejado de sentirse miembros del grupo.

Por tanto, como ya se ha mencionado anteriormente, no sólo se trata de que a través de la socialización las personas se adapten al entorno en el que viven, sino que la socialización también refuerza el mantenimiento de la colectividad y su perduración a lo largo del tiempo.

Por otro lado, y para profundizar un poco más en esta cuestión, pueden recuperarse las aportaciones de Fernández (1999), según la cual la socialización está integrada por diferentes elementos: en primer lugar, por el proceso mediante el cual se adquiere una cultura, unas normas, unas costumbres, unas formas de hacer, de pensar y de sentir; en segundo lugar, por la integración de esta cultura en la personalidad de cada miembro de la sociedad; y, finalmente, por la adaptación del individuo al contexto social en el que es socializado. Resulta necesario en este punto poner mayor énfasis en otro elemento constitutivo de este proceso de socialización que la autora menciona de forma separada en otro momento del texto al que se ha hecho referencia anteriormente. Se trata del proceso mediante el cual las personas construyen, a partir de la adquisición e interiorización de las normas y cultura de un entorno, así como de una serie de roles sociales, de una identidad individual y una colectiva. Es decir, a partir de la socialización las personas se crean su propia imagen de sí mismas, del mismo modo que adquieren un sentimiento de pertenencia al grupo de *otros significativos*⁸³ que las rodean. En este sentido, Fernández (1999: 44) apunta que

“la socialització té lloc dins un medi determinat i que com a individus socialitzats formem part d’aquest medi. Pertànyer a una col·lectivitat, un grup o una societat significa compartir amb els altres membres que els integren suficients idees o trets per a poder identificar-nos amb el nosaltres que constitueixen. I aquest sentiment de pertànyer a un grup és el que permet extreure, si més no de manera parcial, prou elements per a construir la nostra pròpia identitat, tant psíquica com social”.

Esta idea de la importancia del proceso de socialización para crear una conciencia de grupo y de pertenencia a éste, es decir, de identificación con el resto de miembros del “Nosotros”, también es abordada por Collet (2009: 74), quien hace referencia a

⁸³ El concepto de *otros significativos* es empleado por Fernández (1999) y fue elaborado por George Herbert Mead (1953). Se refiere a aquellas personas o actores sociales que constituyen el entorno social primero de las personas al nacer y que, al ser visto como el único posible, tiene un poder clave en la configuración de su idea del mundo y de sí mismas. Son las personas que entablan una relación más íntima con el niño o niña. Por su parte, los *otros generalizados* son aquellas personas o actores sociales que no tienen una relación tan directa con el individuo pero que le permiten adquirir conciencia de la sociedad en la que vive. Los primeros serían la familia y la escuela, principalmente, y los segundos harían referencia a los medios de comunicación o los partidos políticos, entre otros.

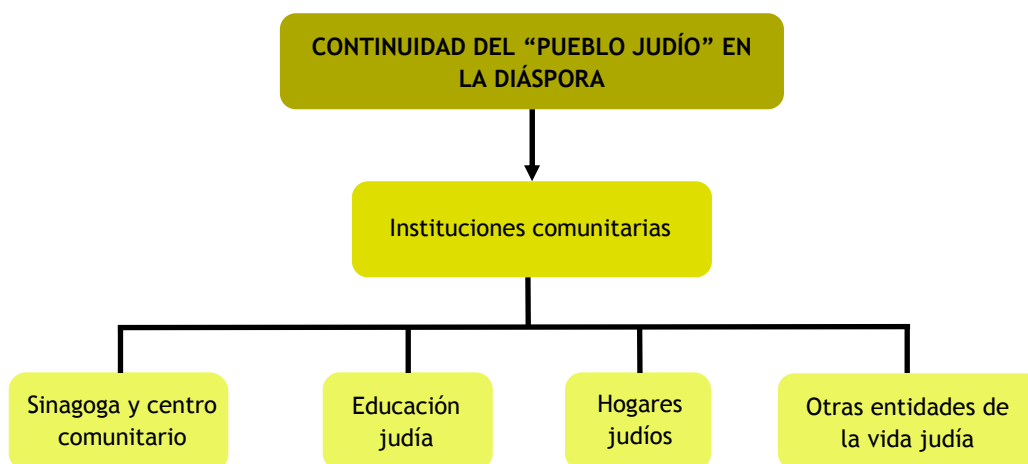
la etimología de la palabra: “Socialització, en la seva etimologia llatina, ens remet a les idees de comunitat, associació i companyia; a la idea d’aliat, d’amic; i a la voluntat de fer participar l’altre en quelcom”.

Por lo que respecta a la socialización específicamente judía, ésta implica la adquisición tanto de conocimientos, como de habilidades y actitudes que permiten a las personas formar parte de las comunidades judías como miembros activos (Reimer, 2007). En este sentido, el refuerzo de la identificación con el propio grupo resalta como una cuestión clave a la que las comunidades dedican esfuerzos importantes ante la “amenaza” de asimilación por parte de las sociedades gentiles en las que se encuentran establecidas. En el caso de las sociedades europeas occidentales, las comunidades judías han encontrado arraigo en entornos altamente secularizados y diversos tanto cultural como religiosamente, lo que pone de manifiesto la necesidad de fortalecer su identidad colectiva. Como sostiene Collet (2009: 78), en la actualidad las personas viven en contextos en los que “el «món dels donats per descomptat» propi és qüestionat a diari”, lo que requiere una mayor atención a su refuerzo. En este contexto, las comunidades judías perciben como necesario el fortalecimiento de la transmisión identitaria por las circunstancias tanto externas como internas que pueden “poner en peligro” la continuidad y unidad del colectivo (Staropolsky, 2007).

Continuando con el repaso a las diversas contribuciones a la conceptualización de la idea de socialización, no puede dejarse de lado otra de sus características. Se trata de la noción de la continuidad de la socialización a lo largo de la vida de las personas. Es suficientemente sabido que, si bien ésta se inicia en el momento del nacimiento, continúa a lo largo de la vida de las personas; no tiene un fin previo a la muerte. De este modo, las personas se encuentran sometidas a continuos procesos de socialización (Fernández, 1999). En efecto, es interesante retener la idea de que la socialización no sólo tiene lugar en los primeros años de vida, en la familia y en la escuela, sino que a lo largo de la vida se dan diferentes procesos de socialización que, si bien no son tan intensivos como la socialización primaria, sí que son claves en el desarrollo de las personas como miembros de una sociedad concreta. Collet (2009: 10) incorpora en su definición inicial de socialización una buena parte de estos espacios de socialización secundaria, es decir, de aquella a través de la cual se adquiere conciencia del mundo más allá del entorno más cercano y de las personas u *otros generalizados* que lo componen.

Frente a este escenario, las comunidades judías se dotan de toda una serie de entidades e instituciones que contribuyen a la socialización y a la transmisión identitaria. Como apuntan London y Frank (1987: 4), “identity is the sense of oneself in a social role, that is, as it is relate to some group. Identity originates in and reflects a primitive human need for affiliation and for exclusion. It is transmitted via family and many community agencies, such as school, media and neighbourhood”. En esta misma línea, Shaffir (1998: 184) sostiene que “in the absence of a common set of objectives, the organized Jewish community is characterized by a pletaphora of institutions, all of which may, and do, claim to be in the business of manufacturing, solidifying, and reinforcing Jewish identity”. Este entramado institucional comunitario queda recogido de manera muy esquemática en la siguiente figura, cuya explicación se despliega a continuación en los siguientes apartados.

Figura 4. Instituciones para la vida comunitaria judía en la diáspora



Fuente: elaboración propia.

2.3. La sinagoga y el centro comunitario⁸⁴

La vida comunitaria del judaísmo tiene como institución y espacio central de desarrollo el centro comunitario, que no sólo recoge un espacio de carácter religioso

⁸⁴ Si bien en muchas ocasiones, también como se verá en el caso catalán, la sinagoga y el centro comunitario ocupan el mismo espacio físico, en esta tesis se habla de sinagoga cuando se trata del espacio en el que se celebran servicios religiosos y de centro comunitario cuando el espacio se utiliza para actividades diferentes a los servicios religiosos.

(la sinagoga)⁸⁵, sino que en él se realizan también numerosas actividades “seculares” de la vida judía, como celebraciones, fiestas, actividades culturales, charlas o cursos, entre otras. Es el punto de encuentro de la comunidad en torno al cual gira una buena parte de la vida pero, como se verá más adelante, no es la única institución comunitaria específica del judaísmo, sino que existen otras como escuelas, asociaciones culturales, centros recreativos, de deporte y de tiempo libre. La sinagoga y el centro comunitario, como instituciones centrales de la vida comunitaria judía, ofrecen pues además del culto un espacio para el encuentro social, actividades culturales, de proporción de ayuda, de socialización, de formación. Para Webber (1997: 267), “these buildings today often function as community centres rather than as structures consecrated solely for divine worship or talmudic study”. Su importancia y centralidad radican, en buena medida, en que se trata de un lugar de encuentro e interacción, así como de socialización, en un momento en el que, a diferencia de otras épocas de la historia, las personas judías ya no comparten necesariamente el vecindario ni otros espacios de su vida cotidiana.

De forma concreta, los espacios comunitarios judíos ofrecen, por lo general, servicios religiosos, educativos, culturales y sociales. Por lo que respecta a los primeros, tienen lugar en la sinagoga o *beit kneset*, así como en el *mikvé* o espacio para el baño ritual de purificación. Se trata, principalmente de la celebración del *Shabat*, así como de otras festividades judías como *Pesaj*, *Januká* o rituales de paso como el *bar/bat mitzvá*. En segundo lugar, el centro comunitario judío como “provider of informal Jewish education refers to a host of diverse Jewishly oriented activities – music, study, theatre, adult learning, holiday celebrations, Israel programs, pre-school programs, and sociability– conducted within the framework of multipurpose communal institutions called JCCs (Chazan, 1991: 301). En este espacio también tiene lugar la educación religiosa enfocada a la preparación para el *bar/bat mitzvá*, más comúnmente conocida como *Talmud-Torá*. La institución comunitaria también puede dar refugio a numerosas actividades de tipo cultural, así como otras de tipo social y asistencial, como son las entidades de beneficencia que proporcionan ayuda a miembros de la comunidad.

⁸⁵ En el caso de las comunidades judías españolas y catalanas, los centros comunitarios y las sinagogas suelen formar parte de un mismo edificio, aunque en ocasiones son espacios diferenciados. No obstante, esta configuración no es la única, existiendo como edificios claramente separados en EEUU o Argentina, por poner dos ejemplos.

En este sentido, si bien la sinagoga juega un rol central en la vida comunitaria de las comunidades judías y en el proceso de socialización de sus generaciones nuevas, no es la única institución existente. La acompañan normalmente otra serie de espacios que adquieren un papel imprescindible en la educación judía y, especialmente, en el mantenimiento del sentimiento de pertenencia al grupo a partir de la transmisión de la historia, la cultura, las tradiciones y la identidad judías. Se trata de aquellas instancias de educación judía (no sólo las de educación formal) que juegan un rol central en la formación y transmisión de la identidad judía. Si bien también el ámbito educativo engloba la familia y el hogar judíos, debido a la importancia que cobran en la educación judía y en la transmisión identitaria, se les dedica un apartado separado más adelante para abordarlos en mayor profundidad. Por tanto, se está haciendo referencia a aquellos procesos que, fuera de la familia, contribuyen a la educación de las personas, no tanto como un proceso de instrucción escolar, sino más bien como un proceso de socialización.

2.4. La educación judía como medio de continuidad

La socialización de las nuevas generaciones, que garantice la continuidad del grupo, es una de las grandes preocupaciones de las diferentes tradiciones religiosas (Hervieu-Léger, 1999). En el caso del mundo judío, son diversos los autores (Cohen y Schmida, 1997; Reimer, 2007; Sacks, 1994) que consideran que una de las principales inquietudes es la de la permanencia de la comunidad, pero no en términos de supervivencia física, sino de continuidad identitaria⁸⁶. En estos momentos, el “riesgo” al que se ven obligadas a hacer frente en la diáspora las comunidades judías —sobre todo en Europa, pero también en EEUU y América Latina— no es tanto, ni exclusivamente, de seguridad física, sino de la permanencia de las personas dentro del judaísmo⁸⁷ —y sobre todo de las nuevas generaciones—, en un momento en el que el entorno es secular y plural y, por tanto, ofrece alternativas a los jóvenes —y no sólo a ellos— fuera del judaísmo (Berger y Luckmann, 1967; Berthelot, 1984; Sacks,

⁸⁶ Sacks (1994: 115) lo resume de la siguiente manera: “the era of continuity is about to begin with the realization that transmission of Jewish identity across the generations has become fragile and altogether fallible”.

⁸⁷ En este sentido es muy dicente la frase de Trahtemberg (2009: 4): “no olvidemos que la autoexclusión de judíos de la vida comunitaria es una pérdida para todo el pueblo judío”.

1994; Schers y Singer, 1977; Staropolsky, 2007; Tannenbaum, 2009). Reimer (2007: 11) apunta en este mismo sentido, considerando que

“Jews care less about specific religious beliefs than they do about communal practices (Eisen, 1998). We Jews are not fighting religious heresies as much as indifference to communal celebrations. What is vital for communal survival is to get Jews to experience the richness of Jewish life”.

En esta línea, es interesante revisar la aportación que realiza Trahtemberg (2009: 2) en relación al reto ante el que se encuentran las escuelas judías en América Latina en el siglo XXI de no perder alumnado, el cual se aleja de las comunidades y de los colegios “buscando interacciones sociales menos cerradas y exclusivamente judías”. Reimer hace referencia a esta competencia entre las comunidades judías y otros marcos de referencia por lo que respecta a la atracción de las nuevas generaciones citando a Sales y Saxe (2004, citado en Reimer, 2007: 10-11), quienes consideran que

“the American Jewish community⁸⁸ stands alongside its many competitors in trying to win and maintain the allegiance of its potential members and must empower its educational organizations to engage in socializing activities for all its members from early childhood to senior adulthood”.

Reimer retoma algunas aportaciones de Berger para hacer referencia a esta idea de la competición entre diferentes marcos de referencia. “Berger (1967, 1969)⁸⁹ explains that from the perspective of the sociology or religion, socialization is particularly vital for our times. In a culture in which there is such fierce competition for our attention, Judaism struggles to make claims heard and to attract attention of a next generation” (Reimer, 2007: 11). También London y Frank (1987: 4) ven en la diversidad un reto para captar la atención de las nuevas generaciones: “... in the competition for attention, interest and commitment that makes up the world in which American Jewish children grow up today, capturing hearts and minds is exactly what identity is all about”.

Así, ante esta situación de diversidad religiosa y cultural, de competencia entre diferentes marcos de referencia (Estruch, 1972) y de percepción de un riesgo de

⁸⁸ Si bien esta cita, como la mayoría de la literatura, hace referencia al contexto de Estados Unidos, se puede hacer fácilmente extensible esta idea de la competición entre diferentes marcos de referencia al caso de Europa.

⁸⁹ Estas dos referencias empleadas por Reimer no aparecen como tales en la bibliografía puesto que ya se han citado en la edición en castellano. Se trata de *El dosel sagrado* de Berger y de *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann.

asimilación⁹⁰ por parte de las comunidades judías diaspóricas, la educación judía emerge como una de las principales –si no la principal– vías o estrategias para garantizar la continuidad identitaria y comunitaria (Berthelot, 2009b; Chazan, 2003; Cohen y Schmida, 1997; Cohen, 2004; Cohen, 2006, 2007; Gamoran, 2007; Reimer, 2007; Tannenbaum, 2009; Yaacobi, 1994)⁹¹. Como afirma Chazan (2003: 2), “throughout the ages, the Jewish community has devoted much energy to the establishment and maintenance of a rich educational network. There is little doubt of the link between a strong commitment to education and perpetuation of Jewish literacy, lifestyle, and peoplehood”. En esta misma línea, Reimer remarca la importancia de la educación judía en la perpetuación del pueblo judío y del judaísmo a partir de las ideas de Sales y Saxe (2004, citado en Reimer, 2007). En palabras del autor (Reimer, 2007: 10), “if community is at the heart of the Jewish enterprise, and if the future of the Judaism and Jewish life reside in strong communities, socialization becomes the core task of the collective... The community will flourish only to the extent that it succeeds on socializing young members into the fold”. También London y Frank (1987: 4) hacen referencia a que el “contemporary interest in Jewish identity is motivated by concern with promoting Jewish survival and by a concern with the quality of Jewish life”. En este mismo sentido, Staropolsky sostiene, parafraseando a Bokser (1999, citado en Staropolsky, 2007: 1), que “el grupo judío en su condición de diáspora y dispersión, tanto sociológica como teológica, (...) le imprimen características que refuerzan su singularidad”. De forma más específica, la siguiente cita de la autora pone de manifiesto esta realidad:

“Ante la apertura de las sociedades a lo plural y el reconocimiento de las reivindicaciones de las minorías, se han incrementado los retos para las instituciones educativas judías de preservar y mantener una identidad judía acorde con los cambios mundiales y nacionales; mantener la transmisión de contenidos culturales, educativos y religiosos propios para evitar la asimilación; fortalecer el vínculo de la integración; fomentar el respeto y el reconocimiento de conocer y vivir en coexistencia con otros grupos y culturas en el marco de la sociedad nacional” (Staropolsky, 2007: 9).

⁹⁰ En este punto se habla de “percepción” de un riesgo de asimilación y no directamente de un “riesgo” de asimilación por dos razones: la primera de ellas, porque resulta complicado determinar hasta qué punto efectivamente existe el peligro de que las nuevas generaciones se alejen de su entorno judío; la segunda, porque en esta tesis resulta más interesante la percepción e interpretación que hacen las personas sobre una determinada situación y las consecuencias que esta visión tendrá en sus acciones – por ejemplo, impulsando la creación de actividades para jóvenes o creando escuelas judías.

⁹¹ Como en la mayoría de cuestiones que se están trabajando en este apartado, la literatura hace referencia a la diáspora judía pero centrándose básicamente en EEUU. No obstante, estas aportaciones son aplicables, hasta cierto punto, al caso de la diáspora judía en Europa y, concretamente, en Cataluña.

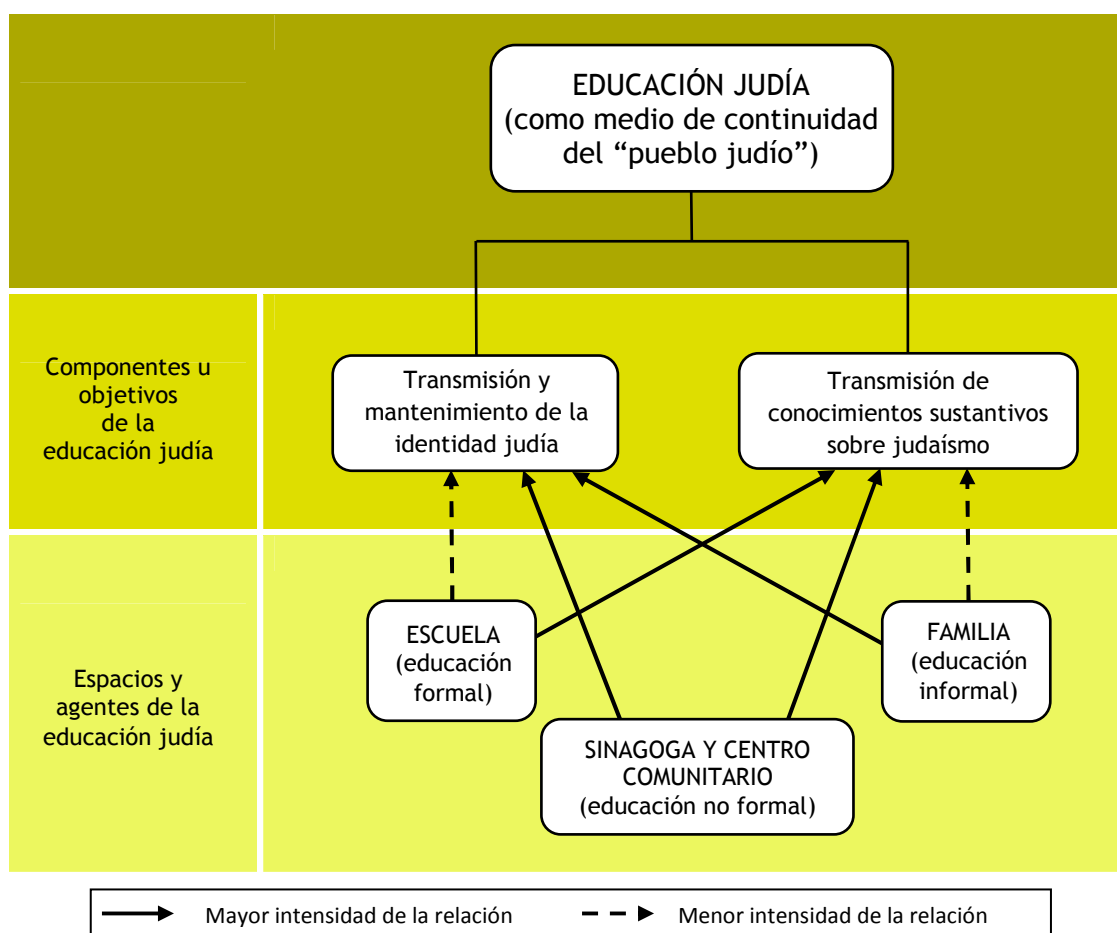
No obstante, a pesar del entusiasmo depositado por las comunidades diaspóricas en la educación judía –en cualquiera de sus formas⁹²– (Cohen, 2007) y de la existencia de autores que apuntan en esta dirección, existen otros (Goldlust, 1970; Himmelfarb, 1989, citado en Cohen y Schmida, 1997; London y Frank, 1987; Sanua, 1964, citado en Goldlust, 1970) que, como se verá más adelante, adoptan una postura diferente. Consideran que el efecto real que las diferentes formas de educación judía pueden tener sobre la futura identificación judía de las personas es relativo. Por tanto, podría considerarse que, en cierta medida, y con mucha prudencia, existirían desajustes entre las esperanzas y expectativas que las comunidades depositan en la educación judía –sobre todo formal, pero también no formal– en cuanto a la transmisión identitaria y su eficacia real.

Esta educación judía, entendida de forma global, contiene dos componentes (Chazan, 2003; Reimer, 2007)⁹³ y una serie de agencias y espacios de educación (ver figura 5). El primero de los componentes procesos u objetivos es la transmisión de contenidos sustantivos sobre judaísmo. El segundo, por su parte, hace referencia a la transmisión identitaria que, basada en dichos contenidos, garantice la continuidad de las comunidades judías en la diáspora. Asimismo, podrían agruparse las agencias, espacios o momentos para desarrollar estos dos componentes de la educación judía en tres grandes grupos de acuerdo con una clasificación más general de la educación –judía y no judía–: educación formal, educación no formal y educación informal.

⁹² Un ejemplo de ello es el artículo publicado en la revista de la Israelitische Kultusgemeinde Wien (Comunidad Israelita de Viena) en el que se hace referencia a la importancia de las escuelas y del *Talmud-Torá* en el mantenimiento de la identidad (Israelitische Kultusgemeinde Wien, 1999).

⁹³ Si bien Reimer (2007) y Chazan (2003) atribuyen estos dos componentes a, o los relacionan con, la educación judía no formal, se considera que pueden hacerse extensivos a la educación judía en general.

Figura 5. Educación judía, componentes y agencias educativas



Fuente: elaboración propia.

2.4.1. Componentes u objetivos de la educación judía

Según Durkheim, la educación tiene como objetivo hacer de los seres humanos individuales seres sociales, es decir, de transformarlos en personas aptas para la vida colectiva. En palabras del autor (Durkheim, 1976: 98),

“la educación consiste en una socialización metódica de la generación joven. Puede decirse que en cada uno de nosotros hay dos seres, los cuales, a pesar de ser inseparables a no ser por el camino de la abstracción, no pueden, sin embargo, ser distintos. El uno está hecho de todos los estados mentales que no se refieren más que a nosotros mismos y a los acontecimientos de nuestra vida personal; es el que podríamos llamar nuestro ser individual. El otro es un sistema de ideas, de sentimientos y de hábitos que expresan en nosotros, no ya nuestra personalidad, sino el grupo o los grupos diversos de los que formamos parte. De este género son las creencias religiosas, las creencias y las prácticas morales, las tradicionales nacionales y profesionales, las opiniones colectivas de toda clase. Su conjunto es lo que forma nuestro ser

social. El objetivo final de la educación sería constituir ese ser en cada uno de nosotros”.

La necesidad —real o percibida⁹⁴— de garantizar la continuidad o supervivencia del judaísmo, que se erige como una de las cuestiones centrales de este grupo, hace de la educación judía de las nuevas generaciones y de la “re-judeización” de generaciones adultas su principal estrategia para combatir el riesgo de asimilación. Este hecho es especialmente importante, como ya se ha indicado, entre las comunidades que viven en la diáspora, puesto que, a diferencia de las comunidades judías de Israel, constituyen una minoría en un entorno que no es judío.

El concepto de educación judía abarca cuestiones muy diversas que pueden agruparse en dos grandes procesos o componentes que tienen lugar de forma simultánea y que se encuentran estrechamente entrelazados: por un lado, el componente de formación, transmisión y mantenimiento de la identidad judía; y, por otro, el componente de transmisión de conocimientos sustantivos sobre judaísmo⁹⁵. Así pues, y tal y como hace Dashefsky (1992: 113), estos dos elementos no pueden considerarse independientes: “through intellectual content and interpersonal relationship, Jewish education influences what a Jew knows, feels, and does”.

En referencia a este primer componente u objetivo, el de la **formación, transmisión y mantenimiento de la identidad judía**, es preciso indicar que se trata del más “vistoso”. Remite a la idea de socialización de las nuevas generaciones, pero también a la “resocialización” de personas que se han alejado del judaísmo para que se conviertan en personas comprometidas con el “pueblo judío” y con el judaísmo. Reimer (2007: 10) considera que la socialización específica judía “involves acquiring the knowledge, skills, and attitudes that enable one to be an active member of the Jewish community”. Más adelante continúa afirmando que la socialización hoy en día “is less about molding beliefs than about offering an experiential base which makes Jewish claims intelligible and plausible” (Reimer, 2001, citado en Reimer, 2007: 11).

⁹⁴ Como sostiene W. I. Thomas “if people believe a thing to be real, then it is real in its consequences for them” (Cohen, 1989: 8).

⁹⁵ Si bien no constituye el eje central de esta investigación, es relevante poner de manifiesto que ambos componentes incorporan distinciones de género —salvo, por lo menos de acuerdo con los discursos oficiales, en las comunidades reformistas. En otras palabras, ni los contenidos sustantivos —especialmente los de tipo religioso—, ni la identidad que se transmite es igual para hombres que para mujeres. En el caso concreto de la educación formal, así como también ocurre en la no formal, los chicos, en general, reciben más horas de educación judía y con mayor intensidad (Hartman y Hartman, 2000, citado en Sasson y Sasson, 2009; Sasson y Sasson, 2009).

El autor considera que al hablar de educación judía⁹⁶ no debe olvidarse la transmisión de contenidos sustantivos sobre judaísmo. Distingue entre los actos y eventos que pueden considerarse que están “doing Jewish”, es decir, que hacen aflorar el sentimiento de lo judío, de aquellos que están pensados con un propósito educativo concreto, diseñados para promover el aprendizaje sobre cuestiones judías. Así pues, el primero sería un evento dedicado a conseguir el objetivo de socialización, mientras que el segundo, con un programa organizado, sería una actividad con un objetivo educativo específico. Es decir, la educación judía no quedaría reducida únicamente a actividades cuya intención es que los participantes se identifiquen como judíos y disfruten la presencia de otros judíos, sino que incorpora también un contenido educativo concreto.

Por lo que respecta, pues, al segundo –**la transmisión de conocimientos sustantivos sobre judaísmo**– cabe señalar que consiste en poner al alcance de las personas judías conocimientos sobre su “pueblo”, su historia, su cultura o los textos sagrados que permitan, entre otras cosas, reforzar el primer componente educativo, el de la socialización y la transmisión identitaria. Es decir, como se ha mencionado anteriormente, se entiende por socialización el proceso mediante el cual las personas aprenden e interiorizan una serie de normas, valores y roles sociales que les permiten convertirse en personas autónomas dentro de un contexto social determinado y que contribuyen a la construcción de una identificación social con las personas y grupos que las rodean. Así pues, para que esta socialización se dé con éxito y no conduzca a una conciencia vacía de contenido, es necesaria una serie de contenidos sustantivos sobre judaísmo (Chazan, 2003; Reimer, 2007). Esta transferencia abarca conocimientos de diferente índole: conocimientos religiosos (sobre los libros sagrados, los rezos, la celebración del *Shabat*, la historia sagrada, etc.), conocimientos culturales (tradiciones y costumbres judías, principales festividades del calendario judío) y conocimientos que podrían denominarse nacionales y/o políticos (hebreo, historia y política del Estado de Israel, historia de la *Shoá*, etc.) (Chazan, 2003; Grant, 2004). En definitiva, se trata de conocimientos pertenecientes a las diferentes esferas que configuran o pueden configurar la identidad judía.

⁹⁶ Como se ha indicado ya anteriormente, a pesar de que tanto Reimer como Chazan se refieren a la educación no formal judía cuando hablan de no olvidar el componente educativo, puede hacerse extensible al resto de tipos de educación, tanto la formal como la informal.

Dentro del ámbito de la educación judía, y sin hacer distinciones entre los diferentes agentes o espacios educativos⁹⁷, pueden identificarse tres grandes enfoques o aproximaciones sobre los valores, experiencias, actitudes y conocimientos que deben transmitirse. Así, en función de si priorizan elementos religiosos⁹⁸, “étnicos” o nacionales, pueden encontrarse diferentes enfoques educativos, que también responden a concepciones diferentes de la identidad judía⁹⁹. Como apunta Chazan (2003: 10):

“In contemporary Jewish life there is a diversity of views regarding the core experiences and values of Jewish tradition or culture. Religious approaches are likely to emphasize prayer, study, holidays, and rituals. Ethnic approaches are likely to emphasize Hebrew, holidays, music, and customs. National approaches are likely to emphasize the Land of Israel, travel to Israel, Hebrew, and Jewish history”.

Sin embargo, a pesar de la existencia de diferentes enfoques, todos ellos contienen una serie de cuestiones compartidas: “(1) Jewish holiday and calendar experiences; (2) Jewish lifecycle experiences; (3) studying Jewish texts; (4) Jewish cultural and peoplehood experiences; and (5) acting upon Jewish values” (Chazan, 2003: 10).

Así pues, es clave entender el impacto o efecto que tiene la educación religiosa, pero también la “tradicional o étnica” en la identificación judía, así como también en el nivel de observancia de la ley y de práctica religiosa. Sobre este tema son numerosas las investigaciones que ponen de manifiesto la importancia de la educación, y concretamente la religiosa, en la identificación de la juventud con el judaísmo. Sin embargo, además de conocer la influencia que realmente puede tener la educación en la identificación judía, también resulta de gran interés sociológico conocer el papel que las personas conceden a la educación en este proceso. Es decir, no sólo interesa conocer si realmente las agencias educativas y socializadoras tienen un impacto en la identificación judía –cuya medición, por cierto, resulta de gran

⁹⁷ Si bien Chazan hace referencia a estos tres tipos de enfoques refiriéndose únicamente a la educación judía no formal, se considera que pueden extrapolarse a las otras formas de educación.

⁹⁸ De forma más concreta, la educación religiosa, con todo lo que ella comporta, constituye uno de los elementos centrales, aunque no el único, dentro de este proceso general de socialización de las nuevas generaciones en un grupo religioso. En una investigación realizada por Sasson y Sasson (2009: 51), en la que los autores se proponen identificar aquellos currícula que son más efectivos a la hora de construir la identidad judía de los adolescentes, se sostiene que “religious education is one way to increase and maintain community involvement among teenagers”.

⁹⁹ Es decir, estos tres enfoques educativos se corresponden con tres elementos que configuran la identidad judía. Así, se priorizará un enfoque u otro en función del vértice o esfera de la identidad judía a la cual se le conceda mayor importancia en cada momento.

dificultad— sino también conocer el estatus y la autoridad que las personas de una comunidad les otorgan en esta empresa y las visiones y valoraciones en torno a su importancia en este proceso.

2.4.2. Instituciones y espacios de educación judía

Partiendo de la concepción de educación de Durkheim, presentada unos párrafos más arriba, en la cual hace referencia a la idea de socialización, para la elaboración de esta tesis se ha considerado el concepto de educación desde una concepción integradora que no lo restringe exclusivamente a la educación formal, sino que toma en consideración las diferentes formas en que se materializa. La justificación de esta elección viene dada por el hecho de que la socialización y la formación integral de una persona no sólo tiene lugar en el ámbito escolar, sino que en ella participan diferentes instancias de socialización (término más amplio y abarcador que la idea de institución educativa), algunas de las cuales enfatizan los procesos de formación como personas (familia, grupo de iguales o centros de tiempo libre) y otras que tienen un mayor peso en los procesos de instrucción académica y profesional (como las escuelas, institutos o academias). No obstante, a pesar de esta distinción, todas ellas juegan un rol clave en la socialización de las personas, en la formación de su identidad y en la construcción de un sentimiento de pertenencia al grupo o comunidad al que pertenecen.

El interés de esta investigación no se centra tanto en los procesos de formación académica de los niños, niñas y jóvenes, sino en los procesos de educación y socialización judías a través de los cuales estas personas adquieren el sentimiento de pertenencia a la colectividad judía¹⁰⁰. Por ello no se hace referencia exclusiva a la educación escolar, sino a las diversas formas de educación a partir de las cuales se

¹⁰⁰ Se hace una distinción entre educación y socialización judías. La primera hace referencia a la transmisión y adquisición de conocimientos sustantivos sobre judaísmo, mientras que la segunda se refiere a la formación de una persona como judía. Para esta segunda cuestión, la de la socialización judía, los conocimientos sobre judaísmo son esenciales, puesto que en otro caso, se crea una identidad o una conciencia sin contenido. Charendoff et al. (1994: 203-204) realizan esta distinción entre desarrollar una conciencia judía, que puede no tener contenido judío, y tener contenido judío y no desarrollar una conciencia al afirmar que “sometimes in the Diaspora there is more Jewish consciousness than content, and among Israelis there is often content without consciousness”.

transmiten conocimientos y se produce la socialización, y en concreto, la transmisión identitaria y de pertenencia al grupo judío¹⁰¹.

La diversidad de formas de educación y socialización de las personas desde esta perspectiva integral se concreta en la distinción entre educación formal, educación no formal y educación informal¹⁰², distinción que no es exclusiva para el caso del judaísmo, sino que se emplea de forma general¹⁰³. Como sostiene Trilla, la escuela es sólo un ejemplo de las formas que ha tomado la educación.

“ocupa sólo un sector del universo educativo; en el resto del mismo encontramos, por una parte, el inmenso conjunto de efectos educativos que se adquieren en el curso ordinario de la vida cotidiana (la llamada «educación difusa», «espontánea», etcétera), y, por otra parte, aquel sector heterogéneo, múltiple y diverso (...): lo que se ha dado en llamar «educación no formal»” (Trilla, 1998: 11).

2.4.2.1. La educación judía formal

La **educación formal** es aquella que se desarrolla en instituciones educativas, de forma estructurada y que tiene como objetivo la consecución de un certificado o título al final del proceso que acredite la formación. Se trata de la educación escolar, que tiene como objetivo explícito la transmisión de una serie de conocimientos, pero cuyo currículo oculto contempla también la transmisión de valores, la formación de ciudadanos o la configuración de identidades. Por tanto, si

¹⁰¹ Sobre la distinción entre educación y socialización no existe un acuerdo claro. No obstante, para esta tesis se entiende la educación como un proceso global en el que se produce tanto la socialización de las personas como procesos de enseñanza y aprendizaje de contenidos intelectuales sustantivos. En este sentido, la visión integradora de educación requiere incorporar no sólo la educación formal que tiene lugar en las escuelas —en las que claramente también se dan procesos de socialización—, sino también aquella que tiene lugar en instituciones o actividades de educación no formal —en las que de nuevo se producen tanto procesos de socialización y de transmisión identitaria, como procesos de enseñanza y aprendizaje de contenidos sustantivos—, y la que se desarrolla de forma no planificada en el decurso de la vida —la educación informal.

¹⁰² Cabe señalar ya en este punto de la tesis, con el fin de evitar confusiones, que en el caso de la literatura anglosajona se emplean únicamente los términos de educación formal e informal, y no se incluye el término no formal. En este sentido, cuando en alguna referencia anglosajona se habla de educación informal se incluye en ella tanto la no formal como la informal. Sin embargo, en esta tesis se ha considerado necesaria la distinción terminológica, puesto que ayuda a distinguir espacios de educación y de socialización muy diferentes.

¹⁰³ En esta tesis no se entrará en la discusión sobre la pertinencia de los términos educación formal, no formal e informal, ni tampoco de las taxonomías que algunos autores como Trilla (1998) han trabajado. La utilización de estos conceptos es meramente instrumental, ya que permite realizar una clasificación básica —sin entrar en discusiones pedagógicas— de las diferentes formas educativas que se trabajan en esta tesis para abordar la cuestión de la socialización de las nuevas generaciones dentro del judaísmo.

bien es considerada de forma explícita la responsable de la formación académica, también es partícipe de los procesos de socialización de las generaciones jóvenes.

Más específicamente, por **educación formal judía** se entiende aquella transmisión tanto de contenidos sustantivos de judaísmo como de identidad judía que tiene lugar en el marco de la escuela judía, o en algún contexto reglado similar. Normalmente, tanto en EEUU (Cohen, 2007) como en España u otros países de la diáspora, ésta se materializa en la existencia de colegios de día judíos. Son “escuelas judías comunitarias”¹⁰⁴ que ofrecen formación completa para niños, niñas y jóvenes, ajustándose al currículum establecido por los estados en los que se encuentran asentados, pero complementándolo con formación específica relativa al judaísmo (clases de religión, cultura o lengua hebrea). En relación a este tema, México es un ejemplo claro: “al combinar dos programas, el oficial y el judaico, la escuela integral judía adoptó y adaptó el papel de ser la transmisora y reforzadora de la identidad, de lo judío y no judío, de ser judío o ser mexicano” (Staropolsky, 2007: 5). En este sentido, la escuela, pero también formas de educación no formal e informal, parecen ser el elemento del cual se espera esta socialización y refuerzo identitario.

Si bien el rol que este tipo de educación juega en la transmisión de conocimientos sustantivos sobre judaísmo (enseñanza del hebreo, historia y geografía de Israel o tradiciones y festividades) no es cuestionado sino más bien al contrario, existen pocas conclusiones consensuadas sobre su eficacia como socializadora de las nuevas generaciones en la identidad judía. En un primer momento, para diversos autores (Goldlust, 1970; London y Frank, 1987; Rosen, 1965, citado en Dashefsky, 1992; Sanua, 1964, citado en Goldlust, 1970), la capacidad de transmisión identitaria de la institución escolar era reducida y se encontraba sujeta al número de horas de escolarización judía¹⁰⁵ (Schoenfeld, 1999) y al entorno familiar. En su recorrido por diferentes investigaciones realizadas, la mayoría de ellas en EEUU, Dashefsky (1992) se encuentra que los primeros estudios, que datan de los años sesenta del siglo XX,

¹⁰⁴ El término de “escuelas judías comunitarias” se ha extraído de una conferencia de Trahtemberg (2009), persona judía, y por lo tanto, se ha utilizado el vocabulario empleado desde las propias comunidades. En el caso catalán se emplea el término de “colegio judío” o “colegio comunitario judío”.

¹⁰⁵ Como en todo lo anterior, es importante señalar que la mayoría de estudios e investigaciones que se citan hacen referencia a Norteamérica (tanto EEUU como Canadá), Australia o Israel, pero no existe prácticamente ninguna investigación, o por lo menos no se ha encontrado, que haga referencia a algún país europeo, y mucho menos a España o Cataluña. Además, cabe señalar que se trata de estudios que intentan cuantificar el grado de identidad judía, lo cual resulta, hasta cierto punto, arriesgado.

relativizan la capacidad de la escuela de influir sustancialmente en la identidad de los y las estudiantes¹⁰⁶.

Por su parte, estudios realizados en torno a los años setenta (Bock, 1977, citado en Dashefsky, 1992; Cohen, 1974; Goldstein y Goldscheider, 1968 citado en Dashefsky, 1992; Himmelfarb, 1974 y 1977, citado en Dashefsky, 1992; Shapiro y Dashefsky, 1974 citado en Dashefsky y Lebson, 2002; Sigal et al., 1981), así como otros más recientes (Dashefsky y Lebson, 2002; Sasson y Sasson, 2009; Schiff y Schneider, 1994, citado en Tannenbaum, 2009), consideran que la educación formal judía que se desarrolla en las escuelas, de la misma forma que la educación formal no judía, juega un papel clave en la socialización y formación de niños, niñas y de jóvenes. En este sentido, “Jewish education is generally not as powerful as family influences, but neither is it simply an extension of the home. In certain areas of influence, Jewish education has an impact independent of the home environment” (Dashefsky, 1992: 113).

Todos estos estudios indagan en la influencia que la educación judía puede tener en la identidad judía futura de las personas a partir de la medición estadística del seguimiento de determinadas prácticas y actitudes consideradas reveladoras del compromiso con el judaísmo y de su puesta en relación con el número de horas de escolarización judía recibidas¹⁰⁷ o el número de actividades de educación no formal realizadas. Ahora bien, en esta tesis se considera, como también lo hace Horowitz (2000), que el estudio de la identidad judía y del nivel de compromiso de las personas con el judaísmo a partir exclusivamente de la medición de la frecuencia con que se realizan ciertas actividades –tanto religiosas, como culturales o comunitarias– resulta limitado¹⁰⁸. En palabras del autor (Horowitz, 2000: 7), “this

¹⁰⁶ “The impact of schools on identity has been studied to some extent. Years of Jewish schooling have increased with each generation since immigration, but the amount of time spent in classrooms has decreased. Numerous studies have shown that there is a low to moderate correlation between amount of Jewish schooling and adult Jewish identity” (London y Frank, 1987: 10).

¹⁰⁷ En este sentido, si bien los estudiosos no se ponen de acuerdo en el mínimo de horas necesario para que exista una relación entre la escolarización judía y el compromiso con el judaísmo en la adultez, existe un cierto acuerdo sobre su influencia (Schoenfeld, 1999).

¹⁰⁸ Desde la perspectiva de esta tesis, si bien estas investigaciones no pueden despreciarse y deben tenerse en cuenta para relativizar el papel de la escuela en la transmisión identitaria, su carácter eminentemente cuantitativista limita las conclusiones. En todo caso, su existencia refuerza la pertinencia de que esta tesis estudie la escuela, además de las otras instancias educativas, como un espacio de socialización judío que así es visto por las familias judías. Además, dado que esta tesis presta atención, no tanto al impacto de la educación en el compromiso con el judaísmo, sino sobre todo a la valoración o consideración que de ella tienen los miembros de las comunidades, y a las expectativas que sobre ella depositan, se considera válida la idea de que a la educación judía se le otorga claramente un papel socializador y se confía en su capacidad de llevar a cabo esta tarea.

body of research has focused largely on the *things Jews do* and has assumed that these were indicators of Jewish identity”, dejando de lado otro conjunto de elementos identitarios clave. Se trata de aquellas informaciones cualitativas referidas a las percepciones subjetivas sobre la identidad. Para ello, los datos cualitativos, en los cuales se basa esta tesis, aportan informaciones más completas y enriquecedoras que vienen a cubrir algunos de los vacíos de investigación cualitativa existentes (Shaffir, 1998) ¹⁰⁹.

Otro elemento a tener en cuenta al hablar del impacto de la educación religiosa en la identidad religiosa y “étnica” es el diferencial de género, puesto que como sostienen Sasson y Sasson (2009) a partir de una revisión bibliográfica que llevan a cabo, la educación religiosa que reciben unos y otras difiere de manera significativa. Mientras a los chicos se les ofrecen explicaciones mucho más profundas, en el caso de las chicas sólo reciben un resumen de las conclusiones.

“Boys are given more years of formal Jewish education, and their Jewish education tends to be more intense. Boys are usually exposed to the Talmud/Gemora whereas women mainly learn Mishna. In this context it is crucial to understand that while the Gemora includes all the Jewish values, rules of behaviour and specifications of all aspects of everyday life (based on the Torah), the Mishna lacks the explanations and rationale behind the rules. In other words, the Mishna is a summary of the conclusions from the Gemora” (Sasson y Sasson, 2009: 60-61).

2.4.2.2. *La educación judía no formal*

En segundo lugar, la **educación no formal** abarca los procesos de enseñanza y aprendizaje que no tienen lugar en centros educativos ni suelen conducir a la obtención de un certificado, pero sí tienen un carácter estructurado y sistematizado. Más concretamente, “se refiere a todas aquellas instituciones, actividades, medios ámbitos de educación que, no siendo escolares, han sido creados expresamente para satisfacer determinados objetivos educativos” (Trilla, 1998: 11). El concepto de educación no formal surge a partir de los años sesenta del siglo XX, momento en el que se percibe que la expansión de la escuela no es suficiente para cubrir la demanda de formación y aprendizaje derivada de las expectativas sociales. También

¹⁰⁹ Tanto Shaffir (1998) como Horowitz (2000) hacen referencia a la dificultad de estudiar la identidad a partir exclusivamente de medidas estadísticas. En palabras del primero, “measuring Jewish identity poses a significant problem, since the issue of what is being measured lacks clear definition” (Shaffir, 1998: 170).

surge como resultado de la expansión de una literatura pedagógica crítica con la institución escolar tradicional. Todo ello hace que la escuela deje de ser considerada la panacea educativa y se tomen en consideración otro tipo de procesos educativos ubicados al margen del sistema escolar reglado (Trilla, 1998).

Por lo que respecta a la **educación judía no formal**, cabe indicar de entrada, como apunta Reimer (2007), que los estudios especializados son muy recientes y no es hasta los años ochenta del siglo XX que no se estudia este campo como tal. Los primeros autores que indagaron en él fueron Reisman (1979, 1991) y Chazan (1991, 2003). También Himmelfarb (1989, citado en Cohen y Schmida, 1997) se dedicó a su estudio y apuntó a la escasa eficacia de este tipo de actividades, tomadas de forma aislada, en la configuración de la identidad judía.

La educación judía no formal surgió, principalmente en EEUU, como respuesta a las carencias de los currícula formales de las escuelas públicas en un momento en el que tampoco los hogares judíos eran capaces de ofrecer una educación judía a las nuevas generaciones. Es decir, emergió como alternativa a los otros sistemas de educación – el formal de las escuelas y el informal de los hogares– que fallan a la hora de transmitir a las nuevas generaciones –y sobre todo a los adolescentes (Schoenfeld, 1999)– tanto valores, como prácticas religiosas judías (Cohen y Schmida, 1997). Como apunta Cohen (2004: 91), apoyándose en otros autores, “one of the primary tools employed by communities to instill a positive identity in their members is informal education”.

Chazan (1991, 2003) ha sido uno de los autores que más esfuerzos ha dedicado en este sentido, a partir de un trabajo de abstracción teórica basado en la observación de la realidad empírica. Mediante este análisis ha ofrecido una definición muy completa de la educación judía no formal, que resulta esencial para la realización de esta tesis.

“Informal Jewish education refers to an approach to Jewish education, the objective of which is to enable people to participate –usually with other– in a diverse series of Jewish life experiences for the inherent value of them. It is aimed at affecting Jewish attitudes and experiences of a person in the present, with the hope that these patterns will continue in the future. It is shaped by some set of Jewish beliefs, values, and behaviors that are deemed desirable, and it implies planning and structuring of settings in order to enable the internalization of these beliefs, values and behaviors. It is an activity that is freely chosen by a person (or his or her proxy) and that is very dependent on that person’s active involvement and positive motivation. It is not affected in any special place, but may happen in a variety of settings and

*venues. It implies a «teaching» style that is highly interactive and that invites a high degree of participation and self-learning by the «student»*¹¹⁰
(Chazan, 1991: 304).

Esta definición, que ha sido criticada de idealista y de contener elementos normativos¹¹¹, recoge los principales objetivos o finalidades de la educación judía, el principal de los cuales es influir sobre las actitudes y experiencias judías de las personas, así como facilitar la interiorización de creencias, valores y comportamientos que son considerados deseables desde la perspectiva de la comunidad judía y que se espera que perduren en el tiempo. En palabras del propio autor, “there is a hope that these activities will deepen the ongoing and the subsequent connection of the participant with the Jewish life” (Chazan, 1991: 302), lo que indica que estas actividades contribuyen de manera clara al despliegue de uno de los dos componentes de la educación judía: la transmisión de la identidad judía y del sentimiento de pertenencia al grupo.

Reimer (2007)¹¹², por su parte, considera que la educación judía no formal tiene dos objetivos claros y diferenciados, que no deben obviarse ni confundirse: el primero de ellos es el de la socialización de las nuevas generaciones judías; el segundo, por su parte es un objetivo claramente educativo, de transmisión de conocimientos específicos sobre judaísmo. En este sentido, al igual que Chazan y Reisman, otorga importancia a la cuestión de la educación en determinados contenidos sustantivos judíos. Esto queda reflejado en la siguiente cita: “The field of informal Jewish education also needs to develop clear educational goals that go beyond socialization. Socialization gets Jews to a point where they experience Jewish life as plausible; education allows them to make Judaism personally and communally meaningful” (Raviv, 2000, citado en Reimer, 2007: 21). Es decir, considera que no debe identificarse, como se ha hecho en numerosas ocasiones, la educación no formal con los sentimientos más que con la cognición y con lo divertido más que con lo serio. Reisman (1991), Chazan (2003) y Gamoran (2007), entre otros, abogan por evitar este

¹¹⁰ La cursiva es del original.

¹¹¹ Reimer (2003), si bien reconoce las aportaciones de Chazan, realiza una crítica al carácter normativo de su definición de educación judía no formal. La revisión de la literatura permite ver que, si bien es cierto que puede contener algunos elementos normativos sobre lo que debería ser este tipo de educación, la abstracción se basa en un análisis de las diferentes actividades de educación no formal judía existentes que se ajusta de forma bastante clara a la realidad judía. Al menos, el trabajo de campo que ha retroalimentado este marco teórico así lo evidencia.

¹¹² En este caso, como en el de otros autores que se citan en esta tesis, las aportaciones se realizan desde dentro del judaísmo. Y, si bien se trata de estudios rigurosos, en muchos casos incorporan elementos valorativos y normativos sobre lo que debería ser la educación judía.

tipo de dicotomías y consideran que la educación no formal judía debe incorporar, no sólo elementos de sentimientos y diversión, sino también de aprendizaje serio. Finalmente, estos autores consideran que es un error entender la educación no formal judía como algo que tiene lugar espontáneamente, sin preparación previa.

Una vez tomada como útil¹¹³ la definición planteada anteriormente, es interesante también realizar, a partir de diferentes trabajos de Chazan (1991, 2003), un repaso a las principales características que, según este autor, tienen en común las siguientes actividades consideradas educación judía no formal:

- El primer grupo de actividades son los **movimientos juveniles**, que se refieren a “out-of-school frameworks organized by an ideological Jewish movement (usually religious or Zionist) in which young people voluntarily participate in cultural, educational, and social activities within a peer group context” (Chazan, 1991: 301). Normalmente están liderados por *madrijim* o guías, que son personas jóvenes que siguen los ideales, valores e ideologías del movimiento del cual dependen. Algunos de estos movimientos, como *Hillel* o *Netzer* son de carácter internacional y tienen sedes en diferentes países.
- El segundo grupo de actividades son las **organizaciones juveniles**, que se asemejan a los movimientos juveniles en diferentes aspectos, como por ejemplo el hecho de que funcionan fuera del horario escolar y que incentivan la participación de los miembros. “However, in contrast to youth movements, youth organizations are usually less ideologically oriented and are more likely to focus on the provision of worthwhile social frameworks in which young Jews can meet and socialize with each other” (Chazan, 1991: 301).
- En tercer lugar, se encuentran dentro del paraguas de la educación judía no formal determinados **viajes** que se realizan con una intención claramente educativa. Se trata de “organized group travel sponsored by Jewish educational or cultural agencies aimed at bringing people to places of Jewish interest in order to focus on Jewish contents, themes, and sites (Bouganim, 1988; Turner, 1974)” (Chazan, 1991: 301). De los diferentes viajes posibles, el más importante es el viaje a Israel (Cohen, 2004).

¹¹³ Berger (2006) afirma que las definiciones no son verdaderas o falsas, sino más o menos útiles.

- Seguidamente, los centros comunitarios judíos también son proveedores de educación no formal judía. En este sentido, albergan múltiples actividades de orientación judía, como música, teatro, estudio, celebración de festividades o enseñanza para adultos. (Chazan, 1991: 301). En este apartado entraría la educación religiosa (*Talmud-Torá*) que ofrecen las comunidades a los niños y niñas que están preparándose para celebrar su *bar/bat mitzvá*.
- No cabe olvidar en esta enumeración la educación —o reeducación— judía para adultos que está ganando importancia y popularidad. “Adult Jewish Education refers to various formats of study of Judaica in synagogues, Centers, federations, retreats, *havurot*, and other organizations in which adults freely choose to participate” (Chazan, 1991: 301-302)¹¹⁴.

Todas estas actividades¹¹⁵, enumeradas siguiendo la propuesta de Chazan, comparten según él una serie de características comunes. En primer lugar, son **actividades voluntarias**, es decir, la participación en ellas es el resultado de una decisión tomada libremente, salvo en algunos casos en los que las familias fuerzan a sus hijos e hijas a asistir. Además, **no otorgan títulos ni credenciales**, aunque en ocasiones sí que haya algún tipo de evaluación. Por otro lado, tienen una **orientación no instrumental**, es decir, normalmente no preparan para algo concreto en el futuro, como una profesión, sino que son concebidas, en la mayoría de sus casos, para facilitar una mejor comprensión del judaísmo y para adquirir una mayor identificación con él a través de vivencias concretas que en entornos seculares y plurales sólo se encuentran en el entramado judío. Asimismo, **son interactivas y participativas** porque consideran la experiencia como una fuente crucial de aprendizaje. Por otro lado, **tienen un plan o programa**, es decir, no son desestructuradas, sino que siguen un programa que establece los objetivos y las actividades a realizar. A modo de ejemplo, “Zionist youth groups present programs on the history of Zionist ideology; adult classes follow a course of study about Jewish history, literature, or thought; camps have programs about Shabbat; trips have itineraries; *havurot* [pequeñas agrupaciones de familias judías] have retreats with carefully developed schedules;

¹¹⁴ Chazan agregaría, además, la educación que tiene lugar en las familias. No obstante, se seguirá la decisión tomada en esta tesis de distinguir la educación no formal de la informal, y por esta razón la educación en las familias entrará en el apartado de educación informal.

¹¹⁵ Éstas abordan tanto aspectos de conocimientos sustantivos sobre judaísmo, como cuestiones referidas a la creación de un sentimiento de compromiso con, y de pertenencia a, el pueblo judío.

JCCs¹¹⁶ have a calendar of Jewish activities” (Chazan, 1991: 303). Además, no sólo se trata de actividades planificadas, sino que **tienen un contenido judaico concreto**, más allá de su componente lúdico, experiencial y de socialización¹¹⁷ (Chazan, 2003; Reimer, 2007). Se dan en **contextos de diversión y relajación**, rasgo éste muy importante para que la educación sea eficiente en su empresa de transmitir la identidad judía. Como sostiene Chazan (2003: 14), parafraseando a Erikson (2000), “identity is in part a sense of positive feelings about a group or a frame of reference, and positive feelings about a Jewish experience play an important role in the development of Jewish identity”. Por otro lado, las personas que conducen las actividades de educación no formal **no responden al perfil habitual del profesor/a**, sino que tienen una actitud más distendida. Estas personas son “creator[s] of community and *kehilla*” (Chazan, 2003: 15), se encargan de dar forma al agregado de personas participantes para convertirlo en un grupo cohesionado. Finalmente, otro de los rasgos que caracterizan este tipo de actividades es la **centralidad que adquiere el grupo de personas** que participan, puesto que una parte muy importante, si no toda, de la educación no formal judía tiene una dimensión colectiva muy significativa. El refuerzo del peso del grupo en este tipo de actividades responde en buena medida a uno de los objetivos principales de la educación no formal judía, el de crear un sentimiento de grupo que genere compromiso con la colectividad.

2.4.2.3. La educación judía informal

Finalmente, la **educación informal** es aquella que no se imparte en ninguna institución educativa concreta, ni otorga títulos, ni tampoco es estructurada, sino que es el resultado de aprendizajes de la vida cotidiana y que, según algunos autores como Coombs y Ahmed (1975), no es el producto de una intencionalidad. Para ellos, quienes establecieron la distinción entre educación no formal y educación informal, ésta última constituiría “un proceso que dura toda la vida y en el que las personas adquieren y acumulan conocimientos, habilidades, actitudes y modos de discernimiento mediante las experiencias diarias y su relación con el medio ambiente” (Coombs y Ahmed, 1975, citado en Trilla, 1998: 19). Se trata de los

¹¹⁶ Jewish Communal Centers.

¹¹⁷ “Informal Jewish education is not without form or content; it encompasses programs that include Jewish contents that are regarded as worthy of transmission” (Chazan, 1991: 303).

aprendizajes que se llevan a cabo en el día a día y que no son el resultado de un proceso intencional de enseñanza-aprendizaje. Sin embargo, Trilla (1998) sostiene que el tema de la intencionalidad es poco válido para delimitar la educación informal, puesto que en algunas de sus expresiones, como por ejemplo la que tiene lugar en el marco de la familia, sí que existe una intencionalidad educativa. Para Trilla (1998) lo que la distingue es que se da de manera indiferenciada a otros procesos sociales, sin un contorno definido nítidamente, de manera difusa.

En el caso concreto de la **educación judía informal**, la formación de las nuevas generaciones y la transmisión de la identidad, la cultura y el sentimiento de pertenencia al grupo también tiene lugar de forma no diferenciada, difusa o sin una intencionalidad explícita en espacios de la vida cotidiana, como es la relación con los amigos y amigas, con la comunidad, con la familia extensa y la familia nuclear, modelo éste predominante en Occidente (Musitu y Cava, 2001). Respecto a este último, dada su centralidad, se trabajará en el siguiente apartado que hace referencia exclusiva al papel del hogar dentro de la vida judía. Sin embargo aquí debe remarcarse la importancia de la educación informal judía en la configuración de este sentimiento de pertenencia. Además, como señala Hyman (2002)¹¹⁸, es necesario el reconocimiento del rol del ámbito doméstico como espacio de transmisión cultural y de creación de las modernas identidades judías, y no limitarlo únicamente a la esfera de la observancia pública del judaísmo.

2.5. Los hogares judíos: ¿una agencia de socialización en decadencia?

Las aportaciones teóricas sobre la socialización familiar que hacen referencia explícita a la socialización religiosa en las familias, excepto algunas como la de Collet (2005), centrada principalmente en el catolicismo, o algunas específicas realizadas desde los estudios sobre judaísmo, en los que se encuentra un especial interés por la cuestión de la socialización religiosa y “étnica” en el interior de la familia, son escasas. Ahora bien, a pesar de no encontrarse ampliamente

¹¹⁸ En este artículo, Hyman critica la visión androcéntrica de las narrativas históricas sobre la construcción de nuevas identidades judías desde la Modernidad y reclama la necesidad de incorporar la perspectiva de género para ofrecer una visión más verídica de la realidad.

desarrollado este tema, constituye un punto clave para entender la transmisión y adquisición de la identidad religiosa entre las generaciones jóvenes.

2.5.1. La centralidad de los hogares judíos

En la tradición judía el hogar familiar¹¹⁹ ocupa una posición central, puesto que una buena parte de las oraciones –rezos del *Shabat*, entre otras–, celebraciones –entre las que destacan *Shabat* y *Pesaj*– y desarrollo de los preceptos religiosos –regulaciones alimenticias, por ejemplo–, así como de las tradiciones, tienen lugar en él (Estruch et al., 2004; Goldstein y Goldscheider, 1974; Horowitz, 2000; Kaplan, 1982; Nizard, 2009). Es por esta razón, y por su peso en la educación informal de los niños, niñas y adolescentes judíos, que se le ha dedicado un apartado específico y diferenciado al tema. Es decir, si bien forma parte de la educación informal, el hogar se presenta por separado con el fin de abarcar sus especificidades y su papel en la educación y socialización judías.

Así, la consideración de este espacio como otro más de los entornos de socialización judía queda justificada. Además, como señalan Sasson y Sasson (2009: 51) “many researchers ignored the role that parents play in the supplementary education, especially the role of mothers”. Se trata, por tanto, de un campo que resta poco estudiado y por ello se hace necesario incluirlo en este estudio. Para estos autores (Sasson y Sasson, 2009) la familia, y de forma concreta las madres, tienen un papel central en la definición de la educación y de las actividades extraescolares de sus hijos e hijas. En este sentido, las familias no sólo son claves en la educación directa, sino que también influyen en la educación que tiene lugar fuera del propio núcleo familiar. Como apuntan McGee et al. (2006, citado en Sasson y Sasson, 2009: 52) “families were significant factors in their children’s participation in specific youth groups”.

¹¹⁹ Se parte en este caso de una definición funcional de familia o espacio familiar bastante amplia basada en la definición de Collet (2009: 173), quien la entiende como “espai de socialització i cura d’infants i adolescents en el qual es donen relacions de parentiu intergeneracional”.

De forma más concreta, dentro de las familias son los progenitores quienes ocupan una posición central en estos procesos¹²⁰. Así lo afirman London y Frank (1987: 9), para quienes

“one of the most consistent findings is that of the positive relationship between one’s own Jewish identification and that of one’s parents. Parental influence is both direct and indirect. Parents directly and deliberately transmit values. Parents indirectly affect adult identity by channelling children into environments where identity is formed, such as schools”.

Más aún, son las madres quienes, como mencionan Boyatzis et al. (2006) a partir de la revisión de múltiples investigaciones, o Kaplan (1982), tienen una mayor influencia en la religiosidad y apego sentimental de hijos e hijas, tanto en familias judías o mixtas como en las de otras tradiciones religiosas. En cierto modo, esto puede ser entendido por el papel que la Biblia otorga a las mujeres judías y que todavía en la actualidad se mantiene en vigor.

“Aux yeux des rédacteurs de la Bible et donc selon l’opinion des hommes de l’époque, le domaine de la femme est bien celui de la famille et de la vie domestique; elle ne trouve le plein épanouissement d’elle-même que dans la maternité; elle n’est pleinement efficace, et, le cas échéant, utile à la société que dans le maniement de ses attributs naturels, la sexualité et ses charmes” (Azria, 1988: 179).

2.5.2. La pérdida de centralidad de los hogares judíos

Pese a todo lo anterior, la transformación de las familias¹²¹ en Occidente, por la que una elevada proporción de mujeres se encuentra presente en el mercado de trabajo, ya sea a jornada completa o parcial, cuestiona la centralidad de esta institución en la socialización y transmisión a las nuevas generaciones de una serie de valores, una identidad y un compromiso con la cultura judía que, como apunta Charytan (1996), en otro momento realizaba en su mayor parte la familia, y especialmente las mujeres, en el hogar. Con los cambios acontecidos en las familias en Occidente en las últimas décadas, la socialización familiar, entendida como crianza, apoyo y

¹²⁰ Sin embargo, no debe pasarse por alto la importancia del grupo de iguales, así como el papel de hermanos y hermanas en la vida religiosa de los jóvenes (Boyatzis et al., 2006). Asimismo, hay que tener en cuenta la socialización que tiene lugar en sentido inverso, es decir, de las generaciones nuevas hacia los padres y madres y la influencia que puede llegar a tener en la práctica religiosa familiar. Así lo ponen de manifiesto Charytan (1996) y Marks (2004).

¹²¹ Se utiliza el término “familias” en lugar de “familia” para poder abarcar y reconocer, tal y como proponen Musitu y Cava (2001), la diversidad de formas familiares existente.

educación de los hijos e hijas (Musitu y Cava, 2001) deja espacios sin cubrir en todo el proceso de educación integral de las personas. Éstos son en parte abordados por las instituciones educativas, sin que ello suponga la total desaparición del rol de la familia (Mayer y Waxman, 1977, citado en Charytan, 1996; Musitu y Cava, 2001; Trilla, 1998).

En este orden de cosas, Elias (1998, citado en Collet, 2009) y Flaquer (1993) sostienen que las familias han perdido una parte de su función socializadora para centrarse en el ámbito emocional. Para Elias (1998: 445, citado en Collet, 2009: 183), “la familia ha cedido a otras instituciones, ante todo al Estado, muchas de las funciones que antes definían en parte su carácter. Resaltan entonces más fuertemente aquellas funciones que le han quedado, especialmente las funciones afectivas y emocionales recíprocas de las personas que conforman la familia”. Para Flaquer (1993), la familia tiende cada vez más a especializarse en la socialización emocional a medida que otras agencias de socialización, como son la escuela y los medios de comunicación, le ganan terreno.

También los hogares judíos¹²², al igual que el resto de hogares y núcleos familiares, donde tiene lugar una buena parte de la educación informal y socialización de los niños, niñas y jóvenes (Bayo-Borràs, 1999; Trilla, 1998), han atravesado en los últimos años por una serie de transformaciones internas (Musitu y Cava, 2001). Entre ellas destaca claramente la incorporación masiva –aunque no nueva– de las mujeres al mercado laboral o la aparición de nuevas formas familiares. Junto con estos cambios, hay que añadir la necesidad de invertir más horas en el trabajo remunerado –configuración de “familias de carrera dual” o de doble ingreso (Musitu y Cava, 2001)–, tanto por parte de hombres como de mujeres, para poder mantener un cierto nivel de bienestar material en las sociedades capitalistas, que aparta durante muchas horas a padres y madres de la educación de su descendencia (Bayo-Borràs, 1999; Charytan, 1996). Este proceso de transformación se concreta en España y Cataluña en una serie de cambios en las pautas sociales, legales y familiares en los años setenta y ochenta del siglo XX “que són les que emmarquen l’ experiència socialitzadora de les famílies d’ avui en dia” (Collet, 2009: 168). Una de las principales transformaciones es la pérdida de legitimidad exclusiva para el modelo de

¹²² Se emplea la expresión en plural para poder recoger, y no simplificar gratuitamente, la diversidad de formas de hogares y formas familiares dentro de la tradición judía, igual que en el resto de la sociedad, como también hace Flaquer (1993: 58) al decantarse por “hablar de familias en plural en vez de familia en singular”.

familia tradicional impuesto por el franquismo como el único válido. Se produce así un incremento muy significativo y continuo del número de familias de doble ingreso (Bayo-Borràs, 1999), acompañado de algunas de las situaciones de falta de tiempo para la socialización expuestas unas líneas más arriba.

A la carencia de tiempo para poder hacer frente al proceso de socialización y a la ausencia de voluntad de afrontar aquellos elementos más conflictivos de ésta, se le suma la falta de recursos y conocimientos para poder desarrollarla con plenitud. Esta otra cuestión a tener en cuenta es abordada por Flaquer (1993: 65), para quien “la familia se enfrenta hoy a la paradoja de la creciente divergencia entre las demandas que le son planteadas y los medios que dispone para satisfacerlas”. Es decir, los entornos familiares se encuentran ante una carencia de medios y/o conocimientos para socializar a sus hijos e hijas dando respuesta a todas las exigencias que plantean las sociedades occidentales contemporáneas. En este sentido, para el caso concreto del judaísmo, las familias, por diversas razones, entre las que destacan la falta de tiempo, pero también de conocimientos en torno al judaísmo, aseguran cada vez menos esta transmisión (Azria, 1996a: 96; Charytan, 1996; Schweid, 1994) basada en contenidos religiosos y tradicionales específicos. London y Frank (1987: 12) ya se referían también a estas carencias hace unos años: “the family is likely to be fragmented or ignorant of Jewish things or indifferent to them, or all the above”. También Staropolsky (2007: 8) menciona a otros estudiosos, quienes apuntan al “vaciamiento de la vida y de las tradiciones judías en los hogares”.

2.6. Otras instituciones y entidades de la vida judía

Si se da por buena la idea expuesta más arriba de la existencia real y percibida de una realidad diaspórica, se puede tomar en consideración otras organizaciones creadas con el objetivo de facilitar el desarrollo de una “vida judía” de acuerdo con las leyes y la tradición judías.

2.6.1. Organizaciones de ayuda y beneficencia

Con frecuencia las comunidades judías cuentan con una serie de organizaciones de ayuda y beneficencia orientadas a facilitar recursos económicos y de otro tipo a

familias judías que se encuentren en condiciones precarias. Asimismo, también colaboran con aquellas personas recién llegadas a un territorio que buscan vivienda y trabajo. Estas entidades se basan en uno de los principios del judaísmo, la *tsedakah*, caridad o justicia, cuya normativización se encuentra presente en diferentes textos como el *Tanaj* o el *Talmud* (Dashefsky, 1987).

2.6.2. La *Hevrá Kadisha*

La celebración de los rituales funerarios constituye uno de los principales servicios comunitarios dentro del judaísmo. Para la ejecución de los preceptos funerarios, cada comunidad judía cuenta con un grupo de personas voluntarias que forma la *Hevrá Kadisha*, “sociedad sagrada” o “santa hermandad”. Ésta se encarga de la purificación del cadáver –lavado y vestido con una túnica blanca– y de acompañar y ofrecer consuelo a los parientes del difunto. En cada comunidad judía existe una *Hevrá Kadisha* de hombres, que actúa cuando fallece un hombre, y una de mujeres, cuando la persona que fallece es una mujer. Además, nadie que no sea de la *Hevrá Kadisha* puede ver al difunto, pues es considerado una falta de respeto (Estanyol, 2002; Estruch et al., 2004). Por otro lado, la participación en esta comunidad supone un honor para las personas que la componen, y así es reconocida por las comunidades.

2.6.3. Carnicerías, restaurantes y otros establecimientos *kosher*

Finalmente, entre los componentes básicos del entramado institucional para desarrollar una vida judía, se encuentra una serie de establecimientos que proveen de alimentos acordes con la regulación legal judía o *kashrut*. En su mayoría se trata de panaderías, carnicerías, así como restaurantes y colmados en los que se ofrecen alimentos que han sido producidos bajo certificación rabínica de adecuación a los preceptos judíos. Su presencia varía mucho entre países. Así, ciudades como París o Nueva York cuentan con una amplia oferta de este tipo de establecimientos, mientras que en otras, con una menor presencia judía, como podría ser Barcelona, esta oferta es mucho más escasa.

2.7. Conclusiones

El actual pluralismo moderno, del que hablan Berger y Luckmann (1997) y Berger (2005), no ha supuesto la desaparición de las relaciones de tipo comunitario en las sociedades occidentales. Por el contrario, las formaciones comunitarias han pervivido, en ocasiones manteniendo formas tradicionales basadas en una memoria histórica, en otras renovando y adaptando sus estructuras y funciones a las necesidades cambiantes del momento.

El caso de las comunidades judías constituye un ejemplo de perduración de relaciones comunitarias en medio de entornos modernos, seculares y plurales. Si bien es cierto que aquellas han dejado de ser referentes totalizantes, continúan ofreciendo, además de servicios concretos, espacios para la construcción de sentido y de identidad, tanto individual como colectiva. Para ello, se han dotado de una serie de instituciones, sobre todo en el caso de la diáspora, que favorecen la reproducción identitaria y facilitan la vivencia del judaísmo en entornos no judíos. Estos marcos comunitarios ofrecen tanto espacios para la vivencia religiosa, como para la socialización de las nuevas generaciones, la provisión de ayuda y para facilitar el seguimiento de determinados preceptos religiosos, como los alimentarios.

Así, en relación con todo lo expuesto en los anteriores apartados, es interesante estudiar para el caso catalán algunas de estas cuestiones: cómo se configura la imagen de la diáspora en Cataluña, cómo se ha construido un marco comunitario y, especialmente, un entorno educativo que preserve la especificidad identitaria del grupo, cuál es el papel de las diferentes instancias socializadoras y cuáles son sus características concretas, o cómo es la participación comunitaria predominante, de tipo instrumental o afectiva.

3. Ser judío hacia fuera: las fronteras simbólicas de la comunidad

La Ilustración, la *Haskalá* y la Emancipación de los judíos en Europa supusieron, como se ha mencionado en capítulos anteriores, cambios insospechados para las personas y comunidades judías. A las transformaciones en la concepción del judaísmo y de la identidad judía y a los cambios acaecidos en las formas de vivir esa pertenencia, se les sumaron las transformaciones en las formas que adoptaron las relaciones de las comunidades judías con su entorno gentil. Según Schers y Singer (1977: 251) “historically, the emancipation of Jews is accompanied by the loosening of ties within the Jewish community and the blurring of boundaries between it and other groups”. Es decir, se alteró la forma como esta minoría se ubicaba en el espacio de la sociedad general, posición ésta que constituye otra de las vías a través de las cuales una minoría –sea cultural, “étnica” o religiosa– dibuja su identidad. Se trata de la definición de unas fronteras que distinguen entre el “Nosotros” y el “Ellos”, es decir, entre lo que forma parte del grupo y aquello que queda fuera. Así lo plantea Simmel (2002: 63-64):

“La coincidencia y la diferencia determinan sobre todo la mutua importancia práctica que las personas tienen para otras. La coincidencia con otros, como hecho y como tendencia, no es menos importante que la diferencia y, en sus más variadas formas, ambas son los grandes principios de todo desarrollo exterior e interior (...). Sin embargo, para la acción dentro de las circunstancias del individuo la diferencia con respecto a los otros es de un interés mucho mayor que la coincidencia entre ellos”.

Se trata, por tanto, del modo en que mayoría y minoría¹²³ se relacionan, entendiendo que en ningún caso éstas son entidades totalmente independientes y con personalidad propia, sino formas sociales en interrelación (Glass, 1962). Así pues, la forma que adopta esta interacción es causa y consecuencia de la delimitación de la identidad hacia fuera, es decir, del establecimiento de fronteras entre aquello que es considerado judío y aquello que no, y de la forma como se relacionan las personas y las comunidades judías con el entorno gentil. En consecuencia, además de fomentar la cohesión interna (afiliación), se remarca y se enfatiza la diferenciación externa (exclusión). En última instancia, se trata de mantener vigentes aquellos elementos diferenciadores de la colectividad judía en un momento en el que la diferenciación estructural con la sociedad general es cada vez menor. Así lo plantea Rosenthal (1960: 285), quien entiende que “while at one time Jewish identity was no problem for the individual who lived a distinctively Jewish life in his home, his synagogue, and the community, today there is little that marks the Jew as a Jew except Jewish self-consciousness and association with fellow Jews”.

En otras palabras, el establecimiento de las fronteras externas del grupo no resultaba problemático, en lo que concierne al mantenimiento de la identidad judía, cuando las comunidades judías vivían en *ghettos* que marcaban claramente la frontera entre la vida judía y la vida no judía. Sin embargo, a partir del proceso de Emancipación del judaísmo y la salida del *ghetto* como forma de vida fuertemente diferenciada, las fronteras sociales¹²⁴ entre las comunidades y personas judías y el resto de la sociedad se tornan más porosas y borrosas. Así lo afirman también Charmé, et al. (2008: 123), quienes consideran que “the traditional boundaries between Jew and non-Jew have become blurred. The «non-Jewish» world is not «out there»; it is now an element found within Jewish families, communities, and the identities of individual Jews”. Es

¹²³ Cuando en sociología se habla de minorías sociales, no se hace referencia tanto a lo cuantitativo, sino más bien a características del grupo y a su posición en la sociedad –marginal, no perteneciente o poco perteneciente. Las minorías son vistas, e incluso se ven a sí mismas, como diferentes o extrañas por razones étnicas, de color de piel, de religión, lenguaje, especialización laboral o por una combinación de ellas. No obstante, dentro de las propias minorías existen diferencias. En el caso concreto de la minoría judía, ésta podría ser considerada una minoría oculta, según la denomina Glass (1962: 41), “because discrimination against them is not overtly institutionalized; because they have, apparently, gained the right of entry at various levels; because the status differentiation to which they are subjected is not crude. They do not wear a striking label of inferiority”.

¹²⁴ Por frontera social se entiende “a social distinction that individuals make in their everyday lives and that shapes their actions and mental orientations towards others; it is typically embedded in a variety of social and cultural differences between groups that give a boundary concrete significance” (Alba, 2006: 347). Además, las fronteras sociales son también importantes para la construcción de identidades sociales (Barker, 2006), en la medida en que delimitan qué forma y qué no forma parte de un determinado grupo.

en este punto de contacto donde emerge y/o se percibe el riesgo de asimilación de la minoría judía por parte de la mayoría no judía, es decir, el riesgo de desaparición de aquello que hace de la colectividad judía un grupo específico con unas características distintivas. Así, como pone de manifiesto Gurrutxaga (1991: 40), “no es extraño que mantener la frontera se transforme en requisito de supervivencia comunitaria y que las formas de socialidad proyecten rituales de diferencia, bien creando un lenguaje exclusivo para el grupo, bien una estética peculiar (formas de vestir y de usar el cuerpo, comportamientos tribales, etcétera)”.

Este capítulo se divide en tres grandes apartados, todos ellos referidos a la construcción de las fronteras identitarias del grupo. De forma más concreta, el primero de ellos aborda la forma como se dibujan las líneas divisorias internas, es decir, entre comunidades judías y entre las diferentes ramas ideológicas y formas de entender y vivir el judaísmo. El segundo de los apartados, por su parte, se refiere a la formación de las fronteras externas que se dibujan entre las comunidades judías y el resto de la sociedad, a partir del análisis de las formas de relación de éstas con su entorno social general y de la vivencia por parte de las personas judías de esta dualidad. En tercer lugar, el capítulo aborda la forma como se construye la alteridad desde los entornos judíos, así como los discursos que desde fuera construyen la imagen del judío. Finalmente, el capítulo se cierra con unas conclusiones y algunas ideas que más adelante se concretan en forma de hipótesis.

3.1. Todos iguales, pero algunos más iguales que otros

La mítica frase de George Orwell¹²⁵ (2003) ilustra bien la realidad de las fronteras internas entre comunidades judías. Si bien en un primer momento los discursos judíos hablan de la igualdad entre judíos, aparece la necesidad de trazar fronteras entre comunidades y tendencias que permitan remarcar y legitimar la especificidad de cada una de ellas y de las diferentes corrientes ideológicas. De esta forma, queda justificada su existencia diferenciada. Así, dentro del judaísmo se pueden apreciar dos tendencias simultáneas: por un lado, una centrípeta y, por otro lado, una

¹²⁵ Debe entenderse que el símil empleado en el título de este subapartado con la frase de Orwell no ha sido empleado en absoluto con la intención de ofrecer una visión despectiva hacia ningún judío, sino que simplemente pretende mostrar la idea de que entre ellos, si bien todos se consideran iguales, existen distinciones muy claras, que en ocasiones llevan a considerar a unos judíos menos judíos que otros.

centrífuga. Una tendencia a la identificación y otra a la diferenciación. Las tendencias a la identificación pueden expresarse en la creación de “federaciones y asociaciones dentro de las cuales los judíos se agruparon para resolver sus propios problemas así como para generar vínculos con la sociedad y el poder político” (Setton, 2007: 4). También pueden tomar forma en la celebración de actos conjuntos frente a hechos puntuales, como la conmemoración del Holocausto o el apoyo al Estado de Israel en momentos críticos. Por otro lado, la diferenciación suele venir marcada por las “concepciones acerca del grado y forma de cumplimiento de los preceptos” (Setton, 2007: 4), pero también puede responder a divisiones entre clases sociales o, incluso, generaciones.

Esto revela cómo el trazado de las fronteras que acompañan a los procesos de diferenciación y de identificación puede darse no sólo entre diferentes grupos sino también en el interior de un mismo grupo, en este caso la colectividad judía¹²⁶. Así, en primer lugar, es relevante tener en cuenta la forma como se construyen las alteridades internas, así como los procesos a través de los cuales se imponen los criterios que diferencian a unos grupos de otros, siempre dentro de una misma *comunidad imaginada* (Setton, 2007). Las tensiones y acusaciones mutuas entre los sectores ortodoxos y los entornos vinculados a la reforma son las más evidentes. Setton (2007: 2) los ha estudiado y concluye que

“los judíos llamados iluministas¹²⁷ acusaban a los ortodoxos de reproducir los signos que alejaban a los judíos del resto de la sociedad, de mantener costumbres y prácticas que limitaban la integración de los judíos al mundo exterior. Por su parte, los ortodoxos consideraban que los iluministas estaban llevando a los judíos a asimilarse a la sociedad de los no judíos, y al judaísmo a su destrucción”.

No obstante, unos grupos no se entienden sin los otros. Se hace patente la necesidad del “otro” para poder definirse “uno mismo”. De esta forma, las comunidades judías se encuentran entre sí frente a “un Otro que fascina y horroriza, pero del que no se puede dejar de pensar, porque forma parte del sí mismo. Los judíos ortodoxos y los que no lo son tienden, salvo algunos casos, a concebirse como parte de un mismo colectivo” (Setton, 2007: 3).

¹²⁶ Es precisamente la existencia de esta diversidad interna el motivo por el que en esta tesis no se emplea la expresión *comunidad judía* para referirse en general al conjunto de personas judías, puesto que este último término implica una imagen de unidad y cohesión, bien distante de la realidad.

¹²⁷ Se ha respetado la cita textual del autor, pero se considera más oportuna la traducción al castellano de ilustrados que la de iluministas.

3.1.1. Judíos religiosos, judíos seculares y otros

Ser judío hoy puede significar tantas cosas y tan dispares, que se hace necesario utilizar un apellido como *religioso*, *secular*, *laico*, *ortodoxo*, *reformista*, *practicante*, *tradicionalista*, *ateo*, *sionista*, etc. para precisar el significado. Sin embargo, estos calificativos no se encuentran en un mismo nivel. Así, mientras para referirse a su identidad algunas personas judías aluden a cuestiones religiosas, otras se refieren a cuestiones políticas e ideológicas. Es decir, dentro de la colectividad judía son numerosos los ejes entorno a los cuales pueden dibujarse las fronteras diferenciadoras. No obstante, podría afirmarse que la línea divisoria que en la actualidad establece mayores diferencias en el interior de la *comunidad imaginada* judía, lejos de ser la del origen sefardí o asquenazí, por poner un ejemplo, es el eje religioso-laico, o por decirlo de otro modo, la distinción en función de la postura adoptada frente a la religión dentro del judaísmo, así como las actitudes frente a la Modernidad y el mundo contemporáneo. Este eje refleja una tensión que se produce dentro del judaísmo, una “doble tendencia a la repulsión y atracción que se realiza dentro del judaísmo manifestando la imposibilidad de pensar un judaísmo laico y uno religioso como entidades extrañas, cada una con sus propias preocupaciones y destinos” (Setton, 2007: 3). Más bien al contrario, y desde sus orígenes, el uno es respuesta al otro y viceversa. Es decir, los movimientos laicos y los movimientos con un mayor componente religioso son el resultado de su interacción mutua y de los procesos de identificación y diferenciación que en ella tienen lugar.

Para entender esta interacción es importante conocer las representaciones que cada grupo tiene de los otros y que dan lugar a esta identificación o diferenciación (Setton, 2007). Para ello, resulta útil la distinción planteada por Heilman entre *inner identity* y *outer identity*. Mientras la primera se refiere a las concepciones, significados y expectativas que las personas que ocupan una posición, o pertenecen a un grupo, tienen de dicha posición, la segunda alude a “the symbolic meaning and behavioral expectations which an outsider –one who does not nor has ever occupied the status (...)– associates with that status” (Heilman, 1977: 228). En otras palabras, se trata de las representaciones de un mismo estatus o grupo, originadas tanto dentro como fuera de él, que en numerosas ocasiones pueden no coincidir. De hecho, la identidad externa tiende a homogeneizar al grupo, mientras que la interna da cuenta de la propia diversidad. A modo de ejemplo, esto se traduce en el hecho de que desde fuera el judaísmo ortodoxo es presentado como homogéneo, mientras que en la realidad, en la identidad interna, existen grandes diferencias, sobre todo en

relación a la postura adoptada frente a la Modernidad. Es decir, los ortodoxos comparten *outer*, pero no *inner identity*.

3.1.2. Fronteras institucionales y diferencias reales

Si bien es cierto que las diferencias entre orientaciones y comunidades dentro del judaísmo son claras y evidentes, no es menos cierto que, en buena medida, éstas pueden verse acentuadas por los discursos institucionales que las legitiman. Para ello, resulta interesante el planteamiento de Heilman, quien distingue entre ideología total e ideología práctica. La primera, la “total ideology”, hace referencia al discurso oficial institucional que sirve como un patrón de comportamiento para la organización de la vida de las personas, constituyendo así un discurso normativo. En cambio, la “practical ideology” responde a la actitud y práctica real de cada persona en su vida cotidiana (Heilman, 1977: 230) y, por tanto, no contiene elementos normativos, sino meramente descriptivos. De ello se desprende que, mientras la ideología total de diferentes instituciones o comunidades puede diferir de forma sustancial, la ideología práctica, es decir, la realidad de las personas que las componen, puede no distar tanto. Así, las fronteras internas pueden ser a la vez tajantes y porosas, según se miren del lado de la institución o del de sus miembros.

3.2. La salida del *ghetto*: interacción con el entorno gentil

Las fronteras externas, es decir, aquellas que se erigen entre judíos y no judíos, desde el momento de la Ilustración y la Emancipación también devienen, como se ha puesto de manifiesto anteriormente en este capítulo, permeables. Lo gentil ya no es algo que se encuentra claramente “fuera”, sino que se está presente también en las propias familias y comunidades judías, así como en las identidades de los individuos (Charmé et al., 2008). Para algunos autores, no obstante,

“though the Emancipation and Reform Judaism did increase the contacts between Jews and non-Jews and did institute formal political equality for the Jews, they did not succeed in establishing complete social equality. The social and religious barriers were not removed. The mental ghetto continued in one form or another. It remained as much a product of Jewish self-isolation from within as a prejudice and enmity from without” (Teitelbaum, 1965: 228).

Sin embargo, para la gran mayoría, la desaparición de los *ghettos* como configuraciones urbanas en las que las poblaciones judías vivían de forma altamente aislada¹²⁸ del resto de la sociedad supuso, sin lugar a dudas, grandes transformaciones en las formas de vida judía y en las formas de relacionarse con el entorno. Se pasó de la vida en una comunidad autónoma a principios de la Europa moderna a una comunidad religioso/étnica voluntarista, como las existentes en la actualidad (Sorkin, 1990).

“En el periodo anterior a la modernidad, ser judío implicaba tener una religión, pertenecer a una nación y vivir en un espacio comunitario cuyas fronteras con el exterior estaban administradas por la autoridad religiosa. Con la emancipación [y los movimientos de reforma], se debilitan las fronteras de la comunidad así como la autoridad que solía ejercer el control sobre las normas de vida y la imposición de los castigos” (Setton, 2007: 1).

Una de las consecuencias que estas transformaciones acarrearón fue la necesidad de encontrar elementos que sustituyeran los rasgos que hasta entonces habían sido la base de la distinción entre judíos y no judíos, y que habían favorecido la continuidad del grupo. Es decir, el cuestionamiento de un modo de vida muy concreto y la aparición de contactos regulares con el entorno gentil habían de conducir, previsiblemente, a la asimilación total de las personas judías por parte de sus entornos en diferentes países si no se encontraban alternativas que lo pudiesen paliar.

“Where intercourse between Jew and gentile is but minimally restricted and cultural and religious diffusion are possible, the hue and cry goes up constantly among insecure Jews for protection against assimilation, a hue and cry which often seems to be accompanied by a yearning for reghettoization” (Teitelbaum, 1965: 228).

En cambio, las nuevas estrategias adoptadas, basadas sobre todo en el mantenimiento de la conciencia de la propia identidad¹²⁹, que conducen a una cierta

¹²⁸ La construcción de estas fronteras se dio tanto desde dentro como desde fuera del propio *ghetto*. Así lo considera Heilman (1977: 231), quien entiende que “the ghetto’s wall were as much built by those on the inside as by those on the outside”. En esta misma línea se ubican Sharot (2007) y Teitelbaum (1965). Éste último sostiene que a partir del siglo XV, los judíos se vieron forzados a vivir de forma separada, aunque en sus inicios el *ghetto* fue voluntario y emergió como una forma de preservar la religión, la cultura, las tradiciones y las costumbres.

¹²⁹ En este sentido, la autoconciencia de una identidad diferente se erige como la principal vía para la perduración del grupo. Así lo entienden Sklare y Vosk (1957, citado en Rosenthal, 1960: 285) “as mutual understanding between Jews and non-Jew grows, as discrimination lessens, as traditional differences are progressively eliminated, group preservation more and more depends on the individual’s decision to marry within the faith”. Asimismo, es este rasgo el que permitiría hablar todavía en la actualidad del “pueblo judío” como diáspora, puesto que mantiene, según Brubaker (2005), uno de sus criterios

distinción con el entorno no gentil, han evitado que se produjera tal fenómeno en las dimensiones imaginadas.

“The disappearance of objective, distinctive traits among the Jews brought about the need to rely on subjective identity feelings in order to define Jewish identity. Because of the strong gregarious trends among Jews, and because of certain segregatory tendencies in the general society, even those alienated from organized Jewish life appear to maintain close, informal relations among themselves. Despite the fact that Jewish identity is no longer self-evident, total assimilation and complete disassociation with Jewishness is nevertheless more difficult to achieve than it appears” (Schers y Singer, 1977: 251).

Así pues, las formas como estas relaciones e interacciones han tenido y tienen lugar son muy variadas y se producen no sin conflictos, sobre todo por lo que respecta a las tensiones que soportan las personas judías para combinar su vivencia judía en entornos mayoritariamente no judíos. Los siguientes dos subapartados abordan estas cuestiones. El primero, desde un punto de vista más objetivo y estructural, presta atención a los procesos de asimilación, aislamiento, integración y aculturación. El siguiente, por su parte, y a nivel de la vivencia individual y de la autoimagen que una persona se forma de sí misma respecto a cómo se siente y vive la dualidad judío-gentil, identifica diferentes situaciones, algunas de las cuales crean mayor tensión que otras para las personas que las viven.

3.2.1. Asimilación, aislamiento, integración y aculturación

Desde la desaparición de los *ghettos* como forma de vida judía total y a diferencia de Israel, donde toda la vida en sociedad está organizada en torno al judaísmo y las leyes judías, la vida judía en la diáspora se desarrolla en un entorno mayoritariamente no judío. Esta condición de minoría exige tanto al grupo mayoritario como al minoritario adoptar estrategias de interacción que permitan, si no necesariamente la integración, sí la coexistencia. En este sentido, pueden identificarse tres grandes alternativas de relación entre las comunidades y personas judías y el entorno gentil¹³⁰: la asimilación, el aislamiento –o la emigración a Israel

definitorios: la conservación de una identidad distintiva a través del mantenimiento de unas fronteras externas.

¹³⁰ Debe entenderse que estos tipos ideales, según la concepción weberiana, de relaciones entre mayoría y minoría no conciernen exclusivamente al grupo judío, sino que son aplicables a otros colectivos. Únicamente la mayor expresión de aislamiento, la emigración a Israel, se ciñe exclusivamente al caso judío.

como su mayor expresión— y, finalmente, la integración. Cada una de ellas se configura a partir de la combinación de dos variables: por un lado, la preservación o la pérdida de la identidad judía y, por el otro, la participación o no en la vida no judía. Esta articulación queda reflejada en la siguiente tabla.

Tabla 2. Alternativas de relación con el entorno no judío de las comunidades y personas judías

	Identidad judía	Participación en la vida no judía
Asimilación	-	+
Aislamiento o emigración a Israel	+	-
Integración	+	+

Fuente: Schers y Singer (1977: 253), traducción propia del inglés.

El concepto de **asimilación** hace referencia a la pérdida total de la identidad judía (Berthelot, 1984) y a una participación totalmente activa en la vida no judía. Es decir, se trata de personas que se han alejado completamente de las especificidades de la identidad judía que podían diferenciarles del resto y pasan a formar parte de manera total de la sociedad no judía, sin mantener vínculos identitarios judíos. Esta pérdida de la identidad religiosa y/o étnica judía es percibida como un proceso cuya finalidad es la fusión de la minoría con la mayoría (Kaplan, 1982).

Por **aislamiento**, o su mayor consecuencia, la salida hacia Israel, se entiende la situación opuesta a la primera. Es decir, se produce una preservación total de la identidad judía y un aislamiento con respecto a la vida no judía a partir de limitar al máximo las relaciones con la sociedad general (Schers y Singer, 1977). Remite a la realidad del *ghetto* anterior a la Modernidad¹³¹ en la que la vida se articulaba por completo en torno a la identidad y al grupo judío y el contacto con la sociedad no judía era, por voluntad o por imposición, nulo o prácticamente inexistente. Por otro lado, existen zonas en Europa y América que cuentan con barrios con una importante presencia judía en los que se ofrecen todos los servicios necesarios para desarrollar una vida judía con normalidad, en los que habitan personas que no han sido en

¹³¹ No obstante, no debe olvidarse que la Emancipación de los judíos y la Modernidad no supusieron la desaparición definitiva de los *ghettos* y que éstos se encontraron presentes también en épocas más recientes, principalmente hasta la Segunda Guerra Mundial.

absoluto asimiladas por la cultura/sociedad mayoritaria (Webber, 1997). Este tipo de relación con el entorno se encuentra únicamente entre grupos muy religiosos, que neutralizan la atracción hacia la sociedad secular mediante un recurso fuerte a las creencias y comportamientos religiosos. La migración a Israel se presenta también como una solución para una minoría que necesita un estado judío para expresar y vivir su identidad judía o que se ve empujada a ello por condiciones adversas del entorno.

En tercer lugar, la idea de **integración** engloba, por un lado, el mantenimiento de la identidad judía pero, al mismo tiempo, abarca también una participación activa en la vida no judía. Por tanto, a nivel estructural, se podría decir que hay una integración socioeconómica de las comunidades y personas judías en la estructura de la sociedad general en la que viven, sin que ello comporte el abandono de la identificación con el colectivo judío a partir del mantenimiento de ciertas características distintivas.

“We define integration as the preservation of Jewish identity along with participation in the general society. A certain measure of Jewish autonomy and a self-segregation is therefore necessary to maintain distinct traits of identity and in order to provide for the expression and transmission of specific cultural values and identification” (Schers y Singer, 1977: 254).

Esta segregación puede ser parcial y estar relegada a determinadas esferas de la vida cotidiana, como la familia, la religión, la educación judía de los hijos e hijas, el apoyo a Israel u otras expresiones de solidaridad judía. Entretanto, los procesos de movilidad social, la ausencia de tendencias fuertes a la concentración residencial y el seguimiento de los patrones demográficos generales pueden ser una muestra de la integración estructural (Sorkin, 1990).

Este proceso de integración podría concebirse en cierto modo como lo que Kaplan (1982) denomina **aculturación**¹³². Para la autora, este cuarto término remite a “the acceptance of many of the customs and cultural patterns of the majority of society and the simultaneous commitment (conscious or unconscious) to the preservation of ethnic and /or religious distinctiveness” (Kaplan, 1982: 4). Es decir, se refiere a la incorporación de préstamos culturales, formas de comportamiento y actuación vinculadas a la cultura mayoritaria sin dejar de lado la conciencia judía. Por tanto, la idea de aculturación se asemeja en buena medida a la de integración, en el sentido

¹³² Son extensas las discusiones sobre la pertinencia de estos términos. Por ejemplo, algunos autores, como Sorkin (1990) o Maurer (2001, citado en Haber, 2006), prefieren usar el término aculturación en lugar del de asimilación, por considerarlo más preciso y neutro.

de que ambas aluden a la incorporación de tradiciones y formas de vivir nuevas, junto con el mantenimiento de una especificidad, de una marca distintiva. En esta misma línea puede interpretarse la aportación de Webber que, a pesar de emplear el término de asimilación, parece más bien referirse a la idea de aculturación: “the process, at different speeds in different countries, of the Jewish adjustment of dress, food, architecture, vernacular language (...) to a believed pattern of acceptability within majority society, that is, in the general pursuit of the redefinition of Jewish social otherness” (Webber, 1997: 262). Así pues, la aculturación no acarrea la pérdida total de aquello exclusivamente judío. Al contrario, el concepto aculturación “recognises this active or passive assertion of ethnic separateness whether in religious, familial, social, economic or political terms” (Kaplan, 1982: 6). En esta misma línea, Rosenthal (1960: 286) apunta que “the one factor which currently operates against assimilation (...) is Jewish self-consciousness, or identification with the Jewish group. The decline in cultural differences has not been accompanied by a decline in Jewish self-consciousness; on the contrary, it appears that the latter has increased”.

3.2.2. La vivencia subjetiva de la dualidad

El tipo de relación que se establece con el entorno gentil puede también estudiarse desde un nivel más individual o subjetivo a partir de la autopercepción que cada persona tiene de cómo es vista a ojos de la comunidad judía y de la sociedad gentil. En este sentido, Dean (1955) plantea un cuadro en el que, a partir del cruce de estas dos variables, se configuran múltiples autopercepciones o vivencias individuales de la relación con los entornos judío y no judío (ver tabla 3).

Tabla 3. Auto-percepción respecto al entorno gentil y respecto a las comunidades judías

Auto-percepción a ojos de la comunidad judía		Auto-percepción a ojos de los gentiles		
		Desea aceptación personal por parte de gentiles		Aceptación personal por parte del grupo gentil sin importancia
		Se siente respetado por los gentiles	No se siente respetado por ser judío	
Desea aceptación personal por parte de la comunidad judía	Se siente respetado por la comunidad judía	2) Participante cómodo	6) Participante cohibido	1) Judío cómodo hacia el grupo
	Se siente rechazado por la comunidad judía	5) Asimilacionista incómodo	9) El judío rechazado	7) Judío repudiado
Aceptación personal por parte de la comunidad judía sin importancia		3) Asimilacionista cómodo	8) Asimilacionista frustrado	4) Auto sustentador

Fuente: Dean (1955: 259), traducción propia.

Las diferentes auto-percepciones representan un ajuste más o menos cómodo a la posición de una persona como judía en la sociedad gentil. Las cuatro categorías de las esquinas representan ajustes más cómodos, mientras que las de los lados, por su parte, remiten a situaciones en las que las personas no han resuelto de forma exitosa la tensión o estrés de ser judío en un entorno gentil.

Las formas más cómodas de ajuste son las siguientes:

1. Judío cómodo hacia el grupo: no importa si la sociedad gentil lo acepta o no, ya que se encuentra muy vinculado y aceptado por la comunidad judía. Se trata de una situación más habitual entre los ortodoxos y se correspondería con, o se aproximaría a, la situación estructural de aislamiento (de tipo voluntario).
2. Participante cómodo: desea y obtiene reconocimiento tanto por parte de la comunidad judía como de la sociedad en general. Se correspondería con la situación estructural de integración.
3. Asimilacionista cómodo: no le importa la imagen que de él pueda tener la comunidad judía ya que se encuentra desvinculado de ella. Aunque no reniega de su origen judío, ha encontrado su posición en la sociedad gentil. Ya su nombre indica su correspondencia con la situación estructural de asimilación, aunque en este caso no desaparece del todo el sentimiento de pertenencia.

4. Auto-sustentador: su autoestima no se basa en lo que la comunidad judía o la sociedad general pueda pensar de él, sino que se basa en otros factores como su carrera profesional u otros espacios en los que no se encuentra enfrentado a decisiones relacionadas con su judeidad.

Por su parte, las formas menos cómodas de ajuste son las que siguen:

5. Asimilacionista incómodo: quiere ser aceptado por gentiles y judíos, pero no lo es por parte de la comunidad judía. Un ejemplo de esta vivencia es la que pueden experimentar algunas personas judías casadas con no judíos, al no ser aceptado su matrimonio mixto por parte de su comunidad.
6. Participante cohibido: quiere ser aceptado por ambos grupos, lo ha conseguido en la comunidad judía, pero en ocasiones se siente rechazado por parte de los gentiles por el hecho de ser judío. Esta vivencia se correspondería con, o se aproximaría a, la situación estructural de una cierta tendencia al aislamiento (de tipo impuesto).
7. Judío repudiado: sólo le importa el estatus que le otorga la comunidad judía pero ha sido rechazado por ella, posiblemente por la expresión exagerada de su judeidad, lo que puede producir un cierto sentimiento de vergüenza.
8. Asimilacionista frustrado: sólo quiere la aceptación de los gentiles pero siente la carga del desprecio que le muestran porque es judío.
9. Judío rechazado: quiere la aceptación de ambos grupos, pero se siente rechazado por ambos. Es el más marginal de todos los tipos y seguramente es el que presenta una situación psicológica más difícil.

Esta clasificación es útil, pero puede quedarse incompleta si no se profundiza más en la construcción externa de las fronteras simbólicas, que en buena medida también condicionan la forma como se configura esta vivencia. El siguiente apartado, precisamente está reservado al rol que el entorno tiene en la interacción con las personas y comunidades judías y en la construcción de una representación social sobre ellas.

3.3. El judío como extranjero simmeliano

Simmel (1986), en su *Digresión sobre el extranjero* de 1908, reflexiona en torno a la figura del extranjero como elemento a la vez próximo y lejano de un determinado grupo social. Según el autor, extranjera no es la persona que llega y se va, sino aquella que se detiene en un momento determinado, que “se ha fijado dentro de un determinado círculo espacial (...) pero su posición dentro de él depende esencialmente de que no pertenece a él desde siempre, de que trae al círculo cualidades que no proceden ni pueden proceder del círculo” (Simmel, 1986: 716). Concebido de esta forma, el extranjero es extraño al grupo, pero a la vez pertenece a él, no es alguien que quede fuera por completo, sino que forma parte del colectivo en sus fronteras¹³³. En la siguiente cita, Santamaría (1994: 65) se refiere a esta concepción de Simmel según la cual

“el «extranjero» es un elemento del grupo mismo que, como los pobres y las diversas clases de «enemigos interiores», si bien, por una parte, ocupa una posición de miembro, por otra, está como fuera o enfrente. El «extranjero», como venimos diciendo, ya no es el salvaje, o lo que es lo mismo, el indígena de un territorio ajeno, lejano o ignoto, sino el intruso, que con sus diferentes expresiones sociales habita en esa tensión del afuera y enfrente pero dentro que constituye el carácter formal de la posición de «extranjeros»”.

Así, este tipo social, construido en el marco de una trama determinada de relaciones sociales (Santamaría, 1994), más allá de tratarse de algo claramente definido, se caracteriza por su posición ambigua en el espacio social. Carece de status como miembro del grupo mayoritario o establecido, se encuentra entre lo que Schütz (1964: 106) denomina “pautas de vida grupal”. Es decir, se trata de una forma de socialidad cambiante.

“La unión entre la proximidad y la lejanía, que se contiene en todas las relaciones humanas, ha tomado aquí una forma que pudiera sintetizarse de este modo: la distancia, dentro de la relación, significa que el próximo está

¹³³ Santamaría (2002) en su repaso a la digresión de Simmel, identifica al extranjero con una figura liminar, una figura que se encuentra en los márgenes sociales. Sartre, por su parte, en su *Réflexion sur la question juive*, considera que el judío es perfectamente asimilable por las naciones modernas entre las cuales habita, pero se define como aquello que las naciones no quieren asimilar. En sus propias palabras, “c’est parce qu’on ne l’accueille jamais comme un homme, mais toujours et partout comme le Juif, que le Juif est inassimilable” (Sartre, 1954: 121). De esta forma, queda reflejada de nuevo esta condición permanente de extraño.

lejano, pero el ser extranjero significa que el lejano está próximo¹³⁴” (Simmel, 1986: 716).

Además, el extraño o forastero¹³⁵, desde esta concepción simmeliana, es tratado por la sociedad “autóctona” como parte de una colectividad homogénea y es identificado bajo los rasgos comunes que, supuestamente, distinguen a ese colectivo. De esta forma, su individualidad queda anulada por los atributos colectivos que le son asignados desde el exterior (Glass, 1962; Santamaría, 2002). Elias (2003) también documenta esta situación de estigmatización grupal en su estudio sobre las relaciones entre establecidos y forasteros. Esta concepción del extraño o forastero puede ajustarse en cierta medida a la población judía en Europa. El propio Simmel toma como ejemplo el caso de los comerciantes judíos en la Europa premoderna. Éstos, al ser considerados extranjeros o forasteros, eran tratados en tanto que un grupo homogéneo y se les exigía un único nivel de pago de tributos para todos, basado, no en su nivel de renta como sucedía con el resto de la población, sino en su condición de judíos (Simmel, 1986).

Por su parte, Weber también hace una aproximación a esta condición ambigua del pueblo judío en relación con las sociedades en las que vive. Él lo denominaba, seguramente de una forma poco acertada, pueblo paria, término empleado en el contexto del sistema de castas de la India. Sin embargo, más allá del acierto o desacierto terminológico, su análisis hace referencia a la idea de “guest people” (Weber, 1967: 3), de pueblo huésped o forastero.

Si bien es cierto que tanto la obra de Simmel como la de Weber hacen alusión a épocas pasadas en las que el estatus de las poblaciones judías estaba sujeto a condiciones legales especiales, sus análisis podrían en cierto modo ajustarse a la realidad actual, en el sentido de que la figura del judío continúa asociada a una imagen de forastero, de extranjero simmeliano o de pueblo huésped¹³⁶; una situación ésta que es reforzada tanto desde fuera como desde dentro del propio grupo (Teitelbaum, 1965).

¹³⁴ Affergan (1987) denomina a esta condición “alteridad lejana”, que se trata de una alteridad implantada en un territorio de forma provisional pero a la vez duradera (Santamaría, 2002).

¹³⁵ El vocablo forastero ha sido tomado de Schütz (1964), quien también elaboró un ensayo sobre la posición del forastero al acceder a un nuevo grupo social, cuyo conocimiento de receta, el conocimiento que permite interpretar de forma significativa las situaciones de la vida cotidiana, le resulta desconocido. En cambio, este autor pone mayor énfasis en la postura del forastero hacia el nuevo grupo, y no tanto en la actitud de este último hacia él.

¹³⁶ Sartre (1954: 101) se refiere a esta condición de permanente alteridad de los judíos de la siguiente manera: “Ainsi le juif reste l'étranger, l'intrus, l'inasimilé au sein même de la collectivité”.

3.3.1. La construcción de la alteridad desde entornos judíos

La utilización de generalizaciones para definir a los miembros de un determinado grupo es una práctica habitual en la construcción de la alteridad, es decir, de aquello que no pertenece al propio grupo con el que uno se identifica (Elias, 2003; Simmel, 1986). En estos procesos de definición de la identidad ‘hacia fuera’, el colectivo judío no es una excepción. Así lo consideran Charmé et al. (2008: 119), para quienes

“the very category of «non-Jew» is one which flattens difference and ignores the fluidity of identity boundaries. It is after all, the idea of everyone and everything that is not «us». This homogenized embodiment of non-Jewish Otherness represents an alien threat to which a strong Jewish identity must develop immunity. It is a monolithic concept representing everything that can dilute or corrupt a person’s essential or core Jewishness”.

Un ejemplo de esta generalización de lo no judío al que se refiere Dean (1955) es el de la percepción desde entornos judíos de que todos los gentiles son potenciales antisemitas. Es decir, según este autor, se produce en ocasiones desde contextos judíos una tendencia a considerar todo aquello que no es judío como capaz de convertirse en enemigo de lo judío. Esta tendencia a la unificación de lo diferente no puede sino entenderse como una estrategia de refuerzo de la cohesión interna del grupo que suponga a la vez un sostén para la propia identidad.

Sin embargo, la construcción de la alteridad por parte de entornos judíos no siempre ha ido acompañada necesariamente de connotaciones negativas. En ocasiones, simplemente se han marcado las diferencias con el exterior mediante la alusión a límites que, en un principio, son infranqueables. En un sentido religioso, y desde una concepción fundamentalista, se podría entender el judaísmo como una tradición cuyas fronteras son difícilmente salvables, puesto que se encuentran sujetas a la transmisión biológica¹³⁷. En esta dirección apunta Barker (2006: 209) al afirmar que “while national and local religious identities present obstacles for foreigners to cross their boundaries, the challenge is far greater with religions circumscribed by biological boundaries. The genetic transmission of Judaism is matrilineal”.

¹³⁷ No obstante, otros elementos, no vinculados a cuestiones biológicas, pueden funcionar como barreras o fronteras sociales simbólicas que refuerzan la cohesión interna del grupo y subrayan la alteridad externa. Uno de los ejemplos más claros es el empleo de calendarios y horarios diferentes (Zerubavel, 1989). Más adelante, en los capítulos de análisis, y especialmente en el apartado 8.1.3., se aborda la importancia de la ordenación social del tiempo como frontera o demarcación del grupo.

No obstante, para poder entender este proceso identitario interactivo es necesario contar también con un “Ellos” que reconozca y apruebe o desapruebe al propio grupo y que del mismo modo proyecte una serie de imágenes sobre el propio grupo. Todo ello resulta, al final, en una continua reelaboración y negociación de las fronteras simbólicas externas que separan a los grupos y que a la vez les garantizan un mínimo de cohesión interna que les permita perdurar como tales.

3.3.2. La definición de la identidad judía a partir de los discursos externos

En esta definición de las fronteras del grupo, que en definitiva consiste en establecer los contornos de la identidad judía, también tienen un papel importante las visiones, representaciones y discursos externos que, en definitiva, remiten a la cuestión del reconocimiento social (Cardús, 2009). Así lo entiende Gurrutxaga, para quien “el grupo necesita al Otro, porque, (...) requiere el reconocimiento exterior para poder reproducir la idea de Nosotros y mantener así la cohesión” (Gurrutxaga, 1991: 39). Es decir, es necesario el reconocimiento externo para que dichas fronteras simbólicas grupales sean admitidas como válidas y pasen, efectivamente, a operar como tales. En otras palabras, el componente externo “es muy importante para la definición comunitaria, ya que permite trazar una frontera simbólica cuyos límites sólo la comunidad controla, aunque el Otro debe distinguirlos” (Gurrutxaga, 1991: 40).

Así pues, las fronteras finales que funcionan para el grupo resultan de una combinación de lo que Heilman (1977: 227) denomina “inner and outer identities”, es decir, aquellas que abarcan el significado y expectativas que tienen de esa identidad las personas que forman parte del grupo y aquellas que se establecen por parte del exterior, es decir, por parte de quien no forma parte del grupo en cuestión¹³⁸. En palabras de Webber (1997: 268) “minorities may also be influenced, in the construction of their self-image, by knowledge of the position of their minority in majority societies other than their own where their situation may be rather different”. Se trata, en definitiva, de una construcción social que se encuentra en continua interacción y negociación. Por eso, determinados elementos identitarios se refuerzan como respuesta a una identidad impuesta desde el exterior, en numerosas ocasiones basada en estereotipos difundidos por los medios de comunicación de masas. Así, por ejemplo, determinadas muestras de antisemitismo o momentos de

¹³⁸ Hace referencia a los significados y expectativas que se le atribuyen desde fuera.

tensión en relación al conflicto israelo-palestino pueden suponer un refuerzo para la cohesión de un grupo que, habitualmente, carece de ella, puesto que desatan una reacción de unión desde el judaísmo¹³⁹.

En definitiva, resulta clave tener en cuenta este dinamismo y la porosidad de los límites simbólicos de la colectividad judía con respecto al entorno para dar cuenta de las diferentes formas que aquellos adoptan en función del momento, lugar y colectivo específico que envuelven. En este sentido, las fronteras que separan al “Nosotros” del “Ellos” en el caso de colectivos más laicos o secularizados no coincidirán con las de aquellos que llevan a cabo una vida marcada por los preceptos. Del mismo modo, las fronteras se erigirán más sólidas cuando el entorno muestre una actitud de mayor hostilidad hacia Israel o hacia el propio colectivo judío¹⁴⁰.

El carácter de construcción social de estas fronteras también se hace patente en el hecho de que determinadas visiones impuestas desde el exterior acaban siendo incorporadas por parte de la minoría judía a su propia concepción de la identidad. En palabras de Sartre (1954: 83) “le Juif est un homme que les autres hommes tiennent pour Juif”, es decir, que judía acaba siendo aquella persona que la sociedad en que se encuentra considera como tal¹⁴¹. Este autor se centra en la imagen que el antisemita construye del judío y que, en ocasiones, éste acaba incorporando en su propia concepción de sí mismo y del judaísmo en general. Otro de los ejemplos más claros de esta apropiación de la identidad impuesta desde fuera es la de la identidad de víctima. Bembassa (2007: 73) apunta que “cette perception juive de soi comme victime est loin d’avoir disparu”. Es decir, en el imaginario judío la idea de víctima perseguida a lo largo de la historia, así como la de la inseguridad física, se encuentra presente de forma clara, sobre todo después del Holocausto (Friesel, 1994). Esta concepción sería el resultado, por un lado de circunstancias reales pero, por otro

¹³⁹ Esta idea, si bien no es exclusivamente suya, se discutió en dos entrevistas realizadas con Régine Azria en París, una el 6 de septiembre de 2010 y otra el 18 de marzo de 2011.

¹⁴⁰ De nuevo emerge aquí la idea propuesta por Maalouf (1999) de reafirmación de aquel componente identitario que se está viendo atacado o cuestionado por parte del entorno en un momento determinado.

¹⁴¹ Es en este sentido en el que Sartre entiende al judío como algo social, puesto que es desde fuera de él, desde la sociedad y, más concretamente, desde el antisemitismo, desde donde se construyen los rasgos que lo diferencian del resto de la sociedad. Así pues, “le Juif est social parce que l’antisémite l’a fait tel” (Sartre, 1954: 164). Más aún, el autor considera que lo que une a los judíos no es tanto un pasado, una religión o una tierra, sino una *identidad de situación*. Ésta se refiere a que si las personas judías “ont un lien commun, s’ils méritent tous le nom de Juif, c’est qu’ils ont une situation commune de Juif, c’est-a-dire qu’ils vivent au sein d’une communauté qui les tient pour Juifs” (Sartre, 1954: 81).

lado, de la asunción de una imagen que es impuesta desde fuera, aún en situaciones en las que dichas personas no son realmente víctimas¹⁴².

3.4. Conclusiones

La construcción de las identidades colectivas ha sido, y continua siéndolo en la actualidad, uno de los focos temáticos más debatidos en la sociología, así como en la psicología social o la antropología. Diversos autores (Barth, 1976; Baumann, 2001; Beck, 2007; Cardús, 2009; Devalle, 2002; Elias, 2003; Hall, 1990; Maalouf, 1999) han dedicado páginas al debate en torno a la formación de las identidades colectivas y las relaciones entre grupos sociales. La mayoría de ellos, en la actualidad, entienden las identidades –tanto individuales como colectivas– de una forma relacional. Es decir, consideran que se perfilan mediante una contraposición entre el “Nosotros” y el “Ellos”¹⁴³ o, dicho de otro modo, a partir del contraste entre aquello a lo que unos se asemejan y aquello de lo que diferencian y distancian (Elias, 2003). En definitiva, desde este enfoque las identidades grupales se configuran en buena medida a través de la construcción social de la alteridad. De esta forma, los grupos sociales han dibujado a lo largo de la historia una serie de barreras simbólicas¹⁴⁴ cambiantes que han delimitado el propio colectivo con respecto a otros grupos.

Lo mismo pasa con la colectividad judía, un “self-defined and other-defined group” (Hyman, 2002: 153), es decir, un grupo que a lo largo de la historia ha definido sus límites en interacción con su entorno. A este tema se ha dedicado este último capítulo de la primera parte de la tesis: la delimitación de los contornos entre comunidades judías, por un lado, y también en relación al entorno no judío como estrategia para la definición y mantenimiento de la identidad judía, por el otro. Así,

¹⁴² Elias (2003) se refiere precisamente a la capacidad que tienen los grupos establecidos de generar una aceptación resignada de la estigmatización por parte de los forasteros.

¹⁴³ Al respecto, Elias (2003: 239) sostiene que lo interesante es conocer “cómo y por qué los seres humanos se perciben como pertenecientes a un mismo grupo y se incluyen mutuamente dentro de las fronteras grupales que establecen el referirse en sus comunicaciones recíprocas a un «nosotros», mientras que, al mismo tiempo, excluyen a otros seres humanos que perciben como miembros de otro grupo, a los que se refieren colectivamente como «ellos»”.

¹⁴⁴ Si bien en numerosas ocasiones a lo largo de la historia “religion has long been used to create boundaries that include and exclude by offering identities which distinguish «us» from «them»” (Barker, 2006: 212), el ejemplo judío en la actualidad es una muestra clara de que la existencia de elementos no religiosos también contribuye a ello.

la multiplicidad de formas como las comunidades judías se relacionan entre sí y con el entorno gentil es un reflejo de las múltiples formas de entender y vivir, así como de proyectar, el judaísmo, que no hacen sino dar cuenta del carácter plural o no monolítico de esta tradición religiosa y cultural (Teitelbaum, 1965).

PARTE II

LA PROPUESTA TEÓRICO-METODOLÓGICA DE ANÁLISIS

4. Modelo de análisis

Los tres capítulos contenidos en la Parte I configuran el marco teórico en el cual se enmarca el trabajo empírico de esta tesis doctoral. Esta Parte II constituye la propuesta teórico-metodológica para el análisis empírico de la realidad judía catalana. Se compone de dos capítulos: el 4, que contiene el modelo de análisis y las hipótesis, y el 5, en el cual se plantea la propuesta metodológica de la tesis. Más concretamente, el presente capítulo engloba los elementos teóricos necesarios para el análisis e interpretación de la información empírica recopilada, así como su operativización en dimensiones e indicadores¹⁴⁵, lo que permite un acercamiento en profundidad a esta realidad. Así pues, a partir de todas las aportaciones teóricas que se han presentado hasta este punto, se ha elaborado un modelo de análisis que concreta los principales conceptos a tener en cuenta a la hora de realizar el estudio empírico de la situación actual de las comunidades judías de Cataluña y las relaciones existentes entre ellos. Seguidamente, este capítulo 4 contiene las hipótesis de trabajo a las que de una forma retroductiva¹⁴⁶ se ha llegado durante la elaboración de esta tesis. Es en los capítulos de la Parte III, y sobre todo en las conclusiones, donde aquellas son revisadas de forma minuciosa a partir del análisis de la información empírica recogida en el trabajo de campo, cuyo diseño e implementación queda explicado en el capítulo 5 de esta Parte II. Finalmente, el capítulo se cierra con la exposición de una propuesta de análisis multidimensional de los grupos religiosos que complementa todo el constructo teórico previo y que ha servido de herramienta útil para operativizarlo.

¹⁴⁵ La operativización completa que incluye los indicadores empleados para recoger información sobre los conceptos principales se encuentra expuesta de manera detallada en el anexo I.

¹⁴⁶ El capítulo 5, referido a la metodología, profundiza en el significado y funcionamiento de este tipo de lógica de investigación.

4.1. Marco conceptual y operativización

El marco conceptual que a continuación se dibuja constituye el marco de interpretación¹⁴⁷ a partir del cual se ha analizado e interpretado la información empírica recogida durante el trabajo de campo. Éste, combinado con el entramado de dimensiones de análisis de los grupos religiosos, que más adelante se presenta, constituye los cimientos sobre los cuales se han construido los hallazgos de esta investigación.

El marco teórico confeccionado para esta tesis doctoral ha abordado cuestiones muy variadas que permiten encuadrar el objeto de estudio construido. Así, partiendo de la idea de la diversificación de concepciones del judaísmo y de la identidad judía como resultado de movimientos de secularización internos y externos, se ha ido perfilando un hilo conductor que ha abordado las diferentes formas como se asegura la continuidad de esta pertenencia, tanto a nivel interno del grupo como en relación con el entorno no judío. Todo ello ha desembocado en tres grandes conceptos o categorías que, como se verá a lo largo de este capítulo, constituyen los ejes centrales a partir de los cuales se ha analizado la realidad comunitaria e institucional judía de Cataluña. Cabe, de entrada, señalar que se trata de tres conceptos centrales claramente interrelacionados, es decir, unos no pueden entenderse sin los otros.

La primera de estas tres categorías, derivada de las discusiones teóricas contenidas en el primer capítulo, hace referencia a la esfera de las **concepciones** que tienen las personas del judaísmo y de la identidad judía. Se trata, pues, de un elemento de carácter simbólico, es decir, vinculado a ideas y significados que el judaísmo y la pertenencia a él comporta para las personas que con él se identifican. La relevancia teórica de esta cuestión radica en su centralidad a la hora de entender procesos, tanto a nivel de la práctica cotidiana de las personas como a nivel de las transformaciones institucionales que pueden encauzar y del tipo de interacciones con el entorno no judío al que pueden conducir. Además, resulta de especial interés abordar la forma como “les individus construisent leur propre identité socioreligieuse

¹⁴⁷ La utilización del término interpretación no es arbitraria. De hecho, puede afirmarse que la aproximación general de esta tesis es la de la sociología comprensiva, es decir, aquella que tiene como objetivo comprender el sentido que los agentes sociales otorgan a sus acciones. Weber (1969) pone el énfasis en el componente subjetivo de las acciones, motivo por el cual es necesario comprender las motivaciones y el significado que las personas otorgan a su conducta para poder entenderla e interpretarla.

à partir des diverses ressources symboliques mises à leur disposition, et/ou auxquelles ils peuvent avoir accès en fonction des différentes expériences dans lesquelles ils sont impliqués” (Hervieu-Léger, 1999: 69-70). Es decir, resulta crucial conocer la forma como se construyen lo que Hervieu-Léger (1999) denomina trayectorias de identificación, en un momento en el que la pertenencia ya no viene determinada por la herencia. Estas trayectorias conllevan unas creencias, prácticas, pertenencias vividas, así como también unas formas determinadas de concebir el mundo y de relacionarse con el entorno no judío.

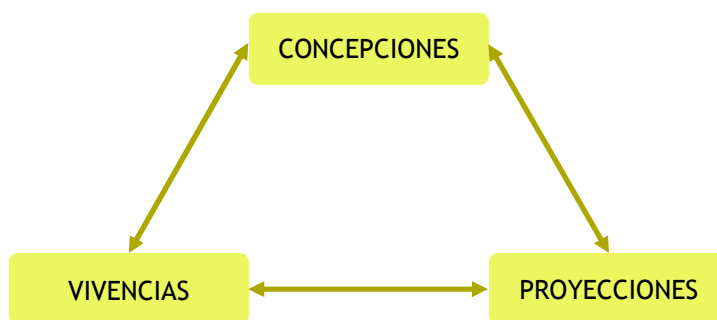
La segunda categoría, por su parte, deriva del capítulo 2 del marco teórico. Éste ha repasado diferentes aportaciones teóricas en torno a la idea de la vida judía en comunidad como espacio de construcción y transmisión de la identidad judía hacia el interior del grupo. En este sentido, la esfera de las diferentes **vivencias** del judaísmo se considera otro de los factores clave para entender la configuración institucional judía actual de Cataluña. Esta categoría remite a un nivel más práctico de vivencia cotidiana, de práctica religiosa y de participación en la vida judía en comunidad, sea desde una aproximación religiosa o no religiosa. No obstante, se encuentra en clara conexión con el nivel simbólico de las concepciones del judaísmo, ya que “las experiencias de vida, las prácticas y las creencias, sin duda, se pueden considerar como parte del árbol que determina¹⁴⁸ las diferentes identidades colectivas” (Jmelniczky y Erdei, 2005: 71).

Finalmente, el tercer capítulo del marco teórico ha examinado algunas de las principales ideas en torno a la noción de fronteras del grupo, es decir, a la forma como la colectividad judía dibuja sus límites, tanto dentro de sí misma, como hacia fuera de ella. De aquí deriva la categoría de **proyecciones** del judaísmo, es decir, la forma como las personas manifiestan su judaísmo y cómo ello se materializa en una determinada forma de relacionarse con: a) el entorno judío “ajeno”¹⁴⁹; b) el entorno no judío. En otras palabras, este concepto permite analizar la forma como se dibujan unas fronteras internas al propio grupo judío y otras externas que distinguen entre lo considerado judío y lo considerado no judío o gentil y que se encuentra fuertemente relacionada con las concepciones del judaísmo y de la identidad judía, así como con las formas de vivirlo en el día a día. Más adelante se profundiza en ello.

¹⁴⁸ Seguramente sería más adecuado el uso del verbo condicionar.

¹⁴⁹ Se emplea el adjetivo “ajeno” para hacer referencia a aquel entorno comunitario con el que uno no se identifica, que es diferente al propio, pero que reconoce como judío.

Figura 6. Articulación de concepciones, vivencias y proyecciones del judaísmo



Fuente: elaboración propia.

Si bien éstos constituyen los conceptos centrales del modelo de análisis, se complementan, como se muestra a continuación, con otro concepto secundario que acaba por precisar las relaciones que se establecen entre los tres factores considerados explicativos de la realidad y la propia realidad que se quiere estudiar. Es decir, se trata de un concepto que, como más adelante se ilustra, mediatiza la relación entre aquello que se quiere explicar y comprender —la diversificación institucional y comunitaria— y los tres factores o elementos considerados clave para ello. Es la idea del establecimiento y refuerzo de fronteras simbólicas, tanto internas como externas, que más adelante se desarrolla con mayor detalle.

Así pues, la investigación, que centra su análisis en la diversificación institucional y comunitaria judía contemporánea de Cataluña, se ha elaborado en torno a los cinco conceptos ya mencionados, que a continuación son definidos y operativizados: 1) concepciones del judaísmo y de la identidad judía; 2) vivencias del judaísmo; 3) proyecciones del judaísmo y relaciones con el entorno no judío; 4) fronteras simbólicas; y 5) diversificación institucional y comunitaria.

4.1.1. Concepciones del judaísmo y de la identidad judía

Si una cosa caracteriza los conceptos de judaísmo e identidad judía es su complejidad y su multidimensionalidad. Por esta razón, son incontables los debates académicos y comunitarios en torno a esta idea. Como se ha puesto de manifiesto en el primer capítulo, no existe acuerdo entre los estudiosos del judaísmo ni entre los propios judíos sobre el significado y origen del judaísmo y de la identidad judía. Conviven concepciones normativas que lo entienden como una pertenencia regida por una ley divina con otras que la conciben como una pertenencia ligada a una tradición

o a un pueblo, sin la necesidad de encontrarse vinculado a justificaciones religiosas. Como se verá más adelante, cada una de ellas conlleva formas diferentes de entender qué es una persona judía, así como formas diferentes en las que estas concepciones se traducen en vivencias concretas y en maneras diferentes de establecer relaciones con el entorno no judío.

Por lo que respecta a la identidad judía, esta tesis la entiende no como algo prescriptivo o normativo sobre lo que debe ser una persona judía, sino como una categoría descriptiva de lo que es una persona judía, según criterios objetivos (práctica) y subjetivos (su autodefinición). Este enfoque, que no se centra exclusivamente en la práctica, se sustenta en aportaciones de diversos autores, como Cohen (2004) o Horowitz (2000: 22), para quien “although specific Jewish behaviors are certainly powerful indicators of Jewish commitment, focusing only on these indicators may lead us to either under or overestimate the extent and importance that being Jewish may play in the lives of both individuals and their families”. Por el contrario, la tesis adopta una perspectiva más amplia que conceptualiza la identidad judía “as involving a person’s self-definition as a Jew, which includes the degree of subjective Jewish centrality and the content and meaning of being Jewish to the individual” (Horowitz, 2000: 21). En este sentido, esta investigación entiende la identidad judía como una construcción social que es elaborada por las propias personas judías en su propia interacción y en la relación dialéctica con el entorno que les rodea —por la importancia que adquiere el reconocimiento tanto interno como externo del grupo (Jmelniczky y Erdei, 2005). Este distanciamiento de concepciones previas más deterministas vinculadas a la adquisición de una identidad por adscripción permite examinar la manera como cada persona percibe y dibuja su identidad de una forma mucho más selectiva y dinámica. Así pues, adquiere más importancia la concepción que las personas tienen de su identidad judía, que su adecuación o desviación de un conjunto de rasgos característicos identificables que supuestamente se corresponden con una identidad judía ideal (Charmé et al., 2008; Lanfant et al., 1995). De este modo, el hecho de considerar desde esta perspectiva “el grado de importancia asignado a ciertas autopercepciones como definitorias de la propia identidad permitirá obtener una aproximación acerca de aquello que se considera relevante a la hora de autodefinirse como judío” (Jmelniczky y Erdei, 2005: 68).

Para poder hacer un análisis empírico profundo de las **concepciones del judaísmo y de la identidad judía** que sostienen las personas que conforman el objeto de estudio

de esta tesis, se han considerado las siguientes dimensiones del concepto: por un lado, el origen y contenidos otorgados al judaísmo y a la identidad judía, los procesos de transmisión de esta pertenencia, los espacios y agentes socializadores y las dificultades encontradas en los procesos de transmisión del judaísmo y de la identidad judía de unas generaciones a otras.

En referencia a la primera dimensión, es preciso señalar que es importante conocer el **origen y contenidos** que las personas otorgan tanto al judaísmo como a la identidad judía, puesto que esto deriva a su vez en formas diferentes de vivir este judaísmo y de justificar esta vivencia. Por ello, resulta interesante conocer si el judaísmo es asumido como una ley que emana de la voluntad divina y que, por tanto, no puede modificarse, o si, por el contrario, es asumida como una tradición o ley que puede ser reinterpretada en las condiciones de existencia actuales. Asimismo, tomar en consideración los diferentes contenidos¹⁵⁰ que las personas otorgan a su identidad judía evita limitar el análisis a concepciones asociadas a la religión y permite indagar en la forma como las personas articulan esta pertenencia compleja.

En segundo y tercer lugar, es interesante, para poder entender las diferentes concepciones del judaísmo y de la identidad judía, poder tomar en consideración los **procesos de transmisión** de esta pertenencia, así como los **espacios y agentes socializadores**¹⁵¹ que toman partida en ellos. Uno de los elementos centrales referidos a la identidad, citados por varios autores, entre ellos Berger (2005), es la importancia que adquiere en la actualidad la socialización de las nuevas generaciones en los grupos religiosos. En este sentido, resulta de gran interés conocer cuáles son los procesos de transmisión de la identidad judía que son llevados a cabo para asegurar la permanencia de las personas dentro del grupo, así como los principales espacios y actores que intervienen en estos procesos (principalmente la familia, los espacios de educación formal y no formal y la comunidad, como se ha visto en el capítulo 2).

¹⁵⁰ Si bien es cierto que la metáfora de Cardús (2009, 2010) que concibe la identidad como una piel resulta atractiva, en esta tesis se considera también necesario conocer cuáles son los elementos que ‘rellenan’ esa piel. Es decir, si bien es cierto que la “identidad judía” como superficie externa ya es suficiente para definirlos hacia fuera del grupo, es interesante conocer también los contenidos y símbolos específicos que cada persona emplea para configurar la suya propia, sobre todo para identificar las diferencias internas del grupo.

¹⁵¹ Por agentes socializadores puede entenderse “todo grupo o contexto social dentro del cual se producen importantes procesos de socialización” (Giddens, 1992: 109, citado en Funes, 1994: 188).

Finalmente, esta tesis también examina las **dificultades de transmisión** de la pertenencia a las que las personas judías aluden, puesto que ello permite aproximarse a la existencia o ausencia de discursos en torno al riesgo de asimilación que, a su vez, pueden revelar diferentes formas de entender las relaciones del grupo con el entorno no judío. Más concretamente, esta dimensión facilita acceder a los discursos sobre el peligro percibido de asimilación —sea éste real o no— y el reto que ello puede suponer para las comunidades judías a la hora de retener a las nuevas generaciones dentro del grupo.

Tabla 4. El concepto “concepciones del judaísmo y de la identidad judía” y sus dimensiones

CONCEPTO	DIMENSIONES
1. Concepciones del judaísmo y de la identidad judía	1.1. Origen y contenidos
	1.2. Procesos de transmisión
	1.3. Espacios/agentes socializadores
	1.4. Dificultades de transmisión

Fuente: elaboración propia.

4.1.2. Vivencias del judaísmo

La idea de **vivencias del judaísmo** remite a las diferentes maneras como las personas que se consideran judías experimentan su pertenencia al colectivo judío. Antes de profundizar en las dimensiones y componentes de este segundo concepto, resulta imprescindible realizar una serie de precisiones —que van de lo general a lo específico— que eviten confusiones y errores graves en la lectura. En primer lugar, para poder analizar las vivencias del judaísmo es necesario alejarse de los referentes cristianos católicos que, en demasiadas ocasiones, constituyen el punto de partida a partir del cual son estudiados otros grupos que podrían denominarse religiosos. En este sentido, el judaísmo no puede entenderse, como se ha subrayado a lo largo de todo el marco teórico, únicamente como una tradición religiosa. Se trata de un universo mucho más complejo, un modo de vida y, por tanto, a diferencia de las tradiciones cristianas, la vivencia individual y colectiva de esta pertenencia no se limita exclusivamente a la vivencia religiosa. En tercer lugar, por lo que respecta a la vivencia específicamente religiosa de esta pertenencia judía, no puede limitarse, como ocurre en numerosas ocasiones en el estudio del catolicismo, al análisis de la

asistencia a los servicios religiosos, generalmente los domingos, que se celebran en las iglesias. La vivencia judía que con cautela podría denominarse religiosa, aunque en numerosas ocasiones esta denominación no resulte del todo precisa, abarca ámbitos muy diferentes de la vida. Así pues, es necesario relativizar la importancia de los servicios religiosos comunitarios que tienen lugar en la sinagoga, que desde una óptica católica serían centrales, para pasar a considerar otros componentes de gran calado para la vida judía. Los más importantes serían: la vivencia de la religiosidad en el hogar¹⁵², el seguimiento de unos preceptos que marcan en mayor o menor grado el estilo de vida y la temporalización de la vida en torno al calendario judío¹⁵³. Respecto a este último elemento, cabe señalar la importancia de tomarlo en consideración por su fuerte componente identitario:

“as a symbolic system that is commonly shared by a group of people and is unique to them, the calendar accentuates the similitude among group members –thus solidifying their in-group sentiments– while, at the same time, contributing to the establishment of intergroup boundaries that distinguish, as well as separate, group members from «outsiders»” (Zerubavel, 1982: 284).

Hecha esta aclaración, la idea de vivencias del judaísmo enmarca las diferentes expresiones en que se materializa la identidad judía y la concepción del judaísmo. El análisis de esta vivencia puede dividirse en diferentes parcelas, que corresponden a las dimensiones de este concepto: 1) la práctica religiosa; 2) los discursos justificativos de esta práctica; 3) las actividades no religiosas; 4) la participación comunitaria; y, finalmente, 5) la compaginación de la vida judía con la vida no judía.

Por lo que respecta a la primera dimensión, la **práctica religiosa**, como se ha señalado arriba, aborda, no sólo la asistencia a los servicios religiosos comunitarios que tienen lugar en la sinagoga, sino también otros componentes de la vida judía como son la vivencia en el hogar familiar de determinados rituales y festividades, el seguimiento de unos preceptos que marcan en mayor o menor grado el estilo de vida

¹⁵² Tomar en consideración la vivencia doméstica de la religiosidad es imprescindible para evitar sesgos de género que obvian la importancia de la vivencia religiosa de las mujeres judías en el hogar (Caplan, 2005).

¹⁵³ Al respecto, Macías (2005: 89) sostiene que “la celebración del Shabat, el Sábado, y las festividades, marca un tiempo específico. Del mismo modo, la sucesión de los rezos de la tarde (*arbit*), de la mañana (*shahrit*) y del mediodía (*minhá*) pauta el día de los judíos observantes. Desde Yehudá Haleví hasta nuestros días son numerosos los pensadores que han sostenido la idea de que la práctica de los preceptos y tradiciones del *Shabat* y las fiestas judías ha sido un factor determinante en la conservación del judaísmo como religión, y del pueblo judío como tal, durante los dos milenios de diáspora”.

y la temporalización de la vida en torno al calendario judío y sus festividades¹⁵⁴, tanto religiosas como no religiosas. Así, la dimensión temporal judía, que no sólo remite a determinadas fechas concretas, sino también, y principalmente, a la organización de la semana en torno al *Shabat*, constituye un condicionante clave en la vivencia judía y, por consiguiente, en la identidad judía. Así lo entiende Zerubavel (1982: 288), quien menciona la existencia de un “intimate link between calendars and group identity”.

Además de la vivencia propiamente dicha del judaísmo, es importante analizar también los **discursos** con los que ésta cobra sentido y con los que se justifica. En otras palabras, no sólo resulta de interés conocer qué prácticas llevan a cabo las personas judías, sino también qué significados les conceden, cómo justifican su ejecución y qué estatus, naturaleza u origen les otorgan. Así, puede haber discursos justificadores de tipo religioso, es decir, aquellos que sitúan el origen de las prácticas en la religión y los textos sagrados; discursos que justifican la práctica judía en base a una tradición judía familiar que se ha transmitido de generación en generación pero que no contiene referencias religiosas; o también, por ejemplo, discursos que justifican la celebración de prácticas a partir de su atractivo estético. Todos estos discursos resultan de gran relevancia ya que, a fin de cuentas, derivan de las propias concepciones del judaísmo y son, por tanto, un reflejo de éstas.

La participación en **actividades no religiosas** es otro de los elementos que puede considerarse constitutivo de las vivencias judías y que más peso está ganando en un momento en el que las referencias religiosas pierden centralidad. Son muchas voces las que han reorientado el análisis hacia actividades que, si bien se encuentran ligadas a la pertenencia judía, no remiten a cuestiones religiosas, sino más bien de tipo político, cultural o de recuperación de la memoria —principalmente la vinculada a la *Shoá*. En definitiva, se trata de la puesta en práctica de concepciones basadas en otros polos identitarios, diferentes del religioso (Azria, 1996a; Podselver, 2004).

Estas diferentes formas de vivir el judaísmo dan lugar, a su vez, a formas diversas de **participación comunitaria**, al mismo tiempo que generan necesidades diferentes de servicios comunitarios y de actividades no comunitarias. Por participación comunitaria se entiende en esta tesis la vinculación con, y participación en, alguna

¹⁵⁴ Zerubavel (1982) considera, siguiendo las líneas de Durkheim, que las festividades constituyen en numerosas ocasiones puntos de referencia en torno a los cuales se articulan los calendarios. De ahí su centralidad y, entre otras razones, su inclusión en este apartado.

de las instituciones comunitarias vinculadas al judaísmo, ya sea de forma nominal o activa (Gordon y Babchuk, 1959). Así, puede tratarse simplemente del pago de una cuota anual o de formar parte de manera activa mediante la asistencia a servicios religiosos, festividades u otras actividades, el uso de los servicios ofrecidos o participando de su funcionamiento a partir de ocupar algún cargo dentro de la estructura organizativa. Por tanto, pueden identificarse vivencias más colectivas del judaísmo, que tienen como referente el entorno comunitario, y vivencias más individualizadas, en las que la vida comunitaria queda relegada a una posición secundaria y en las que la autoconciencia y la vivencia en solitario de la judeidad adquieren centralidad.

Asimismo, es posible establecer una distinción, basada en la tipología de la acción social de Weber (1969), entre participaciones con motivaciones de tipo afectivo/expresivo —que corresponderían con las acciones afectiva y racional con arreglo a valores— y aquellas con motivaciones de tipo instrumental¹⁵⁵ —que corresponderían con las acciones racionales con arreglo a los fines. El primer tipo de participación, la *expresiva*, remite a personas cuya actitud hacia la comunidad en cuya vida participan se muestra en concordancia con la cultura y valores de la institución y sienten un compromiso con su funcionamiento y perduración. Es decir, para estas personas la comunidad constituye el fin en sí mismo. La implicación en las organizaciones expresivas¹⁵⁶ produce gratificación personal (Gordon y Babchuk, 1959), autorrealización y sociabilidad/socialización de los miembros el grupo (Glanville, 2004; Lauer y Yan, 2010). Por el contrario, las segundas son participaciones basadas en el rol *instrumental* de la comunidad, que pasa a convertirse en una provisor de servicios, un medio para conseguir un fin

¹⁵⁵ Si bien el punto originario de esta distinción se basa en el trabajo de Weber, la separación entre actitudes afectivo-expresivas e instrumentales hacia la comunidad judía empleada en esta tesis se apoya en el uso que de ella hacen diversos autores, sobre todo desde el enfoque del capital social. En primer lugar, Gordon y Babchuk (1959) la emplean en la elaboración de una tipología de asociaciones voluntarias, según éstas cumplan para sus participantes una función instrumental o expresiva. En segundo lugar, Bekkers et al. (2008: 190) lo expresan de la siguiente manera: “instrumental participation is a form of instrumentally rational action («Zweckrationalität»), serving purposes beyond the enjoyment of participation itself. Expressive participation is a form of affective or value rational behaviour because it constitutes its own reward”. Por su parte, Fernández Enguita (1988) distingue entre dos tipos de actitudes de los estudiantes hacia la escuela: una de tipo expresivo o afectivo, en la que se da una semejanza con los valores, hábitos y conductas de la escuela; y otra de tipo instrumental, en la que la institución escolar es vista como un medio para lograr un fin: la movilidad social.

¹⁵⁶ En el caso de esta tesis no se aplica el calificativo de instrumentales o expresivas a las comunidades, sino al tipo de participación, implicación y actitud que desarrollan las personas judías hacia ellas. Es decir, el interés no se centra en el tipo de asociación, sino en el tipo de participación. No obstante, en este apartado, se ha mantenido la expresión “asociaciones expresivas” para ser fieles a los autores citados.

determinado, como por ejemplo, el acceso a servicios educativos o funerarios de tipo judío. Es decir, se trata de una aproximación de tipo instrumental porque los fines u objetivos que se quieren conseguir van más allá del mero hecho de participar en la comunidad. Azria (1996a) es de la opinión de que éste es el tipo de participación que más peso está ganando en la actualidad en Europa, en detrimento de participaciones de carácter expresivo.

No obstante, como sostienen Gordon y Babchuk (1959), resulta limitada esta distinción binaria y podría incluirse una tercera modalidad de participación que combinase los dos componentes, es decir, tanto el instrumental como el expresivo. Esta participación instrumental-expresiva sería aquella desarrollada por personas que se sienten identificadas con la institución como tal, pero que a la vez se sirven de ella para lograr unos objetivos que la sobrepasan, es decir, que les sirve de provisora de servicios. Se trataría, pues, de una participación más intermedia y no el extremo instrumentalista al que hace referencia Azria (1996a).

Finalmente, el concepto de vivencias del judaísmo también abarca las articulaciones que las personas judías llevan a cabo en su cotidianeidad para garantizar la **compaginación de la vida judía con la vida no judía**, es decir, su vida judía con aquellos aspectos que no son específicamente judíos. Se trata, en buena medida, de lo que Glock y Stark (1965) denominan dimensión consecencial de la religión, es decir, aquella que se refiere a las consecuencias seculares que los preceptos y normas religiosos tienen en la vida de las personas.

Tabla 5. El concepto “vivencias del judaísmo” y sus dimensiones

CONCEPTO	DIMENSIONES
2. Vivencias del judaísmo	2.1. Práctica religiosa
	2.2. Discursos justificativos
	2.3. Actividades no religiosas
	2.4. Participación comunitaria
	2.5. Compaginación vida judía-no judía

Fuente: elaboración propia.

4.1.3. Relaciones con el entorno no judío y proyecciones del judaísmo

La condición diaspórica de las comunidades judías en Europa, y concretamente en Cataluña, a la cual se ha hecho referencia en el marco teórico, permite hablar de sus **relaciones con el entorno no judío o gentil**. Éstas pueden entenderse como las diferentes formas como las comunidades judías y las personas individualmente interactúan con el entorno gentil, dentro del cual se encuentran enmarcadas. Concretamente, se trata de la forma que adoptan las relaciones extracomunitarias (Jmelnizky y Erdei, 2005) de tipo económico, social, cultural y político, que se establecen entre la minoría judía y la mayoría no judía¹⁵⁷ en una situación diaspórica. De forma más específica, podría hablarse de relaciones de tipo primario, como por ejemplo las amistades o las relaciones familiares (matrimonio, principalmente): o de relaciones formales secundarias, es decir, aquellas de carácter más instrumental, como podrían ser las asociadas al trabajo o las interacciones de compra/venta (Sharot, 2007). La concreción de estas interacciones y las proyecciones hacia fuera del judaísmo que las acompañan se manifiesta en esta tesis en cinco dimensiones.

Las dos primeras son de carácter socioestructural y hacen referencia a la **integración sociolaboral** de las personas judías en la sociedad general y el **tipo de entornos y relaciones personales** en las que estas personas participan. Por lo que respecta a la primera, cabe considerar el tipo de actividades profesionales, las zonas de residencia, el tipo de escolarización de hijos e hijas y las prácticas demográficas de la población judía. En referencia a la segunda, se entiende el origen judío o no judío de los entornos y relaciones personales de las personas judías o las actividades, por ejemplo de ocio y tiempo libre, desarrolladas fuera de las instituciones y marcos judíos.

Las dos siguientes dimensiones del concepto consideradas son de naturaleza simbólica y hacen referencia a la **percepción del riesgo de asimilación** por parte de la sociedad no judía, por un lado, y a la **percepción de discriminación**, por otro lado. En definitiva, se trata del riesgo percibido sobre la perduración de la identidad y del propio grupo, lo cual condiciona el tipo de relaciones que las comunidades judías y su entorno no judío entablan.

¹⁵⁷ No obstante, es importante puntualizar que estos dos colectivos no son entes totalmente diferenciados y con esencia propia, sino que en la actualidad sus contornos son difusos.

Finalmente, la quinta dimensión considerada se refiere a las **relaciones con las administraciones públicas** y combina elementos socioestructurales, como por ejemplo el encaje de la práctica religiosa en un contexto diverso, con otros de tipo simbólico, como es el reconocimiento oficial por parte de aquellas.

Tabla 6. El concepto “proyecciones del judaísmo y relaciones con el entorno no judío” y sus dimensiones

CONCEPTO	DIMENSIONES
3. Proyecciones del judaísmo y relaciones con el entorno no judío	3.1. Integración sociolaboral
	3.2. Entornos y relaciones personales
	3.3. Percepción riesgo asimilación
	3.4. Percepción discriminación
	3.5. Relaciones administraciones públicas

Fuente: elaboración propia.

4.1.4. Fronteras simbólicas del grupo

La idea de las **fronteras simbólicas**, recogida a lo largo de todo el marco teórico, es uno de los elementos clave en la formación de grupos e identidades, tanto individuales como colectivas. Constituyen los límites que acotan aquello que puede considerarse judío y aquello que no, es decir, la distinción entre el “Nosotros” y el “Ellos” (Zerubavel, 1982). Es por esta razón que resultan de gran relevancia, ya que estos límites indican la afiliación y la exclusión respecto a los grupos (Barth, 1976), a partir del empleo de lo que Zerubavel (1982: 284) denomina “social demarcations”, es decir, elementos distintivos. Así pues, resulta de gran interés indagar en las marcas sociales y simbólicas empleadas para definir las fronteras –tanto internas como externas– del grupo (Hervieu-Léger, 1999).

En el caso que aquí atañe, las primeras, las fronteras **internas**, se refieren a las distinciones empleadas por cada una de las diferentes comunidades judías para marcar sus espacios y especificidades y diferenciarse del resto de comunidades judías. Como señala Hervieu-Léger (1999: 81), “au sein d’une même tradition, cette diversité peut donner lieu à bien des conflits, on s’en doute, à partir du moment où les institutions son déboutées de leur titre exclusif à définir le profil identitaire officiel dans lequel les fidèles sont supposés se reconnaître”.

Por su parte, las fronteras **externas**, son aquellas que la colectividad judía dibuja entre ella y el resto de la sociedad, es decir, lo que podría denominarse el entorno gentil, y que incorporan en cierto modo representaciones impuestas por éste. Así pues, la creación y el refuerzo de fronteras externas, a partir de símbolos y elementos visibles e invisibles, marca, por un lado, la peculiaridad de la colectividad judía en su conjunto y, por otro, las diferencias internas que se traducen en contornos externos diferentes.

Tabla 7. El concepto “fronteras simbólicas del grupo” y sus dimensiones

CONCEPTO	DIMENSIONES
4. Fronteras simbólicas del grupo	4.1. Internas
	4.2. Externas

Fuente: elaboración propia.

4.1.5. Diversificación institucional y comunitaria

El uso del término de comunidad judía en la literatura científica no ha estado libre de confusiones conceptuales, como lo ha demostrado Goldstein (2005) a partir de la revisión de estudios realizados en torno a las realidades judías de Brasil y Argentina. Del mismo modo, Berthelot (2009b) y Azria (1998) sostienen que el uso de este concepto como realidad tradicional ha quedado, en cierto modo, en un segundo plano para el estudio sociológico de los judíos. Azria entiende que es necesario distinguir varios niveles de significado del término comunidad. Más concretamente, apuesta por distinguir “between its institutional/organizational level and its traditional/religious/mystical level. In modern times, the latter has been largely turned into a subjective/emotional/ideological level that can be expressed in terms of a «feeling of belonging»” (Azria, 1998: 28). La idea de comunidad judía actual dista mucho del modelo de *kehilá* existente en Europa Oriental antes de la *Shoá* y que fue exportado a América Latina, en la medida en que ya no es un ente absoluto al cual se pertenece por adscripción y que exige lealtad exclusiva (Goldstein, 2005). Por ello, a la hora de estudiar el judaísmo es necesario adoptar un enfoque que no se reduzca exclusivamente a las comunidades, puesto que éstas son simplemente un patrón de organización colectiva que ya no constituye una realidad compacta en el sentido tradicional, religioso o místico al que alude Azria. Por ello, es necesario en

este punto hacer una distinción conceptual básica entre comunidad judía, como componente institucional, y colectividad judía, como realidad sociodemográfica.

Desde un enfoque sociológico, la idea de comunidad judía se refiere al conjunto de personas que conforman un grupo definido por pautas de identidad compartida, pero a la vez reconociendo su heterogeneidad (Goldstein, 2005) y su carácter de construcción simbólica (Cohen, 1989), que se organiza en torno a unas instituciones comunitarias. Se trata de un concepto que hace referencia a su carácter simbólico de espacio de identificación y pertenencia, pero sobre todo a su carácter material, es decir institucional y organizativo. Por ello, diversos autores, como por ejemplo Caro (2006) en su estudio del caso argentino, emplean el término en plural –comunidades judías–, de modo que permita abarcar la diversidad y heterogeneidad de instituciones que dan cabida a diferentes formas de concebir las identidades y de vivir el judaísmo. En este sentido, el entramado comunitario u organización comunitaria judía engloba todo un conjunto de instituciones y entidades, como centros comunitarios, sinagogas, colegios, movimientos juveniles o tiendas de alimentación vinculadas de una forma u otra a las instituciones comunitarias y que se encargan de cubrir las necesidades de las personas judías en su vivencia del judaísmo en la diáspora¹⁵⁸. En otras palabras, se trata de establecimientos que facilitan la vida comunitaria judía, entendida como el conjunto de actividades realizadas en el marco de una organización comunitaria judía y que tienen como objetivo reforzar el sentimiento de pertenencia al grupo con el fin de asegurar su continuidad, así como permitir, a las personas que lo requieran, el seguimiento de una vida regida por la ortodoxia *halájica*.

En segundo lugar, por colectividad judía/colectivo judío se entiende el conjunto de personas que se consideran judías y que participan o se encuentran vinculadas de una u otra forma con las comunidades judías de Barcelona o con su entramado comunitario o que, simplemente, se autodefinen como tales. Se trata, pues, de un término descriptivo que hace referencia al conjunto total de personas que se consideran judías y que no incorpora elementos idealizadores ni homogeneizantes. Es decir, la alternativa empleada en esta tesis para evitar un uso erróneo del concepto de comunidad judía con una clara tendencia homogeneizante es la del uso del plural

¹⁵⁸ El carácter específico diaspórico de algunas comunidades judías les confiere funciones que no sólo se encuentran encaminadas al desarrollo de la vida de las personas en la diáspora, sino que incluyen la creación de redes y organizaciones de carácter transnacional orientadas hacia la vida en la *homeland* (Berthomière y Chivallon, 2006).

y el empleo del término colectividad judía para referirse al conjunto de personas que se autodefinen como judías.

Así pues, cuando en esta tesis se hace referencia a la **diversificación institucional y comunitaria** judía, se está haciendo referencia a la **transformación cuantitativa y cualitativa** de organizaciones religiosas e instituciones y entidades no religiosas existentes en territorio catalán que se encuentran vinculadas con el judaísmo (como religión), la judeidad (como identidad) o la judaicidad/los judíos (como colectividad)¹⁵⁹. Se trata, en definitiva de abordar los cambios en el número y tipo de instituciones, tanto comunitarias como “paracomunitarias” y no comunitarias, acaecidos en los últimos veinte años en Cataluña. Por tanto, esta tesis mantiene el término de comunidades judías, concebido desde el nivel institucional/organizativo, para poder abordar, como se verá en el siguiente capítulo en el que se delimita el campo de estudio, la realidad de las comunidades judías catalanas. Sin embargo, como ya se ha puesto de manifiesto, se amplía el foco al resto de entidades e instituciones que configuran el entramado paracomunitario y no comunitario judío.

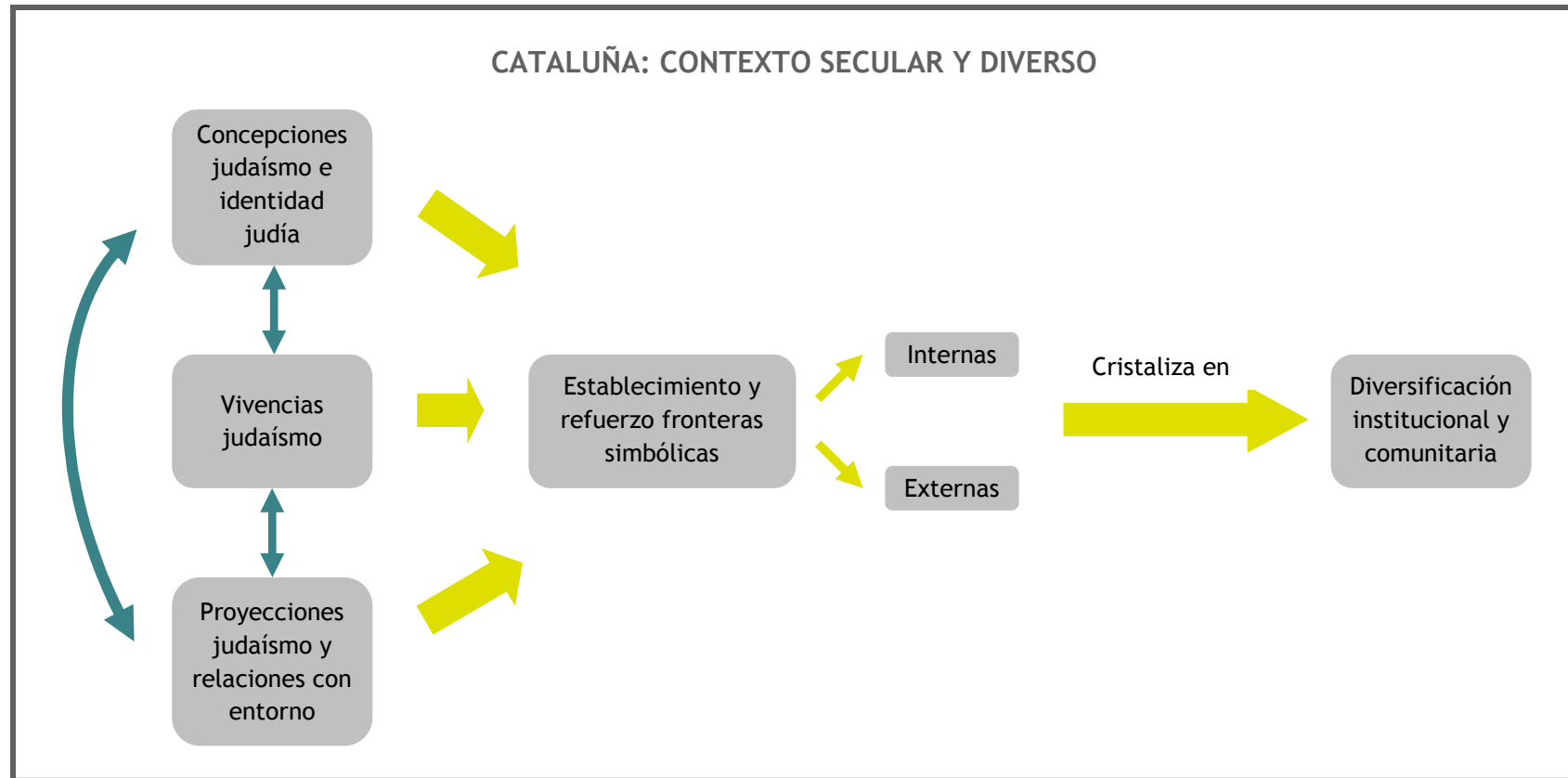
Tabla 8. El concepto “diversificación institucional y comunitaria” y sus dimensiones

CONCEPTO	DIMENSIONES
5. Diversificación institucional y comunitaria	5.1. Transformación cuantitativa
	5.2. Transformación cualitativa

Fuente: elaboración propia.

¹⁵⁹ Recuérdese que ésta es la distinción terminológica ofrecida por diferentes autores que ya ha sido presentada en una nota a pie de página en el capítulo 1.

Figura 7. Modelo de análisis



Fuente: elaboración propia.

Las flechas de color verde representan las tres líneas de hipótesis específicas que plantea la investigación. Por su parte, las de color azul indican las interrelaciones que existen entre las categorías principales de este modelo de análisis.

4.2. Hipótesis de trabajo

Del modelo de análisis presentado en la página anterior se derivan diferentes líneas de hipótesis¹⁶⁰ que a lo largo de los capítulos de análisis son revisadas, si bien éstas han sido construidas siguiendo una lógica retroductiva y no deductiva. La primera de ellas es de carácter general y aborda todos los conceptos del modelo de análisis, mientras que las tres subhipótesis concretan el rol que cada uno de los tres factores considerados explicativos juega en la situación actual de diversificación institucional y comunitaria judía de Cataluña.

Hipótesis general

La diversificación institucional y comunitaria de la colectividad judía afincada en la actualidad en Cataluña puede explicarse a partir de tres elementos interrelacionados –las diferentes concepciones del judaísmo y de la identidad judía, las diferentes vivencias del judaísmo y las diferentes formas de proyectarlas hacia fuera del grupo y de relacionarse con el entorno no judío– cuyo efecto se encuentra mediado por el establecimiento y refuerzo de fronteras simbólicas, tanto internas como externas, es decir, tanto entre comunidades e instituciones como con respecto al entorno no judío.

Subhipótesis 1

La multiplicidad de **concepciones** del judaísmo y de la identidad judía existente en Cataluña se refleja y ha cristalizado, siguiendo la tesis de Schers y Singer (1977) y Podselver (2004), en diversas instituciones comunitarias y no comunitarias judías ante la imposibilidad de convivir bajo un mismo marco institucional. Así, en Jabad Lubavitch¹⁶¹ (e instituciones adyacentes) y en los entornos más cercanos a la postura institucional oficial de la Comunidad Israelita de Barcelona (CIB) se encuentran concepciones más excluyentes y normativas del judaísmo y de la identidad judía que dibujan fronteras más claras con respecto a lo no judío. En cambio, Atid, Bet Shalom

¹⁶⁰ Este concepto, cuyo uso fue aconsejado por la Dra. Sara Moreno en el marco de un seminario de doctorado del Departamento de Sociología de la UAB, permite incorporar el carácter más abierto de las hipótesis de esta tesis, que han sido elaboradas a través de una lógica retroductiva y no deductiva.

¹⁶¹ Aunque más adelante se ofrece una caracterización mucho más exhaustiva de cada una de estas comunidades, así como también ésta está contenida de forma sintética en el anexo III, cabe señalar que Jabad Lubavitch es una comunidad de orientación ultraortodoxa, la CIB una de orientación ortodoxa-tradicionalista y tanto Atid como Bet Shalom son de orientación reformista.

y sus entornos y una parte de la población de la CIB responden a concepciones del judaísmo menos normativas y a concepciones de la identidad judía más incluyentes, que dan mayor cabida a personas externas o convertidas al judaísmo. Todo ello refuerza a su vez las fronteras que mantienen las distinciones entre comunidades.

Subhipótesis 2

La existencia de diferentes **vivencias** del judaísmo en Cataluña se ha traducido en la necesidad de diversificar las instituciones comunitarias y no comunitarias con el fin de cubrir el amplio abanico de necesidades –sobre todo socializadoras–, prácticas religiosas y sus justificaciones, actividades no religiosas y formas de aproximación comunitaria y por la diferente ubicación que tiene la vivencia judía en la experiencia vital de las personas. Más concretamente, los entornos de Jabad Lubavitch y una parte de los de la CIB comprenden vivencias sujetas a una mayor regulación y control comunitario, que se corresponden con concepciones más normativas de la identidad judía y que a la vez establecen una mayor distinción con el entorno. Por su parte, en las comunidades reformistas y en un segmento creciente de la población de la CIB priman experiencias más laxas y autónomas de esta pertenencia, asociadas a visiones más incluyentes y no normativas del judaísmo y de la identidad judía y que perfilan unos límites más flexibles y menos diferenciadores con respecto al entorno gentil.

Subhipótesis 3

Las diversas percepciones sobre la supervivencia comunitaria y las diferentes formas de relacionarse con el entorno no judío que de ellas se derivan, dan lugar al trazado diferente de fronteras comunitarias externas con respecto al mundo no judío, es decir, a diferentes **proyecciones** externas del judaísmo. Así pues, aquellos entornos que perciben un mayor riesgo de asimilación de las personas judías por parte de la sociedad general establecen una mayor diferenciación a través de una vida marcada por los preceptos (incluso aquellos más difíciles de seguir en la sociedad contemporánea) y un menor contacto con el entorno no judío (ciertos niveles de aislamiento). Por el contrario, aquellos entornos que no ven en el contacto con el entorno un riesgo de asimilación ni la disolución de la comunidad, establecen fronteras más porosas entre lo judío y lo no judío y entablan una relación de integración con este entorno. De esta forma, se trazan simultáneamente las fronteras internas entre ambientes y entornos diferentes dentro del propio colectivo. No obstante, todos ellos comparten la percepción de la necesidad de un marco judío

formado por instituciones socializadoras que garantice la transmisión y mantenimiento de la identidad judía en un entorno gentil.

4.3. Dimensiones de análisis de los fenómenos religiosos

Definidos los conceptos centrales del modelo de análisis y establecidas las hipótesis de trabajo, se presenta a continuación una combinación sintética de los planteamientos elaborados por Wach (1944, 1967), Glock y Stark (1965) y Himmelfarb (1975) que ha resultado crucial para la operacionalización de los conceptos del modelo de análisis. Se trata de una propuesta de análisis multidimensional de los fenómenos religiosos que complementa las cuestiones sustantivas sobre judaísmo recogidas hasta este punto y que apuntala el modelo de análisis. Su relevancia para esta tesis radica en el hecho de que permite desglosar una realidad compleja, como es la de las comunidades judías catalanas, con el fin de poder analizarla empíricamente. Más concretamente, ha resultado clave para la construcción de los indicadores a partir de los cuales ha sido diseñado el trabajo de campo.

Si bien los planteamientos de todos estos autores están bien contruidos y son coherentes, aquí se ha intentado realizar una síntesis que combina algunas de las dimensiones que propone cada uno de ellos con el fin de adaptarla al objeto de estudio concreto de esta tesis. Más concretamente, las adaptaciones pretenden corregir algunos sesgos, como por ejemplo el hecho de que alguna de las dimensiones está enfocada de manera muy directa al esquema cristiano de fenómeno religioso y de religiosidad¹⁶². Además, la combinación de diferentes aportaciones y la incorporación de nuevas dimensiones se debe también al hecho de que inicialmente se trata de propuestas para analizar la religiosidad de las personas, mientras que la tesis pretende estudiar el grupo judío más allá de sus elementos religiosos y de la vivencia individual de cada persona¹⁶³. Así pues, para poder abordar la complejidad que acarrea este carácter no exclusivamente religioso del judaísmo, se han añadido

¹⁶² Especialmente el de Glock y Stark. Himmelfarb, en cambio, adopta en su tipología de dimensiones para el análisis de la participación religiosa un enfoque más cercano a las particularidades del judaísmo, que es, en definitiva, la realidad empírica que él analiza.

¹⁶³ Podría, por tanto, afirmarse que las modificaciones realizadas en el modelo pretenden incorporar la vertiente más “laica” del colectivo judío, así como también la institucional.

algunas dimensiones que enriquecen las propuestas¹⁶⁴. No obstante, y a pesar de la necesidad de realizar adaptaciones, la pertinencia de la elección de este enfoque multidimensional sale reforzada por la siguiente cita de Goldstein y Goldscheider (1974: 208):

“Discussions concerning the nature of religion lead to the inevitable conclusion that commitment to and expressions of religion, i. e., religiosity, must also be viewed multi-dimensionally. Some suggest that a comprehensive study of the religious experience and expression encompasses three dimensions: 1) theoretical expression –doctrine; 2) practical expression –cultus; and 3) sociological expression –communion, collective, and individual religion. Others specifically concerned with the problem of the several dimensions of religiosity have outlined five dimensions: experiential, ideological, ritualistic, intellectual, and consequential”.

Así pues, más allá de los conceptos y dimensiones sustantivas referidas al judaísmo que son tenidas en cuenta en esta tesis para analizar la realidad empírica catalana, se ha tomado en consideración, para un estudio más profundo, un entramado de dimensiones analíticas de los fenómenos religiosos. Esta propuesta ha resultado de gran interés para la operacionalización de los conceptos, puesto que ha permitido desmenuzar y estudiar con mayor detalle todos aquellos elementos (indicadores) comprendidos bajo el paraguas de los conceptos centrales del modelo de análisis. Los tres grandes grupos de dimensiones que surgen de los planteamientos de Wach (1967) y Glock y Stark (1965) y en los que se apoya esta tesis son: el de las dimensiones de tipo simbólico; el de las de tipo práctico y ritual; y, finalmente, el grupo de las dimensiones de tipo institucional.

Por lo que respecta al primer grupo, el de **carácter simbólico**, contiene cuatro dimensiones: las tres primeras de la propuesta original y la cuarta incorporada en esta tesis. La primera de todas es la dimensión *intelectual*, que concierne a la información y conocimientos básicos que tienen las personas que profesan una fe sobre los pilares básicos de ésta y sus escrituras sagradas. Su centralidad se debe a que constituye los cimientos en base a los cuales las personas adoptan una postura u otra frente a las creencias, lo cual remite a la siguiente dimensión, la ideológica. Es preciso añadir, además, que en el caso del judaísmo la dimensión intelectual resulta

¹⁶⁴ Si bien a continuación se explica cada una de ellas con mayor detalle, cabe señalar que las dimensiones originales de la propuesta de Glock y Stark son la intelectual, la ideológica, la experiencial, la ritual y la consecuencial. A ellas se ha añadido la dimensión de afiliación comunitaria propuesta por Himmelfarb. Por su parte, las dimensiones incorporadas por parte de la autora de esta tesis son la identitaria y la organizativa.

crucial, ya que uno de sus pilares básicos es, precisamente, el estudio continuo de fuentes como la *Torá* o el *Talmud*¹⁶⁵. Así lo enfatizan también Glock y Stark (1965: 32) al afirmar que “knowledge of Jewish history and of the law is highly regarded in Judaism”. En segundo lugar, la dimensión *ideológica* –o *doctrinal*, según la clasificación de Himmelfarb (1975)– se refiere a la postura de cada persona frente a las principales creencias y principios de una tradición religiosa, es decir, aquellas que asume como válidas y aquellas que descarta. En buena medida permite dar cuenta de la diversidad interna dentro de los grupos religiosos, puesto que al tratarse de una actitud subjetiva hacia las creencias “the content and scope of beliefs will vary not only between religions but often within the same religious tradition” (Glock y Stark, 1965: 20). En este sentido, es pertinente remarcar que en el judaísmo la ausencia de un cuerpo dogmático ineludible constituye en sí misma un motor de esta diversidad. La tercera dimensión de naturaleza simbólica es la *experiencial*. Ésta hace referencia a las vivencias y emociones vividas individual o colectivamente en las cuales se entra en contacto o comunicación con lo sobrenatural, sea una divinidad, un dios o una autoridad (Glock y Stark, 1965; Himmelfarb, 1975). El interés de esta dimensión no radica tanto en la propia experiencia, sino en la narrativa que las personas implicadas hacen de esta vivencia para dotarla de significado (Yamane, 2003). Si bien en el caso del judaísmo resulta difícil encontrar ejemplos tan evidentes de este tipo de experiencias¹⁶⁶, como puede ocurrir, por ejemplo, en algunos grupos cristianos (venida del Espíritu Santo o apariciones de la Virgen María), seguramente puedan encontrarse vivencias menos personificadas pero de gran trascendencia para quienes las viven. Finalmente, puede considerarse para el caso del judaísmo una dimensión que los autores no tienen en cuenta en su modelo, seguramente por encontrarse fuertemente condicionado por el esquema cristiano de religión. Se trata de la dimensión *identitaria*, que hace referencia a todos aquellos elementos que utilizan las personas, individual y colectivamente, para definirse como miembros de un grupo religioso, y en este caso también “étnico” o nacional. Ésta cobra especial relevancia en el grupo judío. Se trata, a fin de cuentas, del significado y sentido que tiene para las personas que se autodefinen como judías dicha pertenencia y las vivencias que a ella se encuentran vinculadas.

¹⁶⁵ El *Talmud* constituye un compendio de discusiones y comentarios rabínicos sobre la *Torá* compuesto por dos partes, la *Mishná* y la *Guemará*.

¹⁶⁶ De ello también da cuenta Himmelfarb (1975) en su análisis, al constatar que en el cristianismo se enfatiza más la dimensión experiencial que en el caso del judaísmo.

El segundo grupo, por su parte, alberga las siguientes dimensiones de **carácter práctico**. Por un lado, la dimensión *ritual* —o devota, según Himmelfarb— comprende las prácticas religiosas que se esperan de las personas seguidoras de una confesión religiosa, entre otras las oraciones, la participación en sacramentos especiales o la regulación de la alimentación. No obstante, el análisis no se reduce a la contabilización de prácticas realizadas, sino también a sus transformaciones o variaciones y los significados que a ellas se les otorgan. En el caso del judaísmo, esta dimensión gana una especial centralidad, por encima incluso de la ideológica puesto que, como se ha mencionado a lo largo de los capítulos anteriores, éste se caracteriza por la intensa normativización de la vida cotidiana de las personas. Además, estas prácticas no se reducen al ámbito de la sinagoga, sino que la *Torá* y sus posteriores interpretaciones rabínicas afectan a todos los ámbitos de la vida cotidiana de las personas. Precisamente por ello es interesante tomar en consideración la dimensión *consecuencial*. Ésta abarca las consecuencias seculares de las experiencias, prácticas, creencias y conocimientos religiosos en la vida de las personas (Glock y Stark, 1965). En este sentido, resulta de especial interés conocer la forma como las personas compaginan la vida judía —y sus implicaciones— con la vida no judía, las fronteras que trazan entre ellas, así como el tipo de relaciones con el entorno que de todo ello se desprenden. De nuevo en este punto, como en el grupo anterior, resulta necesario para esta tesis ampliar el enfoque para no reducir la dimensión práctica a cuestiones estrictamente religiosas. En la conceptualización de la categoría *vivencias* presentada unas páginas atrás ya se han indicado otras prácticas que se han tenido en cuenta en la tesis y que sobrepasan los límites de lo religioso, como son, por ejemplo, la participación comunitaria o la asistencia a actividades de tipo cultural o político.

Finalmente, el tercer bloque, construido específicamente para la elaboración de esta investigación, es el de **carácter comunitario o institucional**. Este bloque, que hace referencia al estudio de la vertiente colectiva, social e institucional de los grupos religiosos, comprende la dimensión de *afiliación comunitaria* y la *organizativa*. La primera de ellas hace referencia a la membresía y participación en organizaciones formales de las personas que forman el colectivo judío. La segunda, por su parte, se refiere a las formas de organización de las comunidades religiosas, las formas de representación y estructuras de poder que en ellas se configuran, las vías de financiación, así como también los entramados institucionales que se desarrollan a su alrededor. En el caso concreto del judaísmo, de nuevo, esta dimensión sobrepasa lo estrictamente religioso y abarca todas aquellas cuestiones vinculadas a la institución

comunitaria, tanto en su vertiente religiosa como no religiosa. Por ello, es de una importancia clave diferenciar los componentes religiosos de los no religiosos de la institución comunitaria judía, si bien se encuentran fuertemente vinculados.

Así pues, la combinación de este armazón de dimensiones analíticas –que se corresponden con el conocimiento, la creencia, la experiencia, la práctica, las consecuencias (Azria y Hervieu-Léger, 2010), la identidad y la organización– con el marco conceptual sustantivo sobre judaísmo previo sirve de tamiz a través del cual se ha filtrado y analizado en profundidad la información empírica referida a las comunidades judías de Cataluña y sus entornos.

4.4. Síntesis del modelo de análisis

El análisis de la diversificación institucional y comunitaria que ha tenido lugar entre la población judía en Cataluña en los últimos veinte años constituye el objeto de estudio de esta tesis. Tomando como punto de partida las ideas de Schers y Singer (1977) y Podselver (2004), se plantea que las transformaciones institucionales son el resultado de un reajuste a los cambios acaecidos en las concepciones y vivencias del judaísmo y de la identidad judía y en el tipo de relación establecida con el entorno no judío. En definitiva, el modelo de análisis, para poder ofrecer una interpretación minuciosa de esta realidad, se fundamenta en tres grandes factores fuertemente interrelacionados que permiten identificar las razones por las cuales se ha producido esta situación. Más aún, cada una de estas grandes categorías –las concepciones, las vivencias y las proyecciones del judaísmo– es desglosada en diversas dimensiones e indicadores con el fin de poder acceder de una forma más directa a la realidad empírica. Para ello, el planteamiento del análisis multidimensional de los fenómenos religiosos –ampliado para adaptarlo a las especificidades del judaísmo– ha constituido una herramienta de gran utilidad para desmenuzar en apartados o ámbitos más abarcables una realidad compleja.

Las unidades de análisis de esta tesis son dos, por un lado los individuos, las personas judías, y por otro lado, las comunidades judías (e instituciones adyacentes). Esta elección se justifica por una razón clave. Permite, por un lado, recoger los elementos compartidos en el interior de cada comunidad y su entorno institucional, a la vez que abarcar las especificidades que se encuentran dentro de cada una de ellas. Todo ello

lleva a seleccionar como informantes exclusivamente a personas que tienen algún tipo de relación o vinculación con los entornos comunitarios, ante la dificultad de acceder a aquellas totalmente ajenas a esta realidad institucional. El siguiente capítulo concreta ésta y otras cuestiones metodológicas.

5. Metodología y trabajo de campo

El segundo capítulo de esta parte II de la tesis es el referido a la metodología de la investigación. Éste es el resultado de, por un lado, el marco teórico contenido en la primera parte de la tesis y, por otro, el modelo de análisis diseñado en el capítulo 4, con el que conforma la propuesta teórico-metodológica del análisis. Este capítulo 5 contiene, por una parte, la lógica de investigación que ha vertebrado la realización de esta tesis doctoral; por otra, recoge también la justificación de la tesis como un estudio de casos; en tercer lugar, presenta el diseño de la investigación, así como también delimita su campo de estudio; en cuarto lugar, presenta las técnicas empleadas para la recogida de datos; y, finalmente, hace referencia a las técnicas de análisis de la información que han sido utilizadas en esta tesis.

De entrada, cabe señalar que se ha adoptado una aproximación eminentemente cualitativa en el estudio de la realidad de las comunidades judías catalanas y de sus entornos extracomunitarios, puesto que los objetivos de la tesis y el tipo de objeto de estudio así lo han requerido. De forma general, y siguiendo la definición de Strauss y Corbin (2002: 11-12), podemos entender por investigación cualitativa

“cualquier tipo de investigación que produce hallazgos a los que no se llega por medio de procedimientos estadísticos u otros medios de cuantificación. Puede tratarse de investigaciones sobre la vida de la gente, las experiencias vividas, los comportamientos, las emociones y sentimientos, así como el funcionamiento organizacional, los movimientos sociales, los fenómenos culturales y la interacción entre las naciones”.

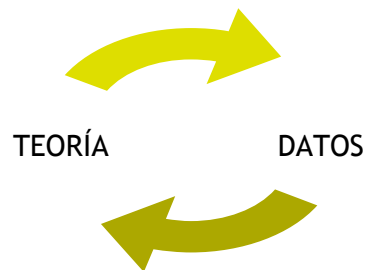
Este tipo de aproximación pone el énfasis en “la comprensión subjetiva, así como las percepciones de y a propósito de la gente, de los símbolos y de los objetos” (Berg, 1989; Ruiz Olabuénaga, 2003: 15). En este sentido, la intención de la tesis es captar e interpretar significados intersubjetivos, representaciones, percepciones, expectativas y símbolos construidos y compartidos por los miembros de las comunidades judías de Cataluña sobre diferentes aspectos de sus acciones y de su vida, tanto individual como comunitaria, en tanto que judíos, así como el funcionamiento organizacional de éstas. Más aún, su objetivo no es el de generalizar

de una muestra pequeña de población a toda la sociedad o a todas las comunidades judías diaspóricas del mundo, sino que “pretende captar todo el contenido de las experiencias y significados que se dan en un solo caso” (Ruiz Olabuénaga, 2003: 23). Además, la flexibilidad que concede la aproximación cualitativa a la realidad social cuadra y es coherente con la lógica de investigación seguida en esta tesis, la abducción.

5.1. La lógica de investigación

La lógica o estrategia de investigación, es decir, la relación que se establece entre la teoría y los datos en el desarrollo de una investigación, puede adoptar diferentes formas, en función de la dirección del razonamiento. La primera de ellas, que deriva del modelo “ideal” de las ciencias naturales, es la *lógica deductiva*. En ella, las personas que investigan se aproximan a la realidad a partir de unas categorías teóricas y de unas hipótesis cerradas que conducen la recogida de información, a partir de la cual éstas son comprobadas. En segundo lugar, y en el extremo contrario, se encuentra la *lógica inductiva* (Coller, 2000). Ésta, desarrollada en el caso de la sociología principalmente por Glaser y Strauss (1967), consiste en la construcción de la teoría a partir de la observación de la realidad. Así pues, las personas investigadoras se aproximan a la realidad sin ningún modelo teórico previo a demostrar, sino que lo generan a partir de la observación y el análisis de la realidad empírica. Los datos son el punto inicial de este tipo de estrategia de investigación (Blaikie, 2007). Finalmente, y en un término medio entre las dos anteriores, se encuentra la *lógica abductiva* (Coffey y Atkinson, 2003; Coller, 2000; Denzin, 1978, citado en Deslauriers, 2004; Fillol, 2006). Ésta se caracteriza principalmente por la existencia de una dialéctica continua entre las informaciones recopiladas sobre la realidad empírica y las premisas teóricas para analizarlas. Se trata de una estrategia más compleja que las dos anteriores, puesto que no es unidireccional, sino bidireccional. Es decir, que se recorren dos caminos simultáneos —uno de ida y otro de vuelta— entre la teoría y los datos de la realidad empírica.

Figura 8. Lógica de investigación abductiva



Fuente: elaboración propia.

De forma más concreta, y en palabras de Coller (2000: 18), se puede sostener que en la lógica o estrategia investigativa abductiva

“la producción de datos o informaciones sobre la realidad y su análisis para generar teorías siguen un proceso dialéctico. Se pasa del análisis a los datos, y de éstos al análisis, con objeto de refinar la teoría emergente. Aunque pueden existir hipótesis previas que derivan de una teoría, éstas se remodelan continuamente desde el momento en que son contrastadas con la realidad”.

Esta última es la lógica de investigación seguida para la realización de esta tesis doctoral por diversas razones. En primer lugar, porque permite el continuo enriquecimiento de las hipótesis de partida mediante su puesta en constante relación con los datos de la realidad. De esta forma, se pueden considerar nuevos temas o cuestiones no contemplados inicialmente y que resultan relevantes para la investigación (Fillol, 2006). Es esta flexibilidad la razón principal para decantarse por esta estrategia de investigación. En segundo lugar, porque el tipo de aportaciones teóricas sociológicas existentes sobre el judaísmo impide partir de unas hipótesis absolutamente cerradas y fijas, y empuja a adoptar formas de trabajo menos rígidas. Finalmente, porque el objetivo principal de esta tesis no es el de establecer relaciones causales, entendidas éstas desde el modelo rígido de las ciencias naturales, sino de profundizar en la comprensión de las motivaciones de las personas y en los significados que otorgan a sus acciones (Dilthey, 1979; Weber, 1969) y a su vida en tanto que pertenecientes al judaísmo¹⁶⁷. Es decir, se trata de que el marco

¹⁶⁷ En este punto se está adoptando claramente un enfoque weberiano, según el cual “el método sociológico debe servir para poder explicar el significado de la acción subjetiva que lleva a cabo un actor determinado, sea éste una persona o una organización” (Coller, 2000: 19).

teórico no cerrado sirva de marco de interpretación de los discursos, prácticas y representaciones de las personas que constituyen el objeto de estudio¹⁶⁸.

Además, dentro de esta lógica general de investigación, se ha implementado¹⁶⁹ para la realización de la tesis una metodología general caracterizada por la retroducción, la cual constituye la lógica interna de la Grounded Theory o teoría fundamentada. Ésta se caracteriza, entre otras cosas, por la continua comparación entre los datos y las categorías teóricas que de ellos surgen –y en el caso de esta tesis también del marco teórico inicial– para alcanzar la saturación teórica. Consiste, dicho de otro modo, en lograr una situación en la que la recolección de más datos no aporta informaciones nuevas a la investigación y en la que se puede dar por finalizada la recopilación de información (Glaser y Strauss, 1967). La aplicación de forma laxa de la retroducción como vía para el tratamiento y análisis de los datos y la producción de teoría se enmarca en esta tesis en el estudio de casos.

5.2. Un estudio de caso único con comparación de subcasos

La metodología de estudio de casos constituye una de las múltiples formas de aproximarse al estudio sociológico en profundidad de una realidad social. Se trata de una investigación sobre una parcela de la realidad social bien delimitada cuya finalidad es la de comprobar una teoría o señalar las especificidades de un caso concreto¹⁷⁰. Además, el estudio de casos se caracteriza por tener un carácter eminentemente empírico –se basa principalmente en la observación de la realidad empírica (Coller, 2000)– y por realizarse sin aislar el fenómeno a estudiar del contexto que lo envuelve (Yin, 1994).

¹⁶⁸ Esta propuesta analítica es coherente con la lógica de investigación abductiva de la tesis, cuyas inferencias, según Coffey y Atkinson (2003: 187), “buscan superar los datos mismos, para ubicarlos en marcos teóricos interpretativos y explicativos”.

¹⁶⁹ Esta implementación se ha dado de forma no estricta, sino laxa, puesto que la tesis sí que cuenta con un marco teórico de interpretación previo a la recogida de datos. Es decir, la generación de teoría que surge de esta tesis no es producto exclusivo de los datos empíricos, sino que las interpretaciones que se han hecho de los mismos han contado con la base de un marco teórico que ha servido como referente interpretativo. En este sentido, el desconocimiento total del judaísmo antes de comenzar la investigación no hubiera permitido la realización de esta tesis sin una recopilación de elementos teóricos previos sobre esta tradición religiosa y cultural.

¹⁷⁰ Para saber más sobre el estudio de casos, véase Yin (1994).

No obstante, el estudio de casos no es una forma cerrada e invariable de trabajar, sino que existen múltiples tipos de estudios de casos en función de diferentes criterios. Coller (2000) realiza una clasificación de los casos de acuerdo con el objeto de estudio, el alcance del caso, la naturaleza o esencia del caso, el tipo de acontecimiento, objeto o fenómeno, el uso del caso y el número de casos. En función del **objeto de estudio**, el caso puede ser un objeto o un proceso. Según el **alcance del caso**, se puede tratar de un caso específico, es decir, de un caso que tiene una relevancia propia porque presenta unas especificidades, o de un caso genérico, ejemplar o instrumental, que ilustra una característica compartida por varios casos o una teoría. Según la **naturaleza o esencia del caso**, puede ser un caso ejemplar, polar, típico o único. El ejemplar presenta el caso “como un ejemplo ilustrativo de algo” (Coller, 2000: 34); el extremo o polar, constituye una “comparación con otros de su misma especie” (Coller, 2000: 34); el caso típico “en la medida en que se le considera uno más de un grupo y dado que reúne las características de ese grupo, se puede estudiar de la misma manera que se estudiaría cualquier otro caso” (Coller, 2000: 35); y el caso único, raro o excepcional, “en su conjunto el caso expresa una rareza” (Coller, 2000: 35). De acuerdo con el **tipo de acontecimiento, objeto o fenómeno**, podemos encontrarnos frente a casos históricos, contemporáneos o casos que combinen los dos tipos anteriores. Los primeros son aquellos que hacen referencia a objetos o fenómenos del pasado. Los contemporáneos, por su parte, se refieren a casos que están teniendo lugar simultáneamente a la realización de la investigación. Finalmente, “existe un tercer *tipo mixto* que recurre a acontecimientos pasados para explicar un suceso presente que es el que configura el caso. (...) El investigador/a, para contextualizar el problema que quiere analizar, recurre a la historia del caso para situar mejor a la audiencia y tratar de explicar por qué esa situación que estudia ha llegado a ser la que es” (Coller, 2000: 41). Este tipo es el más empleado entre los estudios de caso. En función del **uso del caso** puede tratarse de un caso exploratorio o de un caso analítico. El primer tipo es de naturaleza descriptiva, mientras que los casos del segundo tipo “persiguen estudiar el funcionamiento de un fenómeno o de una relación entre fenómenos. Suelen disponer de un aparato teórico que encuadra el caso y le dota de significado y relevancia. El caso analítico no trata sólo de detectar y describir un fenómeno, sino que va más allá buscando sus causas, sus correlatos, y sus efectos” (Coller, 2000: 42). En ocasiones, pueden combinarse estos dos tipos en un único estudio de caso a partir de una primera exploración y un posterior análisis causal o interpretativo. Finalmente, se

gún el número de casos, existen estudios de caso único o de caso múltiple. Para poder establecer comparaciones entre más de un caso, éstos tienen que compartir alguna característica que los haga comparables, es decir, tienen que ser semejantes en alguna de las variables principales del estudio.

La presente tesis doctoral constituye, como se ha indicado con anterioridad, un estudio de caso que, según la clasificación que elabora Coller (2000), puede caracterizarse de la siguiente manera. De acuerdo con el primer criterio de clasificación, se trata de un caso de proceso. En función del alcance del caso, se trata de un caso específico. Respecto a la naturaleza o esencia del caso, se trata de un caso excepcional. En referencia al tipo de acontecimiento, objeto o fenómeno, se trata de un caso que combina el histórico con el contemporáneo. Por lo que respecta al uso del caso, se trata claramente de una combinación entre el caso exploratorio y el caso analítico. Y, finalmente, por lo que respecta al número de casos, se trata de un estudio de caso único compuesto de subcasos¹⁷¹.

Más concretamente, y de acuerdo con los criterios de Coller, esta tesis estudia un proceso, en este caso las transformaciones a nivel institucional y comunitario acaecidas en el seno de una colectividad de tipo religioso y cultural. Así pues, se centra en las cuatro comunidades judías de Cataluña y su entramado institucional e intenta entender los factores que han llevado a esta diversificación y consolidación. Respecto al alcance del caso, resulta difícil delimitar una opción de forma tajante. Si bien se trata de un estudio de caso específico, puesto que uno de los objetivos de esta tesis es el de identificar las especificidades de las comunidades de esta ciudad, es cierto que la colectividad judía catalana comparte rasgos con las de otras regiones y ciudades del mundo, como por ejemplo París¹⁷². Así pues, cabe indicar que la demarcación como caso específico no es absoluta puesto que, en cierta medida, se intentará interpretar este caso a partir de aportaciones teóricas aplicables al conjunto de comunidades judías diaspóricas, principalmente las europeas. En este sentido, la intención del estudio es producir teoría que pueda servir para la comprensión de algunos elementos de otras comunidades judías o, incluso, de otros grupos religiosos minoritarios. En esta misma línea, en referencia a la naturaleza o

¹⁷¹ Yin (1994: 42) denomina a este tipo de estudio de casos, formado por un único caso, integrado por diferentes subunidades o subcasos “*embedded case study design*”.

¹⁷² Si bien la tesis no constituye un estudio comparativo de las realidades catalana y parisina, es cierto que en la tesis se identifican similitudes interesantes, como se pone de manifiesto más adelante. El conocimiento relativo a la capital francesa es fruto de la lectura de numerosa bibliografía, así como del acceso de primera mano a partir de la realización de dos estancias de investigación en la ciudad.

esencia del caso, se puede decir que la tesis aborda un caso excepcional puesto que expresa una “rareza”, o una especificidad muy concreta. Se trata del resurgimiento a partir de diferentes flujos migratorios de la vida judía en una ciudad de la que había desaparecido, al menos de forma visible, desde hace más de cuatro siglos. Por tanto se trata de un proceso de reconstrucción comunitaria que parte prácticamente de la nada y que además se da en un lugar donde el conflicto identitario catalán-español y el carácter secular de la sociedad hacen más complejo todavía el proceso de transmisión de la identidad judía. De acuerdo con el tipo de acontecimiento, objeto o fenómeno, la tesis constituye un caso mixto, puesto que combina un caso histórico y uno contemporáneo. Dicho de otro modo, emplea la historia para contextualizar la realidad de la colectividad judía catalana actual y tomar elementos que permitan entenderla mejor, pero el análisis se basa principalmente en la situación contemporánea. En función del uso del caso, puede considerarse una combinación entre el caso exploratorio y el analítico. Es decir, si bien en un primer momento se ha pretendido hacer una descripción de los rasgos característicos de la realidad judía de Barcelona, más adelante se han propuesto unas hipótesis que permiten ir más allá de la mera descripción y que dan lugar a una interpretación en los últimos capítulos de la tesis. Por lo que respecta al número de casos, la presente investigación contiene, como se ha indicado anteriormente, una particularidad. Se trata de un estudio de caso único, puesto que el objeto central es la colectividad judía de Cataluña, que se encuentra compuesto por una comparación de subcasos, que son las diferentes comunidades judías asentadas en la ciudad de Barcelona y sus entornos institucionales.

5.3. Diseño de la investigación

El diseño es una fase imprescindible del desarrollo de una investigación, puesto que permite planificar y temporalizar todas las actividades a llevar a cabo. En palabras de Coller (2000: 66), el diseño de la investigación “se trata del plan a seguir en la investigación desde el inicio hasta el final. Es un instrumento de trabajo, por lo que se tiene que concebir con flexibilidad”. Más concretamente,

“el diseño de la investigación debe dejar claro el tipo de caso con el que el investigador/a se enfrenta y el motivo por el que el caso es observado. Debe contener además algunas ideas sobre lo que se espera encontrar durante el trabajo de campo. Estas ideas suelen estar relacionadas con el mapa de

teorías para las que el caso es relevante. Si se puede elaborar alguna hipótesis establecer alguna relación causal el trabajo de campo estará mejor orientado. Además, el diseño de investigación debe contemplar las técnicas que se van a utilizar para obtener las informaciones con las que se piensa construir el caso” (Coller, 2000: 66).

En el caso específico de los diseños de investigación cualitativos, como lo es éste, la provisionalidad es uno de sus rasgos más característicos. Así lo entiende Ruiz Olabuénaga (2003: 54), para quien el diseño de investigación de carácter cualitativo “es solamente provisional y sometido conscientemente a probables cambios”. Es decir, se trata de un proceso de toma de decisiones que es flexible y provisional, puesto que éstas pueden variar en función del desarrollo concreto de la investigación. El caso específico de esta tesis se trata, por tanto, de un diseño coherente con la flexibilidad de la lógica de investigación abductiva y de las técnicas de investigación cualitativas empleadas. En este sentido, la complementariedad¹⁷³ de tres fuentes de información permite contrastar y complementar las conclusiones que se extraen de cada una de ellas.

5.3.1. Campo de estudio

El campo de estudio de la presente tesis doctoral, el ámbito o escenario social que aborda esta investigación, queda delimitado desde diferentes ángulos: el espacial, el temporal y el social.

¹⁷³ A lo largo de esta tesis se emplea el término de complementariedad o combinación, en lugar del de triangulación, mucho más extendido y empleado, en numerosas ocasiones de forma poco precisa e indiscriminada (Moran-Ellis et al., 2006). Esta decisión se basa en las aportaciones de Greene et al. (1989). Según estas autoras, el término de triangulación hace referencia a la validación o corroboración de los datos obtenidos con diferentes técnicas, finalidad no buscada en esta tesis. También Ruiz Olabuénaga (2003: 332) sostiene que “la Triangulación, sin embargo, no es la simple combinación de los datos sino los distintos intentos de relacionar los diferentes datos para aumentar la riqueza y la fiabilidad de unos con las de los otros”. Por su parte, la idea de complementariedad se refiere a la forma de combinar información obtenida con diferentes técnicas con el fin de clarificar e ilustrar las informaciones obtenidas con otras técnicas. Es decir, esta estrategia no pretende corroborar informaciones para llegar a un mismo resultado, sino obtener un conocimiento más amplio y en mayor profundidad de un fenómeno complejo, como es en este caso el judaísmo catalán contemporáneo. En el caso concreto de esta tesis, la combinación de técnicas de recogida de la información, por tanto, no pretende funcionar como una estrategia de validación de unos datos, sino como una vía para clarificar e ilustrar, a partir de las observaciones y la revisión documental, ideas obtenidas con la técnica de la entrevista en profundidad. Únicamente en contadas ocasiones, como es la corroboración de fechas o datos objetivos obtenidos en entrevistas y en la revisión documental, se estaría recurriendo a una triangulación en un sentido estricto.

Desde el punto de vista **espacial**, es decir, el ámbito territorial sobre el cual se ha realizado la recogida de información, el campo de estudio queda delimitado a Cataluña, y sobre todo a la ciudad de Barcelona y su Área Metropolitana, en la cual se encuentran asentadas todas las comunidades judías de Cataluña y sus instituciones comunitarias así como otras no comunitarias. Los motivos para delimitar el alcance territorial de esta tesis al territorio catalán, y más concretamente al del Área Metropolitana de Barcelona, son los siguientes. En primer lugar, por tratarse de una de las pocas comunidades autónomas del Estado Español que cuenta con una comunidad judía relativamente amplia, además de la madrileña, la cual ya ha sido estudiada por otros autores¹⁷⁴. En segundo lugar, se ha seleccionado esta colectividad porque esta tesis se enmarca dentro del trabajo realizado por el grupo de investigación ISOR (Investigacions en Sociologia de la Religió) que se centra en el estudio en profundidad de la realidad religiosa catalana. En este sentido, la tesis contribuye a la consolidación del trabajo del ISOR al abrir una nueva vía de investigación sobre una de las minorías religiosas que configuran el mapa religioso catalán. Y, finalmente, se ha delimitado el campo de estudio a este territorio por las posibilidades materiales –tanto económicas como temporales– para acabar la investigación. En este sentido, la cercanía con este territorio y su amplitud relativamente abarcable por la investigadora han constituido también factores tenidos en cuenta en la delimitación del campo.

Desde el punto de vista **temporal**, el campo de estudio se remite a la situación contemporánea de las comunidades judías de Barcelona, pero también toma en consideración los últimos veinte años aproximadamente, en los que tiene lugar la diversificación y consolidación de las comunidades actuales y de todo su entramado institucional. La selección de este periodo contemporáneo se debe a diversos motivos. Por un lado, porque es en estos últimos años cuando se ha consolidado firmemente la colectividad judía en Cataluña. En segundo lugar, porque resultaría difícil el acceso a datos de periodos anteriores que no fuera a través de documentación. Y, finalmente, porque es el periodo de la historia contemporánea de los judíos en Barcelona que menos estudiado se encuentra.

Finalmente, por lo que respecta a la delimitación **social** del campo de estudio, cabe señalar, como se ha ido indicando anteriormente, que esta tesis constituye un

¹⁷⁴ Es interesante el estudio que ha realizado Óscar Camargo (1999, 2001) sobre la comunidad judía de Madrid.

estudio de caso único, la colectividad judía de Cataluña, formado por subcasos, cada una de las comunidades judías de Barcelona y su entramado institucional comunitario y no comunitario. Más concretamente, el caso se refiere a las 4 comunidades judías presentes en Cataluña en la actualidad y al conjunto de instituciones comunitarias y asociaciones que las rodean. Por lo que respecta a las comunidades judías, entran dentro del campo de estudio la Comunidad Israelita de Barcelona (CIB), Atid Comunitat Jueva de Catalunya, el Centro de Estudios Judaicos Jabad Lubavitch y la Comunidad Judía Progresista Bet Shalom. En relación al entramado institucional que las envuelve, el colegio judío, las asociaciones de jóvenes o las asociaciones culturales, entre otras, también constituyen parte del campo de estudio.

En este sentido, es preciso señalar que las personas consideradas objeto de estudio son aquellas que se consideran judías y que de una forma u otra forman parte de, o se encuentran vinculadas a, alguna de las cuatro comunidades judías señaladas o a su entramado institucional. Esta decisión se basa en la dificultad de entrar en contacto con aquellas personas que se consideran judías pero que no tienen ningún tipo de vínculo con las comunidades establecidas¹⁷⁵. Únicamente, como se verá más adelante, una de las personas entrevistadas no forma parte de ninguna de las instituciones, si bien se encuentra próxima por motivos familiares.

Para concretar todavía más el campo de estudio desde el punto de vista social, hay que señalar que la tesis ha contado con tres tipos de unidades de información o informantes. En primer lugar, las personas que han servido de llave de acceso a las comunidades, normalmente sus representantes institucionales, que han facilitado los contactos necesarios del resto de informantes. En segundo lugar, los informantes clave, que son aquellas personas que por su cargo, situación dentro de la comunidad, u otro motivo, cuentan con un conocimiento amplio de la realidad de las comunidades judías. Pueden proporcionar información privilegiada, así como facilitar el contacto con otras personas de las comunidades. En tercer lugar, los informantes

¹⁷⁵ La autora de la investigación es consciente de que ello constituye una limitación de las posibilidades de obtener información, pero se ha considerado la decisión más acertada ante la condición de “anonimato” de aquellas personas judías que viven completamente al margen de la vida comunitaria o “paracomunitaria” de Barcelona. Esta misma decisión fue tomada por Berthelot en el momento de realizar su tesis doctoral en 1984 en torno a la Comunidad Israelita de Barcelona, entonces única comunidad judía en la ciudad. También siguieron esta misma lógica para su estudio sobre la población judía de Buenos Aires Jmelnizky y Erdei (2005), quienes emplean el término de *población judía institucionalizada*. Esta decisión acarrea el imperativo de no hacer extensibles las conclusiones extraídas a las personas que constituyen la población judía no institucionalizada, puesto que tendrían un marcado carácter sesgado.

que en esta tesis han sido denominados “generales”, que son aquellas personas miembros de las comunidades judías y/o de su entramado institucional que, sin ocupar una posición especial, pueden proporcionar información muy valiosa para la investigación.

5.3.1.1. Criterios muestrales

A diferencia de los trabajos de investigación cuantitativos que tienen normalmente como objetivo generalizar una información al conjunto de una población, en el caso de los estudios cualitativos como éste, la intención es profundizar en el conocimiento de un caso o situación concretos sin generalizar al conjunto de la población (Ruiz Olabuénaga, 2003)¹⁷⁶. “En investigación cualitativa, el fin del muestreo es el de producir el máximo de información: que sea pequeña o grande importa poco si suministra nuevos hechos” (Lincoln y Guba, 1985: 234, citado en Deslauriers, 2004: 58). Por esta razón, el tamaño de la muestra no queda determinado previamente, sino que se define a lo largo del desarrollo de la investigación y en función de la saturación de la información (Valles, 1997). En este sentido, el muestreo realizado para esta investigación no ha buscado la representatividad estadística de las unidades de información, sino más bien alcanzar fiabilidad o validez en la información y ser ilustrativo de una realidad concreta.

Así pues, a diferencia de los estudios realizados desde un enfoque y una metodología cuantitativos que se basan en el muestreo probabilístico, para el diseño del trabajo de campo de esta tesis se ha llevado a cabo un muestreo intencional que combina tanto el subtipo teórico como el opinático. Es decir, es intencional puesto que la selección de las unidades de la muestra no se rige por las leyes de la probabilidad, sino por una intención teórica específica (Coller, 2000). Además, de forma más concreta, el muestreo de la tesis ha combinado dos estrategias diferentes para la selección de las unidades de información. En primer lugar, se trata de un muestreo teórico, que se emplea “para generar teorías donde el analista colecciona, codifica y analiza sus datos y decide qué datos coleccionar en adelante y dónde encontrarlos para desarrollar una teoría mejor a medida que la va perfeccionando” (Ruiz

¹⁷⁶ Son muchos los autores y autoras que han trabajado en torno a los objetivos específicos de la investigación cualitativa. No obstante, Coffey y Atkinson recogen una cita de Miller y Crabtree (1994: 348, citado en Coffey y Atkinson, 2003: 196) que los resume claramente: “los objetivos principales de la investigación cualitativa son el contexto local y la historia humana, de la cual cada individuo y comunidad estudiados son un reflejo, y no lo generalizables que sean”.

Olabuénaga, 2003: 64). El muestreo teórico consiste por tanto en seleccionar aquellas unidades o informantes más pertinentes para la teoría que se está trabajando o para el objetivo de la investigación (Rodríguez, Gil, y García, 1996). En este sentido, no se trata de un muestreo cerrado, sino que no acaba hasta el momento en el que ya no aparecen más conceptos o categorías nuevos. Es decir, el muestreo no se detiene hasta el punto en que se alcanza el *nivel de saturación* (Ruiz Olabuénaga, 2003: 65), hasta que se logra la saturación teórica de la información o de las categorías (Glaser y Strauss, 1967; Strauss y Corbin, 2002; Valles, 1997). En segundo lugar, se trata también de un muestreo opinático puesto que se ha seguido en cierta medida un criterio estratégico a la hora de seleccionar a los informantes. Más concretamente, se ha seleccionado a aquellas personas “que por su conocimiento de la situación o del problema a investigar se (...) antojan ser los más idóneos o representativos de la población a estudiar” (Ruiz Olabuénaga, 2003: 64), así como también se ha entrado en contacto con personas a través de contactos previos (muestreo bola de nieve). En este sentido, el hecho de que la colectividad judía catalana sea relativamente pequeña y cohesionada ha facilitado esta última estrategia de muestreo.

Así pues, con el tipo de muestreo empleado en esta tesis, y en general en la investigación cualitativa, se busca alcanzar dos máximas sobre la información recogida. Por un lado, la cantidad de información necesaria para lograr la saturación informativa y, por otro lado, la calidad de dicha información, que hace referencia a su riqueza para la creación de teoría o para la comprensión de significados.

Los criterios para la selección de la muestra han sido diversos: la comunidad de pertenencia de la persona y orientación hacia el judaísmo, la generación, el sexo y el origen propio o familiar (país o zona de procedencia). Asimismo, algunas personas han sido seleccionadas, además, por contar con un conocimiento más amplio de una realidad específica de interés para la tesis, como por ejemplo la educación formal judía, la no formal o determinadas asociaciones no comunitarias. En relación al primero, la pertenencia a una de las cuatro comunidades existentes, cabe señalar que permite abordar la gran diversidad de concepciones, vivencias y proyecciones del judaísmo cuya relevancia presuponen las hipótesis. Por esta misma razón se ha tenido en cuenta la orientación ideológica dentro del judaísmo y la procedencia de la persona. Por lo que respecta a la generación y el sexo, han sido seleccionadas personas con características distintas para identificar posibles diferencias en cuanto a esta vivencia en función de la edad y del sexo.

5.3.1.2. Selección secuencial¹⁷⁷ de los informantes

La determinación del número de informantes a entrevistar para esta tesis no quedó cerrada al inicio de la tesis, puesto que el muestreo cualitativo es “un proceso en continua revisión, provisional, que no queda totalmente proyectado en el momento de planificar el estudio” (Valles, 2002: 67). No obstante, sí que se ha realizado, en base a los criterios muestrales anteriormente expuestos, una selección de las personas informantes para esta tesis que ha finalizado en el momento de alcanzar la saturación teórica, es decir, cuando nuevas entrevistas ya no han aportado nuevas informaciones para los objetivos de la investigación. Esto responde claramente a la idea de saturación teórica de Glaser y Strauss (1967), que en buena medida ha guiado el procedimiento de esta tesis, sin llegar a aplicarse de forma ortodoxa las maneras de hacer de la Grounded Theory.

Como se ha apuntado anteriormente, las unidades de información que se han tomado en consideración para esta tesis se pueden dividir en cuatro grandes grupos. Las personas de acceso a las comunidades, en primer lugar; los informantes clave¹⁷⁸ dentro de cada comunidad o institución comunitaria, en segundo lugar; los miembros de las cuatro comunidades seleccionadas y de su entramado comunitario, a los que se ha denominado informantes generales¹⁷⁹; y, finalmente, otros actores que, ya sea a través de su participación en entidades no comunitarias o de su cargo en la Administración Pública, tienen algún tipo de relación con las comunidades judías.

Una vez presentadas las características del muestreo teórico de esta tesis, los criterios específicos empleados para, dentro de estos cuatro grandes grupos, dibujar una muestra concreta y seleccionar las personas a entrevistar han sido los que a continuación se especifican.

¹⁷⁷ Se denomina selección secuencial a la estrategia de recogida de datos que se determina a partir de la progresiva construcción teórica, y una de las formas que toma es el muestreo teórico. Es decir, se produce una “interconexión de los procesos de recogida y análisis en la investigación” que determina la recogida de los datos. No obstante, la selección de los casos también ha funcionado vía “efecto bola de nieve”, como se ha indicado anteriormente.

¹⁷⁸ Cabe señalar que en el caso de la CIB y Bet Shalom los informantes de acceso son a su vez informantes clave.

¹⁷⁹ De entrada, hay que advertir que, debido a la gran diversidad interna que caracteriza al judaísmo, tanto a nivel general, como en el caso concreto de Cataluña, la selección de unidades de análisis conlleva un elevado riesgo. Es decir, la selección de una muestra pone en peligro la posibilidad de recoger la gran diversidad de aproximaciones al, y vivencias del, judaísmo. No obstante, la tesis ha tenido en todo momento como meta integrar el máximo de diversidad y de puntos de vista y concepciones del judaísmo, para así contemplar toda su riqueza.

Por lo que respecta a los **informantes de acceso** a cada una de las cuatro comunidades judías de Barcelona, el criterio de selección ha sido claramente estratégico. Es decir, se han seleccionado aquellas personas que ocupan o han ocupado una posición central en cada una de las comunidades judías de Barcelona y con las cuales se ha tenido un contacto previo a partir del grupo de investigación ISOR¹⁸⁰. En el caso de la CIB, el informante de acceso ha sido la persona que se ocupa de las relaciones institucionales de la comunidad con el exterior. En el caso de Atid, se ha tratado de una persona que en su momento fue presidente de la comunidad y con la que el ISOR había contactado previamente. Por lo que respecta a Bet Shalom, se ha tratado del director comunitario, quien también es la persona responsable de las relaciones institucionales y conocida por el ISOR. Por su parte, en el caso de Jabad Lubavitch, el acceso ha sido menos sistemático y, si bien en un inicio se planificó acceder a la comunidad a través del rabino, la dificultad para localizarlo condujo a que en el momento en el que surgiera una oportunidad de entrevistar a un miembro de la comunidad, ésta se aprovechara. Finalmente, cabe señalar que no en todos los casos se ha realizado una entrevista en profundidad con los informantes de acceso, sino que en alguna ocasión su rol ha consistido únicamente en facilitar contactos de otras personas. En otros casos, en cambio, estas personas también han jugado el papel de informantes clave.

Tabla 9. Selección de los informantes de acceso por comunidad

	CIB	ATID	JABAD LUBAVITCH	BET SHALOM
Informante de acceso	Relaciones institucionales	Expresidente	Rabino (inicialmente)	Director comunitario

Fuente: elaboración propia.

En referencia a los **informantes clave**, los criterios tenidos en cuenta a la hora de seleccionarlos han sido diversos. El primero de ellos ha sido contactar con personas que juegan un rol clave en ámbitos específicos de interés para la tesis: educación judía, religiosidad o estructuras organizativas, entre otros. De ello se desprende el segundo criterio, que es su elevado conocimiento y la experiencia vivida de dicha

¹⁸⁰ Cabe indicar que el primer contacto de la investigadora con algunos de los miembros de las comunidades judías de Barcelona tuvo lugar durante la realización de la memoria de investigación del Máster en Investigació Sociològica Aplicada del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona. Este hecho ha facilitado considerablemente la realización del trabajo de campo de esta tesis.

realidad. Así, por ejemplo, se ha contactado con una de las personas fundadoras de la actual escuela judía y amplia conocedora de la realidad judía catalana o a personas que, al formar parte de las estructuras organizativas, conocen bien los procesos de formación y funcionamiento de las comunidades, así como sus relaciones con las administraciones públicas u otras instituciones. Suman un total de seis personas.

Por lo que respecta a los **informantes generales**, se ha intentado abarcar un número de personas lo suficientemente amplio como para tomar en consideración la diversidad interna del judaísmo. En total se han hecho veintiséis entrevistas con informantes generales. Como se ha puesto de manifiesto anteriormente, en la selección se ha tenido en cuenta la comunidad de pertenencia de la persona, la generación (joven, adulta o mayor¹⁸¹), el sexo y el origen propio o familiar (país o zona de procedencia). Como se puede apreciar en la tabla 10¹⁸², la distribución de los informantes se asemeja, en cierto modo, a las características demográficas de cada comunidad, así como a su peso en el conjunto de la población judía catalana. Por otro lado, se ha intentado incorporar personas con diversas posiciones dentro de las estructuras institucionales: monitores de tiempo libre, familias, miembros de las asociaciones de jóvenes o cargos religiosos y seculares de las comunidades.

¹⁸¹ La división en estos tres grandes grupos se corresponde de una forma aproximada a las tres generaciones de personas judías existentes en la actualidad en Cataluña: una primera, formada por personas, procedentes en su mayoría del extranjero, que son jubiladas y que han formado sus familias (hijos/as y nietos/as); una segunda generación, la adulta, que está compuesta en parte por personas llegadas del extranjero (principalmente las de origen latinoamericano) y de personas nacidas en Cataluña (en su mayoría descendientes de la generación mayor o convertidas), algunas de las cuales han formado ya familias y otras no; y, finalmente, la tercera, que en buena medida se compone de niños, niñas y jóvenes nacidos en Cataluña (salvo una parte de personas llegadas en las últimas migraciones, principalmente de Argentina –como consecuencia de la crisis del Corralito– y de Israel). Por cuestiones obvias, no se ha considerado personas de menor edad (únicamente en el caso de la entrevista colectiva a estudiantes han participado menores de 15 años).

¹⁸² Esta tabla suma recoge sólo 30 de las 32 entrevistas consideradas. Las otras dos corresponden a una persona que no está afiliada a ninguna comunidad judía y a un grupo de estudiantes del Colegio Hatikvá, pertenecientes a la CIB y/o Jabad.

Tabla 10. Selección de informantes clave y generales por comunidad, sexo y generación

Comunidad Generación	CIB		ATID		JABAD LUBAVITCH		BET SHALOM	
	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer	Hombre	Mujer
Joven (15-35 años)	1	-	2	1	-	-	-	1
Adulta (36-60 años)	4	5	1	3	2	1	2	-
Mayor (+60 años)	2	4	1	-	-	-	-	-
TOTAL	7	9	4	4	2	1	2	1

Fuente: elaboración propia.

Cabe hacer énfasis para el caso del judaísmo que la selección de los informantes ha sido realizada teniendo presente la diversidad interna que lo caracteriza. Por lo tanto, si bien las conclusiones extraídas del análisis se han hecho extensivas al total de miembros de cada una de las comunidades, se ha trabajado con precaución, remarcando que puede haber diferentes visiones y matices en el seno de cada una de ellas.

En cuarto y último lugar, se han seleccionado **otros actores involucrados**, como pueden ser personas pertenecientes a alguna de las entidades e instituciones paracomunitarias o no comunitarias, como por ejemplo asociaciones culturales o fundaciones, o personas que, por ejemplo por su cargo técnico en la Administración Pública, tienen algún tipo de contacto con las comunidades judías. Por tanto, el criterio para seleccionarlas ha sido su conocimiento de la realidad concreta de alguna entidad o su conocimiento técnico, y no la experiencia y vivencia judía, a pesar de que algunas de estas personas sean, a su vez, miembros de las comunidades.

5.3.2. Técnicas de recogida de la información

Una de las características principales de los estudios de casos es la recurrencia a la triangulación¹⁸³ de la información recogida (Coller, 2000), es decir, a la obtención de

¹⁸³ En este punto se ha mantenido el término triangulación, puesto que es empleado por el autor (Coller, 2000). No obstante, en numerosas ocasiones sería más adecuado, como se ha señalado anteriormente, emplear el término complementariedad.

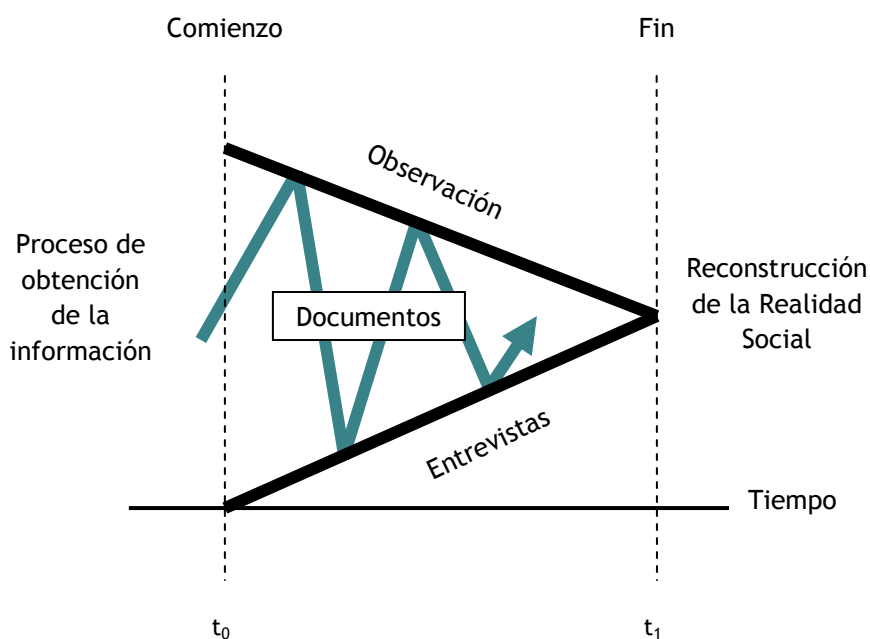
datos a partir de diferentes técnicas con el objetivo de contrastarlos, ilustrarlos y de alcanzar la saturación teórica de la información. Esta estrategia, consistente en el caso de esta tesis en el contraste y complementariedad de la información proveniente de diferentes fuentes, otorga mayor validez y riqueza a las conclusiones del estudio de caso (Ruiz Olabuénaga, 2003).

Si bien existen diferentes modalidades de triangulación y/o combinación (de datos, del investigador, teórica, metodológica y disciplinar), en esta tesis se ha desarrollado una combinación de datos¹⁸⁴, es decir, que la información recopilada se ha obtenido a partir del empleo de diversas técnicas de recogida de datos. De esta forma se ha obtenido información más rica y en profundidad, y en algunos casos más fiable y válida, puesto que se han contrastado las diferentes informaciones recogidas a partir de diversas fuentes de datos. En este sentido, la presente tesis sigue una estrategia de complementariedad de informaciones obtenidas a partir de las siguientes técnicas de investigación, todas ellas cualitativas: entrevistas en profundidad, observación directa y análisis documental¹⁸⁵.

¹⁸⁴ Esto ha sido así, salvo en contadas ocasiones en las que se ha desarrollado la estrategia de triangular datos objetivables para corroborarlos.

¹⁸⁵ Previamente a la realización del trabajo de campo propiamente dicho, se realizaron al inicio de la tesis dos entrevistas exploratorias a personas expertas del ámbito universitario especialistas en el judaísmo. Éstas permitieron, por un lado, conocer los aspectos del judaísmo catalán poco estudiados hasta la actualidad, así como también las cuestiones referidas al judaísmo no tenidas en cuenta hasta el momento.

Figura 9. Utilización conjunta de estrategias de obtención de la información



Fuente: adaptación de Werner y Schoepfle (1987, citado en Del Rincón, et al., 1995: 357).

En primer lugar, por lo que respecta a la **entrevista en profundidad**, es necesario indicar que su elección viene marcada por el tipo de objeto de estudio de la tesis (significados, representaciones, experiencias, etc.), así como por algunas de sus características y ventajas como técnica de recogida de la información (acceder a datos no observables directamente por la investigadora, por ejemplo). Debe señalarse, de entrada, que esta técnica, entendida como “procesos comunicativos de extracción de información en un contexto de investigación” (Valles, 2002: 42-43) es la más empleada en los estudios de casos (Coller, 2000; Yin, 1994).

En esta tesis, la entrevista en profundidad no estructurada ha constituido la fuente de información de primer orden, es decir, ha proporcionado el material central del trabajo de campo y de toda la tesis, y ha permitido responder a los primeros cuatro objetivos específicos. A partir de la información recogida mediante las entrevistas se ha elaborado la mayor parte de las conclusiones de esta investigación. La centralidad de esta técnica en la presente tesis viene justificada desde el enfoque narrativo, en el sentido de que proporciona narraciones que las personas realizan de su experiencia. Se trata de elementos discursivos sobre sus vivencias —en relación a la vivencia religiosa o la identidad judía, entre otras—, y no tanto datos directos sobre los fenómenos en cuestión. La narrativa se puede definir como “un método de recapitular la experiencia pasada conjuntando una secuencia verbal de oraciones con

la secuencia de acontecimientos que (se refiere que) realmente ha ocurrido” (Labov, 1972: 359-360, citado en Yamane, 2003: 56). Por tanto, con esta técnica se puede acceder a información difícilmente observable por parte de la investigadora (Valles, 1997) si no es a través de su reconstrucción por parte de los sujetos que conforman el objeto de estudio.

Son diversas las citas de Yamane (2003: 57)¹⁸⁶ que, haciendo referencia específica al estudio de la experiencia religiosa, justifican la elección del enfoque narrativo para su estudio y también para el caso concreto de esta tesis.

“En la búsqueda del *significado* de un acontecimiento o de una serie de acontecimientos (...) no podemos mirar «ahí fuera» hacia la tosca (física, orgánica) realidad que nos rodea e intentamos crear una representación que la refleja (Rorty, 1979). Tal como recoge la conocida expresión de Peter Berger y Thomas Luckmann (1967)¹⁸⁷: «Toda realidad es una interpretación de la realidad» (Berger, 1992). En una narrativa encontramos la interpretación de una persona, su comprensión, su *conocimiento* de las *acciones* o *experiencias* en cuestión. Para encontrar el significado de una experiencia religiosa necesitamos examinar el modo en que las personas convierten en trama o configuran la experiencia en una narrativa”.

“Para que cualquier experiencia cobre significado social o incluso personal para que tenga un significado, debe constituir parte de una narrativa. La narrativa transforma la experiencia en un conocimiento significativo que puede ser transmitido lingüísticamente a un investigador, convertirlo en una «cosa» o, en términos más formales, en «datos» para comprenderlo”.

Asimismo, en su aportación al estudio de la experiencia religiosa, Yamane hace referencia a Polkinghorne (1988, citado en Yamane, 2003: 53), para quien

“existen diferentes «reinos¹⁸⁸ de la existencia humana», cuyo estudio requiere distintas aproximaciones metodológicas. Estos reinos distintos pero interrelacionados son el *material* (físico), el *orgánico* (corporal) y el *mental* o *cultural*, dependiendo de la orientación del estudioso: psicológica, como Polkinghorne, o sociológica, como es mi caso [de Yamane]. El último reino mencionado es el reino del *significado*”.

“El estudio del reino del significado plantea problemas especiales a las ciencias humanas, por lo que requiere métodos de análisis especiales. A este respecto, Polkinghorne (1988: 7) plantea cuatro puntos relevantes. Señala que (1) el reino del significado tiene un estatus ontológico que difiere del reino material

¹⁸⁶ Se ha optado por reproducir literalmente los fragmentos de algunas de estas citas puesto que son muy clarificadores.

¹⁸⁷ Versión en inglés de *La construcción social de la realidad*.

¹⁸⁸ Si bien la traducción empleada en el artículo de Yamane (2003) es la de “reinos” de la existencia humana, se considera más oportuna la de “ámbitos” de la existencia humana.

y orgánico: «es una actividad, no una cosa», un verbo más que un nombre. (2) El significado no es públicamente observable; no es un objeto que puede medirse o contabilizarse. (3) Podemos superar parcialmente este problema de observabilidad estudiando la expresión del significado en el lenguaje. (4) El análisis del significado en la expresión lingüística requiere métodos hermenéuticos, es decir, interpretativos, más que métodos positivistas lógicos”.

Así pues, las entrevistas en profundidad se encuentran entre el orden de la conducta —lo que se hace— y el orden de lo lingüístico —lo que se dice—, resultando en “algo así como el decir del hacer” (Valles, 2002: 55), es el “relato de un suceso” (Ruiz Olabuénaga, 2003: 167). En este sentido, la tesis se ha basado en su mayoría en el ámbito del significado, a partir de la comprensión e interpretación de la narrativa de los informantes. Más concretamente, las entrevistas se refieren a los significados que las personas judías otorgan a diferentes elementos de su vida como judías¹⁸⁹. El empleo de esta técnica ha consistido, como se ha indicado anteriormente, en la realización de entrevistas en profundidad individuales tanto a informantes clave como a informantes generales y otros actores involucrados para diferentes ámbitos temáticos, vinculados a la operacionalización de los conceptos del modelo de análisis¹⁹⁰.

En segundo lugar, se ha empleado también la técnica de la **observación directa**. Ésta, entendida como “el proceso de contemplar sistemática y detenidamente cómo se desarrolla la vida social, sin manipularla ni modificarla, tal cual ella discurre por sí misma” (Ruiz Olabuénaga, 2003: 125), constituye una fuente informativa de segundo orden para la tesis y ha permitido reforzar la información recogida en las entrevistas y en los documentos, principalmente para la consecución del objetivo específico 4. Su elección, a pesar de los problemas de objetividad que se le achacan, queda justificada desde diferentes puntos. Por un lado, porque permite conocer de forma directa, y no sólo a través de las narrativas de los informantes, la realidad social que se está estudiando. Por otro lado, porque facilita la comprensión e interpretación de informaciones aportadas por los informantes en las entrevistas. Y, finalmente, porque permite, a través de la complementariedad, clarificar, ilustrar y complementar las informaciones recopiladas en las entrevistas y en el análisis documental. No obstante, se deben tener en cuenta sus limitaciones y peligros desde una postura reflexiva de la investigadora, como por ejemplo, la dificultad de

¹⁸⁹ Beatrice y Sydney Webb (1965, citado en Valles, 2002: 54) conciben la entrevista científica como “el interrogatorio cualificado a un testigo relevante sobre hechos de su experiencia personal”.

¹⁹⁰ Los guiones de las entrevistas pueden consultarse en el anexo II.

combinar la empatía y el distanciamiento con respecto a las personas estudiadas; o la necesidad de superar las reticencias por parte de las personas que son el objeto de estudio a contar con la presencia de una persona ajena a su entorno. En el caso concreto de esta tesis, las observaciones han consistido en la visita de la investigadora a algunas de las instalaciones comunitarias judías de Barcelona, como el colegio o los centros comunitarios, y la asistencia a alguna de las celebraciones judías, tanto religiosas como culturales, que tienen lugar en ellos.

En tercer y último lugar, la elección del **análisis documental**, es decir, la revisión de diferentes materiales que hacen referencia al caso estudiado, se basa en la necesidad de contar con datos “objetivados” que permitan contrastar la información recogida de forma oral en las entrevistas y de forma visual en las observaciones. En este sentido, el análisis documental aporta también material informativo de segundo orden, puesto que no es el cuerpo central de información de la tesis que haya sido analizado en profundidad, sino que “ayudan a corroborar alguna idea o situación que se ha observado o analizado, pero no son objeto de análisis primario” (Coller, 2000: 80). De esta forma, se ha seleccionado esta técnica de recogida de la información como componente complementario dentro del proceso de combinación y triangulación¹⁹¹ de la información. En el caso concreto de la tesis ha consistido en la revisión de documentos oficiales¹⁹² escritos tales como páginas web y documentos de las comunidades, del colegio judío, de las asociaciones judías o revistas comunitarias¹⁹³. La información en ellos contenida ha servido principalmente para corroborar e ilustrar informaciones recogidas en las entrevistas y en las observaciones, útiles para los objetivos específicos 1, 2 y 4, que en algunos casos pueden presentarse como dudosas o incluso ausentes¹⁹⁴ (Valles, 1997; Yin, 1994), así como también para la elaboración del contexto histórico que recoge el capítulo 6.

¹⁹¹ En esta ocasión sí puede emplearse el concepto de triangulación, puesto que, como se expone en el siguiente párrafo, la documentación revisada permite, además de complementar e ilustrar ideas aparecidas en las entrevistas y observaciones, corroborar datos objetivables, principalmente fechas del proceso de formación de las comunidades e instituciones adyacentes.

¹⁹² Existe una clasificación de los documentos en oficiales y personales. Los primeros se refieren a “toda clase de documentos, registros y materiales oficiales y públicos, disponibles como fuentes de información” (Taylor y Bogdan, 1986, citado en Del Rincón et al., 1995: 342). Por su parte, los documentos personales son registros de relatos que narran en primera persona experiencias vividas sin que su fin sea la investigación.

¹⁹³ El anexo VIII contiene un listado de los documentos analizados.

¹⁹⁴ En referencia a la utilidad de la revisión y análisis documental, del Rincón et al. (1995: 341) afirman que “el análisis de documentos es una fuente de gran utilidad para obtener *información retrospectiva*

Tabla 11. Preguntas, objetivos, técnicas y resultados

Pregunta y objetivo general	Pregunta y objetivo específico 1	Entrevistas + análisis documentación	Capítulo 6
	Pregunta y objetivo específico 2	Entrevistas + análisis documentación	Capítulo 6
	Pregunta y objetivo específico 3	Entrevistas	Capítulo 6
	Pregunta y objetivo específico 4	Entrevistas + observación directa + análisis documentación	Capítulos 7, 8, 9 y conclusiones
	Pregunta y objetivo específico 5	-	Conclusiones

Fuente: elaboración propia.

5.3.3. Trabajo de campo

El trabajo de campo realizado en esta tesis consta de tres fases generales: la planificación, la ejecución y la preparación y análisis de la información recogida. La primera de ellas, la planificación, ha consistido en la obtención de los contactos de los informantes de acceso y a partir de ellos de los del resto de informantes – mediante el procedimiento bola de nieve—, así como de la elaboración de los guiones de las entrevistas, la preparación de las observaciones directas y la búsqueda de los materiales para el análisis documental. En segundo lugar, la ejecución ha consistido en el acceso al campo mediante la realización de las entrevistas en profundidad, la recogida de documentación, así como la realización de las observaciones directas en diferentes situaciones (servicios religiosos, espacios educativos o actividades culturales). Finalmente, la fase de análisis ha consistido en, como se verá más adelante, la preparación de todos los materiales, su codificación y su posterior análisis a partir de la estrategia de la complementariedad.

Cabe indicar, más concretamente, que la fase de ejecución, centrada principalmente en la realización de entrevistas a informantes, ha comprendido dos momentos o

acerca de un fenómeno, situación o programa y, en ocasiones, la única fuente para acceder a una determinada información”.

grandes fases¹⁹⁵, más la realización de forma aislada de entrevistas y observaciones. La primera de ellas, ha contado con la realización de veinte entrevistas a informantes clave y generales. Asimismo, se ha recopilado documentación y se han realizado cuatro observaciones. Todo ello se ha realizado entre los meses de diciembre de 2009 y marzo de 2010. La segunda gran fase de la recogida de información ha consistido en la realización de siete entrevistas a informantes. Asimismo, también se han recopilado materiales de las diferentes comunidades y se han realizado dos observaciones directas. Este segundo momento del trabajo de campo ha comprendido los meses de octubre a noviembre de 2010. A estos números hay que sumarles las entrevistas y observaciones que se han realizado en otros momentos, de forma más aislada. En concreto doce entrevistas y tres observaciones más. A modo de resumen, en el marco de esta investigación se han realizado treinta y nueve entrevistas en profundidad (seis a informantes clave, veintiséis a informantes generales¹⁹⁶ y siete a otros actores involucrados¹⁹⁷), todas ellas de una duración entre treinta minutos y tres horas y treinta minutos –registradas en formato digital de voz–, nueve observaciones directas y se ha recopilado documentación diversa.

5.3.4. Técnicas de análisis de la información

Una vez recopilada toda la información empírica sobre la realidad social escogida, una de los pasos más importantes es el análisis de la información, que consiste en la manipulación de los datos “con el fin de extraer significado relevante en relación a un problema de investigación” (Rodríguez et al., 1996: 200). Cabe señalar que la elección de la estrategia analítica y las técnicas de análisis no se ha realizado a posteriori, sino que se trata de una decisión tomada previamente, junto con la elección de las técnicas de recogida de la información. Esto se debe a que el diseño de las técnicas de recogida de la información se encuentra sujeto al uso que se

¹⁹⁵ Si bien pueden identificarse momentos de mayor actividad, es cierto que el trabajo de campo se ha realizado de forma extensiva a lo largo de más de un año, y algunas entrevistas se han realizado de forma aislada en el tiempo.

¹⁹⁶ De estas veintiséis entrevistas, una de ellas ha sido realizada de forma conjunta a dos hermanas, otras dos han contado con la intervención esporádica de los maridos de las entrevistadas y otra ha sido realizada de forma colectiva a una clase con 9 estudiantes de 3º y 4º de ESO del Colegio Hatikvá.

¹⁹⁷ Mientras que para el caso de las treinta y dos (6+26) entrevistas a miembros de las comunidades se han empleado numerosas citas textuales de fragmentos transcritos para ilustrar múltiples ideas en los capítulos de análisis 7, 8 y 9, en el caso de algunas de las entrevistas a otros actores involucrados se ha aprovechado numerosa información, pero no siempre ha sido reflejada en el empleo de citas textuales literales.

quiera dar después a la información recopilada y al tipo de análisis al que se la quiera someter.

El procedimiento de análisis de la investigación ha consistido en una estrategia de complementariedad de toda la información recogida durante el trabajo de campo: documentación, registro discursivo de las entrevistas en profundidad y anotaciones de las observaciones en el campo. La lógica de la investigación, ya presentada al inicio de este capítulo metodológico, ha sido la abductiva y, más concretamente, la retroductiva. Esto se ha concretado en una constante puesta en diálogo entre los datos empíricos y las nociones teóricas del modelo de análisis, siempre tomando en consideración también las diferentes dimensiones de análisis de los fenómenos religiosos, así como también la orientación ideológica de cada persona entrevistada y la comunidad de pertenencia. Es decir, ha consistido en pasar por el tamiz del entramado conceptual y de dimensiones analíticas toda la información recogida en el trabajo de campo para posteriormente interpretarla de acuerdo con el marco de interpretación construido en el modelo de análisis y en el marco teórico. Así pues, toda la información ha sido sometida continuamente a un proceso de contraste con los elementos teóricos previos, siguiendo así el análisis la lógica abductiva, en la medida en que se han reformulado las hipótesis provisionales conforme se han recogido informaciones. De forma más concreta, el procedimiento específico de análisis de la información ha constado de diferentes fases: la preparación de los materiales, la codificación de los datos textuales, la disposición matricial de los datos reducidos y el análisis propiamente dicho, enriquecido mediante la combinación de las diversas informaciones.

Por lo que respecta a la **preparación de los materiales** para su posterior análisis, ha consistido, principalmente, en la transcripción literal de las entrevistas¹⁹⁸ y en la sistematización de las notas de campo tomadas durante las diversas observaciones realizadas¹⁹⁹. Se ha optado por este tipo de transcripción puesto que permite reproducir con un elevado grado de fidelidad el discurso de los informantes y, si bien no permite captar los elementos no verbales de la entrevista, sí que facilita el análisis de la información.

¹⁹⁸ Dado que en el momento de las entrevistas se acordó con las personas entrevistadas la confidencialidad y anonimato de los datos, no se han adjuntado a la tesis las transcripciones completas de las grabaciones. No obstante, el anexo VI contiene una ficha con información detallada de cada una de las entrevistas.

¹⁹⁹ El anexo VII contiene datos básicos sobre cada una de las observaciones realizadas.

En segundo lugar, la **codificación de los datos textuales** ha consistido en la reducción de la información de las entrevistas a unas categorías centrales (algunas procedentes del modelo de análisis, otras surgidas a lo largo del trabajo de campo y de la misma codificación) con la finalidad de ordenar y facilitar el tratamiento de la gran cantidad de información recopilada. Strauss y Corbin (2002: 3) entienden la codificación como el “proceso analítico por medio del cual se fragmentan, conceptualizan e integran los datos para formar una teoría”. En el caso de esta tesis, como se verá a continuación, no ha seguido esta lógica tan inductiva, sino que se ha partido de una acepción de la idea de codificación menos inductivista, como la que presentan Miles y Huberman (1984: 56, citado en Coller, 2000: 89), para quienes

“un *código* es como una categoría que «habitualmente deriva de las preguntas de la investigación, hipótesis, conceptos clave, y temas importantes. Es un instrumento de organización y recuperación [de la información] que permite al analista identificar rápidamente, extraer, y agrupar todos los segmentos [de información] relacionados con una pregunta, hipótesis, concepto o tema»”.

En una línea semejante a la anterior, Seidel y Kelle (1995, citado en Coffey y Atkinson, 2003: 52) consideran la codificación como un proceso mediante el cual “los códigos representan el vínculo decisivo entre los «datos brutos», o sea, el material textual tal como transcripciones, entrevistas o notas de campo, por un lado, y los conceptos teóricos del investigador por el otro”.

La codificación²⁰⁰, siguiendo la lógica abductiva de toda la investigación, no se ha realizado a partir de unos códigos predefinidos y cerrados, sino que algunos sí que han derivado del marco teórico previo, mientras que otros han surgido directamente de los datos. Éstos últimos han permitido captar significados o cuestiones no previstas previamente por la investigadora a la hora de elaborar el modelo de análisis. Dado que los códigos pueden modificarse, no tienen que ser categorías fijas (Ruiz Olabuénaga, 2003), “lo habitual es que el analista esté en un continuo ir y venir de la teoría a los materiales, de éstos a las preguntas iniciales de la investigación; y en este trasiego lo normal es que se tengan que redefinir algunos códigos” (Coller, 2000: 91).

²⁰⁰ En el caso de esta tesis se ha realizado de acuerdo a criterios temáticos y no de otro tipo, como por ejemplo los espaciales, temporales, gramaticales, conversacionales o sociales (Rodríguez et al., 1996). Es decir, la fragmentación y codificación de las informaciones se ha hecho en función del tema abordado.

Primero se ha realizado una codificación abierta, pero de una forma laxa: se han identificado los conceptos o categorías centrales a partir de los propios datos (Strauss y Corbin, 2002), pero en el caso de esta tesis se ha combinado con las categorías o conceptos teóricos claves del modelo de análisis. Como se ha señalado anteriormente, se ha implementado la metodología retroductiva o de comparación constante de la Grounded Theory, pero de una forma laxa, no estricta, y por eso se han considerado desde el principio algunas categorías teóricas previas que han ayudado a la ordenación y posterior interpretación de los datos. Así pues, en esta primera fase se ha tratado de ordenar los fragmentos de las entrevistas en grandes conceptos o ideas, de abstraerlos en categorías analíticas para posteriormente poder relacionarlos e interpretarlos. En una segunda fase, se ha llevado a cabo una codificación axial, que ha consistido en la identificación de las categorías principales y de las subcategorías, así como en ponerlas en relación y de formar familias de categorías o códigos. Esta segunda fase de codificación incorpora, todavía más que la primera, trabajo analítico y no únicamente de codificación (Coffey y Atkinson, 2003). Todo este procedimiento de codificación de los datos textuales que recogen las transcripciones literales de las entrevistas se ha realizado mediante el soporte del programa informático *Qualitative Data Analysis Software Atlas.ti*, puesto que facilita la ordenación y gestión de toda la información.

Tras el proceso de reducción de los datos llevado a cabo mediante la codificación, se ha procedido a la **disposición matricial de los datos reducidos**²⁰¹. Más concretamente, se trata de la ordenación de los datos ya filtrados por los códigos en una matriz en la cual cada fila corresponde a cada uno de los informantes entrevistados y, por su parte, cada columna corresponde a las dimensiones de los conceptos centrales del modelo de análisis. El contenido de las celdas o casillas está formado por resúmenes o paráfrasis de los datos textuales originales de las entrevistas. De este modo, se obtiene una presentación visual y sistemática de la información disponible que facilita su posterior análisis e interpretación.

Seguidamente, se ha realizado el **análisis intenso**²⁰² e **interpretación** propiamente dichos, si bien las tres fases previas, la de preparación del material, la de codificación y la de la ordenación matricial de los datos ya comportan un análisis

²⁰¹ Para saber más sobre la disposición y análisis matricial de datos cualitativos, ver Miles y Huberman (1984).

²⁰² El concepto de análisis intenso de Morse (1994, citado en Valles, 1997) se distingue del de análisis preliminar, que es el que tiene lugar durante la fase de preparación y codificación de la información.

preliminar. Se ha tratado de un análisis de contenido²⁰³, temático o cualitativo de los datos, basado en una lectura interpretativa de los datos cualitativos. Como sugiere Mason (2002: 149), “an interpretative reading, will involve you [the researcher] in constructing or documenting a version of what you think the data mean or represent, or what you think you can infer from them”. En otras palabras, se ha tratado de una “transformación de los datos codificados en datos significativos” (Coffey y Atkinson, 2003: 55) a partir del marco de interpretación construido en los capítulos 1, 2, 3 y 4 de esta tesis. Así pues, se ha realizado un análisis de carácter interpretativo siguiendo la idea de Weber (1969) de la comprensión de los significados que las personas otorgan a sus acciones. Para ello, se han considerado no sólo los símbolos y significados manifiestos en los discursos de las entrevistas, las observaciones y los documentos recopilados, sino también aquellos que se encuentran ocultos, latentes, que no son explícitos (Ruiz Olabuénaga, 2003). Además, el análisis ha seguido, de forma laxa, la metodología de la Grounded Theory, la retroducción. Es decir, si bien en este caso sí que se ha contado con un marco teórico previo relativamente consolidado, el análisis de los datos ha consistido en la interacción entre las ideas teóricas y los hallazgos empíricos, reformulando de esta forma las hipótesis provisionales iniciales. No se ha tratado, por tanto, de una verificación o contraste de las hipótesis, sino más bien de una reformulación, de una reconfiguración de las ideas que permiten mejorarlas y ajustarlas a la realidad empírica. Finalmente, la combinación, y en ocasiones triangulación, de las informaciones ha permitido contrastar, ilustrar, mejorar y complementar los datos principales –los extraídos de las entrevistas–, con otros complementarios –los extraídos del análisis documental y de las anotaciones de las observaciones directas.

²⁰³ “El análisis de contenido no es otra cosa que una técnica para leer e interpretar el *contenido de toda clase de documentos* y, más concretamente (aunque no exclusivamente) de los *documentos escritos*” (Ruiz Olabuénaga, 2003: 192).

Tabla 12. Cuadro resumen de la lógica de la investigación, la metodología y las técnicas de recogida y análisis de la información

Lógica de investigación	Abducción
Estrategia metodológica	Estudio de caso único con comparación de subcasos. Metodología general de la Grounded Theory: retroducción
Técnicas de recogida de la información	Complementariedad: entrevistas en profundidad, observaciones directas y análisis documental
Técnicas de análisis de la información	Análisis del contenido o temático

Fuente: elaboración propia.

PARTE III

ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS

6. Las comunidades judías en el marco de la diversidad religiosa catalana

Poco hay escrito sobre las comunidades judías contemporáneas que se encuentran en Cataluña. Sin embargo, hay que destacar las obras de Berthelot (1984, 1995, 2001a, 2001b, 2008), Estanyol (2002), Estruch et al. (2004), Fernández (1984) y Rozenberg (1993, 2010), quienes abrieron esta nueva vía de investigación hace ya unos años. A nivel español, por su parte, destacan, entre otras, las obras de Berthelot (1995, 2009a), Abramson y Berthelot (1991), Caro (1962), Cukierkorn (2002), Lisbona (1993), Macías et al. (2000) o Marquina y Ospina (1987), que revisan la presencia judía en el ámbito estatal durante el siglo XX.

Este capítulo pretende realizar un repaso al proceso de formación de las comunidades judías contemporáneas de Cataluña como una pieza más del mapa religioso catalán, tomando como punto de partida las aportaciones mencionadas anteriormente, especialmente las de Berthelot, Estanyol y Rozenberg, y ampliándolo a partir de la información recogida en el trabajo de campo de esta tesis. De esta forma, la intención es conocer tanto el proceso histórico de formación de estas comunidades, como los principales rasgos que las caracterizan en la actualidad. De igual modo, el capítulo recoge información sobre todas aquellas instituciones, asociaciones y organizaciones que podrían ser calificadas de judías y que desarrollan su actividad en Cataluña, densificando el entramado institucional judío. Se trata por tanto de un capítulo de carácter principalmente histórico y descriptivo.

6.1. El judaísmo en el marco del mapa religioso de Cataluña

La sociedad catalana, como el resto de sociedades modernas occidentales, ha sufrido a lo largo de los últimos años una serie de transformaciones sociales que, entre otros campos, se han expresado también en el religioso. Esta transformación se produce en

Cataluña²⁰⁴, tal y como ponen de manifiesto Estruch (1996) y Grieria (2008), en dos sentidos paralelos e inversos. Por un lado, el primer cambio, al que se le dedicó un espacio importante en la literatura sociológica —y también filosófica— del siglo XX, es el de la secularización. En segundo lugar, la sociedad catalana sufre una transformación religiosa caracterizada por la diversificación de su mapa religioso con la aparición de múltiples minorías religiosas y la visibilización de otras ya presentes pero invisibles previamente.

Respecto al primer cambio, recogido por la tesis de la secularización²⁰⁵, que posteriormente ha sido rechazada o matizada, apuntaba a la desaparición de la religión de las sociedades a medida que éstas se modernizaban (Berger, 1999, 2006). Desde este enfoque, los procesos de modernización económica, política y social darían lugar a la sustitución de la religión por otro tipo de explicaciones —científicas y técnicas, esencialmente— a cuestiones trascendentales de la vida de las personas. Es decir, el proceso de racionalización relegaría, según este enfoque, a un segundo plano las cosmovisiones religiosas como sistemas ordenadores y legitimadores de la realidad²⁰⁶.

No obstante, con el paso de los años, la gran mayoría de autores, entre ellos el mismo Berger (1999), así como también Davie (2004) y Estruch (1994), han apuntado que tal desaparición de la religión en las sociedades a medida que éstas se modernizaban no se ha producido, sino más bien al contrario, se ha apreciado un repunte de la religión como elemento de identidad y de pertenencia. Es lo que el primero de estos tres autores denomina movimientos de “contra-secularización”. Ahora bien, el caso europeo constituye una excepción. En Europa, y por ende también en Cataluña, en cambio, si bien la religión tampoco ha desaparecido, sí que ha perdido su monopolio —por lo menos en sus formas más institucionalizadas²⁰⁷— en

²⁰⁴ Estos dos procesos paralelos y opuestos que tienen lugar en Cataluña también han acaecido, según Grieria (2008), en el resto de sociedades europeas.

²⁰⁵ Berger (2006: 154) entiende por secularización “el progreso por el cual algunos sectores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y símbolos religiosos”. Con ello se refiere no sólo a cambios socioestructurales, como la separación entre instituciones eclesíásticas y estatales o cambios culturales, como la separación del arte de lo religioso, sino también a cambios en las conciencias individuales, que dejan de lado las interpretaciones religiosas en la concepción del mundo.

²⁰⁶ Esta teoría es mucho más compleja y requiere mucho más espacio para ser expuesta y explicada de forma que se haga justicia con los matices de cada autor/a. Dado que ello no constituye el objeto de esta tesis, para una revisión más exhaustiva y extensa de las teorías de la secularización y de las críticas y revisiones posteriores, se recomienda ver Martín (2007) y Grieria (2009).

²⁰⁷ Al respecto, Davie (1999: 68) considera más oportuno hablar de “*unchurched* populations”, más que de simplemente seculares, al referirse a las sociedades europeas occidentales. Es decir, no se produce

la formación de identidades, creencias y comportamientos. Asimismo, Cataluña ha experimentado una clara reducción de prácticas religiosas en las últimas décadas (Estruch, 1996). Además, en los casos en los que se mantiene la pertenencia religiosa, ésta pasa a ser por elección y no por adscripción, como ocurría anteriormente (Davie, 2006; Estruch, 1972, 1996).

Sin embargo, paralelamente a esta disminución del peso de la religión en Europa, se ha producido un fenómeno opuesto, el de la diversificación de la realidad religiosa. Como apunta Davie (2006: 24) “in some parts of Europe (notably the larger cities) [como es el caso de Barcelona] the skyline is becoming an indicator of growing religious diversity”. Esta diversificación viene intensificada, en buena medida, pero no exclusivamente, por la llegada de flujos migratorios formados por personas con adscripciones religiosas muy diversas y cambiantes.

En el caso de Europa, y también de Cataluña, las sociedades en las últimas décadas han pasado de ser mayoritariamente cristianas –católicas o protestantes–, a contar cada vez con mayor presencia de minorías religiosas²⁰⁸. Esta transformación se ha debido en buena medida, pero no exclusivamente²⁰⁹, a las migraciones internacionales que se han desplazado hacia Europa en las últimas décadas y hacia España y Cataluña más recientemente (Griera, 2007, 2008; Martínez-Ariño, et al., 2011). Es preciso remarcar, no obstante, que esta diversidad no es completamente nueva, dado que previamente ya existía, pero tenía una menor intensidad y además era invisibilizada (Estruch, 2009)²¹⁰.

En Cataluña, esta diversificación de la realidad religiosa y su visibilización pública ha sido estudiada y documentada por el grupo de investigación Investigacions en Sociologia de la Religió (ISOR), el cual se ha encargado de la elaboración del *Mapa de Minorías Religiosas de Cataluña*, a solicitud de la Direcció General d’Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya. Este estudio, que consiste en la creación y continua

una desaparición de la religión, sino una transformación y una readaptación de sus formas de expresión, como también pone de manifiesto Estruch (1996).

²⁰⁸ La aparición de nuevas minorías religiosas y la visibilización de las viejas minorías no ha supuesto el reemplazo de la religión mayoritaria institucionalizada por otras religiones institucionalizadas, sino que se ha producido una transformación que ha dado lugar a formas difusas y privadas de religiosidad (Griera, 2008).

²⁰⁹ Si bien el mayor crecimiento de la presencia de minorías religiosas en Cataluña tiene lugar en las últimas dos décadas, previamente existían ya algunos centros de culto de minorías religiosas, como la protestante o la judía (Griera y García-Romeral, 2010).

²¹⁰ Conferencia impartida el día 21 de mayo de 2009 en el Centre d’Estudis Jordi Pujol de Barcelona bajo el título “Espiritualitat i religió en les societats secularitzades”.

actualización de una base de datos sobre minorías religiosas no católicas, muestra claramente cómo la religión no está perdiendo presencia, sino al contrario. Prueba de ello es el aumento sustancial y continuo de la apertura de centros de culto de diferentes confesiones²¹¹. La siguiente tabla (nº 13) es una muestra de ello. Presenta la evolución temporal del número de centros de culto de las diferentes minorías religiosas no católicas presentes en Cataluña entre el año 2004 y el año 2010.

Tabla 13. Evolución temporal del número de centros de culto de las diferentes minorías religiosas no católicas de Cataluña, 2010

	2004	2007	2010
Iglesias Evangélicas	341	453	600
Islam	139	169	195
Testigos Cristianos de Jehová	141	147	131
Budismo	28	42	55
Hinduismo	16	30	34
Iglesias Ortodoxas	8	18	30
Iglesia Adventista del Séptimo Día	12	16	20
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días	13	14	14
Fe Bahá'í	12	10	11
Sikhismo	5	6	9
Taoísmo	5	6	6
Judaísmo	2	4	4
Otras	-	-	13
TOTAL	722	915	1122

Fuente: ISOR (2010), Mapa Religiós de Catalunya 2010.

De manera clara destaca el caso de las iglesias evangélicas, que entre 2004 y 2010 aumentaron en un total de 259 centros de culto. El islam, por su parte, también ha crecido de manera significativa, con 56 centros de culto nuevos en estos seis años. No obstante, en términos de crecimiento relativo, destacan las iglesias ortodoxas, que entre 2004 y 2007 duplicaron el número de centros, o el hinduismo que también experimentó un incremento considerable, pasando de 16 a 30 centros. Por su parte, el judaísmo duplicó el número de centros de culto entre 2004 y 2007, pasando de 2 a 4, cifra que permanece intacta en 2010 y también en 2011.

²¹¹ Para más información, visitar la página web del grupo ISOR (www.isor.cat) o de la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya (www.gencat.cat/vicepresidencia/afersreligiosos), donde se encuentran los principales datos recogidos por este estudio.

Según muestra la siguiente tabla (nº 14), elaborada a partir de la última actualización de la base de datos de minorías religiosas de Cataluña, presentada por el grupo ISOR en mayo de 2010, los centros de culto judíos representan tan sólo el 0,36% del total de centros de culto de las minorías religiosas no católicas de Cataluña. De esta forma, constituye la pieza del mapa religioso catalán con una menor presencia en relación al número de centros de culto. Por delante destacan con gran diferencia las iglesias evangélicas, el islam, los Testigos Cristianos de Jehová, seguidos de otras confesiones minoritarias cuyos centros de culto por separado no alcanzan el 5% del total.

Tabla 14. Distribución porcentual del número de centros de culto de las minorías religiosas no católicas de Cataluña, 2010

	Nº de centros de culto	% sobre el total de centros de culto
Iglesias Evangélicas	600	53,48
Islam	195	17,38
Testigos Cristianos de Jehová	131	11,68
Budismo	55	4,90
Hinduismo	34	3,03
Iglesias Ortodoxas	30	2,67
Iglesia Adventista del Séptimo Día	20	1,78
Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días	14	1,25
Fe Bahá'í	11	0,98
Sikhismo	9	0,80
Taoísmo	6	0,53
Judaísmo	4	0,36
Otras	13	1,16
TOTAL	1122	100

Fuente: elaboración propia a partir de datos de ISOR (2010), Mapa Religión de Catalunya 2010.

Las comunidades judías contemporáneas afincadas en el territorio constituyen, por tanto, una de las piezas que conforman este puzzle de la pluralidad religiosa de Cataluña. Su presencia, aunque poco conocida y muy minoritaria²¹² en relación a

²¹² Únicamente a modo de contextualización, debido a la dificultad de establecer quién es contado como judío y a la ausencia de datos oficiales en muchos países, pueden apuntarse algunas estimaciones en cuanto al número de personas judías en el mundo, Europa, España y Cataluña. Della Pergola (2007) estimó para el *American Jewish Year Book del American Jewish Committee* que en 2007 había a nivel mundial en torno a 13 millones de judíos, de los cuales cerca de 5,5 millones vivían en Israel y los más de 7,5 millones restantes en la diáspora. De éstos, en torno a 6 millones se encontraban en toda América y 1,5 en Europa. Para el caso español, las cifras son todavía mucho más inexactas, puesto que

otras confesiones religiosas también minoritarias, se encuentra consolidada a pesar de las dificultades que el proceso de implantación a lo largo del siglo XX y principios del siglo XXI ha acarreado. No obstante, en la actualidad la consolidación de esta colectividad es evidente y se plasma en la existencia de comunidades religiosas, instituciones culturales judías o entidades de apoyo o simpatía con la causa judía. La mayoría de ellas, si no todas, se encuentran en el entorno del Área Metropolitana de Barcelona, principalmente en la ciudad de Barcelona.

6.2. Evolución histórica de las comunidades judías contemporáneas de Cataluña

Para poder ubicar el colectivo al cual se refiere esta tesis, es necesario realizar previamente un repaso a su proceso de implantación en la ciudad de Barcelona que, si bien constituye parte del objeto de estudio de la tesis, ya cuenta con algunos estudios²¹³, a partir de los cuales se ha elaborado esta breve contextualización histórica. Los diversos autores y autoras que han realizado un repaso a la reaparición del judaísmo de forma pública en Cataluña establecen diferentes fases. No obstante, todos ellos coinciden en unas fechas clave o puntos de inflexión que han marcado este asentamiento y consolidación. La primera de las grandes fases abarca los años comprendidos entre la reaparición del judaísmo a finales del siglo XIX —tras la expulsión de 1492— y el comienzo de la dictadura franquista en 1939. La segunda etapa abarca el periodo comprendido entre 1939 y 1975, que se corresponde con todo el tiempo en que aquella estuvo vigente. La tercera y última gran fase comprende el periodo desde el final de la dictadura en 1975 hasta la actualidad. No obstante, este último podría también dividirse en dos subfases aproximadas (1975-2000 y 2000-actualidad).

se carece de estadísticas oficiales o recuentos de las propias comunidades que puedan ofrecer un dato preciso. No obstante, algunas estimaciones, las más optimistas, apuntan a la existencia en la actualidad de unos 30000 judíos, de los cuales en torno a 10000 se estima que viven en Cataluña (Rozenberg, 2010). Otras, ofrecidas por algunos de los entrevistados, en cambio, apuntan a un máximo de 6000-8000 judíos en Cataluña.

²¹³ Para una revisión histórica mucho más exhaustiva sobre el proceso de reaparición del judaísmo en España y en Cataluña, ver Berthelot (2001a, 2002, 2008), Culla (2002), Estanyol (2002) y Rozenberg (1993, 1996, 2010).

6.2.1. La reaparición del judaísmo tras la expulsión de 1492

Desde la expulsión de los judíos de la Península Ibérica²¹⁴ con el edicto del 31 marzo de 1492, y previamente con las persecuciones y matanzas de 1391 en territorio catalán, además de Baleares, Andalucía, Levante y parte de Castilla (Méchoulán, 1992), y hasta finales del siglo XIX, no existía en Barcelona ninguna comunidad judía institucionalizada.

La primera reaparición de judíos en Cataluña —y también en Andalucía— de que se tiene constancia se produce en torno a 1812, asociada al desarrollo industrial y financiero de Cataluña (Berthelot y Puig, 1982). Sin embargo, no es hasta la década de 1860 cuando tienen lugar mayores flujos migratorios de judíos que huyen de la Guerra de África de 1859-1860 (Méchoulán, 1992). Asimismo, durante el último cuarto del siglo XIX, en el que tienen lugar algunos procesos de desarrollo capitalista e industrial en España y especialmente en Cataluña, vuelven a establecerse algunos judíos representantes de empresas europeas en la ciudad de Barcelona (Culla, 2009; Rozenberg, 1993, 2010). Del mismo modo, también llegan entre 1881 y 1914 algunos judíos procedentes de la Rusia zarista y otras zonas del este de Europa, como Constantinopla, en las que se dan pogromos o ataques contra los judíos²¹⁵ (Berthelot y Puig, 1982; Méchoulán, 1992; Rozenberg, 1993, 2010). No obstante, el número de judíos rusos que se acogieron a la invitación por parte del Gobierno de España de migrar fue muy limitado y se estima que en ese momento la población judía en España no superaba las 400 personas (Aronsfeld, 1987; Bel, 1997).

La existencia de judíos no se debe, por tanto, a la reaparición de criptojudíos que permanecieron en el territorio del que habían sido expulsados en la Edad Media, sino que su origen es primordialmente migratorio, con procedencias y motivaciones diversas, que hacen del colectivo judío un colectivo heterogéneo desde su inicio (Rozenberg, 1993). No obstante, esta presencia era mínima, se mantuvo en privado y además todavía no existía ninguna comunidad judía organizada (Culla, 2002).

²¹⁴ La mayoría de ellos emigró, con lo que comenzó la dispersión sefardí, y una parte mucho menor se convirtió al cristianismo. En el caso portugués hubo una mayor proporción de personas que se convirtieron al cristianismo (Méchoulán, 1992).

²¹⁵ Si bien Barcelona constituyó un destino para estas personas, una buena parte de los judíos asquenazíes de la Europa oriental migró en la segunda mitad del siglo XIX a América Latina, y en especial a Argentina. Posteriormente, los descendientes de algunas de estas personas europeas han emigrado también, como se muestra más adelante, a Barcelona desde Argentina.

Por tanto, durante este periodo, si bien en el debate político español la cuestión judía sí que apareció como un elemento fuerte de distinción entre los sectores políticos de izquierdas y anticlericales y los sectores de derechas y clericales, en la práctica la presencia judía durante la segunda mitad del siglo XIX era minoritaria y no pública (Culla, 2009; Méchoulan, 1992). Además, si bien la Constitución de 1869 reconocía el derecho de las personas a no ser perseguidas por su culto, hasta 1910 no se permitieron celebraciones ni manifestaciones públicas religiosas que no fueran las de la religión estatal (Aronsfeld, 1987). Cabe destacar, por otro lado, las campañas llevadas a cabo a partir de 1904 y los años siguientes por el Doctor Pulido²¹⁶, quien intentó poner sobre la mesa la necesidad de un acercamiento entre los españoles y los sefardíes (Méchoulan, 1992).

No obstante, no es hasta los años de la Primera Guerra Mundial que cambia la situación y comienzan a llegar algunos judíos a Barcelona. Hasta aquel momento, la mayoría eran de origen asquenazí, sobre todo del centro y este de Europa, pero el conflicto que se vivió en los territorios del Imperio otomano empujó a un buen número de judíos sefardíes —especialmente de origen turco, pero también griego— asentados en Francia a desplazarse hacia la Península Ibérica, y especialmente hacia Barcelona, centro del comercio y de la industria donde podían desarrollar sus actividades profesionales, comerciales e industriales (Benasuly, 2009; Berthelot, 2002; Berthelot y Puig, 1982; Culla, 2009; Estanyol, 2002; Lisboa, 1993; Rozenberg, 1993, 1996, 2010). Es decir, las posibilidades comerciales que ofrecía la ciudad condal como ciudad portuaria, junto con la situación de conflicto que se estaba viviendo en Europa, son factores que deben tenerse presentes a la hora de entender las migraciones judías hacia Barcelona a comienzos del siglo XX. Asimismo, debe advertirse que con el desmantelamiento del Imperio turco y el final del régimen de capitulaciones en 1918-1919 —que situaba a las minorías religiosas afincadas en el territorio del Imperio turco bajo la protección consular de algunos países de la Europa occidental— algunos sefardíes del Mediterráneo oriental²¹⁷ que habían

²¹⁶ El Doctor Ángel Pulido fue un médico y político español conocido por su filosefardismo. Desarrolló su actividad política en diferentes cargos entre finales del siglo XIX y principios del XX. De ella destacan las campañas de sensibilización que llevó a cabo en España entre 1903 y 1905 a favor de los sefardíes de origen español presentes en los Balcanes, Turquía y la Europa oriental. Se sintió atraído por las afinidades culturales, y sobre todo lingüísticas, con los descendientes de judíos originarios de la antigua *Sefarad* que descubrió en sus viajes por estos territorios. No obstante, su admiración e interés también se explican por su afán comercial, que vio en los sefardíes una vía de desarrollo crucial (Avni, 1982; Bel, 1997; Lisboa, 1993; Rein, 1996).

²¹⁷ Llegaron a España también algunos judíos de origen balcánico.

obtenido la protección consular, o incluso algunos de ellos la ciudadanía española²¹⁸, se desplazaron a España.

Si bien no se cuenta con datos exactos del tamaño del colectivo en esta época, las estimaciones oscilan entre algunos centenares y las dos mil o tres mil personas judías²¹⁹, lo que permitió que se desarrollara una vida comunitaria significativa que cubriese las necesidades básicas de la vida judía. Entre ellas destacan tres: las necesidades de culto, las necesidades de beneficencia –para apoyar a los judíos en los primeros momentos de llegada e instalación en Barcelona– y las necesidades de enseñanza para los hijos e hijas de las familias que se instalaban en la ciudad (Culla, 2002). Estas redes de apoyo informales desarrolladas en los primeros años del siglo XX fueron muy importantes para proporcionar los recursos básicos necesarios a aquellas familias, de origen no acomodado, que llegaban a Barcelona desde Turquía, Polonia o Bulgaria (Berthelot, 2002).

Toda esta actividad comunitaria y la estructura en torno a la cual se construyó dieron lugar a la aparición en 1918 de la Comunidad Israelita de Barcelona (CIB en adelante), que en 1919 ya se encontraba inscrita en el Registro de Asociaciones. Como señala Berthelot (2002), este paso constituyó un avance significativo ya que se pasó de la presencia física individual o de grupo de personas judías a la comunidad organizada. Este avance se produjo a través de la creación de una estructura que se apoyaba en tres pilares básicos: la proporción de los servicios religiosos, educativos y de beneficencia necesarios.

En su origen, esta comunidad era eminentemente sefardí, aunque también contaba con la presencia de judíos europeos asquenazíes. En este primer cuarto del siglo XX se crearon las primeras instalaciones desde el siglo XV con funciones de sinagoga en Barcelona, lo que hizo evidente la implantación de la comunidad judía; una comunidad que se desplazó a Barcelona con mayor intensidad que a otras ciudades por varios motivos, como la neutralidad de España en la Primera Guerra Mundial o la posición de Barcelona como puerto comercial hacia el Mediterráneo y hacia el resto de Europa (Berthelot, 2002).

²¹⁸ Esta protección concedida a los judíos puede entenderse en buena medida como una acción estratégica por parte de los gobiernos de España para abrir las posibilidades económicas y comerciales del país a diferentes espacios del Mediterráneo y de la región balcánica (Rozenberg, 2010).

²¹⁹ Estas personas judías de origen oriental llegadas a Barcelona, que eran conocidas como “turcos”, tenían un gran fervor religioso (Rozenberg, 2010), lo que mantuvo viva la vida judía en la capital catalana.

No obstante, la historia de la presencia judía en Barcelona está llena de altibajos. Es el caso del periodo de 1919 a 1923 en el que la crisis económica y social condujo a un número importante de judíos a regresar a sus países de origen o a emigrar a América del Sur (Culla, 2002). Sin embargo, y a pesar de disminuir considerablemente el número de personas judías, rápidamente se volvió a recuperar el volumen de la comunidad con un nuevo flujo migratorio de judíos procedentes de la Europa oriental²²⁰. En este punto, el Real Decreto de 1924, promulgado por el rey Alfonso XIII durante la dictadura de Primo de Rivera, concedió a los judíos de origen sefardí²²¹ la facilidad de adquirir el estatus de “protegidos por España” y de obtener la nacionalidad española (Aronsfeld, 1987; Culla, 2002, 2009; Fernández, 1984; Méchoulan, 1992; Proeschel, 2010; Rozenberg, 1993). Esta medida favoreció a personas judías provenientes de Bulgaria, Turquía y Palestina y actuó como factor de atracción a estos nuevos flujos migratorios²²², de los cuales una parte importante se estableció en torno al Mercat de Sant Antoni de Barcelona (Ojeda, 2008).

Asimismo, durante los primeros veinte años continuaron llegando a Barcelona judíos asquenazíes procedentes de la Europa del este y central que huían del creciente antisemitismo que se estaba desarrollando en esta zona del continente y de los pogromos que tenían lugar en la Europa oriental (Estanyol, 2002; Rozenberg, 1996). Durante este periodo, la comunidad creció y en 1926 se creó una asociación judía de origen sefardí en Barcelona, *Agudat Ahim* (Unión de hermanos), que, ubicada en el paseo del Paral·lel, jugó un papel clave en la revitalización cultural del colectivo hasta que desapareció antes de acabar la Guerra Civil (Berthelot, 2002; Culla, 2002; Estanyol, 2002; Lisboa, 1993; Ojeda, 2009; Rozenberg, 2010).

No obstante, el hecho de ser judío continuaba siendo en aquella época un rasgo del que no se hacía gala en Barcelona y el desarrollo de una vida judía plena era difícil. En palabras de Berthelot (2002: 238-239),

²²⁰ Ya se ha mencionado anteriormente cómo esta nueva migración es provocada por la abolición del Régimen de Capitulaciones de Turquía y, posteriormente, de otros países de los Balcanes y Oriente Medio (Bel, 1997; Rozenberg, 2010).

²²¹ Y aunque no lo decía de forma explícita, de éstos sólo a aquellos que gozaban de protección consular previa (Ojeda, 2010).

²²² Cabe señalar, no obstante, que la política hacia los judíos en esta época fue ambigua, de la misma forma que lo fue posteriormente durante el régimen franquista (Ojeda, 2009; Rozenberg, 1997). En 1930, el Gobierno español envió a sus delegaciones en el extranjero *La Real Orden Circular Reservada 570-bis* en la que se instaba a desincentivar la emigración de judíos hacia España (Berthelot, 1991b; Rozenberg, 2010). También en esta línea, Marquina (2000: 199) considera que el discurso político durante el periodo franquista se aprovechó del “mito del apoyo y protección de España a los judíos durante la Segunda Guerra Mundial”.

“com que el judaisme no és tan sols una religió dogmàtica, sinó també, i sobretot, una forma quotidiana de viure, de pensar i de sentir, els jueus establerts a Espanya no tenen, en aquella època, gaires oportunitats de viure'l plenament, és a dir, d'una manera visible i adaptada a la societat d'acolliment, sinó tot el contrari. I, a més, molts d'ells ja han abandonat les pregàries i les tradicions per conservar només el que consideren l'essència de la seva identitat jueva: es a dir, un sentiment històric difús, el cognom, els records o bé la llengua de la infància (...)”.

En los años siguientes, con la llegada de la II República y su simpatía por los judíos, se produjo una mejora considerable de sus condiciones de vida y un aumento en el número de personas (Aronsfeld, 1987; Benasuly, 2009; Rozenberg, 2010). En Cataluña, de forma concreta, la comunidad obtuvo en 1933 de manos del presidente Francesc Macià la autorización formal para la sinagoga, que ya existía previamente.

No obstante, el momento central de cambio fue el año 1933 con la llegada de Hitler y el nazismo al poder en Alemania y la consecuente emigración de grandes grupos de judíos desde el centro de Europa hacia otras zonas del mundo. Barcelona fue una de las ciudades de destino, al menos provisionalmente²²³. En este caso, las migraciones eran principalmente asquenazíes, procedentes de Alemania, Polonia, Hungría, Rumanía o Austria (Berthelot y Puig, 1982; Culla, 2002; Estanyol, 2002; Rozenberg, 1993, 2010), y transformaron el perfil de la CIB, que pasó a ser mayoritariamente asquenazí. Las condiciones en las que llegaron y las necesidades que tenían intensificaron de manera sustancial la actividad asistencial de la CIB para dar apoyo a los recién llegados²²⁴. Para poder dar respuesta a estas necesidades, la CIB, de la misma forma que la comunidad madrileña, contaba ya en su estructura comunitaria con la organización de beneficencia *Ezrá*²²⁵ (Culla, 2002; Rozenberg, 2010).

Por otro lado, además de la actividad comunitaria a favor de los miembros que necesitaban el apoyo del grupo, durante la década de los treinta tuvo lugar en Barcelona una intensa actividad política de los judíos, que en ocasiones se afiliaron a la izquierda catalana. En 1936 se creó la *Federació Sionista de Barcelona*, así como

²²³ Se estima que en 1936 vivían en Barcelona en torno a 5000 personas judías (Rozenberg, 1996).

²²⁴ Rozenberg (2010) y Berthelot (1991a, citado en Rozenberg, 2010) constatan la existencia de amplias desigualdades sociales en el seno de la colectividad judía catalana antes de la Guerra Civil, ya que convivían grandes empresarios con una mayoría de población recién llegada dedicada a multiplicidad de oficios y profesiones, así como también a la venta ambulante. Estas desigualdades también cristalizaban en una distribución territorial dentro de la ciudad muy desigual.

²²⁵ *Ezrá* significa ayuda en hebreo.

diversas organizaciones políticas y entidades culturales, como *El Club de los Españoles* de 1933 (Culla, 2002; Estanyol, 2002).

Sin embargo, en los últimos meses de la República, a la actitud de la derecha y los sectores más conservadores que veían en el judaísmo un peligro para el orden, se sumó un cambio en la actitud del Gobierno republicano que comenzó a mostrar cierta animadversión hacia ciertos judíos, no tanto por el hecho de serlo, sino por su condición de clases medias y acomodadas (Aronsfeld, 1987).

6.2.2. El judaísmo catalán durante el franquismo

6.2.2.1. Los años de represión y ocultación del judaísmo (1936-1945)

Otro momento crucial para la colectividad judía de Barcelona fue el golpe militar de 1936. Éste supuso un obstáculo para el mantenimiento de la actividad judía. Una buena parte de los inmigrantes que habían llegado a Barcelona volvió a sus países de origen, pero también algunos se desplazaron hacia América Latina y Palestina (Aronsfeld, 1987). No obstante, otros permanecieron en Cataluña y pasaron a formar parte de la lucha antifascista e incluso llegaron más personas huyendo de la Segunda Guerra Mundial procedentes de Grecia, Rumanía, Francia y Alemania, entre otros (Berthelot y Puig, 1982; Rozenberg, 1993). De hecho, muchos de los judíos que vivían en España y otros procedentes de otros países lucharon en la Guerra Civil en el bando republicano²²⁶ (Berthelot, 2002; Culla, 2002; Estanyol, 2002; Lisbona, 1993; Rozenberg, 2010).

Por lo que respecta a la vida cultural y comunitaria de la CIB, destaca la reducción de la intensidad que durante este periodo se produjo como medida de precaución. Si bien se mantuvieron algunas actividades, éstas tenían lugar de forma mucho más discreta y prudente y quedaron casi eliminadas con los bombardeos sobre Barcelona y la victoria de Franco (Berthelot, 1984, 2002; Culla, 2002). En este periodo, por tanto, puede considerarse privatizada la vida religiosa y social judía, ya que se desarrollaba de forma clandestina y en casas particulares, con el objetivo de no levantar sospechas (Benasuly, 2009; Rozenberg, 1996, 2010). De esta forma, se rompió con la

²²⁶ También hubo judíos, de Ceuta, Melilla y Marruecos, que apoyaron económicamente el alzamiento militar por las presiones que recibían para ello (Lisbona, 1993).

realidad comunitaria que había sido construida en diferentes fases y con características cambiantes.

Durante el periodo franquista, la CIB sufrió diversos ataques que tuvieron como objetivo la sinagoga de la calle Provença de Barcelona o el cementerio judío inaugurado en 1932, así como la detención de algunos de sus miembros. Esto, junto con el intenso ambiente antisemita existente, en especial durante el primer periodo del régimen franquista, condujo a la ocultación de la actividad judía y a la mayor discreción de los judíos que permanecían en Barcelona. La actividad religiosa se realizaba en el ámbito privado y el centro cultural y de culto que habían construido fue cerrado para siempre con la llegada de Franco al poder (Berthelot, 2002; Culla, 2002; Estanyol, 2002; Rozenberg, 1996, 2010).

A las persecuciones del régimen franquista, también hay que añadir aquellas que tenían lugar en Barcelona por parte de las autoridades nazis que buscaban a judíos (asquenazíes) con pasaporte alemán. Todo ello comportó, como se ha mencionado anteriormente, dos consecuencias diferentes: por un lado, la emigración de una parte considerable de la comunidad a América Latina y Palestina, y, por el otro, el mantenimiento de la vida judía en clandestinidad (Berthelot, 2002). Por tanto, durante la primera etapa del franquismo, que coincidió con la II Guerra Mundial, la vida judía se desarrollaba precariamente en la ciudad de Barcelona, “sense territorialitat reconeguda ni organització, es redueix a les pràctiques mínimes: oficis de Dissabte (Xabat), algunes festes i servei funerari” (Berthelot, 2002: 243).

Por otro lado, simultáneamente a esta hostilidad, tuvo lugar la acogida de refugiados judíos, con o sin nacionalidad española, que se encontraban en territorios en los que el nazismo avanzaba. Miembros de la diplomacia española facilitaron, en base al decreto de 1924 del General Primo de Rivera, las gestiones para que judíos de Rumanía y Hungría, entre otros países, pudieran escapar del nazismo. Algunas personas recibieron pasaportes españoles temporales y otras cartas de protección en las que el Gobierno español certificaba que, al tener parentela española, quedaban bajo su protección, aunque no emigrasen a España. Otras recibieron un permiso para transitar por España para dirigirse hacia otros países, como Portugal (Aronsfeld, 1987; Benasuly, 2009; Rozenberg, 2010).

Así, los primeros años de la dictadura franquista estuvieron guiados por fuertes contradicciones en lo que al trato de los judíos se refiere. Por un lado, fueron hostigados y sus lugares de reunión y culto profanados, lo que prácticamente eliminó

las huellas judías que habían surgido de manera dispersa en España, y concretamente en Cataluña. También fueron expulsados mediante, entre otras, medidas socioeconómicas que les obligaban a emigrar. Pero al mismo tiempo, se adoptó una política de protección a algunas personas de origen sefardí que se veían acorraladas por el avance del nazismo en el centro de Europa (Ojeda, 2009, 2010; Rozenberg, 1996).

Sin embargo, a pesar del ambiente hostil y de esta privatización de la vida judía de la ciudad de Barcelona, ésta continuaba siendo un lugar de referencia para el judaísmo mundial ya que constituía una ciudad de acogida y auxilio para aquellos judíos exiliados del nazismo. En ella, las organizaciones internacionales de carácter judío, así como las redes locales de apoyo²²⁷, dispensaban ayuda material, médica y administrativa a los judíos que se asentaron en España o que estaban de paso por la Península Ibérica (Aronsfeld, 1987; Berthelot, 2002; Culla, 2002; Lisbona, 1993).

A nivel institucional también comenzaron a observarse leves mejoras en las condiciones de vida de los judíos de Barcelona con el reconocimiento oficial en 1944 de los grupos de judíos apátridas afincados en la ciudad (Culla, 2002), quienes habían sido fuertemente golpeados por el Holocausto nazi. Asimismo, el régimen franquista concedió algunas autorizaciones de paso y visado a judíos procedentes de la Europa central y en 1946 la Jefatura Provincial de Policía comunicó la autorización de apertura de la sinagoga en Barcelona por parte del Consejo de Ministros que presidía Franco. No obstante, el camino no fue tan fácil, ya que en 1947, aunque se permitió el culto en la sinagoga, no se aprobó la constitución legal de la CIB (Lisbona, 1993).

6.2.2.2. La apertura y revitalización del judaísmo (1945-1975)

Durante los años cuarenta y principios de los cincuenta, la comunidad judía asentada en Barcelona volvió a crecer numéricamente porque la posguerra mundial expulsó judíos de países del Este, como Hungría, Checoslovaquia, Bulgaria o Rumanía. Asimismo, otra fecha clave para este crecimiento fue la creación del Estado de Israel en 1948. Esta fecha supuso un momento álgido para la comunidad judía internacional y también para la de Barcelona, que lo vivió como un influjo de optimismo, hecho que se vio reflejado en el incremento de actividades no religiosas y en la creación,

²²⁷ Es en este contexto cuando nace *Ezrá*, el servicio de beneficencia local de la comunidad CIB, así como también el de la comunidad de Madrid (Avni, 1982).

por ejemplo, de una sección femenina para las mujeres de la comunidad. Además, la mayor parte de los judíos de Barcelona no respondieron a la llamada de retornar a Israel (Berthelot, 2002) y permanecieron en Cataluña, lo que contribuyó también a la permanencia y consolidación de la comunidad.

En todo caso, la reconstrucción se llevó a cabo de forma pausada y discreta (Berthelot, 2002; Culla, 2002; Rozenberg, 1996) y con la dificultad añadida del distanciamiento de la comunidad y de la identidad judía que supuso para algunas personas el paréntesis de la Guerra Civil y de la Segunda Guerra Mundial.

A partir de 1945 se produjo una leve mejora de las condiciones de los judíos con el Fuero de los Españoles, ya que originó una apertura hacia la tolerancia (Berthelot, 1984). En este periodo, los directivos de la CIB aprovecharon para realizar las gestiones necesarias que les permitieran obtener un local como sinagoga en 1946, al mismo tiempo que trabajaron para su reconocimiento legal. Éste se consiguió en 1949, en buena medida por la presión ejercida desde EEUU al Gobierno franquista. Asimismo, también instó al régimen de Franco a reconocer las actividades religiosas, educativas y asistenciales que la comunidad judía llevaba a cabo en Barcelona (Culla, 2002).

En este periodo fue de especial importancia la vitalidad de las juventudes judías de Barcelona, que llevaron a cabo actividades de tiempo libre y que constituyeron el pilar central a partir del cual reconstruir la comunidad judía después de los años de guerra. Asimismo, también en esta época los más veteranos de la comunidad prepararon un proyecto para la construcción de una sinagoga propiamente dicha, que desde la expulsión de los judíos de la Península Ibérica en el siglo XV no había existido (Berthelot, 2002).

Durante la siguiente década, la de los años cincuenta del siglo XX, se produjo la consolidación de la comunidad judía, la CIB, a partir de dos hechos muy significativos (Culla, 2002). En primer lugar, la construcción e inauguración en 1954 del edificio comunitario y sinagoga (que acoge tanto el rito sefardí como el asquenazí), que todavía hoy es el centro comunitario de la CIB, y la cesión a la comunidad por parte de Louis Stern de una finca en Valldoreix como espacio para las colonias juveniles y otras actividades lúdicas. De este modo comenzaron a reconstruirse las estructuras e infraestructuras de la vida comunitaria necesarias para el desarrollo de una comunidad judía, entendida ésta como un “col·lectiu humà; una entitat que dirigeix i protegeix aquest col·lectiu i, finalment, un lloc on es pot reunir, és a dir, una

territorialitat específica” (Berthelot, 2002: 245). Algunas de las necesidades que de este modo comenzaron a quedar cubiertas fueron los entierros, los matrimonios, la beneficencia, la ayuda a enfermos y personas mayores, así como también el suministro de productos *kasher* (Estanyol, 2002).

En segundo lugar, la colectividad judía de Barcelona experimentó en este decenio (entre 1956 y 1967, aproximadamente) un considerable crecimiento numérico como consecuencia de un nuevo flujo migratorio. En este caso se trataba de personas provenientes de los países del Magreb —sobre todo del antiguo Protectorado español de Marruecos— y Oriente Medio, y de las ciudades de Ceuta y Melilla que, como resultado de la creación del Estado de Israel, de los procesos de independencia de las colonias en 1956 y de la de la Guerra de los Seis Días, vieron amenazada su seguridad y la prosperidad de sus negocios en la zona (Azria, 1991; Benasuly, 2009; Berthelot, 2002; Berthelot y Puig, 1982; Culla, 2002, 2009; Estanyol, 2002; Lisbona, 1993; Rozenberg, 1993, 1996; Vándor, 2000).

Esta nueva llegada de judíos implicó, no sólo un aumento muy importante del volumen de la CIB, sino también una transformación significativa del perfil, que pasó de ser predominantemente asquenazí, a contar con una elevada proporción de judíos de origen sefardí, que compartían una visión más tradicional y conservadora del judaísmo (Culla, 2002; Estanyol, 2002). Estas migraciones eran principalmente de origen marroquí y egipcio, y de clase media, puesto que las personas con mayor capital económico migraron a América Latina, y aquellas que menos recursos tenían migraron a Israel apoyadas por la Ley del Retorno de este país.

A partir de este momento, y con la erosión de la dictadura franquista, se produjo una apertura en el ejercicio de cultos religiosos no católicos, fundamentada en la *Ley 44/1967 de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa*²²⁸ (Aronsfeld, 1987; Lisbona, 1993). Ello implicó el aumento del interés por el judaísmo, que contaba con el apoyo de una buena parte de la izquierda

²²⁸ Un elemento específico que quedó regulado también en esta ley fue el del reconocimiento del matrimonio civil a los no católicos, siempre que demostraran esta condición (Proeschel, 2010). La entrevista a un matrimonio judío realizada para el trabajo de campo de esta tesis da fe de esta realidad.

“La única boda válida era la boda hecha en una iglesia católica, ¡pero! si tú te demostrabas que no pertenecías a la religión católica y si renunciabas a la religión católica, te podías casar por lo civil. Es decir, que la boda civil existía, pero con unas condiciones muy específicas, ¿eh? Nosotros, por ejemplo, cuando nos casamos... Con un certificado de..., eso fue el año 61. Con un certificado de la Comunidad Israelita, diciendo que pertenecías a esa comunidad” [CLHM-32].

europea y de la catalana, en particular por la “empatía catalanojudía” (Culla, 2002: 228). A ello se sumó la derogación en 1968 del *Edicto de Expulsión* dictado casi quinientos años antes por los Reyes Católicos (Aronsfeld, 1987; Rozenberg, 1996).

Fue en esta época cuando se produjo un fuerte desarrollo de la estructura comunitaria de la CIB con la apertura, entre otras instalaciones, del Colegio Sefardí en la ciudad de Barcelona en 1969²²⁹, coincidiendo con la progresiva apertura religiosa del régimen franquista (Berthelot, 1984; Garzón et al., 2007; Lisbona, 1993; Rozenberg, 2010). El colegio, ubicado hoy en unas instalaciones diferentes a las originarias, continúa funcionando en la actualidad como centro de educación infantil, primaria y secundaria.

Así pues, en este breve repaso histórico al retorno de los judíos a tierras catalanas previo a la democracia se ha visto como se trató de un proceso continuo, en el que el flujo de personas que se dirigieron a Barcelona no fue muy intenso pero sí incesante, aunque con obstáculos y puntos de inflexión.

6.2.3. De la reaparición pública tras la dictadura a la actualidad

Con el fin de la dictadura franquista y la llegada de la democracia a España, el colectivo judío, así como otras minorías religiosas afincadas previamente en el territorio, ganaron en libertad y pudieron de nuevo desarrollar su actividad cultural y cultural de forma pública. Este hecho se hizo patente especialmente, como se verá a continuación, a partir de una serie de cambios legislativos y normativos. Los más importantes fueron la promulgación de la *Ley Orgánica de libertad religiosa y de culto de 1980*, que desarrolla dicho principio constitucional, la firma de los *Acuerdos de Cooperación con el Estado en 1992* y, en Cataluña, además, el *Conveni Marc de Col·laboració entre la Generalitat de Catalunya i la Comunitat Israelita de Barcelona (CIB)*. Este periodo, asimismo, constituyó un momento importante de crecimiento y consolidación de la colectividad judía en Barcelona, con la aparición de diferentes comunidades –que responden a diferencias ideológicas, entre otras– y la creación de numerosas organizaciones, instituciones y entidades de carácter muy diverso que vendrán a enriquecer el entramado institucional judío de Cataluña.

²²⁹ La fecha de 1969 –o de 1968, según la fuente consultada– corresponde a la creación del jardín de infancia o parvulario y la de 1972 a la creación del colegio de educación primaria llamado Colegio Sefardí de Barcelona.

6.2.3.1. *El marco legal y normativo*

Si bien en 1967 ya se aprobó la *Ley 44/1967 de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa*, bajo la influencia de la *Ley de las confesiones y congregaciones religiosas de 1933* (Arza, 1974), es en 1980 cuando con la *Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa* se desplegó este derecho, recogido en el artículo 16 de la Constitución española de 1978. De este modo, mientras en el texto de 1967 se reconocía la libertad religiosa y su protección por parte del Estado, el catolicismo continuaba siendo la religión oficial de éste, que era confesional y que legislaba de acuerdo con las normas de la doctrina de la Iglesia Católica. No obstante, este texto era bastante progresista, puesto que se basaba en buena parte en la ley de 1933 de la II República (Arza, 1974).

En 1980, con la promulgación de la *Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 5 de julio*, se reconoció nuevamente la libertad religiosa, al mismo tiempo que se declaró el Estado español como aconfesional. Asimismo, en el artículo séptimo de esta ley se recogía la posibilidad de establecer acuerdos o convenios de colaboración con aquellas iglesias, confesiones o comunidades religiosas que se encontraran inscritas en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia y que hubieran alcanzado el notorio arraigo en España. Entre estas comunidades se encontraba el judaísmo, ya que en la *Ley 25/1992, de 10 de noviembre*, se aprobó el *Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España*. En este acuerdo se recogen las condiciones bajo las cuales se tienen que regir las relaciones de cooperación entre el Estado español y las comunidades de confesión judía, sujetas a la *Ley Orgánica de Libertad Religiosa* que recoge la posibilidad de estos acuerdos. Algunos de los aspectos que aborda el Acuerdo son el estatuto de los ministros de culto, la protección jurídica de los lugares de culto, la exención de determinados impuestos sobre bienes inmuebles o la atribución de efectos civiles al matrimonio celebrado según el rito judío (Cebrián, 2001).

Finalmente, y para el caso específico catalán, desde el 15 de abril de 2002, se halla vigente, del mismo modo que sucede con otras confesiones, como por ejemplo la musulmana, el primer *Conveni Marc de Col·laboració entre la Generalitat de Catalunya i la Comunitat Israelita de Barcelona (CIB)*²³⁰. Este documento, que despliega el *Acuerdo de Cooperación de 1992* y regula las relaciones entre la

²³⁰ Este convenio viene impulsado por la *Moció 115/VI del Parlament de Catalunya, sobre la política envers les confessions religioses*.

Generalitat de Catalunya y la comunidad mayoritaria, la CIB²³¹, supone no sólo un reconocimiento institucional, sino también un reconocimiento de la trascendencia de las raíces judías de Cataluña. Además sirve de “base para la elaboración futura de acuerdos sectoriales sobre distintas materias de interés común” (Seglers, 2003: 1). Más concretamente, este documento “apuesta por el diálogo institucional, el reconocimiento de la cultura judía, así como el apoyo al colegio sefardí de Barcelona, la protección social de las personas que profesan el judaísmo y la consiguiente dotación presupuestaria” (Seglers, 2008: 317). A este convenio marco le han sucedido otros menores, como el firmado el 19 de diciembre de 2005 también entre la CIB —representando también a Atid y Jabad Lubavitch— y la Generalitat de Catalunya. Este último acuerdo fomenta la colaboración entre ambas partes para combatir prejuicios y normalizar la presencia de la lengua catalana en las publicaciones, letreros y actividades ordinarias de esta comunidad.

6.2.3.2. La formación de las comunidades actuales: escisiones

Si bien durante todo el siglo XX van apareciendo en Barcelona diferentes corrientes del judaísmo, éstas se diferencian principalmente por ser sefardíes o asquenazíes. Sin embargo, el último cuarto del siglo XX y hasta la actualidad, periodo de estudio de esta tesis, se caracteriza por la definición de diferentes ramas del judaísmo por lo que respecta al grado de ortodoxia en el seguimiento de las leyes y preceptos religiosos y en el estatus otorgado tanto a éstas como al propio judaísmo.

La época relativamente tranquila de predominancia sefardí duró hasta la época de la transición, momento en el que de nuevo la ciudad de Barcelona acogió nuevos flujos migratorios, en buena medida integrados por personas judías, provenientes de países sudamericanos en los que las dictaduras políticas ocupaban los gobiernos. Los judíos que de allí llegaron entre los años setenta y ochenta eran de origen chileno, uruguayo y, en mayor proporción, argentino (Bel, 1997; Benasuly, 2009; Berthelot y Puig, 1982; Culla, 2002; Estanyol, 2002). De esta forma se produjo de nuevo una transformación del colectivo judío de Barcelona. Como en momentos de acogida migratoria anteriores, no sólo se dio un aumento numérico de los componentes de la CIB, sino que también tuvo lugar una nueva transformación de su perfil. En este caso

²³¹ Seglers considera que este convenio no tiene pretensiones de exclusividad interlocutora, sino que tiene en cuenta la existencia de otras comunidades judías en Cataluña.

se daba un cambio hacia una orientación asquenazí, puesto que los judíos de origen latinoamericano eran originarios de familias provenientes de países de la Europa central y del este, sobre todo de Rusia, Polonia y Alemania (Berthelot y Puig, 1982; Culla, 2009; Schers y Singer, 1977). En este momento, a diferencia de periodos anteriores, la convivencia entre las dos principales orientaciones del judaísmo —la asquenazí y la sefardí— se hizo más difícil. Esto se debía a que los últimos judíos llegados provenían de clases urbanas intelectuales, militantes de izquierdas, mucho más secularizados²³² y liberales que las personas que hasta el momento constituían la CIB, mucho más tradicionalistas (Culla, 2002, 2009).

Durante los primeros años de asentamiento en Barcelona, estos grupos de judíos que llegaban desde América Latina se encontraban desvinculados de la actividad comunitaria de la CIB, por su proveniencia secular. Sin embargo, con el paso del tiempo y seguramente debido a la necesidad de arraigo identitario —y no tanto religioso— comenzaron a participar en las actividades de carácter social y cultural de la comunidad. Este encuentro puso en evidencia las claras divergencias entre ambos grupos, el de origen sefardí, más tradicional, y el de origen asquenazí, de talante mucho más liberal y menos apegado a las tradiciones comunitarias (Rozenberg, 1993). Pasados los años, estas diferencias y desacuerdos dieron lugar a divisiones que se tradujeron, como se verá más adelante, en una serie de escisiones en el seno de la colectividad judía que acabaron con la aparición de dos comunidades judías nuevas²³³, Atid y Bet Shalom y, además, con la formación de un centro de estudios de la corriente internacional Jabad Lubavitch de orientación ultraortodoxa. Estas escisiones, que no sólo están formadas por personas de origen latinoamericano, son vividas, como se verá a continuación, de diferentes maneras. Para algunas personas supone un proceso doloroso de ruptura, mientras que para otras personas constituye un claro ejemplo de la libertad característica del judaísmo y de esperanza para la consolidación de la presencia judía en Barcelona (Berthelot, 2002).

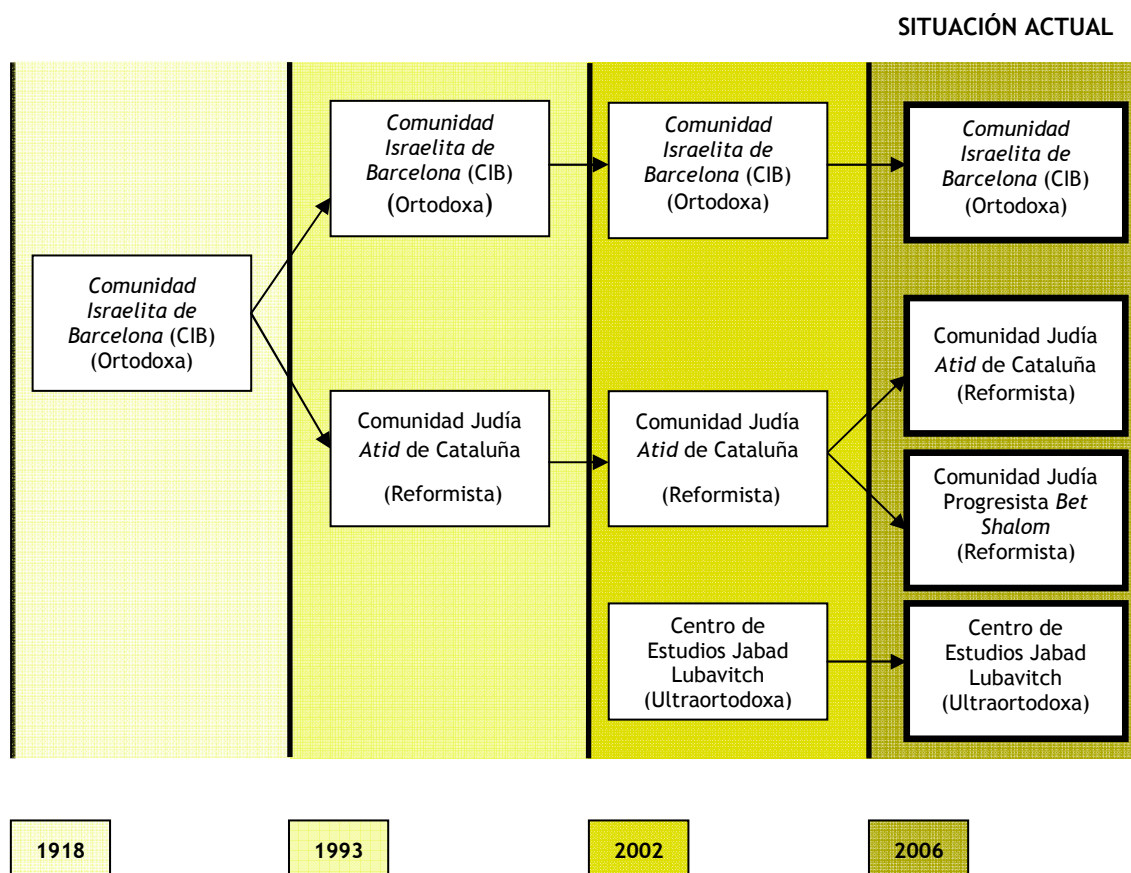
²³² En sus trabajos sobre las características de la población y de las comunidades judías de Argentina y de otros países latinoamericanos, Caro (2006), Schers y Singer (1977) y Cohen (2004) ponen de relieve la fuerte presencia de personas judías que se consideran poco a nada observantes, que no concurren de manera regular ni ocasional a los servicios religiosos judíos y que desarrollan formas no religiosas de asumir su judeidad. Además, se caracterizan por ser clases medias urbanas y bienestantes (Schers y Singer, 1977).

²³³ Berthelot (1984) ya auguraba en su trabajo de tesis doctoral la posibilidad de que se produjeran escisiones a partir de la CIB como resultado de las diferencias entre los judíos de origen marroquí y los judíos argentinos llegados a Barcelona a partir de los años setenta.

Cabe decir que, si hasta bien avanzado el siglo XX sólo existía en Barcelona la CIB, de carácter ortodoxo, a partir de los años noventa tiene lugar un proceso de diversificación del colectivo que se traduce en escisiones institucionales. A partir de entonces, tienen representación en Barcelona no sólo el judaísmo regido por la *halajá* o ley ortodoxa, sino también las comunidades que se presentan como reformistas o progresistas. De esta forma, y como plantea Berthelot (2008, 2009a), se produce una ruptura del antiguo monolitismo doctrinal que caracterizaba al judaísmo ortodoxo español y catalán.

Asimismo, en este periodo se crea el centro de estudios Jabad Lubavitch. A diferencia de las otras dos comunidades nuevas de la ciudad de Barcelona –Atid y Bet Shalom– éste no surge de la CIB, sino que resulta de la llegada a la ciudad de Barcelona de algunas familias de orientación ultraortodoxa que con carácter “misionero” instauran esta corriente judía en Barcelona. De entrada no se trata de una comunidad judía como las otras tres, sino de un centro de estudios judaicos. No obstante, en la práctica, como se verá a continuación, podría considerarse una más de las comunidades. El surgimiento de este movimiento internacional, que hasta cierto punto contiene elementos de fundamentalismo religioso, puede entenderse a partir de la idea de Berger (1999) según la cual los movimientos religiosos fundamentalistas no son un vestigio del pasado, sino más bien “respostes modernes a un context plural i pluralitzador on la certesa de la creença ja no és donada per descomptat” (Griera, 2009: 37).

Figura 10. Procesos de escisión y creación de nuevas comunidades judías



Fuente: elaboración propia.

6.3. Consolidación del judaísmo contemporáneo de Cataluña (2000-actualidad)

Los apartados anteriores muestran la evolución histórica de la reaparición del judaísmo en Cataluña después de la expulsión del siglo XV. En éste, por su parte, se presta atención al proceso de consolidación de las actuales cuatro comunidades judías de Barcelona, así como al crecimiento significativo de un entramado “para-comunitario”, fundamentalmente en los últimos diez años aproximadamente.

6.3.1. Papel de las migraciones internacionales en la consolidación del judaísmo catalán

Como se ha mostrado a lo largo de este capítulo, las comunidades judías actuales de Cataluña son en buena medida fruto de los flujos migratorios dirigidos a este territorio²³⁴ desde procedencias muy dispares, pero predominantemente del Magreb y del Cono Sur latinoamericano. Así, de la misma forma que en el resto de minorías, las recientes migraciones hacia España y, concretamente, hacia Cataluña, han tenido un impacto muy significativo en la configuración y consolidación de la realidad judía catalana. Las migraciones judías de finales del siglo XIX y principios del XX propiciaron la creación de la primera comunidad judía, las migraciones de mediados del siglo XX la reforzaron, en tanto que las migraciones judías más recientes, sobre todo de los años setenta y siguientes, han reforzado de manera clara la presencia judía en Cataluña que, hasta entonces, sólo era testimonial (Griera, 2008).

Es difícil determinar, ante la falta de datos sobre adscripción religiosa, qué proporción de la población inmigrada en Cataluña es judía. Sin embargo, un acercamiento a las comunidades judías actuales muestra la diversidad de nacionalidades y de procedencias y la correspondencia con grandes movimientos migratorios. Destacan principalmente los siguientes:

- Migraciones procedentes de Centroeuropa y el antiguo Imperio otomano: pueden considerarse las pioneras en la restauración de la vida judía institucionalizada en Barcelona tras cinco siglos de ausencia.
- Migraciones procedentes del norte de África, principalmente de las ciudades del Protectorado español de Marruecos de Tetuán o Larache: la independencia de Marruecos en 1956 supuso la salida de una parte importante de la población judía, una parte importante de la cual se dirigió a Francia, aunque otra lo hizo a ciudades como Madrid o Barcelona.
- Migraciones procedentes de Argentina, Chile y Uruguay, principalmente durante las décadas de 1970 y 1980: la situación de represión política y militar en estos países —especialmente en Argentina— empujó a una parte de

²³⁴ El caso francés también es un reflejo del impacto de las migraciones en la composición de la colectividad judía. En este país, la llegada de personas judías procedentes de la Europa central antes de la II Guerra Mundial y los flujos migratorios del Norte de África en los años cincuenta y sesenta del siglo XX supuso una transformación del panorama judío francés (Cohen, 2000).

la población judía a migrar. España, y de nuevo Madrid y Barcelona, constituyó uno de los destinos prioritarios, así como también lo fueron EEUU e Israel. Berthelot estima la llegada de 3000 judíos argentinos a Barcelona en esta época.

- Migraciones procedentes de Argentina, principalmente, pero también de otros países latinoamericanos, durante la década de 2000: concretamente, y como resultado de la crisis económica que acaeció en Argentina en 2001-2002, de nuevo existieron flujos de emigrantes de este país hacia España (Caro, 2006), de los cuales algunos se desplazaron a Cataluña. Si bien no se trató de flujos tan importantes como los de los años setenta y ochenta, fueron relevantes en el afianzamiento de una base demográfica estable.
- Migraciones procedentes de diversos países. A lo largo de esta última década también es reseñable la llegada de personas judías procedentes de EEUU, Israel o Francia, entre otros países. No obstante, se trata, en general, de presencias más provisionales que las ya asentadas del norte de África y de América Latina. Algunas de ellas responden a desplazamientos vinculados a reubicaciones laborales en empresas multinacionales o a estancias por estudios o investigación.

En consecuencia los flujos migratorios desde América Latina (Argentina, Uruguay, Venezuela y México, principalmente) son en cierto modo los responsables del volumen actual de personas judías en Cataluña, aunque también otros flujos (desde Israel, EEUU o Francia, por ejemplo) han aportado recientemente personas judías a Barcelona. Las motivaciones de todas estas personas judías para emigrar son variadas. Por lo que respecta a los factores de expulsión de los países de procedencia, se puede referir la existencia de presiones por diversos acontecimientos, como conflictos bélicos como la Guerras de África, los pogromos en la Europa del Este, el desmembramiento del Imperio otomano, las persecuciones nazis, los nacionalismos en Marruecos y Egipto, o las persecuciones a intelectuales y activistas políticos llevadas a cabo por las dictaduras latinoamericanas²³⁵. En lo referente a los factores de atracción, pueden mencionarse los siguientes: criterios familiares, lingüísticos –una parte de los venidos mantenía el ladino como lengua

²³⁵ Para mayor información sobre la discriminación hacia los judíos por parte de la dictadura argentina, ver Navarro (2009).

familiar²³⁶— y de oportunidades de establecerse y ganarse la vida. Más concretamente, por lo que respecta a los sefardíes de Marruecos, sentían proximidad con la Península en referencia a la lengua, los estudios o los viajes de negocios. Los judíos latinoamericanos, por su parte, al igual que sus compatriotas no judíos, se exiliaron a España donde pudieron ejercer sus profesiones liberales en un entorno cultural que les resultaba familiar. Además, otro de los principales factores de atracción fue la situación económica favorable de los años sesenta y setenta en el país, momento en el que se produjo un real desarrollo industrial y turístico, así como un efectivo aumento del comercio exterior (Rozenberg, 1993).

No obstante, aparte de las migraciones, la población judía de Barcelona también cuenta con algunas personas conversas —de origen español o catalán— que pasan a engrosar el volumen de la población judía que hoy en día se encuentra vinculado, de una forma u otra, a alguno de los centros comunitarios de la ciudad. Resultado de todo ello, en la actualidad no se puede hablar de grupos nacionales bien diferenciados entre las personas que conforman las comunidades judías de Barcelona, como sí pudieron hacer estudios anteriores²³⁷. Por el contrario, en este momento la colectividad judía de Barcelona es diversa, tanto a nivel de procedencia, como de orientación hacia el judaísmo y de identificación con él, con múltiples matices que impiden dibujar fronteras claras.

6.3.2. Las comunidades judías asentadas en la actualidad en Barcelona

Las actuales comunidades judías existentes en Barcelona son el resultado de la escisión del tronco originario, la CIB, de orientación ortodoxa y de la apertura de un centro de estudios Jabad Lubavitch, en la línea de la inauguración de más centros en todo el mundo. La aparición de nuevas comunidades a partir de la CIB constituye una cuestión de gran relevancia, puesto que muestra las divergencias entre diferentes concepciones del judaísmo y de la identidad judía y pone de manifiesto la imposibilidad de articularlas bajo un único marco comunitario.

²³⁶ Algunas de las personas entrevistadas, sobre todo las procedentes de Turquía y Marruecos, afirman que cuando llegaron a Barcelona en sus casas se seguía hablando ladino, sobre todo entre las generaciones mayores.

²³⁷ A lo largo de su tesis doctoral, Berthelot (1984) realiza una clara distinción entre los judíos marroquíes y los judíos argentinos. No obstante, también matiza que ni todos los marroquíes eran fanáticos en la práctica religiosa ni todos los argentinos eran revolucionarios y ateos. Asimismo, añade la existencia de un tercer grupo dentro de la CIB, el de los turcos.

En otro orden de cosas, cabe indicar que, para el caso de Cataluña, la distinción sefardí/asquenazí no es de gran relevancia a la hora de configurar las comunidades. Si bien es cierto que en algunas de ellas predomina uno de estos dos orígenes, la mezcla es bastante fuerte y no se aprecian, a primera vista, distinciones rituales profundas, ni de otro tipo, a este nivel. Por otro lado, hay que destacar que, a grandes rasgos, las comunidades más recientes cuentan con miembros más jóvenes que la tradicional. Otra de las características comunes de todas estas comunidades es que, además de la población más fija y sedentarizada, cuentan con un volumen variable de personas que las frecuentan. Se trata tanto de estudiantes extranjeros que se desplazan durante un año a Barcelona, como también personas de Israel u otros países que lo hacen por motivos laborales por un periodo de tiempo determinado. A continuación se realiza un repaso de carácter descriptivo de las cuatro comunidades judías que se encuentran en la actualidad en Cataluña y del entramado institucional que las rodea y complementa.

6.3.2.1. Comunidad Israelita de Barcelona²³⁸

La Comunidad Israelita de Barcelona (CIB) es la primera de las comunidades judías contemporáneas de Cataluña y es reconocida oficialmente como la primera comunidad judía española después de la expulsión en el siglo XV. Se creó en 1918 (Berthelot, 1984; Estanyol, 2002; Fernández, 1984; Rozenberg, 2010) y en la actualidad continúa siendo la comunidad más grande y consolidada de la ciudad. Desde marzo de 1969 se encuentra inscrita en el Registro de Confesiones Minoritarias del Ministerio de Justicia²³⁹. Fue cofundadora en 1982 de la *Federación de Comunidades Israelitas de España*²⁴⁰, actual *Federación de Comunidades Judías de España*²⁴¹, de la que continúa formando parte.

Sus **orígenes** se encuentran en el aumento de la presencia de personas de origen judío que se dirigieron a Barcelona desde mediados del siglo XIX y principios del siglo

²³⁸ El anexo III contiene esta información de manera sintetizada en una tabla.

²³⁹ El Ministerio de Justicia del Gobierno de España cuenta con un registro de minorías religiosas. Para obtener más información, visitar la página web <http://dgraj.mju.es/EntidadesReligiosas/NCindex.htm>

²⁴⁰ Para más información sobre la Federación de Comunidades Judías de España, visitar la página web <http://www.fcje.org/>

²⁴¹ La Federación de Comunidades Judías de España agrupa a una buena parte de las comunidades judías de España, de orientación ortodoxa todas ellas, y constituye su órgano de representación ante las autoridades públicas españolas. Se creó el 16 de julio de 1982 bajo el nombre de *Federación de Comunidades Israelitas de España*.

XX como resultado de múltiples condiciones adversas en diversos países. A Barcelona emigraron judíos desde Rusia, Europa central y occidental o los territorios del antiguo Imperio otomano, quienes en 1918 legalizaron la condición de la comunidad (Rozenberg, 2010). No obstante, en la actualidad el grueso de la población de la CIB lo forman personas procedentes del norte de África, principalmente de Marruecos y de la ciudad de Melilla, y también de Argentina.

En cuanto a su **perfil doctrinal** oficial, la CIB se caracteriza por ser, y por presentarse como, una comunidad ortodoxa y tradicionalista²⁴². El funcionamiento de la comunidad, y una parte de sus miembros, se rige por un seguimiento estricto de la *halajá* o ley judía y de la tradición. Es ortodoxa porque en el interior de la comunidad y en una parte de las familias se sigue de forma relativamente estricta la ley judía y los preceptos religiosos establecidos en el *Talmud*. No obstante, se observa un debilitamiento de la práctica, que ya captó Berthelot (1984) en su tesis doctoral. Y es tradicionalista porque pone el énfasis en el mantenimiento de toda una serie de tradiciones que no necesariamente son de origen religioso, pero que se encuentran ligadas a la vida judía²⁴³. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que entre la caracterización oficial e institucional de la comunidad y la orientación al judaísmo de las familias miembros existe una amplia gama de vivencias y concepciones del judaísmo diferentes²⁴⁴. Es por esta razón que no se ha empleado únicamente el calificativo de ortodoxa, sino también el de tradicionalista, que es el que en numerosas ocasiones emplean las personas de la comunidad entrevistadas para esta tesis.

En cierta medida, aunque no exclusivamente, el perfil de los **rabinos** también ayuda a dibujar la rama o corriente del judaísmo a la que corresponde una comunidad. En el caso de la CIB, el rabino actual es de orientación ortodoxa, como los otros rabinos que han formado parte en el pasado de esta comunidad. Se trata en algunos casos de personas procedentes del norte de África, principalmente de Ceuta o Melilla, así

²⁴² La denominación ortodoxia abarca un conjunto muy heterogéneo de corrientes judías. Berthelot (2008: 86) incluye a la CIB en la rama del judaísmo neoortodoxo (que en España mantiene la etiqueta de ortodoxia), caracterizado por “conciliar una observancia rigurosa de las leyes y de las tradiciones del judaísmo con las exigencias de la sociedad contemporánea”.

²⁴³ Cohen (2000) también constata para el caso de Francia el carácter familiar y comunitario de los judíos procedentes del Magreb.

²⁴⁴ Esta realidad se ha constatado con la realización de entrevistas a diferentes miembros de la comunidad. Además, Berthelot (2008) también da cuenta de este desajuste entre corriente oficial y realidad cotidiana de los miembros. Se trata de una muestra clara de la diferencia entre la “complete ideology” o postura oficial y la que llevan a cabo las personas en su vida cotidiana o “practical ideology” (Heilman, 1977: 230).

como de los territorios del antiguo Protectorado Español, formadas en los seminarios rabínicos de Israel.

En cuanto a su **composición demográfica**, la CIB se caracteriza en la actualidad por contar con en torno a 600-650 familias socias²⁴⁵. Una buena parte de ellas es de origen sefardí, procedentes sobre todo del norte de África, Marruecos principalmente, pero también de zonas como Turquía. Como se ha mencionado más arriba, la llegada de estas personas transformó no sólo cuantitativa, sino también cualitativamente el perfil de la comunidad, que pasó de ser principalmente asquenazí a contar con una mayoría sefardí. La actual composición de la CIB es mucho más heterogénea y el eje divisorio sefardí-asquenazí aparentemente no constituye un elemento diferenciador muy fuerte en su interior. No obstante, a pesar de esta heterogeneidad, el grupo de origen sefardí que emigró desde Marruecos a Barcelona entre los años 1955 y 1962 después de la independencia de dicho país continúa siendo el mayoritario. En términos generales se trata de una comunidad formada por personas de generaciones adultas (mayores de 60 años) que ya han tenido descendencia en Cataluña (población adulta e infantil).

En relación a la **condición socioeconómica** de los miembros de la CIB cabe indicar que, si bien en su origen predominaban las familias comerciantes y empresarias, en la actualidad esta situación se ha diversificado y al lado de las personas que conservan las empresas o comercios familiares, existen también otras que desarrollan profesiones liberales (ingenieros, médicos o profesores) así como actividades vinculadas al sector servicios.

La CIB, del mismo modo que el resto de comunidades, no constituye únicamente un grupo de personas que siguen una religión y que se reúnen en una sinagoga para las celebraciones religiosas. Se trata de una organización que, en el caso de Cataluña por su carácter diaspórico, provee de toda una serie de **servicios**, espacios, actividades y otros recursos que permiten a las personas judías desarrollar una “vida judía” en un entorno gentil. Así, en el centro comunitario de la CIB, además de los servicios religiosos, se realizan otras **actividades**, ya sean culturales, entre las que destacan la celebración de las principales fiestas del calendario judío, la organización de cursos de hebreo, la provisión de servicios, como los funerarios a

²⁴⁵ Como ocurre en el resto de comunidades también, la asistencia semanal a los servicios religiosos es muy inferior al número de socios y socias y a la cantidad de personas que se reúnen para las grandes festividades.

través de la *Hevrá Kadisha* o hermandad santa²⁴⁶ o la realización de actividades de ocio para niños, niñas y jóvenes, entre otras. La CIB, como el resto de comunidades en menor medida por su juventud, tamaño y recursos²⁴⁷, se ha dotado de un tejido de instituciones como un colegio, un cementerio judío, una carnicería que ofrece productos elaborados bajo las normas de la *kashrut*, actividades para niños, niñas y jóvenes o una asociación de beneficencia dirigida a personas judías.

Todo este conjunto de entidades forman parte de las estructuras de la CIB, cuya **organización interna** se caracteriza por la existencia de diferentes departamentos o áreas de actuación: la comisión religiosa (rabinato), que se encarga de la gestión de la sinagoga Maimónides, de la certificación de la *kashrut*, de la formación *Talmud-Torá* de preparación para la *bar* o *bat mitzvá*, de la *Hevrá Kadisha* o de la gestión del servicio de *mikvé* para la realización de los baños de purificación; el departamento de juventud, el cual, junto con *Mohadón Haeled*²⁴⁸, gestiona todas las actividades destinadas a niños, niñas y jóvenes, entre ellas las actividades de los sábados, los campamentos de verano o ciertas festividades judías²⁴⁹; el área de administración y gestión de la comunidad; y, en último lugar, el Colegio Hatikvá. Respecto a los órganos directivos, la CIB cuenta con una junta directiva, elegida cada cuatro años por la asamblea general de socios y socias, formada por los cargos de presidente, dos vicepresidentes, un secretario, un tesorero y cinco vocales.

En cuanto a las **vías de financiación**, la CIB se apoya principalmente en las cuotas anuales de sus socios, así como en donaciones particulares. No obstante, también cuenta con una subvención pública procedente de la Direcció General d'Afers Religiosos del Govern de la Generalitat de Catalunya que se reparte entre las cuatro comunidades judías catalanas. También a nivel del Gobierno autonómico, la CIB recibió una subvención aprobada en 2007 para dar apoyo a un plan de integración lingüística y cultural de las comunidades judía y catalana impulsado por la propia

²⁴⁶ Sobre la cuestión de las prácticas funerarias de las comunidades judías de Cataluña, ver la memoria de máster de la autora, presentada en el Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona en julio de 2008 (Martínez-Ariño, 2008) con el título *Diferencias entre las comunidades judías de Barcelona en las prácticas rituales funerarias. La identidad judía y el estatus otorgado a la ley como elementos de diferenciación*.

²⁴⁷ Igual que el resto de comunidades ortodoxas de España, la CIB concentra el mayor número de servicios para la vida judía. No obstante, como se verá más adelante, las otras comunidades, que poco a poco van adquiriendo una mayor estabilidad, van desarrollando también diferentes servicios.

²⁴⁸ Se traduce por El Club del Niño (página web de la CIB).

²⁴⁹ En este sentido, trabaja de forma estrecha, aunque autónoma, con el Colegio Hatikvá, perteneciente a la comunidad, en la preparación de dichas celebraciones.

CIB. A nivel estatal, la comunidad en alguna ocasión ha recibido financiación de la *Fundación Pluralismo y Convivencia*²⁵⁰, destinada a proyectos específicos presentados a la convocatoria anual de dicho organismo.

Uno de los elementos que en la actualidad distingue a las comunidades ortodoxas y ultraortodoxas de las reformistas y de algunas conservadoras es la **posición y el rol de las mujeres** en la comunidad. Al respecto, la CIB mantiene desigualdades de género, que se materializan en la separación física entre hombres y mujeres en la sinagoga²⁵¹, la no aceptación ni ordenación de mujeres rabinas o la limitación de la lectura de la *Torá* a los hombres exclusivamente, entre otras cuestiones. Ello comporta que, si bien a nivel de presencia en órganos seculares (junta directiva) sí pueden encontrarse mujeres, en los órganos religiosos —básicamente el rabinato— tal presencia no es admitida. De igual modo que en el resto de comunidades, desde hace un tiempo se ha incorporado la celebración del *bat mitzvá*, es decir, el rito de iniciación religiosa para niñas, tradicionalmente reservado a los niños (*bar mitzvá*).

6.3.2.2. *Atid Comunitat Jueva de Catalunya*²⁵²

Atid significa “futuro” en hebreo. Atid Comunitat Jueva de Catalunya (Atid en adelante) constituye la segunda comunidad judía de Barcelona en cuanto al momento de aparición (1992), su tamaño y su consolidación. Se encuentra inscrita en el Registro de Confesiones Minoritarias del Ministerio de Justicia (abril de 2007) y en el Registre d’Entitats de la Generalitat de Catalunya (enero de 1995) con el nombre de

²⁵⁰ La *Fundación Pluralismo y Convivencia* es una entidad del sector público estatal dependiente del Ministerio de Justicia cuya creación fue aprobada por el Consejo de Ministros de 15 de octubre de 2004. Sus principales objetivos son: a) “promover la libertad religiosa a través de la cooperación con las confesiones minoritarias, especialmente aquellas con reconocimiento de Notorio arraigo en el Estado español”; y b) “Ser un espacio de investigación, debate y puesta en marcha de las políticas públicas en materia de libertad religiosa y de conciencia, todo ello orientado a la normalización del hecho religioso y a la creación de un adecuado marco de convivencia” (Extraído de la página web de la fundación).

²⁵¹ Los hombres se ubican en la planta baja de la sinagoga, el equivalente al patio de butacas o platea de un teatro, mientras que las mujeres tienen un espacio reservado en balcones en la planta superior. Si bien esta separación física puede parecer una cuestión poco importante, las implicaciones son significativas. De entrada, los servicios religiosos se dirigen desde la planta baja, con lo cual la ubicación en los balcones superiores es secundaria. Además, quien lleva la voz cantante, y nunca mejor dicho, son los hombres.

²⁵² El anexo III contiene esta información de manera sintetizada en una tabla.

Asociación Cultural Hebrea-Atid. Pertenece a la *World Union for Progressive Judaism (WUPJ)*²⁵³ y al European Council of Jewish Communities.

Los **orígenes** de esta comunidad se encuentran principalmente en la disidencia de un grupo de personas sefardíes procedentes de la CIB y en la llegada de personas judías procedentes de América del Sur, especialmente de Argentina, y la dificultad de encaje con la comunidad existente, mucho más tradicionalista que lo atribuible a estas personas recién llegadas (Berthelot, 2008; Estanyol, 2002; Rozenberg, 2010). Ya en 1984 Berthelot apuntaba en su tesis doctoral a que este “conflicto” podría conducir a la aparición de una nueva comunidad que diera respuesta a la población argentina, chilena y uruguaya llegada a Barcelona:

“L’indifférence de la plupart des Argentins vis à vis du centre communautaire ou leur refus manifeste de s’y intégrer, et par ailleurs, l’animosité de certains Marocains à leur encontre, avaient révélé de profondes divergences entre les deux groupes, au point d’aboutir à une situation ouvertement conflictive. C’est cette situation qui nous avait à l’origine, motivée pour une recherche et une analyse des différents critères de l’identité juive: ce conflit entre Marocains et Argentins allait-il, en outre, déboucher sur la création d’un second centre communautaire juif a Barcelone” (Berthelot, 1984: 249).

La autora se plantea esa cuestión conectora de que “une des grandes capacités de «l’Argentin» étant de s’organiser en communauté, de se créer un environnement social, culturel, éducatif où il puisse trouver un confort moral et matériel” (Berthelot, 1984: 201) y que por tanto cuenta con las capacidades para organizarse en torno a una nueva comunidad. Y así fue como sucedió. La primera escisión tuvo lugar en 1992, de la que surgió Atid. Formada por personas de orientación conservadora y reformista progresista, Atid reunió a quienes no pudieron encontrar su lugar en la CIB.

²⁵³ La *World Union for Progressive Judaism (WUPJ)* es una organización mundial que aglutina a los movimientos judíos reformistas, liberales, progresistas y reconstruccionistas, que cuenta con más de 1200 comunidades. Para saber más, visitar su página web www.wupj.org

Doctrinalmente, Atid se define como una comunidad reformista²⁵⁴. En este sentido, se caracteriza por realizar una lectura contemporánea de la *Torá* y adaptarla a la situación actual en la que viven los judíos catalanes. Cabe destacar que, si bien éste es el perfil oficial de la comunidad, una parte importante de sus familias se consideran no religiosas. Ya Berthelot (1984) constataba el carácter laico de muchas de las familias de judíos que llegaron a la CIB y que en su momento se separaron para formar Atid. No obstante, ello no impide que la comunidad celebre los servicios semanales del viernes por la noche y del sábado por la mañana, así como otras festividades del calendario judío, aunque en algunas ocasiones hayan perdido una parte de su sentido religioso inicial. Aceptan los matrimonios mixtos y las conversiones, que en su caso se realizan con un tribunal rabínico progresista de Londres. En relación a la práctica religiosa, si bien es menos estricta que en el caso de la CIB, por ejemplo, respecto a la *kashrut* o las leyes sabáticas, es cierto que intentan mantener un cierto grado de cumplimiento, como por ejemplo no comiendo cerdo. No obstante, puesto que dicho cumplimiento depende de cada familia y de cada persona, resulta muy difícil elaborar una caracterización de la práctica religiosa de cada comunidad.

Dado el esfuerzo económico que supone para las comunidades medianas y pequeñas tener un **rabino**, muchas de ellas no cuentan con uno fijo. Éste es el caso de Atid, que en la actualidad cuenta durante 9 días al mes (dos fines de semana y los días laborales intermedios) con los servicios de un rabino instalado en Israel. Se trata de un rabino con formación en dos *yeshivot* o seminarios rabínicos de orientación reformista en Israel y Alemania. Por tanto, su perfil es reformista y consecuentemente también la lectura que efectúa de la *Torá* en la comunidad y del concepto mismo de judaísmo.

La **composición demográfica** de Atid se caracteriza por un claro predominio del colectivo procedente de América Latina y, más específicamente, de Argentina. La

²⁵⁴ Son numerosos los escritos sobre las diferentes corrientes ideológicas dentro del judaísmo. Tank (2003a) ofrece en su tesis doctoral un breve, pero clarificador, repaso sobre su formación y características principales. Berthelot (2008), por su parte, también recoge los principales rasgos de estas ramas y sus especificidades para el caso europeo y español. Brevemente cabe señalar que el movimiento reformista es el resultado del movimiento de las luces judío o *Haskalá* iniciado por Moïse Mendelssohn en Alemania en el siglo XVIII. En la actualidad constituye la rama ideológica mayoritaria del judaísmo en EEUU. Se trata de un judaísmo que rompe con la tradición a partir de una lectura crítica de los textos y que aboga por la adaptación de la ley judía y sus preceptos a las realidades contemporáneas y locales en las que viven las comunidades judías. Se trata, por tanto, de un movimiento de adaptación de la religión y la tradición a las condiciones de la Modernidad, que pone el énfasis en la ética y no en el carácter divino de la Ley.

comunidad se creó a partir de un conjunto de familias de origen sefardí procedentes de la CIB y de otras asquenazíes de origen argentino que, al no encontrar un espacio en la CIB, decidieron crear su propia comunidad. Por tanto, la composición demográfica de la comunidad se encuentra claramente dominada por personas argentinas o de origen argentino que vinieron a Cataluña en dos periodos migratorios clave. Por un lado, los años de la dictadura militar argentina de Videla (1976-1981), en los que el antisemitismo y la persecución a los activistas e intelectuales de izquierda experimentó un crecimiento muy fuerte, aunque no era algo nuevo (Berthelot, 1984). Por otro lado, la segunda llegada importante de personas procedentes de Argentina a Cataluña, de las cuales una parte eran judías, se produce a partir de la crisis económica de 2001-2002 en la que se ve sumergida aquel país. Así, los motivos de la migración fueron, en un primer momento, principalmente políticos e ideológicos, y de carácter económico en un segundo momento. No obstante, a pesar de esta presencia mayoritaria de argentinos, que hacen de Atid la comunidad judía de Barcelona más homogénea en cuanto a lugar de procedencia, también forman parte de ella, aunque conforman sólo una minoría, algunas familias de origen francés, israelí o mexicano, entre otros. En términos generales, es una comunidad con un perfil mucho más joven que la CIB, con un predominio de familias con hijos e hijas en edad escolar. En la actualidad cuenta con aproximadamente 100-110 familias socias, que puede traducirse en un grupo con aproximadamente 300-350 personas.

En relación a la **condición socioeconómica** de los miembros de Atid, es preciso indicar que predominan las profesiones liberales e intelectuales, muy acorde también con la formación y el pasado profesional de estas personas en Argentina. En sus filas se reúnen intelectuales, arquitectos, médicos, psicólogos, profesores, artistas (Rozenberg, 2010), y no tanto comerciantes y empresarios, como ocurre en la CIB, aunque no deba obviarse la existencia de personas con ocupaciones de perfil no liberal.

Uno de los rasgos característicos de Atid, como se verá también en el capítulo 8, es su apuesta por la realización de múltiples **actividades** culturales, desde conciertos y obras de teatro judías, hasta la realización de talleres de lectura, bailes o la elaboración de la revista *Mozaika* de difusión cultural. Se trata de un rasgo característico de comunidades asquenazíes, que conservan un fuerte legado de la cultura *yiddish* heredada de sus antepasados centroeuropeos, por ejemplo en el ámbito de la música o el teatro (Rozenberg, 2010). No obstante, la comunidad

también ofrece **servicios religiosos**, como la celebración del *Shabat*, actividades educativas para niños, niñas y jóvenes y formación religiosa para preparar el *bar o bat mitzvá*. Además, con respecto al contacto realizado en 2008 para la elaboración de la tesina de máster, se aprecia una mayor consolidación de la comunidad, con la creación de nuevos grupos para jóvenes, la adquisición de un nuevo local para el centro comunitario y una mayor visibilización hacia el exterior de la comunidad.

La **organización interna** de Atid se caracteriza por contar con una junta directiva formada por un presidente y responsables de áreas (religiosa, social, cultural, tesorería y jóvenes), que es elegida por los socios y socias en elecciones cada cuatro años. Además, la comunidad cuenta con una persona que actúa de director comunitario, que se encarga de la dinamización comunitaria, una persona de secretaría y otra de dirección del área juvenil, en los tres casos de carácter asalariado.

Por lo que se refiere a las **vías de financiación**, Atid, de igual modo que el resto de comunidades, se basa principalmente en las cuotas que pagan sus socios y socias. No obstante, cuenta también con aportaciones de otro tipo, como alguna donación esporádica, pequeñas subvenciones públicas destinadas a proyectos específicos²⁵⁵, así como algunas ayudas procedentes de las organizaciones judías internacionales a las que pertenece, sujetas éstas también a la ejecución de proyectos concretos.

A diferencia de la CIB, la **posición y rol de las mujeres** en esta comunidad es más cercana a la de los hombres. Por definición, las comunidades reformistas son comunidades igualitarias. Ello se refleja en Atid en la no separación física en la sinagoga, la aceptación de mujeres rabinas, la posibilidad de leer la *Torá* amén de su presencia en órganos seculares, como es la junta directiva. Como el resto de comunidades, también ofrece la posibilidad a las niñas de celebrar el *bat mitzvá*.

²⁵⁵ Por ejemplo, en 2010 recibió de la mano de la Direcció General de la Memòria Democràtica del Departament d'Interior, Relacions Institucionals i Participació de la Generalitat de Catalunya una pequeña subvención para desarrollar el proyecto denominado "1945-2010, 65 anys després de l'Holocaust, valors democràtics de la cultura jueva". En esta misma convocatoria, *Netzer* (moviment juvenil integrat a Atid) recibió una subvención para desarrollar el proyecto "Anna Frank (65 aniversari de la seva mort): La Història escrita pels joves".

6.3.2.3. Centro de estudios judaicos Jabad Lubavitch²⁵⁶

El centro de estudios judaicos Jabad Lubavitch constituye una pieza especial del entramado judío de Barcelona. Si bien internamente no se consideran una comunidad en sentido propio, en términos prácticos puede considerarse la cuarta comunidad judía de Barcelona. Abona la primera afirmación que su nombre, a diferencia del de las otras tres comunidades, no contiene, precisamente, el término “comunidad”. Este carácter especial se debe a que no funciona en torno a la estructura organizativa típica de las comunidades articulada en torno a una junta directiva elegida en unas elecciones por parte de los socios y socias que pagan su cuota anual. Se trata de un centro dedicado al estudio y a otras muchas actividades, que forma parte de un movimiento judío internacional denominado Jabad²⁵⁷ Lubavitch, y cuya organización gira en torno al rabino.

Los **orígenes** de este centro se sitúan en los años 2001-2002, aunque su inscripción en el Registro de Confesiones Minoritarias del Ministerio de Justicia data de abril de 2008. El centro fue fundado en Barcelona en 2002, calificado desde fuera como ultraortodoxo, aunque se autodefine como ortodoxo. Pretende frenar el proceso de “dissolució de la identitat jueva” (Estruch et al., 2004: 45). A diferencia de las comunidades propiamente dichas, los centros de Jabad Lubavitch no tienen un desarrollo institucional propio de una comunidad, es decir, no surgen como la unión de un conjunto de familias judías que deciden reunirse para formar una comunidad, sino que se crea a partir de la iniciativa de un rabino, *rebe* o líder jasídico, enviado desde el movimiento internacional con la finalidad de abrir centros en diferentes ciudades del mundo. Son centros cuyo objetivo es rejudeizar a las personas alejadas del judaísmo (Podselver, 1996), es decir, son una respuesta moderna a las consecuencias de la Modernidad en el judaísmo (Berger, 1999). Éste es el caso de Barcelona, donde el rabino ha logrado captar un número importante de participantes en el centro, provenientes en su mayoría del resto de comunidades de la ciudad. No obstante, a pesar de estas particularidades, en esta tesis se considera una más de las comunidades.

²⁵⁶ El anexo III contiene esta información de manera sintetizada en una tabla.

²⁵⁷ La palabra Jabad está formada por las iniciales de las palabras en hebreo *Joymá* (inspiración), *Biná* (entendimiento) y *Daat* (conciencia), que constituyen la estructura intelectual de las personas (Caro, 2005).

En cuanto a su **perfil doctrinal**, se caracteriza por ser ultraortodoxo, si bien se autodefinen como ortodoxos. El movimiento jasídico²⁵⁸ internacional Jabad Lubavitch, esparcido por todo el mundo y en constante expansión²⁵⁹, tiene como principal objetivo “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” (Caro, 2008: 86). De forma concreta, la página web de Jabad Lubavitch de Barcelona expone: “acercar la *Torá* y su cumplimiento de las *mitzvot* a más judíos, ese es nuestro propósito”. Así pues, su perfil doctrinal se caracteriza por el seguimiento estricto de la *halajá* o ley judía como pauta que rige su vida, incluso en aquellas cuestiones que resultan más anacrónicas. Es por ello que se lo considera un movimiento ultraortodoxo, y se trata de uno de los más claros ejemplos de *religious revival* del que hablan muchos autores (Sharot, 1991), que comporta una ortopraxis o intensificación extrema de las prácticas²⁶⁰. Asimismo, su actividad se caracteriza por el apostolado, es decir, por intentar acercar a las personas judías que, de algún modo, se han alejado del judaísmo. Esta orientación “aspire to mobilize all Jews and return them to righteousness” (Ben Rafael, 1998: 59).

El **rabino** de Jabad Lubavitch, aunque nacido y criado en Argentina y México, se formó en Estados Unidos y vivió en Israel, de donde llegó a Barcelona, en un primer momento a participar en la CIB como *moré* o profesor. Posteriormente formó el centro propio de Jabad Lubavitch y se encarga de la certificación *kosher* de los alimentos en Cataluña. Una de las características más específicas de este tipo de

²⁵⁸ Los movimientos jasídicos, como Jabad Lubavitch, nacidos en el siglo XVIII en la Europa Oriental, constituyeron una respuesta frente a la Ilustración judía, la *Haskalá*, que consideraban indiferente a las preocupaciones populares y una amenaza para la continuidad de las comunidades (Podselver, 2002; Tank, 2003a; Vándor, 1992; Vidal, 2005). Se trata de movimientos de renovación religiosa (Podselver, 1996; Sorj, 2007), pietistas, basados en la *cábala* y en una visión más mística y no tan intelectual del judaísmo. De hecho, pretende acercar la tradición a las clases más populares a partir de elementos de la cultura popular y no de la alta cultura (Podselver, 2002). Jabad Lubavitch constituye un *revival* de la forma de vida tradicional judía de la Europa oriental del siglo XIX y principios del XX (Garzón, 2005), duramente castigada por el Holocausto. Consiste en una forma de vida basada en buena medida en la separación de las comunidades del entorno y culturas que las envuelven. Consiste, como afirma Tank (2003a), en un movimiento que, si bien rechaza la innovación religiosa, constituye paradójicamente una innovación jurídica dentro del judaísmo que reinventa la tradición. La neo-ortodoxia, como así se llama a estos movimientos, se ha instalado en Europa en buena medida como resultado de la llegada de misioneros y está atrayendo a una parte importante de la juventud judía (Azria, 1996c; Podselver, 2002). Para más información sobre el movimiento jasídico y, en concreto, de Jabad Lubavitch, ver las diferentes obras de Laurence Podselver.

²⁵⁹ En la actualidad, existen en España centros de Jabad Lubavitch en Barcelona, Madrid, Marbella y Valencia.

²⁶⁰ Podselver (1996: 151) lo denomina “aproximación maximalista de la religión (cuanto más, mejor)”.

centros por lo que respecta al rabino es que no se trata de una persona contratada y seleccionada para ocupar ese cargo, sino que se erige como figura de autoridad carismática. Es decir, su legitimidad se apoya en la valoración que quienes se someten a su liderazgo hacen de sus cualidades como algo extraordinario o de su carácter como algo ejemplarizante (Weber, 1969).

Las peculiaridades que caracterizan a esta comunidad hacen difícil hablar de su **composición demográfica**, ya que una parte de sus miembros proviene de otras comunidades. No obstante, podría decirse que, aunque resulta difícil saber cuántas personas participan en el centro²⁶¹, el número ha aumentado sustancialmente desde su fundación en 2002 y ha ganado adeptos de las otras comunidades, principalmente la CIB. El perfil general de la comunidad es joven, ya que se encuentra formada por jóvenes y familias con hijos e hijas pequeños. Éste constituye un rasgo demográfico característico de este movimiento religioso (Podselver, 1996).

La **condición socioeconómica** de los participantes²⁶² refiere, en su gran mayoría, a personas con estudios universitarios y que ejercen como profesionales.

Las **actividades y servicios** que ofrece el centro son muy similares a los del resto de comunidades. Así Jabad Lubavitch Barcelona ofrece servicios religiosos diarios y del *Shabat*, la celebración de rituales de paso, como por ejemplo la *bar* o *bat mitzvá*, la celebración de festividades, servicios y actividades educativas, tanto para personas adultas como para jóvenes y niños y niñas.

La **organización interna** de este centro se diferencia de la del resto de comunidades. Se trata de una fundación privada vinculada al movimiento internacional y su mayor responsable es el rabino, quien cuenta con la ayuda de jóvenes estudiantes de rabino venidos de Israel que ocupan posiciones de apoyo, sobre todo para actividades educativas. Por tanto, no cuenta con una junta directiva elegida democráticamente, ni tampoco las personas participantes son socias.

De este modo, la **principal vía de financiación** no procede, como en el resto de comunidades, de las cuotas de los socios y socias, sino de aportaciones individuales, del cobro de las actividades, de pequeñas subvenciones de la Direcció General

²⁶¹ Algunas fuentes (Estapé, 2005) estiman el número en algunos centenares de participantes.

²⁶² Se emplea el término participantes por la ausencia de la figura del socio.

d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya y de la organización internacional Jabad Lubavitch.

La **posición y el rol de las mujeres** en esta comunidad son claramente diferentes a los de los hombres. Así, las mujeres no pueden ser rabinas, no leen la *Torá* y además se sientan separadas de los hombres en las celebraciones religiosas. Por tanto, se trata de una participación religiosa restringida.

6.3.2.4. Comunidad Judía Progresista Bet Shalom²⁶³

La cuarta comunidad judía de Barcelona, por orden de creación, se llama Bet Shalom, que en hebreo significa “casa de la paz”. De la misma forma que Atid, se trata de una comunidad reformista, perteneciente a la *World Union for Progressive Judaism (WUPJ)* desde 2010 y es el resultado de una escisión de Atid. Es una comunidad muy reciente, únicamente tiene cinco años, y se encuentra en pleno proceso de desarrollo y consolidación. Su inscripción en el Registro de Confesiones Minoritarias del Ministerio de Justicia data de junio de 2006.

Los **orígenes** de esta comunidad se encuentran, por tanto, en un descontento de ciertas personas pertenecientes previamente a la comunidad Atid, que prefirieron crear la suya propia. Las diferencias se basaban, en buena medida, aunque no sólo, en el espacio concedido a las personas no judías, parejas de personas judías, en el interior de la comunidad.

En cuanto a su **perfil doctrinal**, se trata de una comunidad progresista, miembro de la *WUPJ*, que muestra una gran apertura hacia lo no judío. Incorpora elementos muy innovadores en cuanto al tema religioso se refiere, como por ejemplo el papel activo de las mujeres en la sinagoga, a la vez que lo combina con características muy tradicionales de los servicios religiosos. Acepta plenamente los matrimonios mixtos y las conversiones hechas desde cualquier corriente del judaísmo.

Del mismo modo que otras comunidades, Bet Shalom, debido a sus condiciones económicas, no cuenta con un **rabino** propia para la comunidad. Por el contrario, se encuentra en estrecha relación con un rabino progresista de EEUU, quien se encarga de proporcionar ayuda y apoyo para los procesos de conversión, la formación

²⁶³ El anexo III contiene esta información de manera sintetizada en una tabla.

religiosa o la celebración de matrimonios. Para la dirección de los servicios religiosos de *Shabat* cuenta con un *hazan* o cantor.

En cuanto a su **composición demográfica**, en la actualidad está formada por entorno a unas 80-100 personas afiliadas, pero cuya participación en los servicios religiosos semanales se reduce, como en el resto de comunidades, de manera considerable. De estas personas, una parte desarrolla profesiones liberales que, entre otras cosas, les ofrecen una cierta libertad que les permite desarrollar una vida judía coherente con sus principios, como por ejemplo, el descansar del sábado.

La **condición socioeconómica** de la mayoría de los miembros es clase media, principalmente profesiones liberales, trabajadores autónomos y trabajadores del sector servicios.

La comunidad, limitada por su juventud y los recursos disponibles, ofrece un menor número de **actividades** y **servicios** que el resto de comunidades. No obstante, cada viernes por la noche celebra el servicio religioso de *Kabalat Shabat*, que da la bienvenida al día de descanso del judaísmo. Es por ello que todavía no cuenta con todos los servicios propios de una comunidad judía, como por ejemplo actividades organizadas para la educación judía de las nuevas generaciones. Sin embargo, se encuentra en una línea de afianzamiento. Una muestra de ello es, por ejemplo, que en 2008 no contaban con una parcela propia en el cementerio de Collserola de Barcelona y ya en 2009 accedió a la concesión por parte de l'Ajuntament de Barcelona de un espacio propio para enterramientos.

La **organización interna** de esta comunidad se caracteriza por la existencia de una junta directiva, presidida por el presidente y elegida mediante votación de los socios y socias. Asimismo, hay un director comunitario, que es quien, en buena medida, dinamiza la actividad cotidiana de la comunidad.

Las **principales vías de financiación** de la comunidad son, en primer lugar, las cuotas de los socios y socias. Asimismo, pueden contar con donaciones individuales puntuales, o pequeñas subvenciones públicas de la Generalitat de Catalunya vinculadas a proyectos²⁶⁴.

²⁶⁴ Por ejemplo, en 2008 el Departament d'Interior, Relacions Institucionals i Participació de la Generalitat de Catalunya le concedió dos subvenciones para el desarrollo de dos proyectos, uno denominado "Memòria catalana de les víctimes de l'Holocaust" y otro denominado "Idish-Diablots Rojos".

Como rasgo característico de toda comunidad reformista, la **posición y rol de las mujeres** en esta comunidad se pretende, al menos a nivel religioso, igualitario. Ello se traduce en la no separación física en la sinagoga entre hombres y mujeres, la aceptación de la ordenación de mujeres rabinas, el uso de la *kipá* por algunas de las mujeres de la comunidad, quienes también pueden coger y leer la *Torá*. Además, tienen presencia en los órganos seculares de organización de la comunidad (junta directiva).

6.3.3. Aspectos organizativos y estructuras de poder en las comunidades judías de Barcelona

La forma como se organizan y estructuran las comunidades religiosas es clave, puesto que implica las vías de representación de que se dotan y las relaciones que establecen con la Administración Pública, ya sean gobiernos locales, autonómicos o estatales. Para analizar el caso concreto de Cataluña, resulta útil la propuesta que Caro (2006) toma de Feierstein (1999, citado en Caro, 2006) para analizar las formas de organización de las comunidades judías de Argentina. El autor presenta tres modelos sobre la posible evolución de la comunidad judía argentina. Éstos son:

- Estructura centralizada: “la existencia de una *kehilá* como institución centralizada, que pueda unificar la idea de comunidad en su espíritu integral, con sus aspectos educativos, religiosos, culturales, sociales” (Caro, 2006: 50). Hasta cierto punto, este podría ser el caso de la comunidad judía de Viena, que se encuentra representada por la *Israelitische Kultusgemeinde Wien* (Comunidad Judía de Viena) y que aglutina algunas funciones de todos los centros comunitarios y sinagogas dispersos por la ciudad.
- Estructura congregacionalista: “la existencia de una comunidad en centros separados, autogestionados y autosuficientes al estilo congregacional norteamericano, que ofrecerán en cada barrio o ciudad un lugar de reunión y esparcimiento para sus afiliados” (Caro, 2006: 50).
- Estructura descentralizada: “una *kehila* descentralizada, que se ha desprendido de actividades que se han focalizado en otras instituciones como

clubes y movimientos juveniles, para convertirse en un modelo pequeño y ágil” (Caro, 2006: 50). Según los planteamientos de Caro (2006: 51), “la presencia de esta diversidad de organizaciones da cuenta del predominio de un modelo que tiende hacia la descentralización, con la aparición de movimientos y de identidades que escapan a la idea de comunidad o *kehila* en cuanto a institución centralizada, para focalizarse más bien en comunidades formadas por centros separados y descentralizados”.

El modelo que mejor se ajusta al de Cataluña es el de una *kehilá* descentralizada formada por cuatro comunidades independientes y sin ninguna estructura superior centralizada²⁶⁵. Se asemeja, igual que Argentina, y a diferencia del caso francés²⁶⁶, a un modelo de organización muy descentralizado. En otras palabras, puede hacerse referencia a una tendencia de descentralización, en el sentido de que ha dejado de ser una comunidad monolítica (representada por la CIB) y ha pasado a diversificarse, tanto a nivel comunitario como a nivel paracomunitario. Esta diversificación se puede explicar, como apunta la primera subhipótesis de esta tesis, y reafirma Caro para el caso de Argentina, como resultado de la aparición de identidades que no encajan en la idea de comunidad como institución centralizada y única.

6.3.4. Expansión, diversificación y consolidación del “marco judío” catalán

Hasta este punto ya se ha visto cómo la vida judía en Cataluña ha experimentado en los últimos años una amplia expansión y diversificación que se ha traducido en la apertura, además de comunidades nuevas, como son Bet Shalom y Jabad Lubavitch, de un gran número de espacios, instituciones y entidades vinculadas de una u otra forma a la vida judía²⁶⁷. Esta expansión puede entenderse, en buena medida, a partir de las ideas de Caro (2006) relativas a la realidad en Argentina, como una respuesta

²⁶⁵ Si bien todas ellas se encuentran bajo el paraguas de alguna organización internacional, no se encuentran reunidas todas ellas en una única (ya que la *FCJE* sólo comprende las comunidades ortodoxas).

²⁶⁶ Las comunidades judías de París, por ejemplo, se organizan en torno a unas estructuras centralizadoras, entre las que destaca por encima de todas el Consistoire de Paris. No obstante, ésta pierde poder de influencia ante el crecimiento de movimientos como Jabad Lubavitch. Para más información sobre las estructuras del judaísmo en Francia ver Azria (2005), Cohen (2000) o Podselver (2004).

²⁶⁷ Esta expansión y diversificación no debe interpretarse como un crecimiento sustantivo de la población judía de Cataluña, ya sea según la concepción de población judía nuclear o de población ampliada de Sergio Della Pergolla (1993, citado en Berthelot, 2009b), sino simplemente una diversificación de la colectividad.

adaptativa a la diversificación de las identidades judías de Cataluña. Es decir, la existencia de una gran cantidad de entidades, organizaciones y movimientos, no ligados estrictamente a cuestiones religiosas, es el reflejo de la aparición y visibilización de una gran diversidad de aproximaciones al judaísmo, más allá de la tradicional vinculación religiosa. De esta forma, la CIB deja de ser la única provisora de servicios judíos, a medida que el resto de comunidades se consolida.

El entramado de instituciones, organizaciones y entidades de las comunidades judías de Cataluña²⁶⁸ abarca, un colegio, movimientos juveniles, entidades de beneficencia, tiendas de alimentación *kosher* y librerías, asociaciones culturales, institutos de música, centros de estudios y otros servicios, como turismo enfocado al legado judío catalán. Todas ellas constituyen las piezas de un “marco judío” que permite desarrollar formas de vida judía muy diversas, tanto religiosas, como seculares, con un mayor o menor sentimiento sionista, con un mayor o menor énfasis en los aspectos culturales o enfocadas a un mayor o menor seguimiento estricto de los preceptos judíos como la *kashrut*. Para clasificarlas se ha tomado como punto de referencia la tipología²⁶⁹ planteada por Caro (2006) para estudiar la realidad judía argentina. No obstante, se han introducido pequeñas modificaciones para adecuarla al contexto catalán, ya que en él la mayoría de grupos y de actividades se desarrollan en el marco de los centros comunitarios y, por lo tanto, resulta en ocasiones complicada la distinción entre instituciones, a diferencia de lo que ocurre en otras ciudades con una vida judía más desarrollada o asentada, como las argentinas, uruguayas o estadounidenses. Finalmente, cabe destacar que, si bien la mayoría de las organizaciones que a continuación se presentan²⁷⁰ están compuestas por personas judías, existen algunas, principalmente de tipo cultural y de relaciones inter-religiosas o internacionales, en las que existe presencia de personas no judías.

²⁶⁸ En esta tesis se presentan todas aquellas que han sido localizadas, pero se es consciente de que puede haber otras que no hayan sido encontradas o que hayan nacido en el momento de cierre de este trabajo.

²⁶⁹ Esta tipología incluye organizaciones comunitarias regionales y nacionales, entidades de asistencia social, organizaciones ligadas al ámbito de la educación y la cultura, organizaciones religiosas y movimientos juveniles.

²⁷⁰ De algunas de estas entidades, organizaciones e instituciones se ha obtenido información en mayor profundidad a partir de entrevistas a algunos de sus miembros o de conversaciones informales. De otras, en cambio, sólo se dispone de información básica, obtenida principalmente a partir de la página web de cada una de ellas o de algún folleto informativo. Se presentan de manera cronológica aproximada, ya que de algunas de ellas no se dispone de la fecha exacta de creación. Para una visión más sistemática, ver anexo IV.

En primer lugar, se encuentran las cuatro **organizaciones comunitarias**, de las cuales ya se ha hablado en los apartados anteriores. La ortodoxa, la CIB, forma parte como miembro con voz y voto de la *Federación de Comunidades Judías de España (FCJE)*, cuya fecha de inscripción en el Registro de Confesiones Minoritarias del Ministerio de Justicia es de septiembre de 1982. Esta organización federativa estatal tiene como función la representación de todas las comunidades ortodoxas españolas ante la Administración Pública. Asociada a esta federación, aunque sin derecho a voto, se encuentra la comunidad Bet Shalom.

En relación a las **entidades de tipo benéfico**²⁷¹, pueden encontrarse aquellas propias de las comunidades y aquellas que operan en el marco comunitario, pero que pertenecen a organizaciones internacionales. A nivel local destaca *Ezrá*, organización de beneficencia de la CIB, que atiende tanto necesidades materiales básicas como de acompañamiento y de gestión, sobre todo para personas mayores. Por su parte, en el marco comunitario de la CIB desarrollan su actividad desde hace muchos años otras entidades que no pertenecen a ella, pero que se nutren de sus miembros, y en las que en ocasiones pueden participar personas no pertenecientes a esta comunidad. Entre ellas destacan, en primer lugar *Keren Hayesod*, que forma parte de la Agencia Judía por Israel y que recauda dinero en los países de la diáspora para sufragar los gastos que comporta la *aliyá* o emigración de personas judías hacia Israel. En segundo lugar, se encuentra *WIZO*, la *Women's International Zionist Organization*, organización de mujeres que también tiene como objetivo recaudar fondos para enviarlos a Israel y destinarlos a proyectos dirigidos a mujeres, niños y niñas, sobre todo para temas del ámbito de la educación, la violencia de género o el empoderamiento de las mujeres para el liderazgo. En tercer lugar, dentro del marco institucional de la CIB también trabaja *Keren Kayemet Lelsrael* (Fondo Nacional Judío). Se trata de una organización que, si bien en sus inicios a principios del siglo XX se dedicó a la compra de tierras para los asentamientos judíos en lo que ahora es el Estado de Israel, en la actualidad dedica el dinero que recauda a la repoblación forestal de ese país. También puede financiar otras repoblaciones, como hizo, por ejemplo, después del incendio en Horta de Sant Joan (Tarragona) de 2009.

Por lo que respecta a las **entidades vinculadas a la alimentación y bebida** con el certificado *kasher* o *kosher*, destaca la existencia de una tienda, *Isamar Kosher*,

²⁷¹ La existencia de estas instituciones puede entenderse como la materialización de uno de los principios más importantes del judaísmo, la *tzedaká* o justicia social.

fuente principal de aprovisionamiento para toda la colectividad en Barcelona. Se trata de un supermercado que en sus inicios pertenecía a la CIB. También existen unas bodegas productoras de vino de acuerdo con las reglas de la *kashrut*, *Elvi Wines*. Asimismo, uno de las principales cadenas de supermercados españolas cuenta con una pequeña sección en la que se ofrecen alimentos *kasher*. Además, cabe añadir que tanto la CIB como Jabad Lubavitch ofrecen un servicio de preparación de comidas, que suple la inexistencia de restaurantes *kasher* en toda Cataluña. Así, además de ofrecer comidas para las propias comunidades, también preparan menús para, por ejemplo, facilitarlos a hoteles en los que se alojan personas judías.

En cuarto lugar, cabe destacar las **entidades de tipo educativo**, entre las que el *Colegio Hatikvá* es el mayor representante. No obstante, además de este centro de educación formal, reconocido oficialmente, también existen otras entidades, como las actividades para jóvenes de los centros comunitarios. Entre ellas destaca el movimiento juvenil sionista del judaísmo progresista, *Netzer*²⁷², que opera en el marco de la comunidad Atid y que se ubica bajo el paraguas de la *World Union for Progressive Judaism*. Su sede central se encuentra en Jerusalem, pero opera a nivel mundial con sedes en diversos países, desde Australia hasta Panamá, pasando por Ucrania o Sudáfrica. También la CIB y el centro de Jabad Lubavitch cuentan con actividades educativas y de ocio para jóvenes. En el caso de la CIB no pertenecen a ningún movimiento internacional, sino que son organizadas a nivel local por la propia comunidad. Asimismo, e igual que Bet Shalom, todas las comunidades ofrecen actividades de formación y estudio para personas adultas. Más reciente es la presencia del *Centro de Estudios Judaicos Keter Maljut*, institución que abrió sus puertas en 2010 y que ofrece formación bíblica, cabalística, lingüística, filosófica e histórica, tanto para personas judías como no judías. Su director es un rabino que no reside de manera permanente en Barcelona, si bien la visita con regularidad.

Las **entidades de carácter cultural**, que se encargan de la difusión y mantenimiento del patrimonio cultural y arquitectónico judío, constituyen uno de los campos en expansión en Cataluña. Si bien ya existían algunas asociaciones, como *ARCCI-Associació de Relacions Culturals Catalunya-Israel*, creada e inscrita en el Registre d'Entitats de la Generalitat de Catalunya en 1979, en los últimos veinte años han aparecido diversas asociaciones y empresas que destinan sus esfuerzos a dar a

²⁷² El nombre de Netzer proviene de unir las iniciales de *Noar Tzioni Reformi*, que quiere decir Juventud Reformista Sionista.

conocer el legado cultural judío. Una de las más destacadas es la *Fundación Baruch Spinoza*, fundada en 1992, cuyo interés principal es la difusión de la cultura judía, la educación sobre el Holocausto y la erradicación del antisemitismo actual. Para ello organiza diferentes actividades, como ciclos de conferencias de temáticas diversas, seminarios y debates, exposiciones y programas didácticos para que las escuelas aborden la cuestión del antisemitismo y el Holocausto. Además de colaborar esporádicamente con alguna otra entidad judía, también ha contado con el apoyo de instituciones públicas, como por ejemplo el *Memorial Democràtic de Catalunya*. La *Associació Call de Barcelona*, por su parte, tiene como mayor objetivo desde su creación en 1997 la recuperación de la Antigua Sinagoga Mayor de Barcelona. Ahora bien, también ofrece la posibilidad de celebrar servicios religiosos especiales, como por ejemplo un *bar mitzvá* o un *bat mitzvá*. La empresa *Urban Cultours Project* se dedica desde 1997 a la reconstrucción de la memoria de Sefarad en Cataluña a través de la realización de visitas turísticas por los principales entornos judíos de las ciudades y pueblos de Cataluña. Así, algunos de los recorridos que ofrece comprenden espacios judíos del pasado, pero también rutas por los lugares actuales del judaísmo barcelonés. El *Festival de Cinema Jueu de Barcelona* que, como su nombre indica, organiza anualmente un festival de películas de temática judía para afirmar y difundir la cultura judía (en 2011 celebró su 13ª edición) y que está dirigido a todo tipo de público, tanto judío afiliado, como no afiliado a las comunidades, como no judío, se erige como una de las instituciones culturales judías por excelencia. Desde esta preeminencia, en 2011 exportó a Madrid la idea, donde se proyectaron un documental y cinco largometrajes bajo el título de *Festival de Cine Judío [de Barcelona] en Madrid*. Otra de las asociaciones culturales de reciente creación y fuerte expansión es *Tarbut Sefarad-Amigos de la Cultura Hebrea*, registrada desde noviembre de 2007 en la Guia d'Entitats del Departament de Justícia de la Generalitat de Catalunya. Si bien tiene sus orígenes en un grupo de personas no judías de la ciudad de Lleida interesadas por la cultura judía, se ha expandido notablemente desde su creación en 2006 y en la actualidad cuenta con filiales en numerosas localidades del territorio catalán, español y mundial. Como en la mayoría de los restantes casos, su objetivo principal es generar y difundir la cultura judía, a través de conferencias, presentaciones de libros o la promoción del teatro judío, entre muchos ejemplos. Por su parte, la *Associació Cultural Tarbut Shorashim (Arrels jueves)*²⁷³, creada en 2008 en el marco general de *Tarbut Sefarad*

²⁷³ Dentro de esta asociación se encuentra otra delegación dirigida específicamente a los jóvenes denominada *Tarbut Shorashim Jove*.

e inscrita en el registro catalán en 2010, tiene como objetivo principal reunir a personas que se consideran descendientes de los judíos convertidos al cristianismo bajo la presión de la Inquisición con el fin de recuperar su identidad y aproximarse a la vida judía. Aunque no cuenta con una gran infraestructura, recibe numerosas consultas y peticiones de información desde diferentes lugares del mundo. El *Institut de Música Jueva* es un centro registrado desde 2008 en la Generalitat de Catalunya que a través de la música y todo lo que la rodea se propone la preservación de la identidad judía. Además de ofrecer talleres también organiza conciertos de música judía, tanto a nivel catalán como español. El *Centre d'Estudis Zakhor per a la Protecció i Transmissió del Patrimoni Jueu*, registrado en 2008 en el registro del Departament de Justicia de la Generalitat de Catalunya, se dedica a la preservación y transmisión del patrimonio judío, principalmente, pero no sólo, en Cataluña. Entre otras actividades organiza itinerarios por zonas donde hubo presencia judía en la Edad Media, especialmente cementerios con restos judíos, como es el caso de Montjuïc. Otra de las entidades que ofrece actividades de tipo cultural es la *Associació Cultura Jueva*, inscrita en marzo de 2010 en el Registre d'entitats de la Generalitat de Catalunya. Se dedica, principalmente, a la impartición de cursos de hebreo y de tradición y cultura judía, pero también ofrece salidas a *calls*²⁷⁴. En último lugar, cabe destacar el centro cultural *Call Barcelona, Wines & Books*. Es una librería judía vinculada a la fundación privada Jabad Lubavitch en la que además de libros también se venden vinos *kosher* y productos de judaica. Además, desde el año 2010 organiza eventos culturales, como presentaciones de libros o proyecciones de películas.

Por otro lado, existe en Cataluña un número creciente de agrupaciones que organizan actividades para **jóvenes adultos judíos**, algunas de las cuales se encuentran vinculadas a alguna de las comunidades judías. A modo de ejemplo pueden considerarse *Tamar*²⁷⁵, el grupo de jóvenes universitarios de la comunidad Atid, vinculado a un movimiento internacional liberal que lleva el mismo nombre. En el seno de Jabad Lubavitch existe el *Espacio K*, un espacio de actividades dirigido a adultos jóvenes y universitarios que organiza fiestas, cenas de *Shabat* o viajes a

²⁷⁴ Aunque no se ha podido corroborar, al cierre de esta tesis surgió la sospecha de que esta entidad, junto con otras, participa de un proyecto colectivo denominado *Zikaron*. Según informa su página web (www.zikaron.es), esta entidad ofrece itinerarios de turismo cultural judío, sobre todo por antiguas juderías de pueblos de Aragón.

²⁷⁵ El nombre de *Tamar* deriva de la unión de las iniciales de *Tnuat Magshimim Reformit*, o lo que es lo mismo, Movimiento de Cumplidores Reformistas. Agrupa a personas que han finalizado su paso por *Netzer* y no quieren abandonar la participación en este tipo de movimientos.

Israel. También existe la *Asociación Internacional de Jóvenes Judíos*, conocida como *Jews for Fun (J4F)*, que organiza fiestas, excursiones o actividades deportivas para adultos jóvenes. También tiene presencia en Barcelona un grupo denominado *Marom Barcelona*, que pertenece al movimiento internacional de jóvenes adultos del judaísmo masortí²⁷⁶. Todas ellas, formadas en los últimos diez años, organizan actividades culturales y de ocio con diversos objetivos, entre otros la creación de un entorno de interrelación entre personas judías en el que reafirmar la identidad judía y en el que, de forma implícita a veces, o explícita otras, se generen espacios que propicien la creación de parejas judías. Paralelamente, y dentro de *Tarbut Sefarad*, se formó en 2010 el grupo de adultos jóvenes *Javurá de Tarbut Sefarad*. Su intención es llegar a aquellas personas jóvenes que no encuentran su sitio en el marco de las comunidades judías establecidas. Hasta el momento se reúnen los viernes para leer la *Torá* y celebran las principales festividades del calendario judío. Destaca, por ejemplo, la reciente celebración de *Rosh Hashaná* el mes de septiembre de 2011.

Asimismo, pueden encontrarse en Barcelona otras asociaciones, de diverso tipo, entre las que destaca, por ejemplo, la *Entesa Judeocristiana de Catalunya*, derivada de *Amistad Judeocristiana* a nivel español e inscrita en el registro catalán en 1979 con el nombre actual. Centra su actividad en fomentar el conocimiento y el respeto mutuo y las **relaciones entre judíos y cristianos**. Por su parte, la *Associació B'nai B'rith Nahmánides-Hijos del Pacto*, perteneciente a *B'nai B'rith Internacional*, desarrolla su actividad de **defensa de los derechos humanos** desde 1979, aunque se encuentra inscrita en el registro catalán desde 2009, puesto que en 2008 se constituyó como logia autónoma con sus propios estatutos. Además de luchar contra el antisemitismo o dar apoyo al Estado de Israel, a un nivel más local, la asociación tiene por objetivo fomentar la comunicación entre las diferentes comunidades judías. En el marco de Atid opera el grupo *Arzernu*, que constituye la rama política del Movimiento Progresista Mundial y se dedica, entre otros, a la defensa de la igualdad religiosa, la democracia y a la normalización de las relaciones de la comunidad judía catalana con su entorno institucional. Destaca también la *Cambra de Comerç Catalunya-Israel*, institución de **carácter económico** creada en 2007 por empresarios catalanes con el objetivo de profundizar las relaciones culturales y

²⁷⁶ El término *masortí* viene de la palabra hebrea *masoret*, que significa tradición. Es una rama del judaísmo nacida en la Alemania del siglo XIX y que se ubica entre el judaísmo ortodoxo y el reformista. Esta corriente no cuenta con presencia institucional en Cataluña, pero sí en Madrid (Congregación Bet El - Sinagoga Masortí de Madrid), Alicante (Bet Shalom) y Valencia (La Javurá y Aviv Comunidad Judía Masortí de Valencia), así como también a nivel mundial, especialmente en EEUU, donde se denomina judaísmo *conservative*.

económicas entre Cataluña e Israel. Engrosa este listado de entidades la *Associació Catalana d'Amics d'Israel*, creada y registrada en el año 2009. Se trata de una entidad de **carácter político** cuyo objetivo es divulgar y defender los valores fundacionales del Estado de Israel, así como recuperar el componente hebreo de Cataluña. Formada por personas judías y palestinas, la *Associació Catalana de Jueus i Palestins-JUNTS*, fue creada en 2009. Dirige sus esfuerzos a la **defensa de los derechos humanos**, con especial énfasis en los derechos del pueblo palestino, y a la lucha contra la judeofobia y la islamofobia.

Finalmente, durante la elaboración de esta tesis se ha tenido constancia, sobre todo a partir de registros oficiales, de la existencia, o como mínimo en un pasado reciente, de algunos grupos que ha resultado imposible localizar y con los cuales no se ha podido entrar en contacto. Se trata de la *Associació Cultural Jueva Bnei Jai* registrada en la Guia d'Entitats en el 2004; la *Unión de Estudiantes Judíos de Catalunya*, creada en 2006; y la *Liga de mujeres judías y de los derechos de los niños*, organización internacional dedicada a la defensa de los derechos de las mujeres y niños, que desde 1990 tiene (o tenía) un grupo en Barcelona.

6.4. Conclusiones

Este capítulo ha realizado un repaso exhaustivo a la presencia judía en la Cataluña actual desde su reaparición a finales del siglo XIX. Sin embargo, desde un primer momento la autora de la tesis es consciente de la posibilidad de haber pasado por alto alguna organización o asociación, bien por la dificultad de ubicarlas —adoptan una actitud discreta—, bien por tratarse de entidades que hayan surgido en el momento de cierre de esta tesis doctoral.

La principal conclusión que se puede extraer de este capítulo es que en Cataluña, como en otros países, por ejemplo Francia (Azria, 2007), desde su reaparición a finales del siglo XIX hasta la actualidad, y especialmente en las últimas dos décadas, el judaísmo ha atravesado un proceso de revitalización incuestionable. Ésta, que se hace patente en el reciente aumento y diversificación del número de comunidades, asociaciones culturales, tiendas destinadas principalmente a público judío o espacios de educación no formal y de ocio para jóvenes, no responde a un incremento considerable del número de personas judías en Cataluña. En buena medida, puede

entenderse como una respuesta a la disparidad de necesidades de las personas judías que ya no quedan cubiertas con las organizaciones comunitarias tradicionales. Así, del mismo modo que concluye Caro (2006) para Argentina, se puede ver cómo la situación actual de desarrollo responde a la emergencia de nuevas identidades judías, nuevas formas de vivir el judaísmo y las necesidades que de ellas se derivan. En cierto modo, la presencia de un número significativo de organizaciones judías, que en definitiva son la cristalización de diferentes formas de entender, vivir y proyectar el judaísmo, apunta a la consolidación de esta minoría en Cataluña. Es decir, el paso del monolitismo inicial a la manifestación pública de la diversidad característica del judaísmo puede entenderse como una muestra clara de consolidación, en tanto que las diversas expresiones del judaísmo y de la pertenencia judía encuentran representación en el ámbito institucional.

7. Concepciones del judaísmo e identidad(es) judía(s) en Cataluña

Las concepciones del judaísmo y de la identidad judía se encuentran estrechamente relacionadas. Es decir, la pertenencia al judaísmo se encuentra sujeta al origen que a él se le otorga. De este modo, la identificación varía en función de si es entendido como una religión, como una tradición, como un grupo “étnico” o nación, como una adhesión política al Estado de Israel o como una tradición cultural y ética milenaria.

Esta complejidad, a la cual se ha hecho referencia de forma más extensa en el capítulo 1 de esta tesis, es consecuencia, en buena medida, de los diferentes procesos de transformación que se dan en el judaísmo; unas transformaciones que vinieron impulsadas tanto desde fuera como desde dentro del mismo. Se trata, por un lado de los cambios que acompañaron a la Ilustración en Europa y, por el otro, de las transformaciones que se impulsaron desde dentro del propio judaísmo a través de la Ilustración judía o *Haskalá*.

El presente capítulo tiene como objetivo identificar y analizar las diferentes concepciones del judaísmo y de la identidad judía sostenidas en la actualidad por las personas que se identifican como tales en Cataluña. Asimismo, aborda los procesos a través de los cuales estas diferentes identidades judías son transmitidas a las nuevas generaciones. Para ello, presta atención tanto a las expectativas familiares, como a los agentes y espacios socializadores involucrados, las estrategias de transmisión o las dificultades y obstáculos que surgen en este proceso.

7.1. Orígenes y significados otorgados al judaísmo

La centralidad e interés de las concepciones del judaísmo que las personas sostienen, es decir, de los orígenes y significados que le otorgan, radican no sólo en su gran variedad, sino en las implicaciones que éstas tienen para la vida de las personas. Así,

el diferente significado que adquiere el judaísmo para las personas se traduce también en diferentes formas de vivir la pertenencia, es decir, de desarrollar y justificar la práctica asociada, la participación comunitaria y las experiencias judías no vinculadas al marco institucional comunitario. De este modo, se trazan las fronteras simbólicas internas del colectivo, es decir, aquellas que lo dividen en formas diferentes de concebir y vivir el judaísmo y la pertenencia judía. Por otro lado, también es de gran interés conocer las ideas que las personas desarrollan en torno al judaísmo, puesto que es de este modo como dibujan los límites que lo distinguen de lo no judío. En este sentido, las concepciones sobre las fronteras simbólicas que distinguen lo judío de lo no judío marcan la forma como se entablan relaciones con el entorno no judío. En definitiva, las posturas ideológicas adoptadas frente al judaísmo y, en consecuencia, frente a la identidad judía, resultan desde una perspectiva sociológica interesantes por sí mismas, así como también porque condicionan las vivencias judías y las proyecciones del judaísmo hacia el exterior.

En este sentido, los cinco subapartados siguientes recogen el análisis de los diferentes orígenes y significados otorgados al judaísmo por las personas judías entrevistadas para el caso catalán. Las principales concepciones identificadas en los discursos de estas personas son las siguientes: el judaísmo como un marco religioso-normativo de conducta; el judaísmo como una tradición milenaria; el judaísmo o judeidad como una pertenencia “étnica”; el judaísmo como orientación política de apoyo al Estado de Israel; y el judaísmo como marco cultural y ético de referencia. Ahora bien, es importante remarcar que se trata de representaciones sobre el judaísmo extraídas como tipos ideales. Por tanto, la realidad empírica muestra concepciones forjadas a base de combinaciones de estos modelos ideales, lo cual pone de manifiesto la complejidad de la realidad que supera la elaboración de tipos ideales teóricos. Así lo demuestra la siguiente cita.

“Yo considero que en judaísmo, a diferencia del catolicismo, de cristianismo, el judaísmo por una parte es pueblo y por otra parte es religión. La diferencia es fundamental porque una cosa es ser español y otra es ser católico. Se puede ser una cosa, se puede ser otra, se puede ser las dos cosas, etcétera. En cambio, en el judaísmo tú puedes ser de la religión y al mismo tiempo eres del pueblo judío. Puedes ser del pueblo judío y no considerarte religioso. Pero eso también es relativo porque yo, por ejemplo, me considero por parte de pueblo, es decir, por parte de pueblo, por parte de tradición, una... ética, una historia, la historia de mi familia, más de 100 personas que han sido asesinadas en el Holocausto. Todo esto te marca. Y eso te marca en el sentido de pueblo” [CLHM-1].

7.1.1. El judaísmo, ¿marco religioso-normativo o tradición familiar?

La concepción del judaísmo que, intuitivamente, cabría pensar que es la mayoritaria si se parte desde un esquema cristiano es la religiosa; es decir, una visión del judaísmo como un marco religioso-normativo que regula la conducta cotidiana de las personas y la dota de sentido. Sin embargo, como ya se ha mostrado de forma reiterada a lo largo de esta tesis, ésta no es la única ni necesariamente la más extendida de todas las concepciones del judaísmo.

Ahora bien, superada esta idea, cabe indagar en las distintas modalidades que adopta esta forma de entender el judaísmo como una religión. Para el caso catalán, pueden identificarse básicamente dos modos distintos²⁷⁷ de entender el judaísmo como un sistema de creencias y normas construido socialmente que dota de sentido y regula la vida cotidiana de las personas (Berger y Luckmann, 1968). Por un lado, una concepción normativa del judaísmo y, por el otro, una concepción más reflexiva. Se trata de discursos en torno al judaísmo que no pueden recogerse en fragmentos concretos de las entrevistas, sino que son identificables a partir del análisis global del contenido de los discursos de las personas²⁷⁸. Además, es importante no olvidar que se trata de tipos ideales, puesto que son múltiples las formas intermedias de entender la religión judía.

Por lo que respecta a la primera concepción, equipara el judaísmo al seguimiento de la *halajá* de forma rigurosa. Lo entiende, por tanto, como un conjunto de normas estrictas que deben ser aplicadas en el día a día de las personas puesto que derivan de una obligación divina. Este tipo de concepciones son más fáciles de encontrar entre entornos para los que la vertiente religiosa del judaísmo es central y no

²⁷⁷ Estos dos tipos se asemejan bastante a lo que Estruch (en Estruch y Griera, 2007) plantea como dos formas de creer. La primera es aquella en la que la persona “cree que sabe”, es decir, está segura de que lo que cree –léase aquí hace– es intocable y no contextualizable porque está escrito en la *Torá* o el *Talmud*. Por su parte, la segunda forma de creer responde al “saber que cree”, que no elimina la duda, el cuestionamiento y que, por tanto, entiende la creencia no como un acto de seguridad absoluta, sino de confianza. También Erikson en *Infancia y sociedad* ofrece una apreciación semejante que se ajusta a lo que aquí se está tratando. En sus palabras se refiere a ello al afirmar lo siguiente: “Podemos pensar aquí en términos de tipos, tales como el judío religiosamente dogmático y culturalmente reaccionario, para quien el cambio y el tiempo no significan absolutamente nada: la Letra es su realidad. Y podemos pensar en su opuesto, el judío para quien la dispersión geográfica y la multiplicidad cultural se han convertido en algo así como una «segunda naturaleza»” (Erikson, 1970: 322).

²⁷⁸ No obstante, en el subapartado 7.2.1. dedicado a los referentes de la identidad judía se exponen algunos fragmentos de entrevistas que sirven de ilustración de estas imágenes del judaísmo. También más adelante, en el capítulo 8, existe un apartado que recoge los discursos justificativos de la práctica religiosa que, en buena medida, engloba, amplía y ejemplifica lo que aquí se afirma.

cuestionada, y en ocasiones vivida más desde la emoción y no tanto desde la reflexión y el debate. Algún ejemplo de ello es posible hallarlo en comunidades como Jabad Lubavitch y la CIB, aunque en absoluto es el discurso más extendido entre la población judía de Cataluña.

Por el contrario, la concepción reflexiva del judaísmo como religión parte de una postura menos rígida frente al carácter obligatorio e inamovible de la ley judía. Elabora una reinterpretación de la misma de acuerdo a las condiciones de vida actuales en base a la propia reflexión. Al mismo tiempo, entiende que la importancia de la vivencia religiosa del judaísmo radica en el significado que cada persona le otorga y no tanto en lo que supuestamente se ajusta a la ortodoxia religiosa. Este tipo de concepción se traduce normalmente, como se refleja en el capítulo 8, en formas de práctica más selectivas y argumentadas.

Sin embargo, como se ha mencionado anteriormente, estas dos formas de entender el judaísmo como religión no son establecimientos estancos, sino que las fronteras entre ellas son muy porosas. De hecho, tampoco corresponden estrictamente con las ramas ideológicas oficialmente reconocidas en el judaísmo, aunque sí se asemejan a la Ortodoxia y a la Reforma, respectivamente. Por otro lado, estas clasificaciones tampoco corresponden rigurosamente con la distribución de la población judía en las diferentes comunidades catalanas. Es decir, en cada una de ellas pueden encontrarse concepciones sustancialmente diferentes entre sí que desde una mirada externa rígida llevarían a plantear una redistribución de la población entre comunidades, tal como ironizaba uno de los entrevistados.

“Porque mira, de la misma comunidad el otro es más ortodoxo que el otro, el otro respeta más que el otro y es de la misma comunidad. Y tú dices «pero éste tendría que estar en esta [otra] comunidad» [Entidad-38].

Cabe remarcar, no obstante, que las concepciones religiosas del judaísmo no son las únicas existentes. En el caso catalán, con una fuerte presencia de población de origen marroquí y conservadora, la visión del judaísmo más como tradición a conservar que como religión se encuentra ampliamente extendida. A diferencia de las personas que comparten concepciones religiosas del judaísmo, aquellas que lo entienden como una tradición milenaria o incluso como una tradición familiar restan fuerza al carácter preceptivo del mismo. En definitiva convierten “prescripciones rituales fijadas en textos canónicos en prácticas regidas por criterios propios” (Fischman, 2006: 55), que pasan a ser denominadas tradiciones.

En Cataluña resulta frecuente encontrar entre los discursos de las personas judías alusiones a la tradición, tanto a la hora de referirse al propio judaísmo, como a la hora de justificar el seguimiento de determinadas prácticas cuyo origen se encuentra en los textos sagrados. Es decir, se trata de discursos que no mencionan el carácter religioso de la práctica o de la propia vivencia como judíos, sino que aluden a tradiciones y costumbres que se han mantenido en la familia, y en el pueblo judío en general, desde tiempos inmemoriales. De este modo, el judaísmo pierde fuerza prescriptiva y gana peso la voluntad individual de conservar este legado histórico y familiar, del cual se sienten guardianes y responsables.

Este tipo de discursos se encuentra más extendido entre personas de la CIB que, sin querer romper por completo con un discurso oficial ortodoxo con el que difícilmente casan, intentan vivir el judaísmo como lo aprendieron en sus familias y como quieren transmitírselo a sus hijos e hijas. Es decir, no es un discurso tan renovador como el reformista —el cual a veces también hace alusiones a la tradición, aunque en menor medida— pero tampoco tan apegado a las obligaciones *halájicas*.

7.1.2. El judaísmo (o judeidad) como pertenencia “étnica”

Tradicionalmente, la pertenencia al judaísmo se encontraba asociada a la pertenencia biológica a un pueblo. Se trataba de una pertenencia vinculada de forma mecánica a la ascendencia familiar y, más concretamente, a la transmisión asociada a la línea materna. Este sistema matrilineal de transmisión del judaísmo se basa, al menos de forma teórica, en un fragmento de libro del Deuteronomio que afirma lo siguiente:

“(1) Cuando el Eterno tu Dios te haya traído a la tierra que vas a heredar y cuando hayas arrojado de ella a muchos pueblos delante de ti; los jeteos, los guergueseos, los amorreos, los cananeos, los pereceos, los heveos y los jebuseos, siete pueblos más numerosos y fuertes que tú, (2) y cuando el Eterno tu Dios, te los haya entregado ante ti y los hayas derrotado, los destruirás totalmente. No harás pacto alguno con ellos ni les concederás gracia. (3) Tampoco te emparentarás con ellos, no darás tu hija a un hijo de ellos, ni una hija de ellos tomarás para tu hijo, (4) por cuanto ella apartará a tu hijo de Mí y éste servirá a otros dioses, con lo que recaerá la cólera del Eterno sobre vosotros hasta exterminarte” (Deuteronomio 7, 1-4).

No obstante, es en el Talmud babilónico (tratado de *Kiddushin* 68b o esponsales de la *Mishná*) donde se desarrolla de forma explícita la cuestión de la descendencia judía por vía materna.

Así pues, durante mucho tiempo pertenecer al judaísmo era concebido como la vinculación “racial” a un pueblo, una pertenencia que se transmitía a través de la sangre, una “tribal membership through the logic of blood” (Glenn, 2002: 142). Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XX se produce un cambio en los términos empleados por los propios judíos para referirse a ellos mismos. Del lenguaje biológico²⁷⁹, se pasa al cultural y social: “growing numbers of Jewish writers replaced the traditional biological language of «race» with cultural and social terms like «people», «civilization», «community», and «ethnicity»”, es decir, se pasa a entender que la “Jewish difference is a matter of conscious choice rather than biological inheritance” (Glenn, 2002: 146).

No obstante, esta modificación en el uso del lenguaje no supone un cambio transcendental en la concepción del judaísmo como un pueblo o grupo “étnico” al cual se accede por vía materna. Las siguientes citas del caso catalán, además de otras que se omiten, entre ellas las de una persona conversa, así lo demuestran.

“Su marido no es judío, pero está de acuerdo en que la niña sea judía. Claro, como la madre es judía, la niña es judía” [CTMM-2].

“Pero, el requisito [para entrar a las actividades de la comunidad] es que sean judíos: hijo de vientre materno, exacto, o convertido por nuestras creencias” [COHA-4].

“Entonces, tampoco no puede ser religión porque ser judío depende de tu mamá. No depende de si quieres o no. Si eres de mamá judía, pues eres judío, independiente de lo que quieres. Entonces, tampoco es religión, porque no depende de lo que quieres. Entonces, es una mezcla” [CLHA-8].

“Empecé a llevarlos a *Talmud-Torá* por mi hija, porque pienso que eh... La religión judía se transmite por la madre. Es decir, que mi hija, tenga la religión que tenga su pareja, sus hijos serán judíos. Ella tiene que transmitir esa religión. Tiene. No tiene, si quiere, lo tiene claro. Pero lo puede hacer sin tener que pedirle al padre ni a nadie. O sea, será su hijo y su hijo como, sólo por ser hijo suyo será judío. Ella sí puede transmitirlo a quién quiera. Con lo cual ella tiene que saber hacerlo. Que luego no lo haga es su problema” [CTMA-12].

Por otro lado, se pueden apreciar contradicciones en cuanto a la definición de esta identidad en el discurso de una misma persona.

“Porque la definición de ser judío es muy individual. Y cualquier grupo con quien estás hablando van a darte como una regla o una idea, pero es

²⁷⁹ Montefiore (1900) utiliza el término raza, una palabra que cada vez es más difícil de encontrar en escritos sobre judíos.

completamente distinta de la de la próxima persona que vas a..., con quien vas a hablar”

[más adelante en la entrevista]

“En mi tradición la mamá, ya sabes, que es por la mamá [la transmisión]”

[más adelante en la entrevista]

“Pero que sí, que tengo 3 varones y que van a juntar con chicas, si no son judías, tradicionalmente sus hijos no van a ser judíos” [ALMA-14].

“Yo a ver, yo, soy judía nacida en Uruguay, hija de padre polaco. Entonces, yo soy judía por parte *halájicamente*, o sea por ley judía, soy judía por parte de padre. Porque mi madre, si bien es conversa, se ha convertido al judaísmo cuando yo ya había nacido”.

[más adelante en la entrevista]

“El decir tenemos hijos entonces los hijos son judíos, claro porque son hijos de madre judía” [ARMA-29].

Es decir, estos fragmentos de entrevista muestran cómo se produce una paradoja en el caso de algunas personas judías en Cataluña, que por un lado mantienen las narrativas de la sangre como transmisión identitaria y como vínculo a la comunidad judía, mientras que a la vez hacen uso de referencias a la elección personal de la identidad.

Por tanto, también en el caso catalán, como constata Glenn para el de EEUU, el concepto moderno de autoidentificación como judío gana presencia pero, a pesar de ello, las lógicas de la sangre no desaparecen del todo. En este sentido se hace evidente “the tension between modern individual claims for identity choice and communal assertions of blood logic” (Glenn, 2002: 140), principalmente entre personas pertenecientes a comunidades ortodoxas con una clara postura institucional asociada a la *halajá*. Se trata de un desajuste entre la postura oficial de la institución –la “complete ideology”– y la postura de cada miembro de la comunidad²⁸⁰ –la “practical ideology”, siguiendo los términos de Heilman (1977).

“Pero hay muchos otros que al casarse con personas de fuera, ya sabe usted que en el judaísmo ortodoxo sólo son judíos los que son hijos de madre judía. Los judíos no ortodoxos no consideran esto y es mi caso también. Mi mujer no es cristiana, pero los hijos, nosotros los hemos educado en el judaísmo. Eso la

²⁸⁰ Este desajuste se hace patente, no sólo en las concepciones del judaísmo y de la identidad judía, sino en su traducción también a nivel práctico. El próximo capítulo, referido a la vivencia judía, también lo resalta.

halajá, que es la ley tradicional judía no lo considera. Pero yo prescindo de la *halajá* y yo considero que judío es aquel que se considera judío y no aquel que han decidido hace dos mil años. Y yo por eso también. Una de las razones del adelanto de Atid y de B'nei Shalom, no Bet Shalom [CLHM-1].

“Ahora, ¿qué definimos por alumno judío y no judío? Porque otra vez, estamos en las mismas. Si te refieres, si te posicionas desde una perspectiva *halájica*, un rabino te va a decir «No, un judío es el niño nacido de vientre judío, de madre judía». Aquí hay niños que no son de vientre judío pero que sí que son de semilla judía. El padre es judío. Entonces ¿qué son, judíos o no judíos? Entonces, para mí, cuando se refiere a alumnos no judíos, entiendo alumnos que no tengan ninguna referencia judía. Ni por parte de padre ni por parte de madre. No entro en el debate rabínico, no entro en la cuestión *halájica*. Lo que sí opino, bueno, mi opinión es... Entiendo que a partir del momento en que tienes una familia que es de origen judío, pues (...) algo de judío tienes. Por lo tanto, da igual lo que pueda decir la *halajá*. Entonces, alumnos no judíos, en este colegio, los definimos como los alumnos que llegan de fuera, que no tienen nada que ver con ni padre, ni madre judía, ni abuelos” [CTMA-3].

“Incluso tengo niños [en las actividades de la comunidad] que, digamos, un rabino ortodoxo podría decir que no son judíos, porque la madre no es judía o niños que no. Yo aquí recibo a todo el mundo, sí, sí, sí. Niños judíos, niños que pueden ser no judíos o de padres judíos o de madres judías, depende de la ley. Yo lo digo, «para mí no sé lo que es. Yo si tú quieres un *bar mitzvá* lo hacemos»” [COHA-16].

Esta tensión entre las pretensiones individuales para elegir la identidad y la prescripción *halájica*, rabínica o comunitaria también emerge en relación al tema de las conversiones que, como muestra el siguiente capítulo, constituye uno de los ámbitos de fricción entre las comunidades, al implicar una definición de lo que es considerado judío y de aquello que no. De este modo, por ejemplo, en el caso de Atid, si bien aceptan como judías a personas nacidas de madre judía y de madre no judía, a estas últimas les recomiendan llevar a cabo la conversión para evitar posibles problemas de reconocimiento por parte de comunidades más ortodoxas.

“Sí, bueno, la ortodoxia es la ortodoxia. Entonces ellos piensan de su manera. Nosotros pensamos y aquí hay una diferencia, que es judío el hijo de padre o madre judío. ¿Qué pasa? Si eres hijo de padre judío, solamente, lo que sí le proponemos es que vayan al *bet bin* igualmente, que es un *bet din* automático, no es una entrevista ni nada. ¿Para qué? Para ahorrarte problemas luego por si tienes que ir a Israel, por si hay una comunidad ortodoxa que te va ha hacer la visa o cualquier cosa” [ARHJ-24].

Sin embargo, los discursos que conciben el judaísmo como una pertenencia “étnica” no sólo se hacen visibles a partir de las referencias a la transmisión materna de la

judeidad. Muchos son los ejemplos de personas que hablan de esta pertenencia a un pueblo de forma explícita.

“Nosotros como pueblo ¿tenemos alguna característica? Yo francamente lo dudo ¿eh? Lo único que somos más analíticos que otros. Y luego tenemos una cosa importante, que para nosotros es importantísimo leer. Y desde pequeño el pueblo ha sido, es el pueblo del libro. El pueblo que tiene que leer” [CTHM-23].

“No sé es como pertenencia a un colectivo, a un pueblo que es mucho más importante que cualquier otra cosa digamos” [ARHM-26].

“El judaísmo es algo que no se puede comparar con ninguna, perdona, es una religión, que no se puede comparar con el cristianismo y no con el... islámica, porque es una mezcla de pertenecer a una religión como pertenecer a un pueblo” [CLHA-8].

Algunos de estos fragmentos ya muestran la combinación de discursos que conciben el judaísmo tanto como una religión como un grupo “étnico”. De hecho la combinación de estos dos discursos es muy frecuente entre las personas entrevistadas. Sin embargo no es la única posible, sino que también se hacen presentes narrativas relativas al carácter cultural o ético del judaísmo.

7.1.3. El judaísmo como orientación política de apoyo al Estado de Israel

El tercer gran pilar que habitualmente se ha considerado en el judaísmo, más allá del religioso y el “étnico”, es el político. El sionismo como ideología nacionalista surgida al compás de la Ilustración y de la Emancipación culminó sus logros con la creación en 1948 del Estado de Israel según los principios generales de los estados modernos (Ottolenghi, 2008).

En Cataluña no resulta fácil encontrar personas cuya orientación hacia el judaísmo sea exclusivamente de tipo político. La ideología sionista, entendida de forma simple como ideología nacionalista de apoyo a la existencia del Estado de Israel —y sin entrar en la multiplicidad de divisiones y subdivisiones que se han ido forjando con el paso del tiempo— encuentra su expresión en Cataluña de una forma relativamente extendida y combinada con concepciones religiosas o laicas del judaísmo.

Si bien existen algunas entidades o asociaciones de apoyo a Israel como estado moderno, no puede decirse que exista un intenso fervor político en la cotidianeidad de las personas judías. Ello no obsta para que en momentos de mayor intensidad del

conflicto en Oriente Medio o de mayores muestras de rechazo por parte de la sociedad catalana y española no judía hacia el Estado de Israel, la vertiente política del judaísmo recobre fuerza.

7.1.4. El judaísmo como marco cultural y ético de referencia

La triada religiosidad-etnicidad-nacionalidad (Lazerwitz y Tabory, 1991) no abarca todas las concepciones del judaísmo. Son otras las representaciones que las personas se hacen del judaísmo, entre las cuales destacan aquellas que la entienden como un marco cultural y ético de referencia.

La primera de estas dos concepciones seculares o laicas del judaísmo, la orientación cultural, intelectual o estética (Himmelfarb, 1975) corresponde con una imagen del judaísmo como legado cultural y como conformidad con un estilo de vida determinado. El judaísmo, entendido de este modo, destaca las expresiones estéticas y no tanto religiosas, “étnicas” o políticas, así como otorga valor a las aportaciones culturales e intelectuales que se han hecho desde el judaísmo a la sociedad en su conjunto. En el caso catalán se trata de una orientación que encuentra su mayor exponente en la comunidad Atid, con una fuerte historia de cultura *yiddish* de origen latinoamericano. No obstante, como ya se ha señalado en el capítulo 6, se está produciendo una expansión en Cataluña de esta forma de entender el judaísmo que encuentra su reflejo en la propagación de un número considerable de entidades, asociaciones y eventos de tipo cultural, entre los cuales destaca, por ejemplo, el *Festival de Cinema Jueu de Barcelona* o el *Institut de Música Jueva*. Es decir, está teniendo lugar un proceso de institucionalización de este judaísmo laico cultural²⁸¹.

Por otro lado, el judaísmo también es entendido como un marco ético de referencia para la vida cotidiana de las personas. Esta orientación ética y humanista destaca el conjunto de los valores humanos que el judaísmo aporta y que debería guiar el comportamiento de las personas como seres autónomos. La narrativa humanista y ética sobre el judaísmo se encuentra muy presente en Cataluña en el discurso oficial sobre la orientación del colegio judío de Valldoreix, como queda demostrado en el subapartado 7.2.3.2. sobre los agentes socializadores, así como entre las personas

²⁸¹ Ahora bien, no debe sobrevalorarse la magnitud de este campo cultural judío, que en otras ciudades de la diáspora con mayor presencia judía como París, Nueva York, Buenos Aires o Montevideo adquiere unas dimensiones mucho mayores. Un simple ejemplo de ello es la existencia de prensa específicamente judía en Argentina.

encargadas de la educación no formal. Por otro lado, también emerge en el discurso sobre las expectativas depositadas por las familias sobre la educación judía. Más adelante se verá.

7.2. Construcción y transmisión de las identidades judías en un contexto secular y diverso

La definición de la identidad judía constituye, como se ha remarcado a lo largo de esta tesis, y sobre todo en el capítulo 1, una de las discusiones más enrevesadas tanto dentro del propio judaísmo como también a nivel académico. Esta centralidad se ha visto reflejada en la aparición constante de un gran número de estudios, sobre todo en EEUU, que intentan estudiar la identidad judía desde diferentes enfoques y perspectivas. A nivel norteamericano predominan investigaciones de carácter cuantitativo basadas en la medición de comportamientos considerados judíos como medida de la identidad de una persona. Es decir, se trata de investigaciones que únicamente se centran en la vertiente de la identidad asociada a los comportamientos. Entre otras destacan la de Bubis y Marks (1975) o la de Wertheimer (1997). Otras, en cambio, consideran que "while certainly an important aspect, behaviours are not the whole world of identity and, without corresponding studies on attitudes and opinions, data on behaviour provides an incomplete picture" (Cohen, 2004: 89). Así, investigaciones como la de Klaff (2006), basada en la *Nacional Jewish Population Survey* de EEUU, emplean una aproximación cuantitativa, pero no basada únicamente en comportamientos sino también en actitudes, la autoidentificación dentro del judaísmo o postura frente a determinadas cuestiones de la identidad judía.

En el contexto catalán, caracterizado por una rápida secularización (Estruch, 1996; Estruch y Griera, 2007; Griera, 2008) desde el momento de la transición a la democracia y por una fuerte diversificación religiosa en los últimos años, acelerada por la llegada de población inmigrante, la ausencia de datos estadísticos obliga a la realización de una aproximación cualitativa al estudio de la identidad judía. Además, para esta tesis esta metodología es más adecuada, puesto que permite captar significados, representaciones, símbolos y referentes que las personas consideran importantes en la configuración de su identidad judía y en su transmisión a las

generaciones más jóvenes. Es decir, busca aquellos referentes constitutivos de la identidad colectiva, la cual “points to sameness, continuity, and membership” (Ben-Rafael, 1998: 34).

7.2.1. Los referentes de la identidad judía

Múltiples son los símbolos y referentes en base a los cuales se erige la identidad judía. Desde el advenimiento de la Modernidad y de la Ilustración, tanto general a nivel europeo, como específicamente judía,

“Jewish identity is no longer to be tracked solely by a «canon» of normative religious behaviours and practices; rather the content of Jewish identity has expanded to include whatever is personally meaningful for each individual. Moreover, the internal subjective attachment to being Jewish is considered, alongside the behavioural enactment of Jewish practice” (Horowitz, 2000: 183).

Esto obliga, como ya ha quedado mencionado en los capítulos de la parte teórica de esta tesis, a adoptar una postura que permita estudiar la identidad judía en su complejidad. Se trata, por tanto, de un enfoque en el cual “the emphasis is on diverse ways of being Jewish, rather than on better or worse levels of Jewishness. Identity is seen as multifaceted and multi-dimensional” (Horowitz, 2000: 183) y no desde un punto de vista normativo.

Para el análisis de las diferentes formas que adopta la identidad judía en Cataluña se parte de la idea de que “the way the various sub-groups define themselves and the way various symbols express their ethnicity are an interesting case of social representation of a specific identity” (Cohen, 2004: 106). Es decir, la indagación en las diferentes identidades judías de Cataluña no se ha realizado en base a la cuantificación de determinados comportamientos o la reiteración de determinadas prácticas, sino a partir de los discursos en torno a esta pertenencia y aquellos elementos, símbolos y referentes que la dotan de contenido y sentido. Unos símbolos y referentes, y sus respectivas combinaciones a nivel individual, que no son fijos, sino que cambian en función de las necesidades de cada momento y persona (Maalouf, 1999).

7.2.1.1. ¿Judío religioso o judío tradicionalista?

La aproximación que las personas hacen al judaísmo y, por tanto, la identidad judía que cada una se forja, varía de forma sustancial. Esta variabilidad se vio incrementada con el cisma que se produjo entre los elementos religiosos de la pertenencia y los elementos que, de forma cautelosa, podrían denominarse “étnicos” resultado de los cambios provocados por la Emancipación de los judíos y la *Haskalá*.

Tomando en consideración la primera de estas vertientes de la pertenencia al judaísmo, la religiosa, y dejando para el siguiente apartado la vertiente “étnica”, cabe destacar que en el caso catalán en ocasiones existe una cierta mezcolanza en el uso de los términos. Así pues, si bien es cierto que hay personas que expresan su apego al judaísmo a través de términos religiosos, una parte importante lo muestra a través del vínculo a la “tradicición”, es decir, a una serie de costumbres y hábitos que, aparentemente, se han mantenido inmutables a lo largo del tiempo²⁸². Incluso en entornos reformistas, que teóricamente consideran necesario realizar una revisión de la tradición, aparecen este tipo de discursos.

“En cambio el Antiguo Testamento me gusta como literatura y no como historia de milagros. De todas formas, es algo mío. Pero al mismo tiempo, de la religión mantengo algunas cosas que son puramente tradición, porque yo no, yo no soy creyente” [CLHM-1].

“Y soy más bien tipo tradicionalista así, ya te digo” [CTMM-2].

“Nosaltres hem fet d’una altra manera perquè som molt progres però al mateix temps som molt tradicionalistes, ens segons quines coses... Llavors fem lo que es fa a la tradició jueva” [BRHA-5].

“Mi marido y yo, nosotros no somos religiosos, para nada. Pero sí que nos gusta la tradición” [ALMA-14].

“Sí, somos, más que practicantes, o sea, muy tradicionalistas, somos muy conservadora. Mi familia es muy conservadora, es una familia muy grande. Mi padre tiene 5 hermanos y mi madre 7. No todos viven aquí, pero somos una familia muy típica judía, muy unida, todos muy... muy piña” [CTMA-18].

“Llavorans tot això és la identitat nostra. Som responsables de la nostra tradició, 5000 anys, 4000 anys” [BRHA-21].

²⁸² En el capítulo 8 también se hace referencia a las narrativas vinculadas a la tradición, aunque en aquel caso aparecen como muestra de los discursos que emplean las personas para justificar su práctica judía. En definitiva, se muestra aquí el enlace o vínculo entre la concepción del judaísmo y de la identidad desde un enfoque tradicionalista y su materialización en la práctica religiosa y su justificación.

“Y luego hay unos como nosotros que tradicionalistas, nada más” [CLMM-32].

El término tradición aparece vinculado a la idea del mantenimiento de una cadena de continuidad. Además, su uso como sustituto del de religión puede entenderse, según plantea Fischman (2006)²⁸³, como un desplazamiento del carácter coercitivo de la religión y sus preceptos hacia el carácter no coercitivo de la tradición, que deja margen de actuación para la reformulación de dichas prácticas.

No obstante, ello no debe llevar al error de considerar que en Cataluña no hay personas cuyo vínculo con el judaísmo se expresa en términos religiosos. Así lo demuestran algunas de las personas entrevistadas. Es el caso, por ejemplo, de una persona de Jabad Lubavitch.

“Nosotros somos un movimiento religioso”

[más adelante en la entrevista]

“A nosotros solamente nos vincula el vínculo religioso o el vínculo de arraigo al pueblo judío. Ni más ni menos. O sea no tenemos, no hay otro vínculo” [JOHA-30].

No obstante, también en el entorno reformista es fácil encontrar personas que se consideran religiosas, si bien ello no se encuentra vinculado con el seguimiento estricto de la *halajá*, como ocurre en el caso de Jabad Lubavitch. Por ejemplo, el movimiento juvenil de Atid llamado *Netzer* también se considera religioso, aunque desde la perspectiva reformista. Otras personas de estos entornos también se consideran religiosas.

“Tiene como su ideología *Netzer*, no es un movimiento político, pero sí religioso, es reformista” [ARMJ-9].

“Personalment, pfff, religiós? Home, jo crec que sí. I jo crec que m’he d’esforçar per cada dia ser una mica més religiós. Però bueno, una religió... una religiositat adequada al lloc on visc. Jo el que no sóc partidari és de viure com un ortodox fora d’Israel, perquè ho trobo... no ho trobo normal, sincerament” [BRHA-21].

“Sí, me considero más o menos religioso. Pero no cumplo ni mucho menos. Yo lo que pasa es que creo poco en la religión, creo bastante, digamos, pero yo todas las tonterías de la religión, que si esto se puede comer, que si esto no, que si esto lo puedes hacer, que si la Fanta naranja es *kasher* y la de limón

²⁸³ En este artículo de Fischman se reproducen discursos que se corresponden de manera muy directa con algunos presentes en las entrevistas de esta tesis, en las que se niega ser religiosos, pero se afirma ser tradicionalistas.

no, todo esto me parece una sublime tontería, sinceramente. Pero bueno, mira, acepto a los demás tal como son” [CTHM-23].

“A nivel personal, me considero una persona religiosa pero no religiosa como se puede entender de... «bueno sí, yo creo en Dios y voy el viernes a dónde alabar y decir gracias por algo». O sea que me considero una persona religiosa en el sentido que intento buscar un espacio un poco espiritual, un espacio que sea un marco de reflexión, diferente a lo que es la vida diaria, entonces eso sí. No sé si existe un dios o no existe...” [ARHJ-24].

7.2.1.2. *El pueblo judío, el colectivo de pertenencia*

La segunda gran dimensión en que queda dividida la pertenencia o identidad judía tras la Emancipación es la de carácter “étnico”. En este caso, la piedra angular en base a la cual se define un grupo “étnico” es el nacimiento. Así lo recoge Cohen (2004: 94), recuperando las palabras de Weber en *Economía y Sociedad*, al definir los “grupos étnicos” como “those human groups that entertain a subjective belief in their common descent”.

En el caso catalán, en muchas ocasiones emerge en los discursos sobre la pertenencia judía la referencia a la idea de “pueblo judío”, normalmente asociada al nacimiento de madre judía. Así se ha puesto de manifiesto anteriormente en este capítulo. No obstante, esta pertenencia “étnica” ya no queda restringida exclusivamente a la pertenencia a partir del nacimiento, sino que la capacidad individual de elegir también se encuentra presente (Cohen, 2004) —hasta el punto de aceptar las conversiones como vía de entrada a este pueblo.

“Pero por otro lado creo que el pueblo judío también existe por eso, porque siempre se ha ido metiendo gente que viene de diferentes lados y han engrosado nuestras filas. Porque es que si no, no habríamos sobrevivido” [ARMA-29].

[más adelante en la entrevista]

“Y sí, somos un pueblo peregrino, aunque tengamos Israel, eso lo llevamos en la sangre somos nómadas. Entonces ningún lugar. El mundo es abierto, el mundo. Todos venimos de todos, somos un pueblo eso que todos venimos de todos lados, entonces todos vamos hacia todos lados también”.

“Mira, nosotros somos un pueblo emigrante. Hay que ayudarse unos a otros porque es que si no, no tenemos lugar en esta sociedad” [ALMA-15].

“La historia del pueblo judío es así, y al final, te voy a decir una cosa, hemos sobrevivido, que yo también tengo mis momentos malos y al final digo «debemos sobrevivir»” [CTMM-2].

“Yo creo que es difícil [mantener la educación] pero como estamos acostumbrados un poco el pueblo judío a eso, entonces estamos acostumbrados” [JOHA-22].

“Bueno, como judío, pues..., no sé, el pertenecer a este pueblo, que yo, francamente, todo esto de pueblo elegido y todo esto no estoy de acuerdo, pero bueno, de pertenecer a este pueblo, pues no está mal” [CTHM-23].

“No sé es como... es como pertenencia a un colectivo, a un pueblo que es mucho más importante que cualquier otra cosa, digamos”.

[más adelante en la entrevista]

“A ver, no tiene nada que ver con el tema de los gitanos, es un poco no, pero sí. Es un poco no la cosa étnica pero es un poco... para mí eso es cosa de... de identificarte con un pueblo. [ARHM-26].

“Todos los pueblos quieren tener su propia tierra. Nosotros como pueblo también” [COHA-27].

Ahora bien, más allá de los discursos que hacen explícito uso de términos como “pueblo judío” o “grupo étnico”, existen otros que de forma menos expresa demuestran la existencia de este sentimiento de pertenencia a un mismo colectivo. Una sensación de unión que en el caso catalán se expresa, entre otras formas, como un sentimiento interno, como un instinto, como algo que une.

“Es que ya, pero el sentimiento judío lo tienen por dentro. O sea, todos en general, la mayoría de los judíos tenemos ese sentimiento dentro. O sea, sea lo que sea, siempre hay esa llama que está encendida” [CTMA-11].

“Es... es instinto. Claro, es un instinto, lo llamaría casi un instinto. Y lo bueno de lo judío, lo bueno, es que es muy universal por que tanto, por lo tanto, porque hay judío desde Argentina a Australia” [-LHA-25].

“Pero no sé, yo creo que entre personas judías hay algo que nos une, que no sé cómo explicarlo. Nos sentimos así, como unidos” [ARMJ-9].

“Ho pots tenir engegat o ho pots tenir amb el termòstat allò apagadet, però sempre, sempre ho tens dintre. Sempre ho tens dintre. És com, a veure, qualsevol jueu, hi han jueus que no són sionistes, però escolten la *Hatikvâ* [himno de Israel] i es posen de peu. Vale? I llavorans això és coses de les que ens uneix”.

[más adelante en la entrevista]

“A mi el que li pugui passar a un jueu a 10000 kilòmetres d'aquí és prou important. I això és un fet realment que no és habitual. Hi ha vegades que ja et costa el que li passa al teu tiet, vale? Però per a mi, un jueu que està patint a..., no sé, a Haití, doncs per a mi és suficient per moure el que sigui i el que foti falta. Si s'ha de fletar un avió, es va un avió i es va a Haití. I si...,

no què sé, si passa algo en els colons de Cisjordània, des del meu punt de vista, lo que haga falta. Perquè és un fet de protecció del poble” [BRHA-21].

En definitiva, los fragmentos de entrevistas anteriores ponen de manifiesto el acierto del empleo del concepto de “comunidad imaginada” para denominar al colectivo judío, como sugiere la propuesta de Morahg recogida en el capítulo 1 de esta tesis. Se trata de una imagen que se crean las personas de la comunión existente entre sí, a pesar de la ausencia de contacto directo. Es una dimensión más emocional de la pertenencia (Hervieu-Léger, 1999).

7.2.1.3. *Israel y la diáspora en la identidad judía*

El tercero de los tres polos principales²⁸⁴ considerados en el estudio de la identidad judía es Israel. Se trata de un referente identitario en un doble sentido: por un lado, en tanto que territorio y estado que genera sentimientos de identificación y adhesión; por otro lado, porque da forma a la idea de diáspora, la cual a su vez también genera una identidad específica diaspórica (Safran, 2005). Así pues, si bien las apreciaciones críticas a la concepción del fenómeno bajo el esquema centro/diáspora propuestas por Azria tienen sentido y es importante tenerlas en cuenta, a la vez hay que considerar que en el imaginario de muchas personas judías, Israel sigue permaneciendo como núcleo, si no ya tanto como lugar de futura instalación, sí como centro espiritual y de memoria colectiva.

Por lo que respecta al primer sentido, Israel puede representar un referente identitario tanto como tierra o *Eretz Yisrael*, como también en tanto que estado político. Es decir, Israel constituye un referente como territorio en términos religiosos y espirituales, así como también un referente político y nacional. En definitiva, Israel “aporta una historia ancestral, una tradición y un referente geográfico; aspecto este último tan significativo para un pueblo que ha sido extraterritorial durante más de dos mil años” (Camargo, 1999: 16).

Por lo que respecta a *Eretz Yisrael*, cabe señalar que entre las personas judías residentes en Cataluña existen discursos diferentes en torno al vínculo o relación que se establece con esta tierra. No obstante, este tipo de vínculo, más asociado a

²⁸⁴ Aquí se hace referencia a la triada religiosidad-etnicidad-nacionalidad mencionada unas páginas atrás.

cuestiones religiosas y espirituales es más minoritario que aquel que identifica Israel con el Estado moderno de Israel, es decir, en términos políticos.

“A mí no me vinculada nada con el Estado de Israel, te lo digo de verdad, eh. Yo puedo tener una afinidad espiritual, pero para mí vale tanto Palestina, Australia e Israel” [COHA-16].

“A ver, yo creo que Israel representa de alguna manera, es el país, el segundo país con más judíos en el mundo. No hay una política eh... yo, por lo que yo conozco, ¿eh? no hay una política de difusión política de Israel. Todo el mundo tiene un sentimiento de Israel, digamos de pertenencia, porque allí digamos está el centro de... Como hay gente que debe tener, me imagino, un sentido de pertenencia por la Meca, otros por el Vaticano. Es como que a un católico se le pregunte «¿Qué representa para el Vaticano?». Bueno, representa algo donde, digamos, está el centro. Se tiene un sentimiento de pertenencia hacia el Vaticano y le gustaría viajar y estar allí, con el Papa y todo eso. Bueno, nosotros no tenemos principalmente Papa, pero nos gustaría estar allí y pertenec, estar, de alguna manera uno quiere estar allí un poco. Lo digo porque es el centro, digamos, neurálgico, pero desde el punto de vista político no, no hay una política de...” [JOHA-22].

“Para cada uno significa una cosa distinta. Es... (...) pues sí, la recuperación de una cosa histórica, de un pueblo que está ahí independientemente. Es decir, hay mucha gente que no, que no se identifica con la política israelí ah..., que no está de acuerdo con la política israelí..., una cosa totalmente aparte, totalmente aparte. Ahora, Israel (...) es todo un símbolo independientemente de todo lo demás. Yo personalmente, hay cantidad de cosas que en la política israelí no estoy de acuerdo, para nada, para nada, para nada. Pero... Israel es Israel” [ARHM-26].

“Todos los pueblos quieren tener su propia tierra. Nosotros como pueblo también. Y después, que antes de que existiesen los países en Europa, Israel existía como país. Israel es mucho más antiguo que la mayoría de los países del mundo. Y siempre ha habido continuidad histórica en Israel. El nombre de Jerusalén sale más de 670 veces en el *Talmud*. Nosotros siempre estamos pidiendo volver a Israel. Siempre recordamos hasta cuando nos casamos, se rompe la copa. Es un recuerdo a Jerusalén. Siempre hay que recordar, es una *mitzvá* y hay una idea de volver del exilio. Porque el exilio no fue irse de vacaciones, fue forzado. Entonces las profecías nos hablan de cuando el pueblo de redimirá y volverá a Israel. Se están cumpliendo, de hecho se están cumpliendo. Es el único país que ha recuperado su propia lengua. Es el único país que durante tres mil trescientos años ha mantenido su identidad. (...) Nosotros mantenemos nuestra identidad a pesar de todos los vaivenes que hemos sufrido y de todo, y la mantenemos. Nuestra identidad está ligada con nuestro territorio. (...) El único país donde sí que podemos defendernos es en Israel. No sólo, no a nivel de seguridad, a nivel religioso. (...) A nivel religioso y por... si todas nuestras generaciones han estado pensando en ir a Israel, ¿qué problema hay? (...) Nosotros es recuperarlo todo” [COHA-27].

“Nosotros no, nosotros separamos la obligación religiosa de la obligación política. Una vez que la obligación política está separada de la obligación religiosa, la tierra de Israel está dentro de la obligación religiosa. Si la tierra

de Israel está regida por un Gobierno israelí ahí hay que respetarlo y apoyarlo. La tierra viniendo de un componente de significado religioso da un valor al gobierno que ocupa su... jurisprudencia. Es jurisprudencia de ley si cabe, para decirlo así. No es exactamente bien definido pero, pero la idea de que el Estado de Israel es legítimo y hay que luchar por él y nos representa porque es la que, es el que ocupa uno de los tres pilares de la religión judía, la tierra de Israel. Sin ella y sin él no podríamos avanzar. Pero no por eso no dejaría de ser crítico con alguna situación en que el pueblo, en que le esté, en que el Gobierno tome una decisión en contra de mis, de los valores religiosos. Porque en Israel gobierna un *status quo*. Entre la religión, entre Estado y religión” [JOHA-30].

Este tipo de discurso que asocia Israel a cuestiones religiosas/espirituales sólo se encuentra presente en entrevistas realizadas a hombres. Quizá podría ser esto una consecuencia de la menor importancia concedida al estudio religioso en el caso de las mujeres. No obstante, sería más prudente plantear esta idea como pregunta a resolver que como afirmación rotunda.

En relación al referente de Israel como estado, cabe señalar que cuenta con un amplio reconocimiento por parte de las personas judías de Cataluña, –tanto hombres como mujeres. Más allá de las políticas específicas de cada gobierno, que en ciertos momentos pueden ser criticadas por una parte de esta población, la existencia del Estado de Israel sólo es cuestionada en el caso de una de las personas entrevistadas²⁸⁵. El resto, independientemente de la comunidad de pertenencia, muestra, al contrario, un apoyo incondicional a la existencia de este estado. Y, de hecho, desde las propias comunidades, así como desde otras asociaciones y entidades sionistas o filoisraelíes, se ofrece un apoyo institucional al Estado de Israel.

“A ver, tanto *Netzer* como *Tamar* son grupos sionistas, es decir, grupos que apoyan a Israel. El sionismo en sí lo que te dice es que quieres a Israel, apoyas a Israel y el fin máximo es irte a vivir a Israel, hacer *aliyá*. Pero nosotros, es como que también le cogemos otra visión progresista a esto y pensamos que ser sionistas no significa tener que acabar viviendo en Israel. Por ejemplo, no me veo nunca, no pienso... Tengo familia en Israel y me encanta Israel. Y siempre que he ido a Israel me he sentido un poco como en casa y... es genial Israel para todo. Pero nosotros sentimos que desde aquí se puede hacer mucho por Israel. (...)Y bueno, pensamos que..., apoyamos a Israel, hacemos viajes a Israel... Pero bueno, desde aquí ayudamos en lo que podemos y no pensamos que la única manera de expresar el sionismo sea vivir allí. Pero bueno, Israel es muy importante y por eso este viaje decidimos hacerlo a Israel” [ARMJ-9].

²⁸⁵ Camargo (2001) también constata en su estudio el apoyo incondicional a la existencia de Israel por parte de los judíos de Madrid.

“Incluso este movimiento es un movimiento sionista que uno de los puntos es «creemos en la *aliyá*, creemos en irse a vivir a Israel y seguir allí construyendo el Estado», digamos, siguiendo *Tikun Olam*, pero en Israel. Y es algo muy importante también” [ARHJ-6].

“De nuevo, para mí es importante, para mí es importante, para mí Israel es más importante que... que la religión. O sea, soy muy sionista, o sea. Para mí Israel es el sitio” [ALMA-15].

“Nosotros les hemos inculcado [a nuestros hijos] siempre mucho sionismo y mucho amor por Israel porque tenemos, tengo dos hermanos allí y mi marido tiene una hermana allí. De hecho en un momento dado estábamos todos ahí, lo que pasa que nos fuimos volviendo, cada uno fue cogiendo su, un destino distinto. Pero, bueno, eso. Lo enfocamos más hacia allí y no hacia la religión” [CTMA-18].

“Si la meva, una de les meves ambicions és arribar un dia a l’embassada espanyola, agafar el passaport i dir’ls-hi, «Senyors, això és de vostè, meu no és». És una de les meves inquietuds. I jo crec, jo crec que serà una de les meves satisfaccions de la meva vida. Vull tenir un passaport de color blau amb l’escut d’Israel. Sincerament, eh?” [BRHA-21].

“Yo, yo para mí no hay nada como Israel. Sinceramente. No hay nada. O sea, nosotros necesitábamos un estado y en Israel, gracias a Dios, lo tenemos. Un estado que se ha consolidado. Que en sesenta años, o en sesenta y dos se ha consolidado, tiene una fuerza, funciona bastante bien. Tiene sus problemas, como es lógico. Pero para mí es muy importante que exista. Ahora mismo a los judíos ya no se les trata como antes porque existe este estado. Y esto, pues te da una cierta energía. Vale la pena tener algo así. Y como estado, yo creo pues que funciona bastante bien” [CTHM-23].

“Ahora como país sí, siento... como país un poco... Primero, que tengo dos hijas viviendo allí, no solamente dos hijas sino mogollón de familia, de mi marido, hermanos de mi marido, y nuestro también. Bueno el nuestro ya no quedan muchos la verdad. Bueno de primos y así, porque tíos y esto ya no queda ninguno. Pero sí, claro, sentimos un vínculo muy fuerte [CTMA-28a].

“Bueno, Israel es el país, digamos, de Israel, en el fondo todos somos un poco sionistas, porque Israel es el país de los judíos, que durante tres mil años han errado sin país, con muchas persecuciones, *pogroms* y en el siglo XX el horror que significó el Holocausto. Si hubiéramos tenido Israel en aquel entonces, seguramente no hubiera pasado esto, no hubiera pasado esto. Seguro que no. O no con tanta magnitud. El significado para nosotros es del país de los judíos. Estamos orgullosos de ese país, no siempre estamos de acuerdo con su política, pero estamos muy orgullosos de ese país” [CLMM-32].

Más aún, el Estado de Israel es visto por bastantes de las personas entrevistadas como un refugio de protección para los judíos y como símbolo de libertad, puesto que constituye un territorio en el que se puede expresar la judeidad de forma libre y abierta. Camargo (2001) también identificó este tipo de discursos entre los judíos de

Madrid, para los que Israel se muestra como un referente funcional que ofrece protección y servicios.

“Hi ha gent crítica amb la política dels governs d’Israel, però amb l’Estat no. Que són sionistes de primera línia? No. Clar, perquè sinó estarien visquent a Israel. (...) i el sents com un refugi, amb el dubte de la (...) d’Israel, a la diàspora, és que és l’estat refugi dels jueus. Si tinc un merder a Espanya, agafo el passaport i me’n vaig a Israel. (...) Com hi hagi antisemitismo galopant, arreando. Per això el volien fer” [BRHA-5].

“Nosotros consideramos que cada pueblo tiene su territorio y nosotros tenemos nuestro territorio. Es una *mitzvá* ir a Israel. Israel es un estado. Para mí es el estado de los judíos. Como hay estados musulmanes y estados cristianos. El Vaticano es un estado cristiano, hay muchos. Que si ahora los cristianos dejan de ser estados cristianos, es su opinión. (...) Entonces, primero, por seguridad, el único país donde no te van a perjudicar por ser judío es Israel. Porque los europeos la tradición es, depende cómo se alían, pero al día siguiente cambian. (...) Nosotros sabemos que es el único país que nos puede defender como judíos. Los europeos cambian en función de sus intereses, sus intereses económicos y sus intereses espirituales. Depende cómo sea, nos quieren sacrificar o no. Y ésta es la historia de Europa. Es una pena pero es la historia de Europa y ha habido épocas y en países de Europa se ha protegido a los judíos y épocas en que se los ha perseguido. Y esto todos los países lo defienden. Donde estamos no sometidos a un desequilibrio no hormonal sino emocional, de una alteración de tipo esquizofrénico en Europa, pues es en Israel. Esto a nivel de protección. Esto es muy importante. A la gente le gusta vivir protegido”.

[más adelante en la entrevista]

“Es la libertad, para nosotros la libertad es Israel. ¿Por qué? Porque Europa no ha sido la libertad. Europa no lo ha sido. Entonces nuestra libertad está en Israel”.

[más adelante en la entrevista]

“Y pienso de que Israel para mí es garantía de que no nos vuelvan a hacer nada. Como... es una garantía. (...) Y claro, a la gente le gusta tener garantía. La gente hasta se hace un seguro de vida. Entonces, para mí es un seguro de vida. ¿Me entiendes? A parte del aspecto religioso” [COHA-27].

“Pues, a parte de la identidad como es, que es independiente, es un país muy bonito. Muy, muy bonito y sobre todo te das cuenta de que realmente con voluntad puedes todo. Porque cuando estás en el desierto y ves el desierto y ves aquel *kibutz* en medio con su piscina y campos de flores y para colmo hacen flores que exportan. Dices «realmente, uno con voluntad puede lo que quiera». Entonces eso motiva mucho. Motiva mucho, mucho. Y luego a parte por lo que (...) es su lugar, que en el fondo es su lugar. Es el único lugar a donde van..., el hecho de afirmarse como judíos no les va a traer ningún conflicto” [CTMA-12].

“Bueno pues porque era, era como un país refugio. Cuando había problemas en los países de origen pues...” [CTMA-28b].

Este apoyo a Israel se ve incrementado en momentos en los que el conflicto con Palestina²⁸⁶ vive épocas de mayor tensión, así como cuando la existencia del estado o sus políticas son cuestionadas por el entorno no judío y ello se equipara de forma simplista al hecho de ser judío.

“Nunca he tenido una bandera de Israel, ni he levantado la bandera de Israel. La he comprado ahora hace poco, para regalársela a mi pareja. Y claro, ya empiezo a decir «sí, yo, claro, apoyo el Estado de Israel, claro». Yo levanto la bandera, dos países dos estados, yo quiero que se crea el Estado de Palestina, yo creo que somos, claro fui educada así, es obvio. Somos 2 pueblos, tenemos los dos los mismos derechos. Palestina tiene que tener el mismo desarrollo que tiene Israel. Israel tiene que parar la carrera de construcción de viviendas, tiene que parar la campaña bélica, tiene que... Pero claro, tengo que defender Israel. Es que... claro estoy en un momento histórico que no puedo sostener el discurso en el que fui educada. Porque yo no puedo decir ahora en la situación en que estamos «yo no quiero la creación de Israel, y quiero que...». Yo que sé, es imposible, me parece ridículo. Esto es otro conflicto ideológico, también, muy importante”.

[más adelante en la entrevista]

“Yo tengo la sensación que cuando fue la Operación Plomo para mí es clave. Yo para dentro de mi comunidad me he cagado en todo, porque me he cagado en todo realmente y he llorado y he estado horrible, pero para fuera yo no tenía el mismo discurso. (...) Porque con esa campaña tan agresiva yo tuve que salir a defender, ¡y fue increíble! A defender y mandar correos a mis amigos; mails y correos y ya por teléfono y decir «oiga que lo que está pasando, que lo que está esto y que lo que está lo otro». Yo jamás en mi vida había salido a defender Israel; ni muchísimo menos, porque no tenía razón de ser. Y si yo lo cuento mis amigos de Uruguay no lo entienden tampoco. Sin embargo es algo que aquí veo la necesidad de hacerlo, porque lo siento... hasta yo me siento atacada, cuestionada o... sí. No por uruguaya, fíjate, no por uruguaya, pero sí por judía” [ARMA-29].

Resulta evidente a partir de los fragmentos de entrevista expuestos anteriormente que Israel constituye un elemento clave para la comprensión de la identidad de las personas judías de Cataluña. No obstante, cabe indicar que, a pesar de ciertas relaciones con el país (familiares, turismo, aprendizaje del hebreo, viajes escolares y comunitarios...), puede afirmarse que la relación de los judíos catalanes con Israel es,

²⁸⁶ El conflicto de Israel y Palestina se hace un hueco de forma reiterada en las entrevistas al mencionar la cuestión de Israel. En términos generales, se observa un apoyo claro a la postura de Israel, que en numerosas ocasiones es considerado como víctima del conflicto. En cambio, algunas personas adoptan posturas más críticas con las actuaciones del Gobierno de Israel en el conflicto con Palestina.

como apunta Azria (1991: 61), una “rapport «dématérialisé» à la terre”. El proyecto de hacer *aliyá* no se plantea como una opción real para la mayoría de las personas.

“A ver, hacer *aliyá* no hay mucha gente que haya hecho *aliyá*. Pero mucha gente tiene familia allá. Algunos vienen de Israel (...). Y lo plantean yo creo que como... un sitio con el cual tenemos una relación especial, ¿no? O sea, no sé cómo se define cada una de las personas que hay en Atid en cuanto a identidad. Si me tienes que decir «Bueno, ¿qué pondrías primero Israel, no sé qué, judaísmo, Cataluña, Barcelona, España?». Es un poco lioso todo, porque al fin y al cabo no sé, son cosas compaginables. Ya es difícil superponer una u otra. Pero que hay una conexión, sí que hay una conexión. Cuando pasa cualquier cosa en Israel y en Palestina, pues afecta a la gente y la gente se preocupa por el tema más allá de que tengan familia o no allí. No por ello la gente se va a ir a Israel. Ya te digo que de *aliyá* se fue un chico de mi edad y está volviendo este año o algo así. Se vive muy bien en Barcelona” [ARHJ-24].

En definitiva, y del mismo modo que identifica Camargo para el caso de Madrid, se puede encontrar entre la población judía catalana dos tipos de actitudes favorables a Israel: un sionismo ideológico y mayoritario y un sionismo efectivo y minoritario. En primer lugar, “la adhesión al estado de Israel, ha constituido un atractivo y eficaz referente de identidad judía, por otro lado, bastante más tangible y real —y más cómodo— que el derivado del conocimiento y cumplimiento de la extensa y minuciosa *halajá*” (Camargo, 2001: 24). Israel ofrece, por tanto, un repertorio simbólico a los judíos de la diáspora y contribuye a la recuperación de su dignidad, al mismo tiempo que la adhesión a Israel supera las tradicionales discrepancias internas generalmente asociadas a las diferencias religiosas e ideológicas. En segundo lugar, el sionismo efectivo y minoritario también es minoritario en Cataluña, ya que son pocas las personas que llevan a cabo la *aliyá* de forma efectiva. Ésta es percibida más como un derecho que como un deber. Así, tanto en el caso de Madrid como en el de Cataluña, los proyectos de *aliyá* que finalmente ven la luz son proyectos más bien temporales que corresponden principalmente a visitas a familiares y viajes por estudios o por negocios.

Ahora bien, no se debe por ello olvidar la existencia de voces más críticas que, aunque minoritarias, también ocupan un lugar en el colectivo judío catalán. Se trata de aquellas que muestran una actitud crítica con la propia existencia de Israel como estado moderno y, más concretamente, con la política de sus gobiernos. En el caso que aquí atañe, es un discurso sostenido por una de las personas entrevistadas.

“Es difícil no tener un apego a un país donde tienes familiares, has vivido, etcétera. Pero para mí es una... para mí es una gran decepción. Es un país que tendría que defender unos valores muy fuertes y es como cualquier otro país,

incluso mucho peor. Yo no creo ni quiero que sea ejemplo de nada porque no tenemos que ir por ahí abanderando ni democracia ni pacifismo ni nada, pero yo creo que uno de la historia puede aprender, y que es lo más importante. Y... si el colonialismo ha fracasado en todas las historias de los países, «¿por qué sigues por ahí, sabes que vas a fracasar?, ¿cómo puedes dormir tranquilo cuando ves que uno tiene hambre?» Etcétera, etcétera, etcétera. Y después sobre todo, si tus antepasados han sufrido este tipo de discriminación «¿cómo puedes tú ahora comportarte?» Por mucho que puedas encontrar todas las justificaciones que quieras, etcétera y que estés... no existe, es que no existe. Y cosas peores aún, para mí básicas en la creación de una sociedad, en donde la discriminación religiosa es parte más y la discriminación religiosa dentro del judaísmo. Los etíopes *falasha* en Israel limpian las calles” [-LHA-25].

El segundo sentido en el que Israel aparece como referente identitario concierne a la idea de diáspora, es decir, a la contraposición con Israel. En el caso analizado, es fácil encontrar ejemplos de discursos en los que emerge una cierta identidad diaspórica, es decir, una identidad basada en las especificidades que distinguen a las comunidades que se encuentran fuera de Israel de las que se encuentran dentro; o simplemente una identidad que recoge la no-vivencia en Israel²⁸⁷. Sin embargo, ello no debe conducir a pensar que las personas entrevistadas se sienten, en tanto que miembros de una diáspora, totalmente ajenas a la sociedad general en la que viven²⁸⁸.

“Es un referente. Siempre es un referente. Pero es una comunidad que vive en la diáspora y... (...) y es lo que hay. Es que está fuera de Israel. Tú puedes opinar y... estar a favor o en contra a nivel político o lo que sea, pero somos una comunidad de la diáspora” [BLMJ-20].

“La mitad de la población en este momento, más o menos, vive en Israel. Entonces el abandono [del judaísmo] también se da más en la diáspora, y sobre todo en zonas donde hay comunidades pequeñas como aquí, o comunidades grandes como en EEUU, que es más fácil asimilarse” [COHA-27].

“Hay, hay organismos que apoyan colegios de la diáspora, lo que pasa es que la mayoría de ellas están en EEUU eh..., y pues los americanos tienden a fomentar la educación judía, pero en EEUU. Son muy solidarios entre ellos. Es muy difícil desde aquí pedir ayuda a EEUU” [CTMA-3].

²⁸⁷ Al respecto, Safran (2004) entiende que las personas que forman parte de una diáspora, hayan o no hayan logrado acomodarse a la vida en el país de acogida, mantienen en la tierra natal un hogar espiritual, emocional o cultural.

²⁸⁸ En este sentido, Safran (2004) entiende que los judíos en EEUU y Europa occidental están suavizando progresivamente su identidad diaspórica a medida que los marcadores de su unicidad, como por ejemplo la lengua, la religión o los estilos de vida, se debilitan. No obstante, al mismo tiempo remarca que nuevos marcadores, como el de la memoria, que más adelante se menciona, emergen para reforzar esta identidad.

“Y entonces pensamos que la diáspora, es decir, los judíos que viven fuera de Israel, pueden hacer mucho por Israel también. Pues informándose. Aunque sea con nuestro alrededor más pequeño, pero haciendo que la gente sepa que no es tan así como se pinta, que no son tan malos unos ni tan buenos los otros” [ARMJ-9].

“A la diàspora, lo que queda de les comunitats, 7 milions contraposat viuen als EEUU. Clar, tu tens de mirar allò com un líder de la comunitat de Barcelona. L'exemple d'Israel no serveix perquè jo visc en una societat completament, re que veure, absolutament re que veure” [BRHA-5].

“Creo que conoces que en una visión sobre el mundo judío, una gran parte, la gran parte del pueblo judío está en la diáspora. Diáspora es fuera de Israel. Las comunidades más grandes es EEUU, después Israel, y después los demás” [CLHA-8].

7.2.1.4. *El hebreo como lengua del pueblo judío*

La lengua constituye el principal elemento creador de identidad nacional y de comunidades imaginadas (Anderson, 1990) puesto que permite la comunicación entre personas y facilita la construcción de un imaginario colectivo y la integración comunitaria. Morahg (2000) ya lo presentaba como el principal elemento de unión de las comunidades imaginadas, como es el caso del hebreo —y en su momento también el *yiddish* y el judeoespañol— para el judaísmo. También Yaacobi (1994: 11) menciona la centralidad de la lengua hebrea al afirmar que “at the root of all Jewish culture stands the Hebrew language”. La revitalización del hebreo como lengua vehicular ha permitido y permite a poblaciones que han estado separadas durante periodos de tiempo muy largos, comunicarse entre ellas, lo que lo coloca como un símbolo en la diáspora, así como también un elemento de comunicación entre generaciones (Schiff, 1996)²⁸⁹. Además, el hebreo continúa siendo empleado de forma muy amplia en las celebraciones y rituales de la mayoría de comunidades diaspóricas (Cohen, 2004).

En el caso catalán, el hebreo no es una lengua de uso habitual entre las personas judías. Es cierto que en algunos entornos, sobre todo con presencia de personas procedentes de Israel, sí que es utilizado, pero en la mayoría de los casos es una lengua de uso casi exclusivo en la sinagoga y actividades dedicadas a su estudio, ya

²⁸⁹ Más concretamente, este autor sostiene que “the Jewish people’s «national stock» lies in the Hebrew language which, in addition to being connected to a land, is the link *between the dispersed Jewish communities of the Diaspora, and the link between generations of Jews*” (Schiff, 1996: 7). Por tanto, considera que el hebreo concede una continuidad espacio-temporal al pueblo judío.

sea en el colegio judío, ya en las propias comunidades. No obstante, a pesar de no tratarse de la lengua vehicular habitual para la mayoría de personas judías que viven en Cataluña actualmente²⁹⁰, los discursos de las entrevistas realizadas le conceden una cierta reputación a esta lengua. La valoración que de este idioma hacen se puede clasificar en dos tipos. Por un lado, una valoración del idioma en términos expresivos e identitarios y, por el otro, una valoración en términos instrumentales.

A nivel expresivo/identitario, se trata de narrativas que consideran el hebreo como un elemento común y valioso del pueblo de Israel o pueblo judío.

“A ver, no, o sea, el hebreo creemos que es algo importante. O sea, que forma parte del pueblo judío” [ARHJ-6].

“Yo hablo en hebreo con mis hijos. Mi marido habla en inglés y ellos aprenden en castellano y catalán y [risas] y... ¿sabes? Idioma no es sólo gramática, es cultura, es identidad” [ALMA-14].

“L’hebreu per a mi, jo crec que és, és la llengua del nostre poble, és, com deia, és un fet identitari d’un poble. I, de fet, és la llengua en què tothom sempre està preguntant. Llavors, jo crec que ha de ser la llengua en què el nostre poble, i el futur poble nostre, ha de ser amb la qual pregui. Vull dir, l’hebreu és, jo crec que és, és eh la nostra identitat. Vull dir, un jueu que no sàpiga hebreu, és jueu, perquè mai deixarà de ser jueu, però crec que li falta. Vull dir que... i aquí sí que no hi ha... És l’idioma oficial de lo que és Israel” [BRHA-21].

“Yo creo que es importante el hebreo porque los rezos, los rezos en el judaísmo son en hebreo, las canciones son en hebreo. El reformismo sí que coge muchas partes y las lee en español, porque piensa «¿De qué te sirve rezar algo que no entiendes?». Pero bueno, menos el reformismo, las otras comunidades lo hacen todo en hebreo. Y nosotros mezclamos un poco. Y yo, sinceramente, no sé hebreo. Sé algunas palabras, sé un poco, pero casi nada. Sí, yo creo que es importante, pero no lo he aprendido. (...) Entonces, los rezos casi todos están escritos, los tenemos en hebreo y en castellano. Yo lo leo en hebreo pero, en fonética hebrea, pero en castellano y él [mi novio] lo lee todo en hebreo. Entonces cada uno es algo bastante individual, no hay una idea. Sí que todos colectivamente pensamos que el hebreo es muy importante, que es un punto de unión para todos, pero bueno, ya es elección... personal de cada uno querer aprender hebreo, no aprenderlo, aprender a leerlo o no” [ARMJ-9].

“Digamos que..., que nada, que la evolución nos va comiendo esos valores de antaño y el hebreo, por ejemplo, queda en un segundo plano ¿no? Si bien es

²⁹⁰ Berthelot (1984, 2000) ya señaló en su momento que el hebreo no intervenía apenas en la identidad de las personas que formaban la CIB cuando realizó su tesis doctoral, debido a su escaso uso, limitado a las oraciones (Puig, 1988). Desde ese momento, la población judía catalana ha atravesado algunos cambios cuantitativos y cualitativos ya explicados que también se ven reflejados en diferentes valoraciones y posiciones frente al hebreo, aunque no en un aumento de su uso cotidiano.

importante, los que trabajamos aquí [en la CIB] muchos lo hablamos y hay muchos israelíes o muchos que lo aprendieron en el colegio, etcétera, pero no es (...) indispensable para poder vivir en una comunidad” [COHA-4].

“L’hebreu és la llengua dels jueus. O sigui, pots viure sense sapiguer hebreu a Barcelona sent jueu? Sí, perfectament” [BRHA-5].

A nivel instrumental, por su parte, como muestran las tres últimas citas, el hebreo no constituye una herramienta imprescindible en Cataluña. No obstante, el valor instrumental de esta lengua se acrecienta cuando se relaciona con el proyecto de hacer *aliyá* o simplemente como medio necesario para hacer turismo o visitas familiares a Israel. En este sentido, “the development of Hebrew as a modern vernacular corresponds, in a practical way, to the development of the modern Jewish state” (Schiff, 1996: 11).

“Bueno, yo hebreo, hablo bastante el hebreo. Aprendí en Israel, hablo bastante bien el hebreo. A nivel oral, hablo muy bien. A nivel escrito, soy un desastre [risas]. A nivel lector también soy un desastre. Mis hijos oyen mucho hebreo porque tenemos muchos amigos israelíes con los que constantemente hablo hebreo. (...) De nuevo, para mí es importante, para mí es importante, para mí Israel es más importante que la religión ¿no? O sea, soy muy sionista, o sea. Para mí Israel es el sitio. Entonces..., el hebreo es el lenguaje israelí, el idioma de Israel y creo que para entender la sociedad israelí, para entender qué está pasando en Israel hay que entender el hebreo. Y además es un idioma increíble porque es un idioma con una lógica y con una poesía dentro del idioma que te pones a analizar no sé, cualquier palabra y dices «No puedo creerlo, que tal palabra quiera decir...». Desde la palabra *Beit-sefer*, es decir, la casa del libro, que es el colegio. De este tipo de cosas está lleno, o sea, el hebreo es un idioma totalmente... Como tiene muy pocas palabras, siempre juntan palabras para términos, maravilloso. Entonces, yo me gustaría que aprendieran esto” [ALMA-15].

“Nosotros no lo hablamos. Bueno, algunas cosas, sobre todo las oraciones. Pero no..., ellos [nuestros hijos] saben más que nosotros. Sí [risas]. Y nos corrigen. Y es lo lindo, que ella me enseña y me dice «pues ésta con el puntito abajo pues no sé qué, y si tiene dos puntitos vocal y tal». Y entonces me enseña eso. Y mi marido^{*291} sí que vivió en Israel y lo lee un poco, pero no, no lo ha tomado así muy en serio. Lo mismo en el colegio, y en el cole pensábamos que iba a ser una traba que iban a tener un nivel alto. No. Cada uno lleva su ritmo de hebreo y, y pues como es una asignatura más, nos dijeron que no nos preocupáramos. Ellos van con un tutor a parte y otros voluntarios. Y bueno, los niños son como esponjas que rápido aprenden muy fácil. Sí. Sí. Pero yo sí que lo quiero aprender y hablar. Nosotros pensábamos hacer *aliyá*” [JOMA-19].

²⁹¹ A partir de este punto, se ha utilizado un asterisco (*) o un nombre genérico para sustituir aquellos nombres o referencias que podían identificar a la persona entrevistada, con la finalidad de mantener el compromiso adquirido a la hora de realizar las entrevistas de mantener el anonimato.

“Bueno, [el hebreo] la tiene [la importancia] como idioma. Como idioma para... si algún día se van [mis hijos a Israel] y la tienen. Pesa mucho porque mi..., de los que viven aquí, mi hermano su mujer es israelí, entonces yo siempre me he dirigido a ella en hebreo porque como yo estudié. Yo primero estudié en el colegio y me dio la base. Cuando me fui a estudiar en Israel pues terminé de definir lo que me faltaba, el hebreo cotidiano. Y mi marido igual. Entonces yo directamente me dirijo a mi cuñada ésta o a mis dos cuñados de Israel, los maridos de mis hermanas, en hebreo, porque son israelíes. Yo fue la que se casó con un uruguayo. Los demás se conocieron en Israel o no se conocieron pero también son de habla hispana. Entonces..., nosotros por eso también les dimos también un poco de educación judía, que supieran que hay otros idiomas también y de hecho tienen mucha facilidad y lo dominan muy bien. Y para hablar con sus primos que están allí hablan en hebreo. Ahora más en inglés ¿eh? Sí porque ambos saben inglés, todos saben muy bien inglés, les es más fácil comunicarse en inglés que en hebreo porque el hebreo lo han ido perdiendo” [CTMA-18].

Ahora bien, incluso a nivel instrumental, como ya lo adelanta la cita anterior, algunas personas consideran que el hebreo pierde peso frente a la expansión del inglés entre la población judía. Es decir, si bien continúa siendo un medio de comunicación entre judíos, el inglés es considerado a nivel internacional la lengua de comunicación más extendida entre la población judía (Safran, 2004).

“Damos también inglés [en el colegio] porque hoy, no nos gusta decir a nosotros que no nos interesa el hebreo, pero el inglés, independientemente de lo que pasa en el mundo, el inglés tiene como competencia con hebreo, porque hoy el mundo judío habla más inglés que hebreo. Y hasta los rabinos que enseñan la Biblia la enseñan en inglés. Entonces hoy puedes conseguir libros de judaísmo más en inglés que en hebreo. Y yo ya sé cómo hablar, ya no tomo que es una lengua internacional. En el ámbito judío, independientemente que sea internacional, en el mundo judío ya es la segunda lengua o la primera, en el mundo judío, sí” [CLHA-8].

“Hombre, yo si tuviera que ir a Israel, me gustaría hablar un poco, pero yo, te digo la verdad, a la comunidad vienen muchos israelíes, muchos, pero ¿a qué vienen? Pues turistas, vienen una noche, vienen el sábado por la mañana y todos hablan inglés, de lo cual me parece, me enorgullezco. O sea, me parece una cosa maravillosa. Allá, los que no hablan inglés son la gente muy mayor, claro, que no han ido a un colegio, a un colegio allá en Israel. Pues a lo mejor proceden de un país que no se hablaba el inglés, entonces ellos no saben. Pero tú hablas con la gente joven o gente de cierta edad, todo el mundo habla inglés. Claro, es la manera de entenderse con la gente, el inglés. Para mí el inglés es fundamental. Viajes donde vayas, es el inglés lo único que hay” [CTHM-23].

“Como en el colegio ahora está pasando, prefieren meter más inglés que hebreo. ¿Por qué? Porque es un reclamo de las familias. Entonces, bueno, hay que tener un poco el oído y el ojo para anticiparse a estas jugadas” [COHA-4]

En este sentido, son diversas las personas que no consideran el hebreo como un elemento central de su vida como judías, sino como un elemento o referente presente, pero no clave ni imprescindible.

“No, no, yo hebreo no tengo ni la más remota idea. Yo sólo hablo francés, inglés y catalán, y el castellano, claro. El castellano es fundamental. Y hebreo no tengo ni la más remota idea. Sé leer, porque desde pequeño en casa tuve un rabino que venía a casa y me enseñaba a leer. Aquello me parecía un poco irracional, pero era así. Entonces yo aprendí a leer y ahora cuando voy al templo, pues puedo leer” [CTHM-23].

“Pues mira, el hebreo, complicado. Es decir, sí tienes ganas de aprenderlo, bienvenido, pero [los jóvenes] no están por la labor” [COHA-4].

Puede afirmarse, por tanto, que el hebreo constituye un elemento valorado y usado desde diferentes perspectivas en el contexto catalán, pero cuya centralidad en la vida cotidiana de las personas entrevistadas es muy escasa.

“A ver, el hebreo se puede valorar de muchas formas. Habrá el que quiera estudiar hebreo porque dirá «Bueno yo quiero entender lo que pone en el *Sidur*, quiero entender las oraciones, yo quiero poder leerlas», por ejemplo. «Yo quiero leer la *Torá*, pues necesito aunque sea saber un mínimo de hebreo». Entonces habrá gente que tenga una connotación más religiosa. Habrá otros que tengan una connotación más sionista de decir: «Pues el hebreo es el idioma del pueblo judío y si quiero ir a Israel, en cualquier momento, pues me gustaría poder hablarlo». Su vínculo con Israel es... o tiene familia allá o no sé, puede haber varias opciones, ¿no? Más religioso, estrictamente cultural o también un poco más político o sionista” [ARHJ-24]

Ahora bien, el hebreo no constituye la única lengua judía que actúa como referente en la identidad judía de las personas de Cataluña. Son menos los casos, pero también algunas personas entrevistadas muestran un mayor apego hacia el *yiddish*. Es el ejemplo de dos personas procedentes de una fuerte tradición familiar *yiddish* de América Latina.

“Yo escuchaba a mi abuelo. Claro, cuando yo pienso en la cultura judía, pienso en mis abuelos. Ellos sí que hablaban *yiddish*. Cuando hablaba castellano me decían: «Ah, a mí me gusta mucho» y hablaba con este acento. Y en mi casa se insulta, hasta hoy en día, en *yiddish*. Después... expresiones, pero nunca nada de religión, sino cultura. Sí, es algo... las raíces, lo llevas dentro” [-LHA-25].

“A mí nunca me hablaron de una *mitzvá*, nunca me hablaron, para empezar, nunca me hablaban en hebreo, porque eran todos judíos progresistas y más bien algo de *yiddish* que no de hebreo” [ARMA-29].

En conclusión, además del hebreo, el *yiddish* —la judeolengua más conocida, junto con el judeoespañol y sus variantes (Berthelot, 1993, 2000)— también aparece, aunque de forma testimonial, en el discurso sobre la identidad judía de algunas personas entrevistadas.

7.2.1.5. El recuerdo de la Shoá y de la Expulsión: la identidad de la memoria y del sufrimiento

No son pocos los autores y autoras que en los últimos años han identificado la permanencia de referencias al sufrimiento del pueblo judío en las elaboraciones discursivas sobre la identidad de los propios judíos. Más concretamente han constatado la permanencia del antisemitismo y del Holocausto en la vida judía y en la conciencia colectiva de los judíos en la actualidad (Azria, 1996b; Friesel, 1994; Oppenheim, 1984; Sacks, 1994).

La utilización identitaria de la memoria, sobre todo la referida a la Shoá u Holocausto, gana terreno²⁹², al mismo tiempo que constituye un punto de consenso entre los judíos (Cohen, 2000), como ya se ha mencionado en el primer capítulo. Este *survivalisme*, al cual ya se ha hecho referencia, constituye una sacralización de la memoria y una reapropiación del pasado que acaba configurando una identidad del sufrimiento (Benbassa, 2007). Así la memoria emerge como un polo identitario más que compensa el abandono de prácticas tradicionales.

Esta recuperación de la memoria de situaciones críticas vividas por el pueblo judío también se encuentra presente en los discursos sobre la identidad recogidos en esta tesis, como lo muestran las siguientes citas, todas ellas de personas que de una forma u otra vivieron en su familia la Shoá. Del mismo modo, unas páginas antes, esta cuestión se ha hecho patente en la visión de Israel como refugio para los judíos. También más adelante, en el apartado de la educación judía se pone de manifiesto el tratamiento que en ella se hace del tema del Holocausto.

“Mi historia es una historia larga y en la mayor parte de las conferencias que doy por allí, que doy casi cada semana, es sobre mi infancia y el Holocausto” [CLHM-1].

²⁹² A pesar del paso del tiempo, el Holocausto “has remained one of the major points of reference of the Jewish experience throughout the Jewish world” (Ben-Rafael, 2003: 351).

“Entonces hay muchos intereses mezquinos por todos los lados. Poco verdad es que se abre poca investigación seria sobre la historia y no soy paranoico, pero sí me mataron 108 familiares [en el Holocausto]. No es por nada que me llamo así* y no un nombre directamente judío o hebreo. ¿Sabes?” [JOHA-19].

“Es muy curioso porque la lengua materna de mi padre es el *yiddish* y... Fue muy curioso porque ellos, mi padre la perdió, la lengua. Y no nos la quiso transmitir. No es que no pudo o no tal... no quiso. Ni él ni sus hermanas. No quisieron transmitir la lengua. Yo, mi teoría, yo soy muy psicológica, ¿no? Yo creo que es una forma de decir «no hay supervivientes a lo que pasó [el Holocausto]. No nos podemos reponer de lo que pasó, no hay supervivientes». Y me parece que es un poco eso, porque a mí me hubiese encantado (...). Y entonces te decía que es curioso porque ellos pierden el *yiddish*, lo pierden voluntariamente, dejan de hablar *yiddish* y adaptan el español, para hablar entre ellos. Y sólo hablan *yiddish* cuando no quieren que los demás nos enteremos” [ARMA-29].

“Sí, [el tema de la *Shoá* es muy importante] porque yo por ejemplo, pues cuando estuvimos bajo la ocupación nazi en Francia, yo tenía 12-13 años, me acuerdo como si fuera ayer. Son cosas que te quedan allí, en la memoria” [CLHM-32].

En cambio no todas las referencias al Holocausto recogen una visión “victimista”. Una de las personas entrevistadas lo evoca por la necesidad de recordar la normalidad de la vida en dichas comunidades antes de ser devastadas, sin que ello suponga negar la realidad de la muerte y destrucción que supuso la *Shoá*.

“Y digo, cada vez que se habla del Holocausto hablamos de la muerte, hablamos de... Cuando algún memorial, un chelo que toca... No, no, no, yo quiero hablar de esa cultura de otra forma. Yo quiero recordar a la alegría de la vida. Es verdad, ha desaparecido, pero es alegría de la vida que forma parte de la cultura europea” [-LHA-25].

Por otro lado, es preciso señalar que los actos conmemorativos de esta memoria, sobre todo aquellos relacionados con el recuerdo de la *Shoá*, constituyen un punto de unión entre las diferentes comunidades judías de Barcelona. Esta cuestión se encuentra analizada de forma más extensa en el siguiente capítulo.

Ahora bien, para el caso específico de Cataluña y de España el Holocausto no constituye el único acontecimiento pasado que configura esta identidad del sufrimiento²⁹³. De hecho, mucho más cercanas geográficamente, aunque no temporalmente, se encuentran las persecuciones y la expulsión final de los judíos en

²⁹³ Si bien existen familias en Cataluña supervivientes del Holocausto, su peso numérico no es tan evidente como, por ejemplo, en la ciudad de París, lugar donde están ganando espacio este tipo de actos conmemorativos.

1492. “L’expulsion d’Espagne devait rester pour beaucoup un traumatisme original constitutive du vécu juif en Orient” (Benbassa, 2007: 89) que, como se muestra en los siguientes dos ejemplos, continúa presente. Es decir, hay personas que se identifican como descendientes de aquellos que fueron expulsados de la Península o de aquellos que se convirtieron al cristianismo para sobrevivir a las persecuciones²⁹⁴.

“Nací en Venezuela pero toda mi familia vienen de Marruecos, de los judíos que fueron expulsados de España” [Estudiante CIB/Jabad Lubavitch-13].

“O sea, yo supongo que procedo de una familia española, que fueron expulsados, que vivieron muchos años en Marruecos” [CTHM-23].

Todo lo dicho pone de manifiesto la importancia de tener en cuenta la historia pasada y la historia familiar concreta y la forma como ésta es incorporada en la identidad²⁹⁵. Más concretamente, resulta clave conocer cómo las personas incorporan la historia, memoria y tradiciones familiares en su identidad y vivencia judías actuales.

Sin embargo no sólo aquellos acontecimientos adversos vividos —o supuestamente vividos— en el entorno familiar son incorporados en la identidad. Además del Holocausto y de las persecuciones y expulsiones durante la Edad Media, el actual conflicto entre Israel y Palestina también es un campo propicio para la emergencia de discursos en los cuales el judío aparece como víctima.

“Entonces, yo personalmente no me puedo sentir identificado con una cultura de violencia Europea y que está obsesionada contra Israel. (...) Entonces, es que hay una obsesión en contra de Israel. Sabemos que si no estuviera el Estado de Israel la obsesión sería contra mí, contra mí mismo” [COHA-27].

“Pero coge *El País*, coge cualquier periódico y coge un periódico israelí o de otro sitio y el enfoque no tiene nada que ver. Siempre están «pobrecitos los palestinos, pobrecitos los palestinos». Los palestinos están ahí machacando y hiriendo los del pueblo de Israel” [CTMA-18].

“Es un país muy próspero, es un país que va tecnológicamente muy avanzado. Ya te digo. Y a veces tienen mala reputación y hablan de Israel sin conocer el problema. ¡Ahí está! Porque es un pequeño país rodeado de pobres palestinos. Pero los palestinos, realmente, fueron los árabes que crearon toda esta...

²⁹⁴ En el subapartado de conversiones del capítulo 8 se muestran varios ejemplos de citas de personas que hacen referencia a estos ancestros para justificar su entrada al judaísmo a través de la conversión.

²⁹⁵ Azria, en una entrevista celebrada en París el 18 de abril de 2011, remarcó la importancia de tomar en consideración la forma como las personas judías incorporan la historia en su identidad. De forma más concreta, hizo incidencia en la relevancia de tener en cuenta cómo las personas integran o rehuyen la “identidad marrana” en su vivencia judía.

Porque dijeron los palestinos, cuando la Guerra de Independencia del 48 «Salgan de aquí y echaremos a los judíos al mar». Entonces salieron los palestinos y, y, que vivían relativamente en paz con los judíos, antes de la creación del Estado, y entonces luego que se ¿qué se dice contra esa gente? Jordania, todos esos. Los podrían haber absorbido, pero les interesaba más crear campos de refugiados donde los pobres palestinos están muy desgraciados. Entonces ahí está la leyenda esta negra que los israelíes se han... No es así, no es así” [CLMM-32].

Este subapartado ha intentado poner de relieve la importancia que tiene en la construcción de la identidad judía “the historic and collective experience of the Jewish people: remembering the Holocaust” (Horowitz, 2000: 68) y otras catástrofes. Así pues, emerge como un elemento importante, no considerado en un primer momento en la realización de esta tesis, la cuestión de la identidad del sufrimiento vinculada tanto a la *Shoá*, al pasado judío sefardí y al conflicto entre Israel y Palestina y sus consecuencias.

“Tenemos amigos de Argentina o de Colombia o de Venezuela. Buah, es una lucha. Que atacan las sinagogas allá, que siempre hay, siempre hay rollo, mal rollo, malos rollos, siempre hay cosas con los judíos a fuera. Y también en Europa. En París siempre hay algo. Que no puedes ser judío libre. No somos libres” [ALMA-14].

7.2.1.6. *La alteridad, consustancial a la identidad judía*

Los anteriores subapartados recogen algunos de los principales símbolos y referentes en base a los cuales personas de las comunidades judías catalanas construyen su identidad como judías. Ahora bien, no sólo a partir de símbolos inherentes al judaísmo se construye esta pertenencia. Vivencias y sensaciones con respecto al entorno también configuran, a través de la diferenciación, sentimientos de adhesión al colectivo judío. Es lo que Berthelot (2009b: 29) denomina “*diverses sensacions d’alteritat*”, es decir, sentirse diferente de los no judíos, afrontar de diferente manera acontecimientos determinados o sentir que se tienen formas de pensar o de comportarse diferentes a las de la mayoría gentil.

En este sentido, cabe decir que, si bien no siempre puede quedar recogida de forma explícita en citas textuales concretas de las entrevistas, el sentimiento de alteridad se encuentra presente de forma reiterada en los discursos de las personas entrevistadas en esta tesis. Un sentimiento de otredad que en muchas ocasiones se ve reforzado por el entorno y el desconocimiento de éste sobre el mundo judío, y que remite a la idea del extranjero de Simmel evocada en el capítulo 3.

“Con 15 años, porque claro, ellos [mis hijos] no quieren sentirse diferentes. Y, y entonces es complicado. Por eso hay que hacerle sentir que está bien, que cada uno tiene su forma de vida, que cada uno tiene su religión y que no es nada malo. O sea, que ser diferente no es nada malo. Que es, bueno, una tradición que hay que conservar. Pero sí que es difícil aquí en bueno, en España” [CTMA-11].

“Yo tenía experiencias increíbles aquí con gente educados, en fiestas que las preguntas que me preguntaban pueden decir mucho sobre sus ignorancia. Pero no es algo de ser malo. Es ignorancia. Cosas increíbles. Y yo sé que para mis hijos es doble difícil porque no tienen esta identidad muy clara todavía. Y yo espero darles esa sensación porque, porque la cultura en general... Sí, vamos a todos los festivos aquí. Sant Jordi, no sé qué. ¡A mí me encanta! Estamos viviendo en una cultura y no podemos ignorarla o *to denye it*, ¿no? Es esta cultura. Pero que ellos, mi deseo es que ellos tienen esta sensación que ser judío y van a sentir cómodos” [ALMA-14].

“Se nota en sentimientos, en maneras de enfocar las cosas muy diferentes de cómo, es feo decirlo, pero... hay veces que te das cuenta de que enfocan las cosas distintas. A mí me choca mucho cuando gente que no es judía del trabajo pierde un padre o pierde una madre y te cuentan a lo mejor cómo ha sido el [entierro]..., dentro del sufrimiento y tal, nosotros lo vivimos diferente” [CTMA-18].

“Y «ah, ¿por qué no hiciste la primera comunión?» y cosas así, mis amigas decían. Bueno, hoy en día ya no se hace, pero sí que era... Bueno, tengo 40 años y casi todas las niñas hacían la primera comunión y todo y yo no. [Risas]. «¿Por qué?». «Pues porque somos diferentes» decía. Siempre nos llamaban los extranjeros allí” [JOMA-19].

“Yo pienso que la diferencia... Yo les digo que hay que estar orgulloso de ser diferente en la vida, no sólo de ser judío, sino de ser una persona diferente, de ser único. Para un niño... Para mí es uno de los valores de la persona. Como galletas, cortados igual, me parece un aburrimiento y me parece realmente como, como corderos. Entonces, les digo que tienen que estar muy orgullosos y mi hijo cuando éramos más pequeños, por ejemplo, cuando cantábamos en *Shabat*, que todavía no iban a las actividades, pero sí que en casa de vez en cuando mi exmarido quería que hiciésemos más *Shabat*, que cantásemos, dice: «Shhh, bajito, bajito que los vecinos van a oírlo y no quiero que, que sepan que somos judíos» [Risas]” [ALMA-15].

“Me hice para mí misma un paralelismo. Navidad, que es la gran fiesta aquí para los católicos, para nosotros *Pesaj*, comida, toda la familia, el primo, éste, el cuñado, que no se hablan, que no sé qué, que no sé cuántos, comida, el qué me pongo, qué no me pongo. Bueno, parecería que todo es lo mismo. Nos reunimos la familia. (...) Pero hay una diferencia importantísima. Es que nosotros tenemos el *Seder*, el orden, el contenido sigue existiendo y es el hilo en el que estamos cogidos todos. (...) Todo sería idéntico, la reunión familiar, porque es una cosa que siendo la familia, el núcleo de la sociedad, patatín, pues eso es lo importante, y sin reñir, no sé qué. Todo es idéntico, excepto por lo que yo entiendo, veo y escucho, porque tengo, en el catolicismo se ha ido perdiendo el contenido y sólo acabas, y por eso la gente dice al final «a mí es que me deprimen las fiestas». Porque es mucho mensaje, pero nada

concreto. Mientras que nosotros el *Sefer* es algo concreto que está encima de la mesa, no sé si has visto tú” [CTMM-2].

Todas estas citas muestran que el sentido de la vivencia de esta diferencia no es en negativo, sino todo lo contrario. La diferencia con respecto al entorno no judío que rodea es considerada un orgullo, a pesar de las dificultades que en ocasiones implica. Del mismo modo, también es vivida como algo natural, como algo inherente y consustancial a la pertenencia judía. Así, ser judío, además de todos los referentes internos cohesionadores, también es ser diferente de lo no judío. Se evidencia así la importancia de la construcción identitaria también en relación con el entorno, con el exterior, a partir del trazado de unas fronteras externas diferenciadoras (Simmel, 2002); unas fronteras o símbolos que transmiten información social sobre el propio grupo (Goffman, 2010).

7.2.2. Tendencias identitarias actuales

El repaso a los elementos en base a los cuales se construyen las identidades judías en Cataluña en la actualidad contenido en los anteriores subapartados ofrece una visión estática de esta realidad. Ahora bien, el judaísmo catalán, de la misma forma que el de otros lugares del mundo, como puede ser Argentina, Chile (Caro, 2006; Caro y Cabrera, 2008; Tank, 2005) o Francia (Podselver, 2004) está circulando, como se ha visto, por una serie de tendencias en lo que a las identidades se refiere que vienen marcadas por la **diversificación**. Es decir, aparecen nuevas formas de expresar el judaísmo que anteriormente no eran apenas apreciables, a pesar de que continúan vigentes una serie de componentes identitarios ampliamente compartidos (hebreo, Estado de Israel o la idea de pueblo judío). La muestra de todo ello es la **complejización del campo judío catalán** que, siendo bastante reducido, cuenta con cuatro comunidades diferentes y con un número muy amplio de grupos, asociaciones y entidades dedicados al cultivo de la identidad y la cultura judías.

Esta diversificación responde en buena medida a la secularización de las comunidades judías en las sociedades contemporáneas, en las que la ruptura del vínculo entre religión y pertenencia a un pueblo genera multiplicidad de aproximaciones al judaísmo, como ya indicaba Sharot (1991). Es decir, esta separación abre paso al predominio de la libertad individual en la configuración de la propia identidad y, en consecuencia, a la posibilidad de confeccionar adhesiones muy variadas y cambiantes con el paso del tiempo.

Por tanto, si bien podría considerarse que la diversidad que constatan Caro (2006) y Caro y Cabrera (2008) para el caso de Argentina y Chile parece ser mayor a la que tiene lugar en las comunidades catalanas, es cierto que éstas también se están abriendo a nuevas formas de vivir el judaísmo. Algunas de estas nuevas tendencias se asemejan a las que estos autores mencionan para estos países latinoamericanos. Una de ellas es el hecho de que en el discurso identitario de las personas judías la religión no aparece necesariamente como un elemento central —lo que no quiere decir que desaparezca del todo—, sino que se encuentra combinado con otros referentes identitarios diferentes que pueden ganar mayor peso. Otra de las tendencias observadas es que se produce un cierto regreso a la religión de ciertos sectores de las comunidades que en generaciones anteriores vivieron aproximaciones más laicas al judaísmo. Así pues, las identidades judías se encuentran en constante movimiento (Caro, 2006) y las combinaciones que pueden generarse, en un contexto como el catalán, en el que se ha puesto de manifiesto la construcción de composiciones identitarias “a la carta”, pueden ser infinitas. Además, para la mayoría de las personas entrevistadas en esta tesis valdría la afirmación de que la “Jewish identity is one of several social identities of Jewish people” (London y Frank, 1987: 7).

De este modo, a través de la comparación de la información recopilada para esta tesis y aquella contenida en investigaciones previas sobre la realidad catalana, se observa una tendencia a la **ruptura de un cierto monolitismo identitario**²⁹⁶, sobre todo a nivel institucional, pero también a nivel personal. Las propias personas entrevistadas, incluso aquellas que tienen una concepción más normativa de la identidad judía, son conscientes de la diversidad interna en la forma de concebir dicha identidad, si bien no todas reconocen como válidas todas las configuraciones identitarias existentes —lo cual, como se muestra en más de una ocasión en esta tercera parte de la tesis, se traduce en la falta de reconocimiento institucional.

La pérdida de centralidad de los referentes geográficos en la configuración de la identidad judía también constituye otra de las tendencias palpables en la actualidad. También lo entiende así Endelstein (2009: 1), para quien

²⁹⁶ Esto no quiere decir que anteriormente todos los miembros de la comunidad CIB, la única existente hace algunos años, compartieran la misma identidad judía. En efecto, ya entonces existían múltiples formas de entender dicha pertenencia que acabaron dando lugar a escisiones comunitarias. Sin embargo, a nivel de discurso oficial y público, una mayor diversificación se hace evidente en la actualidad y encuentra su mayor expresión en su cristalización institucional en tres nuevas comunidades judías, tres parcelas judías distintas en el cementerio de Collserola de Barcelona y multitud de entidades no comunitarias diferentes.

“si les origines géographiques ne sont pas oubliées, si l’identification a l’ún ou l’autre groupe et l’autodéfinition comme ashkénaze ou sépharade n’ont pas disparu, il semble que les façons contemporaines de pratiquer le judaïsme contribuent à estomper les frontières héritées au profit d’autres identifications, qui redistribuent les cartes et dépassent ces anciennes divisions”.

Si bien en la actualidad los judíos catalanes, como en otros lugares del mundo, todavía mantienen en la actualidad un cierto elemento diferenciador entre aquellos de origen sefardí y los de procedencia asquenazí²⁹⁷, para una parte importante este criterio ya no resulta un eje diferenciador central (Endelstein, 2009; Webber, 1994). La existencia de personas de ambos orígenes mezcladas en las diferentes comunidades —así como de matrimonios entre sefardíes y asquenazíes— lo prueba, si bien es cierto que todavía algunas de las comunidades tienen un marcado carácter sefardí o asquenazí a nivel institucional. Sin embargo, el vínculo comunitario se establece más en base a similitudes ideológicas y de afinidad personal, que no en términos geográficos, como podía ser al inicio de la llegada de población judía inmigrante a la ciudad de Barcelona durante el siglo XX.

“Hay de todo: sefaradí, asquenazí. De origen es sefaradí, asquenazí. Eso todo. Lo que es, es una comunidad reformista, del judaísmo reformista. La definición es ideológica y no del lugar de donde proviene” [ARHA-10].

Por otro lado, se puede considerar que, salvo en contadas ocasiones, como por ejemplo la conmemoración de la *Shoá*, la colectividad judía catalana **no constituye una comunidad judía unida** en el sentido de un “ente aglutinante” (Goldstein, 2005: 43). Es decir, de forma general podría decirse que las diferentes comunidades judías catalanas no conforman una “comunidad judía catalana” en la medida en que no se ha desarrollado tal identificación común y compartida. Como el título del capítulo ya mostraba al principio, para el caso de las comunidades judías de Barcelona, de la misma forma que ocurre en otras ciudades con una presencia judía considerable, no se puede hablar de la existencia de una única identidad judía homogénea, sino que más bien se puede hablar de variedades de identidad judía o de subidentidades judías. Esta idea también la sostienen Schers y Singer (1977: 251) en relación a las comunidades judías latinoamericanas: “in this context it seems more proper to talk of different group subidentities among Jews instead of a Jewish integrative identity”. En

²⁹⁷ A la hora de recoger las diferencias existentes entre estos grupos, emergen las distintas formas de realizar el rito religioso o de cocinar los platos típicos. Sin embargo, no existe una reflexión más profunda sobre diferencias de mayor calado entre ambos grupos.

cambio, sí que podría decirse que existe entre las personas judías de Cataluña con respecto al resto de judíos del mundo un sentimiento de “comunidad judía global”, es decir, sí que sus discursos hacen referencia a una *comunidad imaginada judía* a nivel mundial.

7.2.3. Educación judía en Cataluña: la transmisión de una pertenencia compleja

La educación judía en un contexto secular y diverso religiosa y culturalmente hablando, como es el catalán, emerge como la vía principal para la transmisión de la identidad judía. Una identidad que no encuentra refuerzo en el entorno y que en el marco comunitario y familiar es potenciada de forma tanto explícita como implícita. Como afirma Yaacobi (1994: 11) “over the thousands of years of our exile, the unity of the Jewish people was maintained by shared values and shared knowledge. Both passed from generation to generation through Jewish education”. Es decir, las comunidades y las familias depositan todas sus esperanzas en la educación como la vía para evitar la asimilación de las nuevas generaciones. Resulta interesante conocer las percepciones y valoraciones que estas personas, especialmente las familias, tienen de esta educación y las expectativas que en ella depositan.

“En un pueblo disperso, la única manera..., sin autonomía política, la única manera de transmitir su tradición y su cultura es por intermedio de la educación. Y eso, eso quedó” [ARHA-10].

La confianza depositada en la educación se traduce en el caso catalán, pero también a nivel mundial, en grandes esfuerzos comunitarios, tanto a nivel económico como de recursos humanos. La creación de espacios de socialización, tanto para niños y niñas, como para jóvenes y adultos es vista como el medio para asegurar la continuidad, tanto del colectivo judío a nivel general, como de la propia comunidad, a nivel más concreto. Así ocurre entre las comunidades judías catalanas, las cuales destinan una parte importante de sus recursos al mantenimiento de dichos entornos y actividades socializadores. El ejemplo más paradigmático es el endeudamiento de la CIB para la construcción y mantenimiento del Colegio Hatikvá, el primer y único **colegio judío** de

Cataluña²⁹⁸. No obstante, también las **actividades de educación no formal** reciben una parte muy importante de estos esfuerzos comunitarios.

“En cuando al judaísmo barcelonés, para el mantenimiento del judaísmo, pues evidentemente hay que luchar y hay que tomar medidas. La medida más importante que se ha tomado es el colegio”.

[más adelante en la entrevista]

“El colegio es el mayor déficit de la comunidad. Cada vez que habría que hacer algo, dicen «no podemos porque el dinero es necesario para el colegio». El colegio es deficitario. Muchos colegios lo son, pero éste es sumamente deficitario porque no tiene bastantes alumnos por clase. El colegio, para que fuera viable, esto nos lo explicaba la semana pasada, tendría que tener 240 alumnos. Sólo tiene 150. Y además, de estos 150 alumnos, muchos son becarios. Entonces la comunidad tiene que pagar el déficit y no tiene para pagarlo. Entonces sacan dinero desde donde pueden” [CLHM-1].

“Hay que decir que también la comunidad ha financiado los déficit, siempre ha financiado el colegio, siempre. Es una parte de su presupuesto y bastante importante, y va al colegio”.

[más adelante en la entrevista]

“Siempre se había dicho en la comunidad que antes se cierra una sinagoga que un colegio”.

[más adelante en la entrevista]

“Entonces ¿cómo se subvenciona el colegio? Claro, se había dicho la subvención [pública] por un lado, lo que pagan los padres, la comunidad paga las becas de todos los que no pagan, que también se da becas, porque «¿vas a dejar tú a un niño judío sin colegio? No». Y entonces, a parte de las becas, hay un déficit, que lo paga la comunidad” [CTMM-2].

Otras actividades, como son los grupos de actividades de educación no formal para niños, niñas y adolescentes, los cursos de preparación para el *bar mitzvá* o *bat mitzvá*, los campamentos y excursiones breves o los cursos de hebreo, entre otras, constituyen parte de la gran oferta educativa comunitaria que tiene lugar en Cataluña. Como lo afirma Cohen (2004: 91), basándose en otros autores, “one of the primary tools employed by communities to instill a positive identity in their members is informal education”. En Cataluña, si bien las comunidades más asentadas y con mayor número de población infantil y joven como son la CIB y Atid son las que

²⁹⁸ Este nombre es el que adquirió el centro en sus nuevas instalaciones inauguradas en el curso 2007/08. No obstante, su predecesor, el Colegio Sefardí, presentado ya en el capítulo 6, es mucho más antiguo. Se trata de la misma institución, sólo que ubicada en instalaciones diferentes.

cuentan con un mayor número de este tipo de actividades, Bet Shalom y Jabad Lubavitch avanzan también en este terreno. De hecho, en cierto sentido, esta última está ganando terreno a nivel de actividades de educación y ocio, en detrimento de la CIB.

Sin duda, no debe olvidarse la importancia que tienen **las familias y los grupos de iguales** en esta socialización y educación judías. Se trata de entornos que, de forma implícita e informal, llevan a cabo este proceso educativo de gran relevancia para la construcción de la identidad judía y del sentimiento de adhesión a la comunidad.

Todos estos espacios se combinan para transmitir los dos componentes u objetivos principales de la educación judía (Chazan, 2003; Dashefsky, 1992; Reimer, 2007) presentados en el capítulo 2 –a saber, la transmisión de la identidad judía y la transmisión de conocimientos sustantivos sobre judaísmo– a través de diferentes estrategias que intercalan contenidos muy diversos, como son los religiosos, los culturales o los lingüísticos, entre otros.

Las siguientes páginas indagan en los diferentes componentes de la educación judía en Cataluña, desde las expectativas de las familias, hasta los espacios y agentes socializadores implicados, los procesos y estrategias de transmisión empleadas y las dificultades encontradas para llevar a cabo esta tarea. Finalmente, este subapartado cierra con una breve referencia a los procesos de resocialización familiar que tienen lugar a través de los hijos e hijas.

7.2.3.1. Expectativas familiares

Las expectativas que las familias depositan en la educación judía de sus hijos e hijas son dispares y se encuentran claramente condicionadas por la propia concepción del judaísmo de estas familias. Así, pueden encontrarse aquellas que, puesto que entienden el judaísmo como una tradición religiosa formada por normas que regulan la vida cotidiana, esperan la transmisión del cuerpo normativo judío; otras, en cambio, dado que entienden su judaísmo como una tradición familiar, esperan que su descendencia la aprenda y preserve en el futuro; otras, por su parte, al entender el judaísmo exclusivamente como una pertenencia a un colectivo social determinado, esperan que los espacios de socialización sean precisamente eso, espacios de interacción entre judíos. Sin embargo, no hay que olvidar que estas concepciones no

son puras, sino que combinan diferentes elementos. Así mismo ocurre con aquello que las familias esperan que sea transmitido a sus hijos e hijas, es decir, una combinación de diferentes elementos y contenidos.

“Bueno, más que nada [quiero que les transmitan] la tradición; la tradición y los valores. Pero bueno, como cualquier religión. Sobre todo los valores, de ser buena persona, de tener moral, y bueno, que pienso que cualquier religioso los transmite. En este caso, en el nuestro, pues bueno, a parte transmite otras cosas; pero bueno, sobre todo los valores y la tradición judía” [CTMA-11].

No obstante, un elemento común a todas ellas es la voluntad de que se genere y refuerce el sentimiento de pertenencia al judaísmo de sus hijos e hijas. En otras palabras, esperan que los diferentes espacios y actividades de educación judía refuercen la socialización iniciada en el ámbito familiar, que, finalmente, está enfocada a generar un sentimiento de adhesión con la identidad judía. Por ello buscan en este tipo de espacios un “marco judío”.

“Ahora especialmente que no están en el colegio judío [es muy importante que vayan a las actividades de la comunidad]... Puedes ser un poco más *lazy* si tienes los hijos en la escuela judía porque tienes la cultura allá. Pero cuando no, cuando no tienes otras situaciones (...) donde ellos pueden oír las historias, las canciones y tal, es muy importante para mí mantener, no sólo yo con mi familia y en la familia, porque es muy aislado. Y no quiero dar la sensación a mis hijos que son distintos y aislados. No sólo que son distintos, pero que no pueden compartir con nadie. Que sí, que hay otras personas aquí que son judías, felices, con *pride*” [ALMA-14].

“[Del colegio esperamos] la educación judía. O sea que por lo menos, ya que mi hijo no vive en Israel, pues que sepa un poco de dónde vienen los judíos, qué hacen, como son, todo” [CLMA-17].

“Pues que [el colegio] transmita tradición, yo no quiero que transmita religión. De hecho, si fuera más religioso, los habríamos sacado antes, pero sí que transmita un poco de tradición y de identidad. Que los niños sepan que son judíos, que sepan cuáles son sus raíces. Por ejemplo, mi suegro es superviviente del Holocausto. Entonces todas esas cosas, que sepan que han existido y que tienen testimonios muy cerca” [CTMA-18].

“[Quiero que el colegio les transmita] la identidad, básicamente la identidad. El que se sientan identificados a... un pueblo. No tanto a una religión, que podrán ser más o menos, pues yo creo que... Mi abuelo era ateo totalmente, totalmente, y se sentía muy judío. Y yo pienso que esto es muy importante” [CTMA-12].

“Entonces creo que los padres esperan que los hijos puedan vivirlo un poco como ellos ¿no? Que a pesar de estar en Cataluña y hablar catalán y tener amigos catalanes y celebrar las fiestas de aquí y en el cole hacer el festival de

Navidad disfrazado de Jesús o lo que sea, que yo lo he hecho de pequeña, lo de los pastorets y todo esto, pues que, además de tener todo eso que está muy bien, pues poder tener también... compaginarlo con una vida un poco judía, con amigos judíos. O sea, los padres esperan que los niños tengan un poquito de judaísmo también para que en un futuro elijan ellos si quieren seguir con eso o no, pero que al menos puedan elegir” [ARMJ-9].

“Yo creo que, depende qué padre, pero yo creo que esperan que se les dé a muchos una formación que no, o no se les da en casa o a nivel de... Hay muchos padres, digamos, que no tienen una alta formación judaica o no la dan a los niños y que aunque sea una pizca que se les da, tanto aquí o los que los mandan al colegio, es algo ya. O sea, el enseñarles cosas de *Shabat*, enseñarles cosas de las fiestas, de la historia, de personajes judíos, sobre Israel, el sionismo. Que pueda ser más o menos lo que se les da, porque una vez a la semana lo que hacemos nosotros no da para tanto, pero es una formación que les da y yo creo que a los padres les gusta o les va bien que reciban los niños. En parte eso y en parte también sobre todo que es el marco, que se basa más en lo que es un marco judío. (...). Porque hay muchos niños que van al colegio pero hay otros tantos que no van al colegio judío y digamos que traerlos aquí les da un marco... que se manejen los niños dentro de un marco judío que no lo reciben en otros lados. Se manejan en un marco de la sociedad, un marco laico, digamos. Y el recibir un..., el tener amigos judíos, el estar en un marco judío es..., yo creo que también es un punto importante. Por ahí, por ejemplo, hay muchos padres, muchos no, hay unos cuantos, hay familias que sacaban niños del colegio y que de repente empezaban a venir a las actividades. O sea, los sacan del marco que tenían en el colegio y cambian y empiezan a venir aquí. Yo creo que es muy importante lo que es el marco judío que se les da, que es bastante..., yo creo que es uno de los puntos importantes porque los traen [CTHJ-7].

“Sí, bueno te voy a ser sincerísima. A mí me interesaba mucho que mis hijos estuviesen entre gente judía, porque en Suiza no habían estado entre gente judía, no habíamos estado. Teníamos muy buenos amigos judíos, teníamos amigos no judíos, pero el ambiente en general era bastante reacio y bastante difícil y bastante antisemita. Vivido muy directamente porque pasó lo de la guerra de Irak esos años y lo pasamos bastante mal en el barrio; un poco de rechazo. Y a mí me interesaba que mis hijos tengan una experiencia judía, que luego elijan qué quieren ellos hacer, qué nivel de tradición quieren llevar. Pero que tengan, que sepan bien quiénes son ellos” [ALMA-15].

En algunos casos este interés se manifiesta expresamente en la voluntad de evitar la tan temida asimilación de sus hijos e hijas. Así lo manifiesta una trabajadora del colegio judío.

“A veure, d’alguna manera, els que són jueus està clar [el que volen]. Hi ha gent que ho té claríssim i és perquè vol això, que el nano, almenys els anys primers de la seva vida, mentre s’està formant els seu caràcter, la seva personalitat, aquesta identitat quedi d’alguna manera garantida, que no es fongui” [Trabajadora colegio-33].

7.2.3.2. *Espacios y agentes socializadores*

Para implementar los dos grandes objetivos que se le atribuyen a la educación judía (transmisión y mantenimiento de la identidad judía y transmisión de conocimientos sustantivos sobre judaísmo), las comunidades judías –sobre todo las diaspóricas– han desarrollado todo un conjunto de instancias educativas y socializadoras que pueden clasificarse, como se ha señalado en el capítulo 2, en tres grandes grupos, en función del tipo de educación que ofrecen y de las estrategias que desarrollan: las de educación formal –básicamente colegios comunitarios judíos–, las de educación no formal –desde movimientos juveniles, hasta los cursos de preparación para el *bar/bat mitzvá*, viajes a Israel o educación para adultos, entre otras– y las de educación informal, entre las cuales destaca la familia judía, aunque también podría considerarse el grupo de iguales.

El campo educativo judío de Cataluña, en continuo desarrollo, está compuesto por una amplia variedad de instituciones y entidades que recogen la diversidad de orientaciones hacia el judaísmo y de intenciones educativas de las comunidades. La gran cantidad y variedad de actividades educativas, así como el volumen de esfuerzos –tanto económicos como humanos– depositados en ellas ponen de relieve la importancia que desde las comunidades se concede a la educación judía en todas sus formas.

El primero de los agentes socializadores a considerar, por su centralidad y relevancia, es la **familia**. Su rol socializador, si bien en ocasiones es cuestionado, continua siendo clave para la formación de las personas. En el ámbito judío, de igual modo, la familia continúa siendo esencial en la transmisión de la identidad y la tradición judía a sus nuevas generaciones. Al tratarse del primer entorno social de contacto, “the sense of identity is transmitted to children initially by their parents” (London y Frank, 1987: 7). Esta labor es reforzada, pero no sustituida, en el caso de las personas vinculadas a entornos comunitarios judíos, por las actividades educativas y de ocio que éstos ofrecen. En consecuencia, las familias judías continúan siendo un elemento clave en la educación de las nuevas generaciones, ya sea de forma directa a partir de la transmisión de conocimientos e identidad, ya sea de forma indirecta, a partir de la toma de decisiones en torno a la educación judía “externalizada” de sus hijos e hijas. Éste es también el caso de las familias judías de Cataluña.

“Puedes hacer las cosas como yo hago ahora, que intento mantener la tradición en casa, que intento introducir comida judía, siempre celebramos

los festivos, que intento llevar a las actividades cada semana. Es la única cosa que puedo hacer. Ofrecer mi alegría con mi cultura” [ALMA-14].

“Yo creo que [transmite] más la familia. La escuela te da la base, y ellos celebran las fiestas, pero es más la familia la que les inculca el... Obviamente la escuela es un refuerzo, pero yo creo que si en la familia no lo ven, ellos tampoco... No, no, no. Pensarían que es otra cosa aparte que no va con ellos” [CTMA-11].

“Yo es que creo que todas las identidades, cualquiera, o sea, valores, educación, vienen de familia, básicamente. Tú puedes ir al colegio que sea y tus padres te darán lo que ellos quieren darte. Y un niño puede ir a un colegio muy bueno y muy de valores y muy tal, pero si en casa no lo ve, no... Es que no se siente identificado tampoco. Yo pienso que claro, al final es la familia” [CTMA-12].

“Es una mezcla de todos, en casa, en el cole. Primordialmente yo creo en casa está [la transmisión]. Y luego, las actividades que se hacen fuera también” [JOMA-19].

“¿Que se delega, digo, que se delega? Sí, se delega una parte [de la educación a otras instancias socializadoras], pero... pienso que todo padre sabe que tiene una responsabilidad desde el punto de vista de educación. ¿Por qué la judía? Bueno, pues porque es tradicional, porque es tradición” [JOHA-22].

“No, yo creo que en el hogar es lo más importante. Porque en el colegio es lo que te decía, mientras son pequeños sí, pero luego, van a colegios diferentes. Y tampoco va tanta gente al colegio [judío] ahora” [CTMA-28b].

Dentro del entorno familiar, no obstante, cabe incidir en el hecho de que son las **mujeres** quienes continúan teniendo un rol predominante en la transmisión del judaísmo —y aquí no se está haciendo alusión a la transmisión biológica, precisamente. De esta forma ocurre también en el caso de las familias de Cataluña, en las que puede observarse esta preponderancia de la madre en entornos de diferente orientación.

“Sí, la madre sigue siendo la madre y creo que sí que es trasmisora de muchas cosas. Y el padre quizás a un nivel más intelectual, o más formal” [ALMA-15].

“A ver, normalmente la madre transmite más que el padre. O sea, la madre es el pilar de la casa, pero por todo. Claro, porque es... Pero el padre juega el rol más de la parte sinagoga, de la parte religiosa. Normalmente el padre es el que lleva los niños a la sinagoga. A ver, que cuando son pequeños, es los dos. Pero siempre es como la figura del padre, en esto sí que es un poco... más masculino. El padre es la parte más de rezos. Y la madre, bueno, más la parte de las fiestas y de la casa. Pero realmente, pienso que el pilar es la madre en todo. Si la madre, si no lo ven en la madre, los niños un poco se desligan” [CTMA-11].

“Le enseñé canciones en hebreo a mis nietos. Vivimos el judaísmo desde el más pequeño. El domingo, que te digo, pues hicimos toda la fiesta. Lo que tiene que hacer una abuela. Lo que hizo mi madre. Pues eso, la abuela lo organiza todo allí, para que esté todo y que coman los pastelitos típicos. ¿Entiendes?” [CTMM-2].

“Nosotros siempre hemos dicho que es la madre la que da los valores culturales religiosos” [COHA-27].

De estas referencias a entrevistas, las pertenecientes a mujeres muestran cómo asumen su rol socializador y su responsabilidad en la esfera reproductiva de forma natural. Dicho de otro modo, se consideran “the spiritual guardians of their families” (Starr Sered, 1988: 132), lo que “favorece que manifiesten un grado de conformidad con la situación concreta que viven en sus hogares” (Carrasquer, et al., 1998: 111). Se hace evidente así la asunción del carácter natural del rol socializador de la mujer en el hogar y, además, en ocasiones también lo transmiten a las hijas. Esta transmisión entre generaciones de mujeres tiene lugar en torno a la cocina. Así lo pone en evidencia los siguientes fragmentos de entrevistas, en los que se muestra cómo “knowledge about cooking is passed down from mother to daughter” (Starr Sered, 1988: 133), así como también se transmite la preparación de las fiestas en el hogar.

“Esto forma parte también de la tradición judía. El padre es la autoridad, en este sentido, en estas cosas. Porque yo he sido muy moderna en todo, yo soy una mujer que ha trabajado, con hijos, profesional, con todo el rollo de las profesionales, que todas hemos tenido la culpa del éxito de no sé qué, no sé cuántos. Pero bueno, pero yo he trabajado. Pero, en la casa he tenido muy claro que yo soy la madre judía. Y es obligación de la madre judía preparar la mesa y la comida y las velas, ese es mi trabajo. (...) El marido, si no le pones las velas del viernes por la noche y haces la comida, pasará. Yo hice esta prueba (...). Yo hubo una época que no tenía ganas de hacer nada de la religión. «Yo no pongo velas ni nada». ¿Tú te crees que mi marido decía algo? Nada. (...) Entonces pasó una cosa divertidísima. Divertida no, muy significativa. Que yo no iba a hacer nada. Había hecho la cena, pero no es poner el mantel. Aquí cuando es viernes, entonces se pone el mantel, que lo hacemos en la cocina. Un mantel especial, estas velas las enciende (...). Entonces pongo el vino, la copa de vino y el librito pequeño de los rezos y las *kipot*. Lo pongo en la mesa. No sabemos si va a venir mi yerno, mi hijo, todo, pues se ponen. Pues esto. Pues lo hizo mi hija. Tenía 13 años. Ella de la forma más natural, le dije «pon la mesa». Puso la mesa. (...) Pues las encendió [las velas] ella y ya está. Entonces yo también me alegré mucho, porque dije «lo que yo he enseñado, ella lo ha cogido». Y tenía 13 años, que es la edad de la *bar mitzvá*, *bat mitzvá* más o menos, esa era. ¿Entiendes?” [CTMM-2].

“Empecé a llevarlos a *Talmud-Torá* por mi hija, porque pienso que la religión judía se transmite por la madre. Es decir, que mi hija, tenga la religión que tenga su pareja, sus hijos serán judíos. Ella tiene que transmitir esa religión.

Tiene. No tiene, si quiere, lo tiene, claro. Pero lo puede hacer sin tener que pedirle al padre ni a nadie. O sea, será su hijo y su hijo, sólo por ser hijo suyo, será judío. Ella sí puede transmitirlo a quién quiera. Con lo cual ella tiene que saber hacerlo. Que luego no lo haga es su problema. A los niños para mí es menos importante porque dependerá de su pareja mucho. Menos importante... Quizás formalmente no, quizás formalmente no. Si ellos quieren. Pero no es inherente a ellos. No es inherente a ellos. No van a hacer ellos el pan de *Shabat*. (...) Pero es que la gracia del pan de *Shabat* es no hacerlo con la panificadora, porque hasta tiene un número de golpes que le das, que es tradicional. Yo me acuerdo de mi abuela haciéndolo. Y me encanta que mi hija lo haga. Me encanta que mi hija lo haga porque algún día espero que se lo pueda enseñar a sus hijos. Mis hijos también lo hacen ¿eh? Ese pan también lo hacen ellos, aunque luego ellos quizás no lo harán en su casa, o no lo harán con sus hijos. O quizá sí. Cambian los tiempos y quizás sí. Pero sí me gusta mucho que mi hija lo haga. Sí, yo creo que con mi hija insisto más en los valores religiosos. Por ejemplo, ella pone cada viernes las velas de *Shabat*” [CTMA-12].

Ahora bien, también los **abuelos y abuelas**, además de las mujeres, son piedras angulares de la educación judía en el hogar (Dorff, 2005). En numerosas ocasiones cuentan con mayores conocimientos sobre prácticas y tradiciones que tienen lugar en el hogar, así como del uso de lenguas judías, ya sea el hebreo, ya lenguas en desuso, pero que tienen un fuerte componente identitario.

“Montón, montón, montón, montón, montón [de importancia de los abuelos]. Mira, entre generaciones hay siempre diferencias (...). Mis padres que tienen las ideas más claras y es así, tatatá. Y ahora, me encanta porque ellos [mis padres] vienen a nuestra casa para visitar una semana, dos semanas, no sé qué. (...). Es clave, es muy absoluto, y hablan sólo en hebreo, y las cosas de ser judío es así. Y cuando estaban aquí y tenemos festivos, celebramos perfectamente en una manera *kasher* perfecta. Y me encanta, me encanta. Por teléfono y [mis hijos] siempre están pidiendo a los padres «¿Me compras no sé qué de Israel?». Quieren cosas que les gustan, chuches o no sé qué o juegos o libros. Mi mamá es la responsable de la biblioteca israelí. Tenemos montón de libros en hebreo. Mi mamá siempre llega con libros y cuando están allá leen en hebreo. No es sólo mi responsabilidad cuando están aquí. Es algo tremendo. Es algo que yo a veces pienso «no sé qué voy a hacer sin mis padres». (...) Sus relaciones [las de mis hijos] con mi mamá y con mi papá son importantes. Y por ello tienen *the love*, el amor por este judaísmo, israelí y judío” [ALMA-14].

“Cuando viene mi suegra sí [que se habla hebreo en casa], pero nosotros... Viven aquí, pero mi suegra habla israelí. Y con los niños intenta hablar israelí porque es la única en casa que suele hablar con ellos” [CLMA-17].

“Bueno, [nos encargamos de la educación] un poco los dos, un poco los dos y mis padres. Porque por ejemplo, mis hijos cogieron la costumbre de ir todos los viernes a la sinagoga, pero no porque los lleve mi marido, los lleva mi padre”.

[más adelante en la entrevista]

“No sé cómo decirte cómo transmiten. Cada uno lo transmite de una forma distinta, porque los abuelos paternos también viven aquí y ellos no hacen absolutamente nada de religión, nada. Pues no sé, con conversaciones, tienen la costumbre de hablar mucho con ellos [con mis hijos], sobre todo el abuelo paterno habla mucho con los niños, les cuenta muchas cosas de cuando su época. Se los ha llevado, por ejemplo, el paterno se los llevó a Alemania a enseñarles de dónde huyó él y dónde estaba” [CTMA-18].

Las familias, por tanto, continúan ejerciendo un papel trascendental en la socialización judía de sus nuevas generaciones. Ahora bien, este rol no lo desarrollan, generalmente, de forma aislada. En la mayoría de los casos conciben las agencias externas –principalmente las actividades comunitarias y el colegio judío– como un refuerzo a la educación judía desarrollada en casa, y no como espacios centrales en torno a los cuales gira la educación judía de sus hijos e hijas, independientemente del papel real que cada uno de estos espacios tenga.

“Bueno, es que yo pienso que están recibiendo tanto entre la escuela y la comunidad. Y de mí reciben. Yo pienso que el judaísmo se transmite desde la cuna y desde la casa. O sea, que en realidad no necesito nada formal” [ALMA-15].

“En nuestro caso, o sea, lo que viven en casa, ya viven judaísmo en casa y, a más a más, van a cole” [CTMA-11].

El segundo de los principales agentes socializadores judíos es el **marco comunitario** y las actividades de educación no formal que ofrece. Constituye una alternativa o complemento a la educación formal (London y Frank, 1987) y a la desplegada por las familias. Se trata de un espacio dinámico que comprende múltiples tipos de actividades, entre las que destacan claramente las orientadas a la formación religiosa –preparación para el *bar* o *bat mitzvá*, oraciones de bienvenida y despedida del *Shabat*, entre otras– así como otras orientadas a la creación de un marco de vida judío que ayude a las nuevas generaciones a desarrollar una identidad comprometida con el judaísmo y con el pueblo judío –actividades de ocio, campamentos, fiestas, etc.– así como en cierta medida con el Estado de Israel –viajes a Israel. Estas actividades comunitarias dirigidas a la educación judía resultan centrales ya que

abarcan a un público muy extenso²⁹⁹ y además constituyen en muchas ocasiones el nexo principal entre las familias y las comunidades.

Las familias, independientemente de la comunidad y de su posición ideológica dentro del judaísmo, las valoran positivamente porque la voluntad de ofrecer un “marco judío” con la que nacen permite que sus hijos e hijas refuercen su identidad judía. En este sentido, estas actividades constituyen uno de los espacios principales en los que se puede encontrar un marco de interacción entre personas judías que contribuya a la creación del sentimiento de semejanza o de identidad entre iguales; en definitiva, un marco de relaciones que transmita y fomente la identidad judía.

“Forjar la identidad judía del niño, eso es lo que quieren los padres, además de aprender sobre Israel, además de aprender sobre judaísmo en general y además de todos los valores humanos que transmitimos” [ARHJ-6].

“Y además, una vez que estos chicos salen del colegio, digamos, ya no hay otro marco judío que no sea una comunidad. Y eso es la idea, seguir ligándolos a nuestra comunidad y ligándolos al judaísmo, al pueblo judío” [COHA-4].

“Contrataron a alguien para que organizara actividades para niños en Atid, para dar un entorno. O sea, es una doble idea. Por un lado, que los niños aprendan sobre judaísmo y, por otro lado, que se relacionen con otros niños judíos. Digamos, por esto, doble. Bueno, no sólo se enseña sobre judaísmo, se enseña sobre valores. También se aprende mucho estando en un grupo” [ARMJ-9].

“Bueno, son actividades, a parte de que, bueno, de que también están involucradas con la religión y tal, también es la manera de ver a los niños de su clase. Bueno, como cuando haces un *esplai*. Es más o menos la misma idea, pero aquí en la comunidad que, al mismo tiempo, les explican las fiestas. Bueno, está involucrada, tiene algo más que ver con la identidad judía y con ser judío” [CTMA-11].

Este mismo discurso lo tienen incorporado las propias personas que ejercen de monitores o *madrijim* de los grupos de actividades de las comunidades. Se conciben como un eslabón que asegura la continuidad de estas actividades y la de la transmisión de la identidad entre generaciones.

²⁹⁹ El número de niños y niñas que asisten semanalmente a las actividades comunitarias es muy superior al de matriculados en el colegio judío. De manera aproximativa, tomando en consideración únicamente las comunidades CIB y Atid, las actividades comunitarias congregan a cerca de 200 participantes semanalmente, mientras que en el colegio el número de matrículas ronda las 155, a pesar de que tiene una capacidad superior a 300 plazas.

“Mi motivación [para ser *madrij*] yo creo que vienen ya también porque uno ya lo recibió digamos desde chico y digamos que lo mamó desde pequeño. Es como una continuación, o sea, es como... Uno quiere transmitir. Esto de los campamentos, las actividades, digamos, uno de chico, por ahí se podía golpear, se podía pelear con uno, se podía pelear con el otro, pero, digamos, cuando uno crece uno se acuerda de las cosas buenas. (...) Uno digamos que se acuerda y es algo muy bonito y lo quiere transmitir. Como lo vivió uno y lo pasó bien y lo disfrutó, lo quiere transmitir. Es algo que yo creo que es bonito. Por lo menos a mi nivel, que es transmitirlo y también es como una responsabilidad de continuidad, digamos. O sea, el que uno lo reciba y que esa tradición continúe, tanto la tradición de dar actividades como la tradición judía. Te repito, aunque sea una mínima parte, lo que damos una vez a la semana es algo que quizá los niños salen aprendiendo algo” [CTHJ-7].

Por otro lado, las actividades de educación no formal son concebidas también como un espacio para que los adolescentes que ya no asisten como *janijim* –educandos o participantes– no queden desligados de las comunidades, sino que se comprometan con ellas ejerciendo, precisamente, a su vez, de *madrijim*.

“Los voluntarios nuestros son todos estudiantes de bachillerato, donde todavía están ligados a nuestro proyecto y que son adolescentes y que quieren, a parte de recibir sus actividades, quieren ellos brindar lo que fueron recibiendo a lo largo de su historia. Y esto para nosotros tiene un doble, un doble propósito y un doble buen propósito. Primero, que los chicos encuentren un marco, este objetivo general y sigan vinculados entre sí (...) y, segundo, que (...) sigan mostrando a las generaciones venideras cuál es el camino que deberían seguir” [COHA-4].

No obstante, estos espacios no surgen únicamente como marcos configuradores de la identidad judía y de retención de los jóvenes en el marco comunitario. Otro de los objetivos de estas actividades comunitarias es el de fomentar un espacio de encuentro entre personas judías con, en ocasiones, una intención clara de facilitar el establecimiento de parejas. Este objetivo responde en buena medida a la preocupación que muchas de las personas de las comunidades, en este caso de las catalanas, expresan respecto a la asimilación. Así, al encontrar en el matrimonio mixto una fuente de riesgo para la asimilación, propician el encuentro entre personas judías.

“O sea, los padres te dejaban salir, aunque volvieras a las 3 de la mañana si decías que ibas a la comunidad. Entonces, algunas nos tapábamos, otros porque no iban a la comunidad, pero bueno, normalmente íbamos a la comunidad. Si ibas a la comunidad y organizabas cosas, pues te dejaban. Claro, ¿cuál era el objetivo? Pues que la gente se conocieran entre sí y evitar la asimilación que son los matrimonios con no judíos. Porque así de claro y ya está. Y hasta hoy en día pasa lo mismo, sólo con menos éxito que entonces” [CTMM-2].

“Los jóvenes necesitan un poco quizá la necesidad de los jóvenes sean distintas a las de familias. Pero yo creo que hay un punto entre cuando tienen entre 25 y 30 que sí, que tienen una necesidad de participación. Cada uno a su manera: algunos necesitan intelectualidad, otros necesitan solamente juntarse para conocerse y formar pareja. Pero es eso más que nada. Cada uno aporta algo de grupo y las necesidades de grupo que tenga para distintas cosas. [Los espacios para que se creen parejas se priorizan] poco. Se deberían priorizar más, para mi gusto. Tendría que haber un poco más. Hay, pero se tendría que priorizar más. Porque, bueno, un poco por las afinidades en común que tienen, que puedan tener” [JOHA-22].

“Porque nosotros tenemos de 18 a 35 ó 40, solteros. Pero cada tanto, ellos dan charlas o cenas también y bueno, nuclea a determinada gente, claro. Y es gente que, gracias a Dios, puede circular por distintos lados, y eso hace que cada vez reciban más de un lado y de otro, más judaísmo, más marco social, y en definitiva eso es lo que nos importa, tanto a ellos como a nosotros, sobre todo en la edad, o sea, de jóvenes, que lo que queremos es que también consigan parejas y creen familias judías” [COHA-4].

Ahora bien las actividades que propician la formación de parejas entre judíos no se limitan únicamente a aquellas organizadas por las comunidades. En el rastreo realizado para esta tesis, se han encontrado diferentes asociaciones de adultos jóvenes que organizan actividades de ocio en las que, aunque de forma no explícita, el objetivo de la formación de parejas se encuentra presente. Entre otras destacan la asociación *Jews for Fun (J4F)* o el *Espacio K* perteneciente a Jabad Lubavitch.

No obstante, es cierto que esta finalidad se encuentra presente de forma más clara en el discurso de personas pertenecientes a la comunidad tradicional, la CIB, y también a la más ortodoxa, Jabad Lubavitch. En cambio, en entornos más progresistas, donde el matrimonio mixto no está tan mal considerado, como por ejemplo en el caso de Bet Shalom o Atid, la preocupación por la formación de parejas entre judíos no es el *leitmotiv* que mueve la organización de actividades para jóvenes.

“Aquí existen familias mixtas: judío con no judía o judía con no judío y las puertas están abiertas también. O sea, que no es una preocupación. No trabajamos para eso [para fomentar parejas], para nada. Si hay una fiesta de jóvenes y se conocen dos y terminan juntos, pues *mazal tov* y todo bien, pero no. O sea, no, no es lo fundamental. No es lo importante. Sí es importante el transmitir valores y que continúen, que sea una cadena y tal, pero yo creo que por ahí no funciona el tema. Porque si tu estás enamorado...” [BLMJ-20].

“Hay un poco también de dilema ahí. Porque hay quien dice «yo quiero venir aquí como algo sólo cultural» y luego hay quien quiere, quien le interesa simplemente salir de fiesta con otros judíos, conseguir pareja. O sea, estos grupos de universitarios, una función que entre nosotros aún no, pero bueno,

que hay gente que sabemos que está para eso es conseguir pareja. Claro, exacto, [pareja judía]. Como aquí es tan difícil. Hay muchos chicos judíos que les gustaría una novia judía y al revés. Hay muchos grupos jóvenes en Barcelona. De hecho, no somos el primero. Pero que esos otros grupos jóvenes sí que se dedican únicamente a fiesta y esto y conocer gente y bueno, y ligoteo y tal” [ARMJ-9].

La viveza y relevancia de este campo educativo —principalmente de las actividades dirigidas a menores, y no tanto a la población joven— puede entenderse también por la importancia del aprendizaje experiencial como elemento de refuerzo del compromiso con el judaísmo por estar asociado a diversión y buenas experiencias. Esta idea ya la muestra Charytan (1996: 278) en su tesis sobre EEUU: “one of its findings has been the importance of role models and experiential learning in transmitting a value system. (...) Yet, in the day school system, the most effective methods for transmitting values were not thorough formal classes or even through informal discussions, but through experiential learning”. Esta idea también es válida para el caso de Cataluña, como indican algunas de las personas encargadas de las actividades de educación no formal de las diferentes comunidades.

“Pero bueno como ya te digo, las *peulot*³⁰⁰ se trata de que el niño vivencie y viva algo para luego aprenderlo y hacerlo suyo. No estamos enseñando algo como en el cole, sino que son actividades donde los niños se lo pasan genial. Es que no hay problema, porque toda la actividad en sí son juegos, ellos experimentan cosas, luego se hace debate o se habla. Cada vez que, mientras más mayores son, más tiempo se da para una conclusión final, donde se les hace pensar y reflexionar” [ARMJ-9].

“El chico viene [a las actividades comunitarias] porque quiere, no está obligado como en el colegio. Es más, viene a divertirse, porque el objetivo es recreativo. Y precisamente al venir porque quiere venir, es el mejor momento donde puede aprender educativamente. Entonces los valores se transmiten a través de una forma lúdica, a través de vivencias” [COHA-16].

“Y bueno, en la educación las casas son muy, muy importantes. O sea, depende mucho de qué educación tienen en casa, cómo han educado los padres al chaval, el chaval va a pensar de una u otra manera. Pero creo que el hecho de ir a un campamento, es lo que te explicaba antes. Se lo pasan tan bien, que creo que en el cerebro, en el mío también, pues asocio lo bien que me lo he pasado con los conocimientos que he aprendido” [ARHJ-6].

Más aún, la relevancia y elevada valoración por parte de las familias de este espacio educativo no formal radica en el hecho de que estas actividades pueden, en cierta

³⁰⁰ Es una actividad que hace referencia a las actividades que se hacen con niños, niñas y adolescentes tratando un tema concreto. Es como una unidad didáctica, pero traducida a un espacio de educación no formal.

medida, suplir las carencias de tiempo y conocimientos de las propias familias a la hora de transmitir el judaísmo.

“Puede ser, sí [las familias no tienen suficientes conocimientos]. En mi caso, por ejemplo, mis padres no... En mi casa no nos han inculcado mucho. Yo todo lo que sé, casi todo lo he aprendido dentro de Atid. Entonces, es verdad, para muchas familias también es un modo que sus hijos aprendan sobre algo que quizás ellos no puedan acabar de transmitir, o no lo suficiente que han visto ellos, y aprovechan el marco para que sus hijos aprendan, sí” [ARMJ-9].

“Porque son familias que, bueno, que son... Tal vez estuvieron un poco alejadas del judaísmo o tal vez tienen otras profesiones. Yo soy un profesional [rabino]. Para mí es mucho más fácil transmitir esto. Cada familia mantiene sus tradiciones, pero una cosa es mantener una tradición familiar, una tradición ritual y otra cosa es tratar de profundizar en temas con los chicos, para lo que estoy capacitado. Yo me preparé para eso. Entonces es preferible que un profesional lo haga” [ARHA-10].

“Porque los padres nunca tenemos tiempo, exacto, ni el conocimiento para enseñarles como les enseñan en el colegio. Hacen una hora de hebreo diaria. Y no solamente el idioma lo que aprenden. El idioma me es indiferente porque lo puedes, te vas a Israel, como que aprenden inglés en otro lado. Eso me da igual. Pero reciben una identidad que no te da nadie” [CTMA-18].

“Lo que yo le enseño en casa, aquí es más, más. Porque saben más que yo. Yo también soy convertida entonces no te puedo decir que yo sé un montón. Y mi marido trabaja, tampoco está aquí pero no... Lo que les enseñan aquí en el colegio a veces casi es más que lo que les enseñamos nosotros en casa” [CLMA-17].

“Entonces, la verdad que surgió porque mi hijo mayor empezó a hacerme preguntas que yo no sé contestarle. Entonces, los domingos por la mañana va a *Talmud-Torá* a Jabad Lubavitch” [CTMA-12].

Se hace evidente, por tanto, a través de los fragmentos de entrevistas, el papel que juegan estos espacios de socialización en la educación judía. Ahora bien, también muestran cómo el colegio, para aquellas familias que matriculan a sus hijos e hijas, suple las carencias que las familias puedan tener. A continuación se profundiza sobre la educación formal ofrecida en esta institución.

El **colegio judío** encarna la educación de tipo formal. En Cataluña, del mismo modo que ocurre en Madrid o en Málaga, la comunidad más antigua construyó en 1969 una escuela, el actual Colegio Hatikvá que, con el paso de los años, ha ido consolidándose y ofreciendo más niveles educativos hasta la situación actual, en la que se ofrece educación infantil de primer y segundo ciclo, primaria y secundaria obligatoria. Si

bien cuenta con capacidad para 320³⁰¹ alumnos, en el curso 2009/10 se hallaban matriculados en torno a 155. Aunque la titularidad del centro educativo es de la CIB, goza de autonomía y cuenta con una directiva propia y una AMPA, como en el resto de centros educativos. No obstante, la fuente principal de financiación es la propia CIB, lo cual condiciona de forma clara el proyecto educativo y el funcionamiento del centro. Para velar por la coherencia del centro y el cumplimiento de los objetivos de transmisión identitaria planteados por la comunidad, el colegio cuenta con una persona que sirve de enlace con ésta.

Más allá de garantizar la educación reglada por el Departament d'Ensenyament de la Generalitat de Catalunya, el colegio cuenta con un conjunto de materias no curriculares específicas asociadas a su carácter judío. Entre ellas destacan las 5 horas semanales de hebreo, en las que además del idioma se enseña historia, folclore, tradiciones y legado cultural judío. Asimismo, se ofrece educación sobre los principios del judaísmo, la *Torá*, el calendario judío y sus principales festividades, teóricamente desde un punto de vista no religioso.

Al tratarse del único colegio judío en Cataluña, el discurso oficial que desde la institución se proyecta hacia el colectivo judío es que se trata de un colegio lo suficientemente abierto y flexible para poder acoger a todos los niños y niñas, independientemente de su comunidad de pertenencia u orientación ideológica en el judaísmo. Es, pues, presentado como un centro que transmite los valores humanistas del judaísmo y la identidad específica. Más concretamente, el colegio es presentado como poco religioso, a pesar de seguir de forma estricta la *kashrut* y de que en él cada viernes se haga una pequeña bendición de la comida como acto de bienvenida al *Shabat*.

“Lo que nos diferencia de los demás centros es que, bueno, pues seguimos además una identidad propia, que es el judaísmo. Entonces, ¿cómo tocamos el judaísmo, cómo tocamos esta transmisión? Digamos que le damos un fundamento humanista. No somos una escuela religiosa. Transmitimos la identidad judía a través de la enseñanza del idioma hebreo, que es un transmisor vehicular de la cultura. Transmitimos a los alumnos, les enseñamos historia, les enseñamos su cultura, les enseñamos sus valores, les enseñamos sus raíces. Les enseñamos el calendario judío. Todas las fiestas judías se

³⁰¹ Esta cifra fue ofrecida en las entrevistas. Según la resolución *EDU/1104/2009, de 14 de abril del Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya por la cual se autoriza la apertura de este centro en Sant Cugat del Vallès*, el número total de plazas asciende a 386 –41 para el primer ciclo de educación infantil, 75 para el segundo ciclo de educación infantil, 150 para educación primaria y 120 para educación secundaria obligatoria.

celebran en el colegio porque es una vivencia que a través del estudio y la vivencia, pues es la forma que consideramos que el alumno puede tener para realmente tener los dos fundamentos. Y a nivel religioso, digamos, les damos un base muy..., muy *light*, en el sentido de que aprenden de las bendiciones que se dicen por la mañana, las bendiciones de *Shabat*, que se dicen cuando entra el *Shabat*, y poca cosa más. Es decir, al ser el único colegio judío que hay en Barcelona, aquí tenemos una misión, que es atraer a los judíos y transmitirles su identidad. (...) En cambio aquí, en el colegio, si bien pertenece a la comunidad que se define como ortodoxa, el colegio aglutina niños de las demás comunidades. De hecho, entre el alumnado hay niños que son de la CIB, hay niños que son de Atid, hay niños que son de Jabad Lubavitch. Hay niños de todas las tendencias. Por lo tanto aquí lo que trabajamos es el tronco común. El aspecto religioso, les damos la base, pero luego consideramos de que cada uno en sus casas tiene que desarrollar en el ámbito familiar la vertiente que más le interese. Aquí tenemos que unir y no separar. Les damos la base, les damos las herramientas necesarias para que los chicos cuando salgan de este colegio sepan quién son, que sepan hacia dónde tienen que ir, que conozcan su patrimonio. Y les damos las herramientas también para que ellos sean capaces de decidir por ellos mismos luego dónde querrán ir a rezar y a qué comunidad querrán luego desarrollar su vida judía. Es decir, que en ese sentido somos bastante neutro. Por esa misma razón, damos un judaísmo que se definiría como humanista, en el cual se enseñan los valores de nuestra tradición. Y las divergencias religiosas las dejamos fuera y dejamos que sean las comunidades las que desde su propio departamento de educación no formal sean las que se encarguen de transmitir la cuestión religiosa” [CTMA-3].

“Aunque el colegio, como colegio, está abierto para todos. Porque el objetivo es que cualquier niño judío, los padres quieren darle alguna educación judía, que puede integrarse”.

[más adelante en la entrevista]

“Entonces, realmente podemos decir que el ambiente en el colegio es un ambiente, yo digo israelí judío, porque israelí es más, cuando digo israelí no es israelí como país, sino el ambiente más laico, más la cultura. Más israelí que judío. Cuando digo judío es más religioso, cuando digo israelí es más la cultura. Entonces, el ambiente cultural sí que tiene el colegio: las fiestas, y todo se siente, lo vives. La parte religiosa casi no. Tenemos, lo único que tenemos es que cuando se come, hacemos una bendición de la comida, que en las clases de hebreo y cuando se come, nosotros comemos con las *kipás*. En eso se refleja todo.” [CLHA-8].

“Por un lado tenemos, la CIB, que es la que en Cataluña dio el nacimiento del primer colegio hebreo catalán. El primero y el único, no hay otro. (...) Sobre todo lo que hay que destacar que es un colegio hebreo multicultural. Esto es increíble, porque al ser de cultura hebrea específica, es decir, que cumple con las normas de lo que necesita quizás una persona practicante hebrea, es decir, dietética, festivos. Sin embargo, la educación de la cultura hebrea está enfocada desde un punto de vista, hasta se puede decir, laicista. Esto es maravilloso. Y por eso es multicultural. No hay que ser de ninguna religión o

de práctica para estudiar ahí. Es un colegio catalán hebreo, no es un colegio judío” [COHA-16].

En este sentido, el colegio es presentado como tradicionalista y no como religioso, hecho que puede entenderse en la línea de lo expuesto anteriormente sobre el intercambio del término religión por el de tradición (Fischman, 2006).

“Siempre ha sido un colegio muy tradicionalista, sin ser excesivamente religioso porque hay muchos padres que no querían saber nada de la religión judía. Eran judíos, quieren un colegio judío, pero que no sea religioso. Con lo cual hay que hacer unos equilibrios...” [CTMM-2].

Más aún, en los últimos años el colegio ha mostrado una actitud de mayor apertura para incluso acoger a personas que no son judías pero que muestran un interés por matricular a sus hijos en él³⁰².

“Una de las cosas que tomó la comunidad con apoyo mío, bueno, mi filosofía es también un poco más liberal. Antiguamente el colegio era más tradicional, digamos, el enfoque más religioso. Y como yo vine de una sistema muy laico, el colegio se abrió un poco más laico y otro de los objetivos del colegio es que la ESO formalmente la estamos abriendo también para no judíos” [CLHA-8].

En cambio, familias de las comunidades judías, especialmente las reformistas, no se sienten cómodas con la forma de funcionar ni la ideología del colegio, que consideran muy tradicionalista y, en ocasiones, con un marcado carácter religioso³⁰³. Esto ocurre incluso entre aquellas que llevan a sus hijos a dicho colegio, pero que perciben la discordancia ideológica con su postura personal. También el miedo al aislamiento social que puede suponer asistir al Colegio Hatikvá lleva a algunas familias a no hacerlo.

“El colegio es muy, para mi gusto, demasiado religioso. Cada vez más. O sea, ahora no pueden llevar en el comedor, en el patio, un bocata de fiambre. Que tiene que ser *kasher*... Cada vez se fijan más en estas cosas” [ALMA-15].

“El jueu no sent la necessitat de portar el seu fill a un col·legi, a l’escola jueva. Sí que aprenguin, sí que sentin, que siguin educats com a jueus, però no en el fet diferencial de l’escola” [BRHA-5].

³⁰² Según algunas personas entrevistadas, ha crecido el número de demandas de matrícula por parte de familias que no tienen ninguna relación con el judaísmo, pero que valoran el colegio judío por tratarse de un centro de calidad, familiar y con un reconocido programa de enseñanza multilingüe.

³⁰³ El análisis de documentación diversa permite un repaso a los objetivos del centro. En el programa educativo del legado cultural judío tienen presencia referencias no sólo a cuestiones culturales sino también religiosas, como por ejemplo al *Tanaj* o Biblia hebrea o la enseñanza de elementos básicos del rezo.

“Las familias aquí son más laicas, digamos, y no llevan a sus hijos al colegio judío. La verdad es que, a ver, no sé muy bien las razones por las que no... (...) Creo que los padres también deciden que aunque haya oferta de educación secundaria judía... (...) Es un círculo bastante cerrado, digamos, la comunidad judía. Y si al chaval lo tienes toda su infancia y toda su adolescencia metido en una escuela judía, cuando salga, es un ambiente diferente. Entonces como que también los llevan a escuelas laicas, escuelas públicas o... Y creo que eso también es importante. O sea, vale que el niño tiene que tener educación judía, pero yo creo que también es por eso, que los padres quieren que el chico vea otra cosa” [ARHJ-6].

Por el extremo opuesto, el más ortodoxo en cuanto al seguimiento de la religión, también han aparecido críticas a la laxitud del colegio en la transmisión del judaísmo y respecto a la aceptación de personas no judías en él. De hecho, según algunas informaciones obtenidas de forma indirecta a través de las entrevistas, hay personas muy ortodoxas que organizan la educación de sus hijos e hijas a través de Internet con programas educativos israelíes.

“A mi vista [el colegio judío] es, a mi visión, es un híbrido³⁰⁴. Correcto. En mi visión personal. No, no, nadie está obligado a compartirla. Es un híbrido. Exactamente” [JOHA-30]³⁰⁵.

“La educación en los valores religiosos en casa y en el colegio, bueno, pues se refuerza un poco esto. Sí, hay muchas cosas que deberían ser un poco más estrictas [en el colegio], yo pienso. (...) Igual lo que echo en falta sería un poco, por ejemplo, que hicieran una vez a la semana, o por lo menos, ella decía, mi hija decía «una vez al día haríamos oración», ir al *aaron hakodesh* y que se abra. Dice «es que solamente hay una familia, un niño que siempre lleva *kipá*». Mi hijo siempre lleva *kipá*, pero los otros solamente para el menjador. Y decía mi hija* «pues a mí me gustaría que, que se hiciera». Y yo le decía también «¿y tú no? Si quieres llevas tu *Sidur* y esto», y dice «mamá, es que sería la única». Y ella al comienzo siempre faldilla y después ya empezó a irse con vaqueros y todo, porque se sentía un poco la rara. Pero yo le pregunté al director «¿y por qué no se hace, por ejemplo, una vez a la semana pues un tipo de conferencia o algo un poco más espiritual o algo?». Y decía «no, porque el colegio tiene otra línea más laica» [JOMA-19].

También en ocasiones se hace alusión a la búsqueda por parte de algunas familias de una educación laica y, sobre todo, de reconocimiento en colegios más prestigiosos – como el Liceo Francés o el Colegio Americano– para explicar su alejamiento del colegio judío. Se trata de familias con un mayor capital económico y, en ocasiones,

³⁰⁴ El entrevistado usa el término híbrido para referirse tanto al tipo de educación que se imparte –no exclusivamente judía– como al público que lo frecuenta –no exclusivamente judío.

³⁰⁵ Esta postura se encuentra ilustrada de forma más amplia en el siguiente capítulo, subapartado 8.4.2., cuando se hace referencia a las dificultades a la hora de compaginar la vida judía con la no judía.

con entornos sociales con un gran reconocimiento social que dan prioridad al renombre de estos colegios elitistas sobre la educación formal judía de sus hijos e hijas.

“Los que no vienen al colegio, que es hoy, pienso que el único colegio que tiene competencia también es el Americano. Que ahí muchos más son israelíes que vienen, que en general son laicos y la religión no les importa ni la tradición. Y dicen «si yo vengo por dos años, yo quiero que mi hijo tenga un nivel de inglés más de lo que tú das, porque yo tengo un nivel muy alto de inglés, pero no es todo lo hago en inglés y quiero que mi hijo ya conozca dos o tres años, entonces que ya conozca» Solamente la otra cosa es que no lo dicen, pero lo sabemos, es que también... que pocos lo dicen, es que se sienten que son de la clase alta, que van al Colegio Americano o al Liceo Francés. Antiguamente al Liceo Francés, hoy es más al Americano. Porque es nivel socioeconómico más alto que hay en Barcelona y que tienen que estar ahí. Lo dicen. Y quieren estar con este...” [CLHA-8].

“Es toda esa idiosincrasia del judío de que «quiero estar, quiero integrarme», yo diría que alguna vez hasta un complejo. Si tú te quieres integrar al 100%, entonces me voy al Colegio Americano y ahí está el hijo del presidente de La Caixa, y el presidente de la Coca-Cola y no sé qué ¿entiendes?” [CTMM-2].

En consecuencia, si bien el colegio constituye un enclave central para la socialización de niños y niñas en el judaísmo, la mayor parte de los de las comunidades y en general de Barcelona no está matriculada en él. Los motivos aludidos por las familias son muy diversos. Pueden encontrarse desde motivaciones económicas –que supuestamente podrían ser superadas con becas comunitarias–, hasta cuestiones referidas a la ubicación geográfica, el nivel educativo, el sentimiento de aislamiento con respecto al resto de la sociedad o también el desacuerdo –desde un extremo o desde otro– con la posición ideológica del centro.

7.2.3.3. Procesos y estrategias de transmisión

Los procesos de transmisión de la identidad judía y de conocimientos sustantivos sobre judaísmo que tienen lugar tanto en las familias, como en las comunidades y el colegio judío de Barcelona emplean diferentes estrategias, actividades y contenidos. De entrada, se puede decir que, en términos generales, las familias combinan dos o más de estos espacios para que las nuevas generaciones adquieran este sentimiento de adhesión y unos conocimientos básicos sobre el judaísmo. La estrategia más habitual es la combinación de la educación en el hogar familiar con las actividades de las comunidades, aunque algunas familias añaden la asistencia al colegio.

Los contenidos y actividades a través de los que estos tres espacios llevan a cabo los procesos de socialización son muy variados y corresponden en buena medida con los referentes identitarios citados unas páginas atrás. Esta transmisión de identidad, valores y de conocimientos se produce principalmente a través de la referencia a las temporalidades judías —en especial el calendario y sus festividades—, a los principios de la religión judía, al hebreo, a Israel, a la alimentación, así como a la educación sobre el Holocausto.

En primer lugar, es importante resaltar la centralidad que adquieren las **temporalidades judías** —y en especial el calendario y las festividades— en la socialización de las nuevas generaciones, al tratarse de “one of the most effective ways to accentuate social contrasts” (Zerubavel, 1989: 22). Es decir, los horarios y los calendarios tienen una gran influencia en la formación de grupos a la vez que contribuyen a la construcción de barreras sociales que separan a los miembros del grupo de los que no lo son. De ello son conscientes tanto el colegio, como las comunidades y las familias. Por este motivo, una buena parte de la educación judía formal, no formal e informal se articula en Cataluña en torno a la enseñanza y vivencia del calendario judío y sus festividades.

“Y este método [educativo que empleamos en el colegio] es un método en espiral. Es decir, primero el niño desde su primera infancia tiene contacto con el idioma a través de la música. Cuando llega una festividad pues las canciones, las vivencias teatrales. Es decir, cuando llega una fiesta, pues al niño se le explica la simbología de esta fiesta y aprende las canciones de la fiesta correspondiente. Y eso se hace en hebreo. Porque también así trabajas en lenguaje. Y así, y así es un proceso en espiral. Es decir, que a medida que su conocimiento se va expandiendo, les vamos integrando nuevos elementos de una misma fiesta. Entonces, desde poquito en preescolar, hasta que el chico ya en la ESO, la misma fiesta que lleva trabajando desde que tiene 2 años..., que ya aprendió la canción, que ya aprendió el baile, ya se lo conoce, ya sabe lo que es la simbología de cada fiesta pues ya, a medida que van creciendo, se permite incorporar a otras materias. Es decir, allí empezamos a involucrarlo. Es decir, cuando llega una fiesta como *Januká*, que es la fiesta de la luz, pues después de que hayan aprendido la canción, el baile, la historia, por qué celebramos *Januká*, etcétera, pues luego lo que se hace es que se desarrolla el concepto de la luz.”

[más adelante en la entrevista]

“*Januká*, aquí sí que los niños hacen el encendido de la *janukiá*. Cuando llega *Purim*, los niños llegan disfrazados al cole y tienen su fiesta de *Purim*. Todas las festividades, al tener incorporado el calendario de las festividades dentro del programa de estudio, las tenemos que celebrar. Luego la comunidad también las celebra. ¡Las tiene que celebrar! Pero el colegio también las debe celebrar” [CTMA-3].

“Normalmente nos manejamos con una guía de trabajo con temática y va muy encaminada con el calendario, digamos. O sea, si cae alguna festividad, se trata esa actividad mediante juegos y ese tipo de cosas. Está muy cerrado al calendario y si no, por ejemplo, si vamos en ese, un periodo de tiempo no hay ninguna fiesta ni nada importante, se busca una temática que no tiene por qué ser enteramente al judaísmo” [CTHJ-7].

“Siempre que cae una festividad importante, como *Pesaj*, *Januká*, *Purim*, la trabajamos [en las actividades comunitarias]. Y después los huecos que nos quedan, digamos, trabajamos valores dentro del judaísmo, valores universales, siempre cae alguna de, yo qué sé, de unión grupal, para que el grupo se sienta unido” [ARHJ-6].

“Y bueno, [en casa celebramos] todas las fiestas: *Rosh Hashaná*, *Pesaj*, *Savuot*, *Januká*. Bueno, todas las... El día de *Kippur*. O sea, ellos notan un día diferente el día de *Kippur* también. Algo, bueno, son muy pequeños, pero algo notan. Además, cuando hay fiesta, cuando son fiestas judías ellos no tienen cole” [CTMA-11].

Así pues, es preciso señalar que el seguimiento del calendario judío y, más concretamente, de sus fiestas principales, constituye una fuente de transmisión de tradiciones y costumbres que, si bien muchas veces no se encuentran relacionadas con cuestiones religiosas de forma muy directa, sí que ocupan un lugar central en la cultura judía. De esta forma, se pone de manifiesto que “la construcción de identidades que se sustentan en el tiempo depende fundamentalmente de la creación de temporalidades propias, que mantengan y estructuren los mitos, ritos y memoria del grupo” (Sorj, 2007: 5). Todo ello evidencia la importancia y centralidad del calendario judío en la socialización de las nuevas generaciones y reafirma la importancia del orden temporal en la configuración de las identidades colectivas (Zerubavel, 1985), y en concreto de la judía.

Ahora bien, la mayoría de estas fiestas del calendario judío se basan en el *Tanaj*, y especialmente en la *Torá*. La enseñanza de los **textos sagrados** y de los **principios de la religión judía** constituye una tarea principal de las comunidades y menos del colegio y las familias. Es principalmente en las actividades específicas de educación religiosa que las comunidades ofrecen para preparar el *bar mitzvá* o *bat mitzvá* —más conocidas como *Talmud-Torá*— donde aquellos son trabajados.

“El bloque de religión [para la escuela de *madrijim*]; el reformismo, entonces ahí tocamos la religión en general, qué es ser religioso, digamos, qué conlleva ser religioso en el siglo XX, en siglo XXI, cómo ser religioso en el siglo XXI. Tenemos las tres grandes corrientes del judaísmo: la ortodoxia, el conservadurismo, el reformismo. Hablamos también de, eso es en diversas clases. Hablamos también más dentro del reformismo, los orígenes del reformismo, qué es lo que quiere el reformista. También tenemos simbología

judía, qué significa la *kipá*, el *talit*, la sinagoga... Tenemos la biblioteca judía. Pues hablar de todos los grandes libros de la *Torá*, después el *Talmud*, el *Mishná*, para también darles herramientas a ellos de dónde buscar las cosas” [ARHJ-6].

“Y luego tenemos el departamento específico de lo que se conoce *Talmud-Torá*, que quiere decir enseñanza de la *Torá*, pero que realmente es un departamento de, se puede decir, de cultura hebrea. Nosotros le decimos de cultura educativa hebrea, donde todos los niños que no concurren en forma al colegio hebreo y quieren recibir la educación, nosotros se la brindamos”

[más adelante en la entrevista]

“El aspecto más importante es el aspecto a partir de los 11 años en adelante, en que sería lo que es el ciclo de comunión, se puede decir, o el ciclo en que el niño empieza a ser mayor. Es lo que se conoce como la celebración de *bar mitzvá* a los 13 años y la niña, la chica a los 12, *bat mitzvá*. En realidad, el *bar mitzvá*, además de la parte litúrgica, que sería conocer las oraciones, si no saben el idioma hebreo se lo enseñamos también. Le enseñamos también a leer del propio texto hebreo, le enseñamos lo mismo que hace el practicante religioso, sin enseñarle la doctrina” [COHA-16].

“Entonces lo que hacemos es el sábado, hacemos una escuela, que recién la empezamos este año, y está muy limitada a chicos de entre 10 y 12 años, que incluye también la preparación para *bar mitzvá* o *bat mitzvá*, donde se estudian temas judaicos y se estudia hebreo”.

[más adelante en la entrevista]

“Entonces, más o menos un tercio de la clase estudiamos hebreo y después analizamos temas sobre judaísmo: festividades, personalidades judaicas, historia judía, algunos temas. Lógicamente todo adaptado para chicos de esa edad. No algo muy profundo, algo que realmente se sientan identificados con ello; la lectura de la semana, la *Torá*, contenidos de la *Torá*”.

[más adelante en la entrevista]

“La formación que se hace, bueno, a parte de estudiar historia judía y todo esto, que se hace de todas maneras en la escuela judaica en el *Sunday School* y que hacemos aquí, lo que se hace específicamente es aprender la lectura de la *Torá*. Aprender a leer en hebreo, aprender la lectura de la *Torá* con la música ritual y los chicos lo van aprendiendo para poder leer con las bendiciones. Lo van aprendiendo para poder leerlo en público por primera vez. Se aprende la lectura. Y además los chicos lo que hacen es estudiar la parte que ellos leen, para después dar un comentario al público, a la gente que viene, los feligreses” [ARHA-10].

Lo anterior demuestra que la importancia de la enseñanza del hebreo radica en buena medida en su necesidad para leer los textos sagrados, sobre todo de cara a la preparación de la ceremonia del *bar mitzvá* o *bat mitzvá* —en el caso de que las niñas también lean la *Torá*. No obstante, también en el colegio se enseña como

lengua de identidad y como herramienta útil para viajar a Israel, y no sólo como lengua de la liturgia. Es decir, el colegio, pero también las comunidades, considera que “teaching children Hebrew will strengthen their connection to Jewish culture and the Jewish people. But more than this, it will strengthen the Jewish community as a whole” (Yaacobi, 1994: 11-12).

“Hebreo, no sé hasta qué punto saben hebreo, no cabe duda de que se sienten más próximos a Israel que aquellos que se plantean ir a Israel y dicen «sí, pero con el idioma que hablan, ni hablar»” [CLHM-1].

“El idioma no solamente, no es aprender a hablar o a leer hebreo, sino hay una base que es, cada palabra es un concepto. Es lo que te decía. *Madrij* no es instructor, *madrij* viene de la palabra *derej*, camino, y sobre eso puedes elaborar toda una concepción práctica que es maravillosa. Como *Rosh Hashaná*. No es decir Cap d’Any. ¿Y por qué, y por qué fue que...? Entonces sobre esto. Y esto que da posibilidades culturales de estudiar y de desarrollar conceptos que realmente son para la vida cotidiana. Entonces lo importante es el idioma hebreo, la música, que queremos recuperar las canciones, el teatro. Fundamentalmente lo que hacemos es pedagogía de la cultura hebrea” [COHA-16].

“Todos los cursos [en el colegio] tienen 5 horas de hebreo por semana. Y el hebreo, cuando digo hebreo me refiero, tanto al idioma, lo que es aprenden a leer y a escribir y a hablar, como también, a través del hebreo desarrollamos el estudio de la identidad” [CTMA-3].

“El otro día, por ejemplo, hicieron en los talleres, jugaron al *twister*, pero en lugar de rojo, usamos los nombres en hebreo de los colores y de las partes del cuerpo.

[más adelante en la entrevista]

“Es difícil también hacer en educación no formal enseñar un idioma, es muy difícil. Pero sin embargo algunas veces hemos hecho alguna *peulá* sobre hebreo. Cosas sencillas. Yo qué sé, el «hola ¿qué tal?», conversaciones así. Para que más o menos vayan escuchando. Todos los rezos los hacemos en hebreo, cantamos bastantes canciones en hebreo. Intentamos también que las entiendan, o sea, traducirlas. Luego en los campamentos, se usa también mucha terminología hebrea dentro. (...) Vamos a incorporar el *boker tov*, *boker tov* es buenos días, *boker tov*, *laila tov*. Vamos, meter hebreo de esta forma. Luego es curioso porque cuando vas a Israel lo escuchas por la radio «ah, sí, esa palabra me suena sí» [risas]” [ARHJ-6].

Precisamente Israel también constituye uno de los referentes en la transmisión de la identidad judía en Cataluña. Si bien el caso de *Netzer*, el movimiento juvenil de Atid, es más claro, por tratarse de un grupo que se declara abiertamente sionista, también en las actividades de las otras comunidades, así como en el colegio y en las familias en general se fomenta la simpatía por Israel. Las estrategias y actividades

empleadas para promover esta adhesión combinan tanto la enseñanza de la historia y de los principios básicos del sionismo, como experiencias más directas, cuya mayor expresión son los viajes a Israel, ya sea en familia, ya con el colegio o con la comunidad. Cohen (2004: 91) apunta que los “tours to Israel are a particularly important part of the informal educational programs for young Diaspora Jews”.

“[En el colegio trabajamos] con el objetivo de mantener el judaísmo, evitar lo que se puede la asimilación, porque es uno de los problemas más graves que tenemos y mantener el contacto con el Estado de Israel, que es el centro de, es el estado judío que algunos no físicamente, pero de corazón que lo tienen judío, la Tierra de Israel, no tanto como el estado (...), pero como estado, como país, como tierra, todos están unidos a Israel” [CLHA-8].

“Se da, a ver, tanto a nivel como una fiesta, por ejemplo el día de la Independencia *Yom Haaztmav* se da temática sionista. Se habla, o sea, hay una separación obviamente entre lo que es judío y lo que es Israel, porque existe en la realidad y es patente, pero tanto se les da a los niños una formación, no una formación, sino se les dan nociones de sionismo, nociones sobre Israel, porque básicamente Israel es el estado judío. O sea, ahí hay una conexión. Entonces sí se trabaja sobre Israel, se trabaja sobre el tema de sionismo, se trabaja sobre el tema Holocausto...”.

[más adelante en la entrevista]

“Por ejemplo, el año pasado, el verano pasado (...) unos chicos que subieron ahora este año también a *madrijim* hicieron un viaje, se hizo un viaje a Israel en el cual no es que se haya dado una capacitación de *madrijim*, fue muy, digamos, lúdico también en viajes. Se hizo un recorrido por Israel, pero también se resaltó y, el estar en Israel ayuda, aunque no sea tanto una formación, pero el visitar el Muro de las Lamentaciones, el *Hakótel Hama'araví*, el visitar Jerusalem mismo, el estar en Jerusalem mismo, el ir al Mar Muerto, el conocer Israel, el escuchar hablar en hebreo. Esto digamos que te da todo un marco, te envuelve, digamos, y te mantiene en una atmósfera proclive a, no a capacitarte, sino a relacionar, digamos, lo que uno aprendió durante años. Y por ejemplo si uno habla del Antiguo Templo, del Muro de las Lamentaciones de Jerusalem, poné que nunca estuvo, y el estar ahí y vivir lo que uno se capacitó, lo que uno aprendió... Pero vivirlo es diferente. O sea, lo vivencial... En eso también se basa también la educación no formal. O sea, la educación formal se explica. La no formal es la vivencial también. O sea, es lo que uno vive el aprendizaje bajo una vivencia, sea dentro de un juego, sea dentro de un viaje mismo” [CTHJ-7].

“Tenemos previsto para los de la ESO, para 3º-4º de la ESO, hacer intercambios con Israel. Queremos que los chicos, cuando finalicen la ESO, 4º de la ESO, queremos intentar mandarles a Israel un tiempo, no sé si una semana, no sé si dos, no sé si cuatro semanas, pero que hagan una experiencia en Israel, una vivencia ahí sí consideramos que es muy importante” [CTMA-3].

Si bien no se ha hecho una evaluación de la eficacia de estos programas y de las actividades dirigidas a favorecer el apoyo a Israel, las entrevistas con estudiantes del Colegio Hatikvá así como con personas jóvenes de las comunidades ponen de manifiesto el fuerte sentimiento de simpatía y defensa de este país que experimentan. Ello se manifiesta, por ejemplo, en el uso de insignias del ejército israelí.

Finalmente, los dos últimos elementos que se han identificado como vías de transmisión de la pertenencia judía en el caso catalán son, por un lado, **la comida y la preparación de las fiestas en el hogar** y, por el otro, **la educación sobre el Holocausto**. En relación a la primera, cabe destacar que algunas entrevistas sacan a la luz el papel de las mujeres en la transmisión del judaísmo en el hogar. Una de las formas mediante las cuales se lleva a cabo este proceso es la preparación de la comida, así como de otros elementos de acondicionamiento de la casa para la celebración de las fiestas. Como ya se ha puesto de manifiesto en el capítulo 1, “the foods one eats or does not eat demonstrate one’s identification as a member of a particular group” (Starr Sered, 1988: 132). Ahora bien, no sólo se trata de un referente identitario, sino también de un eje transmisor de esta identidad. En el subapartado anterior, algunos fragmentos de entrevista ya han ilustrado, por ejemplo, cómo algunas mujeres ponen empeño en que sus hijas aprendan a preparar la *halá* o pan de *Shabat*, así como también la mesa y las velas especiales de este día. Se trata, en definitiva, de transmitir un conjunto de hábitos alimenticios y del hogar que permiten conservar un “ambiente judío” en casa, más allá de la vivencia pública en la sinagoga de la religión judía.

En cuanto a la **educación sobre la Shoá**, puede afirmarse que no se identifica a primera vista la transmisión de una explícita identidad del sufrimiento y de la víctima, pero sí una voluntad de enseñar la historia —para algunas personas más cercana que para otras—, así como de concienciar sobre los horrores ocurridos para no volver a repetirlos.

“Un ejemplo muy claro es por ejemplo cuando trabajamos el Holocausto. Con los grupos más pequeños no podemos trabajar ese tema. Sólo podemos decirles «mira, hace sesenta años murieron un montón de judíos» ver las fotos, no. Entonces, a los grupos más pequeños el objetivo de esa *peulá* es la tolerancia, el respeto, explicarles que hubo, o sea, explicarles lo importante que es. O sea, es como darle la vuelta para dejarlo en positivo, el mismo tema, pero en positivo. Para los dos grupos más medianos se puede trabajar un poco más. Explicar qué es el Holocausto, qué pasó un poco. Y los dos grupos más grandes se trata más a fondo” [ARHJ-6].

“Entonces sí se trabaja sobre Israel, se trabaja sobre el tema de sionismo, se trabaja sobre el tema Holocausto” [CTHJ-7].

La educación sobre la *Shoá* es un tema que no queda suscrito únicamente al mundo comunitario. Algunas de las entidades culturales que dirigen sus actividades también hacia el público no judío, como por ejemplo la *Fundación Baruch Spinoza*, organizan actividades y cursos de educación sobre el Holocausto. A ello se dedica más espacio en el próximo capítulo.

Finalmente, cabe subrayar antes de cerrar este subapartado que, en general, en ningún caso los dos objetivos principales de la educación judía tienen como finalidad la imposición de unos conocimientos fijos y de una identidad claramente definida. Más bien al contrario, y siguiendo la lógica de la libertad individual característica del judaísmo, se trata de facilitar las herramientas necesarias para que cada persona escoja su forma de vida, siempre deseando que sea un camino de vida judía. Dicho de otro modo, las estrategias y procesos de transmisión consisten más bien en la transmisión de unos valores, unas tradiciones, unos conocimientos y unos referentes identitarios para que cada persona finalmente forje su identidad y trace su proyecto de vida libremente. De ello “presumen” todas las instituciones y entidades educativas que han formado parte del objeto de estudio de esta tesis.

7.2.3.4. *Dificultades en la transmisión*

Como en todo proceso de socialización, en el caso específico judío también asoman una serie de dificultades u obstáculos en la transmisión que se hacen visibles en las entrevistas realizadas. Simplificando la realidad, estas dificultades pueden separarse en dos grupos: las internas y las externas.

Por lo que respecta a las primeras, las **dificultades internas**, son aquellas que tienen lugar en el propio marco judío de transmisión. Más concretamente, son las que identifican las personas encargadas de la educación a nivel formal y no formal, es decir, en el colegio y en las actividades de las comunidades. Se trata principalmente de dos tipos de dificultades: las primeras están asociadas a la disparidad en los conocimientos y prácticas o las diferencias ideológicas con las que llegan los niños, niñas y jóvenes a las actividades educativas.

“Entonces, por supuesto que el colegio es *kasher*, y es *kasher*, *kasher* según los criterios *halájicos* que define la ortodoxia. O sea, en ese sentido somos

muy estrictos, muy estrictos, porque para una persona muy religiosa, el *kashrut* es que es muy importante, es muy importante. Entonces, es difícil, es difícil. Eso es otro desafío. Porque así como tú sí que puedes garantizar que tu cocina sea judía, que sea *kasher*, es muy difícil ver lo que trae cada niño en su mochila. O sea, no tenemos capacidad para que el niño traiga de su casa una merienda que comerá en el patio, que será un bocadillo vete a saber de qué. Desde bocadillo con fiambre que no es *kasher*, o un bikini con jamón y queso. No podemos controlarlo esto. Y eso es una dificultad que tenemos” [CTMA-3].

“La dificultad está también en que muchos, digamos, si no van al colegio, no tienen ni idea. Entonces, unir, intentar aunar un niño que sabe bastante, no sólo porque va a la escuela, sino porque es de una familia, no religiosa pero sí tradicionalista, que le da una misma formación, con un niño que en la vida pisó una escuela judía, en la vida trató un tema judío. Entonces, unir esos dos extremos es, digamos, complicado” [CTHJ-7].

“A ver, quizá las dificultades es eso, que estás educando en algo y cada niño viene de una casa diferente, pero bueno, no deja de ser como en el colegio, que cada niño es diferente. Nosotros enseñamos a los *madrijim* a adaptarse a cada niño y que las *peulá* tienen que ir variando, porque cada niño aprende de un modo diferente” [ARMJ-9].

El segundo tipo de dificultades internas, por su parte, hace referencia a la discordancia entre la postura ideológica de la institución y la de la familia. Este desajuste se concreta, entre otras cosas, en la ausencia en el hogar de refuerzo por parte de las familias de aquello que desde el colegio o las comunidades se inculca.

“Que esto es muy interesante, a los niños [el monitor] los vuelve locos desde que les enseña. Porque claro, él se tiene que enfrentar a enseñar a los niños todas las normas cuando en su casa no se come *kasher*, ni se encienden las luces. Esto hay que saber explicarlo. No como vinieron otros rabinos «¡dile a tus padres!» y venía el niño a casa «mamá, que ha dicho el rabino que tenemos que comer *kasher*». «Yo no, es que claro, yo no voy a cambiar mi vida por eso». Él [el educador] sabe explicarles qué tienen que hacer, cómo tienen que hacerlo. Sin forzar a los padres y sentirse culpables de ello” [CTMM-2].

“Xoca amb la realitat, amb el que estan visquent. Si al nano li estan ensenyant «no és que hem de fer *kashrut* estricte», i després els seus pares no fan *kashrut* estricte, tenim un conflicte amb el nano. Comencen a barallar-se. «Es que el rabí me ha dicho que el *moré*, la *morá*», «els instructors m’han dit que...» i els pares no compleixen aquests preceptes” [BRHA-5].

En relación a las segundas, las **dificultades externas**, son aquellas relacionadas con el entorno no judío en el cual se producen estos procesos de socialización y que no los refuerzan, sino que por el contrario, los cuestionan. Se trata de las condiciones del entorno que no permiten dar por descontadas una realidad y una pertenencia que

es minoritaria y muy poco presente —prácticamente ausente— en la vida pública catalana. Por tanto, circunstancias y hechos concretos, como por ejemplo los ornamentos o tradiciones típicas de Navidad presentes en la calle dificultan la transmisión de la fiesta de *Januká*, que se celebra casi simultáneamente.

“Digo, «pues todo eso y mantener y transmitir esto, y hacer que nuestros hijos, si lo transmitimos bien, estén orgullosos de ello para que quieran transmitir, porque eso es el judaísmo para nosotros, transmitir». Dice, «pues eso es muy difícil». Digo «imagínese usted, por ejemplo» digo «mire, *Januká*», mira ahora que estamos en *Januká*, «cuando mis hijos iban al parque, que tenían 3 y 4 años: Què t’han portat els reis o no sé què? Pues no, nada. Nosotros tenemos *Januká*». Digo, «¿sabe usted lo difícil que es eso?» Es una elección porque yo también podría decir «pues, mira, déle regalos de Navidad y de Reyes», digo «no, esto es una elección». (...) Pues eso es muy difícil. Porque tú ya con niños pequeños. Nosotros cuando decidimos esto, otros amigos nuestros les hacían regalos en Navidad y todo y tú me dirás «bueno, tampoco hay para tanto». No, es posible, yo no lo sé si era para tanto. Para mí, y para mi marido, es todo una decisión, y una decisión que «oye, esto es lo que es y nosotros hemos seguido, nos hemos comprometido a esto y punto». Mis hijos me lo agradecen hoy, me lo han agradecido. Bueno, pues entonces no lo hicimos tan mal” [CTMM-2].

“Ser judío aquí es difícil. Y que los niños crezcan con esa identidad aquí es difícil. Porque claro, hay un 0,0..., no sé qué porcentaje muy chiquitito. Entonces, todo lo que les rodea en su alrededor es no judío. Claro, los niños sobre todo tienden a asimilarse, sobre todo cuando son jóvenes. Y entonces es complicado. Por eso hay que hacerle sentir que está bien, que es que cada uno tiene su forma de vida, que cada uno tiene su religión y que no es nada malo. O sea, que ser diferente no es nada malo. Que es, bueno, una tradición que hay que conservar. Pero sí que es difícil aquí en España” [CTMA-11].

Se trata, por tanto, de la situación inversa a la que se vive en Israel, donde “el entorno social y cultural israelí —judío— permite la vivencia y transmisión a los hijos de un judaísmo laico, sin el peligro de que los principios culturales, éticos o históricos que conforman esta opción, de carácter más vivencial y social, puedan difuminarse o desaparecer con motivo de la interacción social con los entornos gentiles de la Diáspora” (Camargo, 2001: 22). Así lo pone de manifiesto una madre judía israelí a la hora de hablar sobre las dificultades que encuentra para educar a sus hijos en el judaísmo en Cataluña y no en Israel.

“Es difícil, porque cuando vives en una cultura que no es tuya, no tienes símbolos, no tienen nada para asegurarlos que son judíos, porque no hay nada. No hablan su idioma, no celebran nada, tenemos jamón y queso en todos lados si queremos picar algo. No es algo muy fácil y que sí, que son distintos. Es esa cosa que siempre digo yo. Cada persona nació en una situación y es su regalo, ya está, no puedes elegir, los padres, la cultura, tu idioma, nada. Es tu situación. Y la situación de mis hijos es complicada

porque la cultura general da ideas y valores y tradiciones y..., y presiones a un lado. Y yo al otro lado diciendo “ero eres judío, pero no comemos cerdo, pero hacemos esto, pero no vamos a no sé qué porque vamos a la sinagoga”.

[más adelante en la entrevista]

“Mira, mi fantasía era vivir en Israel, porque la familia está aquí y las relaciones son la cosa más importante en el mundo. Sí, es difícil. Sí, tengo la fuerza, el tiempo. Es una lucha. Siempre tengo la sensación que no hago suficiente. Que no doy suficiente. Pero hablo en hebreo, leo en hebreo, celebro las tradiciones. A veces pienso «si fuera religiosa mi vida, sería mucho más fácil». Estoy intentando, haciendo lo más que puedo, en este contexto de ser extranjera en una cultura extranjera, que mis hijos todavía no van al colegio judío, no van a recibir suficiente en mi opinión, pero van a tener la idea. Van a tener la opción. O sea, quiero abrir una puerta que ellos van a elegir, que tienen la opción, que siempre van a poder ir a Israel, siempre van a hablar hebreo, siempre van a tener *Shabat* y *Pesaj* y *Yom Kippur* y *Rosh Hashaná*, van a encantar la comida. Cualquier momento en su vida, si van a viajar a Australia, o a Canadá o a no sé qué, India, y van a encontrar con judíos y van a celebrar *Pesaj*, ellos van a sentir algo. Es la cosa. Que quiero que van a tener algo que les va a encantar. Que van a sentir atracción. No hago suficiente, seguramente que no hago suficiente” [ALMA-14].

7.2.3.5. *La socialización invertida: resocialización familiar y control comunitario*

Para finalizar este subapartado sobre la educación judía no puede dejarse de lado una cuestión de suma relevancia. Se trata de lo que en esta tesis se ha llamado “socialización invertida”, es decir, los procesos de resocialización familiar que tienen a los hijos e hijas como agentes principales. Desde esta concepción, la socialización y educación judía no es concebida en un sentido unidireccional, sino al contrario, como un proceso dinámico que tiene lugar en dos sentidos: de las familias a las generaciones más jóvenes y de éstas a sus familias. Esta influencia en sentido inverso ya la observaron Charytan (1996) en su estudio sobre el impacto de la escuela en las familias judías ortodoxas en EEUU y Endeslstein (2009) para el caso francés.

La resocialización familiar, como se ha observado en el caso catalán, puede adoptar formas diferentes, de las cuales las más evidentes son tres. Por un lado, tiene lugar un aumento de los conocimientos sobre judaísmo por parte de las familias a partir del momento en el que hijos e hijas asisten a algún tipo de actividad formativa con contenido judío, ya sea ésta de carácter formal o informal.

“Mi ilusión era, sé que no puedo llegar a esto, que 100% de los judíos que hay aquí en Barcelona estén en el colegio judío para que tengan un ambiente

judío, y después que eligen lo que eligen, pero tienen el conocimiento. Porque hoy, los que no están en el colegio no tienen ningún conocimiento. Porque tienen conocimiento vago (...). Y hoy los que no salen del colegio, los que están en el colegio reciben muy poco, porque tampoco con 5 horas semanales no das todas las diferencias que están viviendo en el ambiente, las fiestas, no hay fecha que no celebren. Hasta los padres les dicen «¡ay, no sabía qué es *Tu Bishvat!* ¡Qué bien que el colegio [lo trabajó] y mi hijo me contó que es no sé qué!» [CLHA-8].

En segundo lugar, se observa un aumento de la práctica religiosa en el hogar como resultado de la incorporación de saberes y preceptos aprendidos por los hijos e hijas fuera del espacio familiar, principalmente en el colegio y en las actividades comunitarias.

“Bueno, sí, hay momentos en que vienen [los hijos] y te dicen «Ay, pero esto no...», por ejemplo, cuando con el jamón, «esto lo estás haciendo mal porque esto no se hace así, o porque mezclas la carne y la leche». Eso es lo que dice la ley. Les decimos «hay 613 leyes de ese tipo, que cada uno lo respeta a su manera, y no por eso eres ni más ni menos judíos, simplemente...» [CTMA-18].

“Ella [mi hija] justo es la que más caña me da para... Sí. Me enseña. Le digo, tiene recién hecha su *bat mitzvá* pero a ella le gusta mucho y dice «no olvidas que tal cosa no se puede hacer ese día, que hasta tal hora se puede poner la luz». Y ella en eso es muy adulta, sí. Y el pequeño también” [JOMA-19].

“Mi hijo mayor un día decidió que no quería comer más cerdo, que nosotros en casa sí comíamos. Entonces, bueno, yo hice un pacto con él, que si él quería me parecía muy bien, pero tiene que tolerar que los demás lo coman. Bueno, a la larga resultó que en casa hemos dejado de comer dentro de casa, por él, por no tener que estar separando y eso” [CTMA-12].

Finalmente, se produce un aumento del compromiso comunitario por parte de las familias, principalmente asociado a la participación de su descendencia en las actividades comunitarias. En el capítulo 8 se dedica un subapartado al ciclo de la participación comunitaria en el que se evidencia el rol que adquiere el nacimiento de los hijos en el incremento de la participación comunitaria de las familias.

Todo ello muestra el importante rol de los agentes socializadores secundarios en la resocialización familiar judía. Ahora bien, estos procesos a partir de los cuales se consigue un mayor compromiso con el judaísmo por parte de las familias, no deben entenderse ingenuamente como un suceso espontáneo. Al contrario, en ellos se puede vislumbrar de forma clara una cierta voluntad por parte de las instituciones comunitarias de ejercer un cierto control social sobre las familias. Este control

comunitario, mediado por la acción de los hijos e hijas, logra de forma indirecta lo que propuestas más directas no logran.

“Pero fundamentalmente la idea [del Departamento de Juventud de la CIB] es un nexo, que haya una vinculación de los chicos jóvenes, y a través de eso, también las familias, y que se acerquen también a la comunidad y a la vida judía” [COHA-4].

7.3. A modo de síntesis

Este séptimo capítulo ha analizado las diferentes formas como las personas judías entienden el judaísmo y, a partir de ellas, construyen y transmiten sus identidades como personas judías. Por tanto, se han tomado en consideración las diferentes concepciones del judaísmo identificadas en los discursos de las entrevistas y su translación en múltiples configuraciones identitarias.

Respecto a las primeras, resulta de gran interés remarcar que se trata de tipos ideales que en la mayoría de los casos se combinan de formas diferentes que dan cuenta de la gran diversidad interna del judaísmo y de las propias comunidades. No obstante, se han podido identificar algunas formas concretas de entender el judaísmo: como religión (aproximación normativa y aproximación reflexiva), como tradición milenaria y familiar que debe ser conservada, como pueblo o grupo “étnico”, como postura política de apoyo a Israel y como marco cultural y de valores.

En relación a las identidades, cabe señalar que son elaboradas en su mayoría “a la carta”, es decir, combinando diferentes referentes de acuerdo a la decisión individual de cada persona. Como sostiene Cohen (2004: 88) “beyond this collective belief in kinship, a multitude of other features such as language, religion, (...), cultural traits, and a sense of a shared history, as well as powerful symbols associated with the ethnic group, serve to reinforce and perpetuate this subjective feeling of belonging”. Además, pueden identificarse algunas tendencias en lo que a configuración de las identidades se refiere: la diversificación de las identidades, que da lugar simultáneamente a la pérdida de centralidad de los elementos religiosos para una parte importante de la población, y a un regreso a la religión para otra, así como al refuerzo de otros referentes identitarios; la consecuente ruptura de un cierto monolitismo identitario, existente previamente al menos a nivel institucional;

la pérdida de centralidad de los referentes geográficos sefardí y asquenazí; y la inexistencia de un sentido de “comunidad judía” unitaria.

Finalmente, este capítulo, además de analizar la forma como las personas construyen su identidad judía ha prestado especial atención a la transmisión de esta pertenencia compleja de generación en generación, puesto que “identity is (...) not something with which one is born. Identity is constructed. It is mutable subject to collective transmission and also to individual will and agency” (Whitfield, 2002: 165). En este sentido, se aprecia una valoración generalizada de la educación judía como vía para evitar la asimilación o para adquirir unos mínimos referentes, si bien el contenido, estrategias y espacios de socialización empleados por las familias varían de forma sustancial entre diferentes entornos judíos.

8. Vivencias y experiencias judías en Cataluña

Vivir una vida judía puede significar infinidad de cosas: realizar las tres oraciones diarias, comer comida *kasher*, conducir los sábados sin dejar de ser judío, asistir cada día a la sinagoga o no asistir nunca, celebrar todas las festividades del calendario judío o sólo aquellas presentes en la *Torá*, elaborar un árbol genealógico familiar, reírse con el humor *yiddish* o “simplemente” sentirse judío. Todo dependerá de la concepción que cada persona tenga de lo que es el judaísmo y la pertenencia a él, de lo que signifique ser judío y vivir como tal.

Este capítulo pretende, a partir las informaciones discursivas recogidas en las entrevistas, así como de las observaciones realizadas en marcos de vida judía, identificar y analizar las diferentes vivencias y experiencias judías que tienen lugar hoy en día en Cataluña. Para ello, se parte de una concepción amplia de la vivencia judía que no se limita exclusivamente a las actividades religiosas, sino que, por el contrario, pretende abordar todo aquello que las personas que se consideran judías viven como judío. De este modo, estas vivencias incluyen la práctica religiosa desarrollada, así como las formas como ésta es justificada, la participación comunitaria —entendida ésta no sólo como la participación exclusiva en las cuatro comunidades judías catalanas, sino también en el entramado institucional judío que se configura en torno a ellas—, las actividades no religiosas en las que se participa o la forma de compaginar esta vida judía con la vida no judía.

Este capítulo, que engloba la información empírica referida a las dimensiones del concepto **vivencias del judaísmo** presentadas en el subapartado 4.1.2. del capítulo del modelo de análisis, se divide en cinco apartados, que a su vez se dividen en subapartados. En primer lugar, se presenta el análisis de las diferentes expresiones de religiosidad manifestadas así como de los discursos a través de los cuales las personas justifican estas prácticas. En segundo lugar, el capítulo analiza las formas de participación comunitaria. Seguidamente se pasa al análisis de la participación en actividades judías no religiosas, poniendo especial atención en la asistencia o implicación en eventos de carácter cultural o político. El cuarto apartado analiza la

forma como las personas judías hacen compatible su vida judía con la no judía. Finalmente se aportan unas breves conclusiones a modo de síntesis y cierre del capítulo.

8.1. Expresiones de religiosidad: la práctica religiosa y sus justificaciones

Pretender analizar la religiosidad judía desde un enfoque católico llevaría a medir cuántas veces asiste cada persona a la sinagoga o cuántas personas afirman creer en Dios. En cambio, ya se ha visto en los capítulos 1 y 4 que la religiosidad judía abarca multitud de elementos diferentes que deben ser tomados en consideración para no hacer una lectura limitada de la realidad. Algunos de los más importantes son: la centralidad del estudio, el seguimiento de la ley y los preceptos –y no tanto de una doctrina o dogmas, como ocurre en el cristianismo– y las temporalidades judías. Estos tres hacen referencia a aspectos materiales de organización de la vida cotidiana y al desarrollo de actividades concretas. También resulta de gran interés conocer los discursos que justifican el despliegue de esta práctica religiosa, es decir, identificar los motivos aludidos por las personas practicantes para desarrollar dichas prácticas. Finalmente, en el análisis de las expresiones de la religiosidad judía, cabe contemplar la cuestión de las conversiones, no sólo por el propio interés de indagar en los motivos por los que algunas personas deciden de forma voluntaria formar parte del judaísmo, sino también porque éstas remiten a los modelos de “buen judío” aceptados y reconocidos por las autoridades religiosas y las comunidades judías.

8.1.1. Conocimiento de los pilares del judaísmo y estudio de los textos sagrados

El judaísmo es conocido como el pueblo del libro, el *am hasefer*, no sólo por ser una de las grandes tradiciones religiosas basadas en un libro sagrado, sino por la importancia concedida al estudio. En este sentido, el estudio y la educación constituyen dos de los pilares centrales sobre los que éste se apoya. Este subapartado pretende, a partir del análisis de los discursos de las personas entrevistadas, poner de manifiesto la materialización real de esta cuestión para el

caso catalán. Más concretamente trata, por un lado, de indagar en los conocimientos que las personas afirman o demuestran tener sobre asuntos referidos a los textos sagrados, los pilares básicos de la religión judía y la historia del pueblo de Israel y, por el otro, la importancia concedida al estudio.

Todos estos elementos, que corresponden a la dimensión de análisis propuesta por Glock y Stark (1965) denominada *intelectual*, no resultan fáciles de observar, en la medida en que es difícil valorar si los conocimientos que tienen estas personas son amplios o escasos. Por ello, se ha optado por obtener una mirada panorámica, y por tanto no muy minuciosa, de esta realidad, antes que obviarla por completo.

Así, a partir del análisis del contenido de los discursos de las personas entrevistadas, puede afirmarse que, si bien una parte de la población judía de Cataluña conoce los textos sagrados, los pilares centrales en los cuales se basa el judaísmo y dan cuenta de algunos de los principales acontecimientos de la historia judía, existe otra parte de esta población que comparte algunas nociones básicas, pero que no cuenta con un discurso fuertemente estructurado sobre los fundamentos del judaísmo, sus orígenes, el contenido de la *Torá* u otros textos religiosos. En términos generales, son las generaciones más mayores las que con mayor frecuencia incorporan en sus discursos referencias a la *Torá* o a cuestiones históricas del judaísmo, además de los rabinos y las personas que se dedican en el interior de las comunidades a actividades de formación, tales como los cursos de *Talmud-Torá*, clases de hebreo o clases de profundización en el estudio de los textos sagrados para adultos.

“Ya las generaciones actuales desconocen el idioma hebreo y la cultura, cosa que en un comienzo lo conocían más, y en un comienzo la comunidad tenía más formación, pero también hay que decir que las personas que fundaron la comunidad, si bien tenían más conocimientos del idioma hebreo, su educación era exclusivamente religiosa” [COHA-16].

Cabe, por otro lado, señalar, que en el caso de las generaciones más jóvenes se puede apreciar en ocasiones un mayor conocimiento que los propios padres, si éstos han sido criados en ambientes muy laicos. Esto ya se ha visto en el subapartado 7.2.3.5. referido a la resocialización familiar a través de los hijos e hijas. Es decir, para algunas personas que han sido criadas en un entorno muy laico, la presencia de los hijos no sólo ha impulsado la práctica en el hogar, sino que ha puesto de manifiesto sus mayores conocimientos en torno al judaísmo –adquiridos tanto en el colegio judío como en las actividades de las comunidades– que los de los propios progenitores.

En todo caso, las cuatro comunidades judías presentes en Cataluña en la actualidad conceden una importancia crucial al estudio, hecho que se refleja en la existencia de numerosas actividades comunitarias dirigidas a fomentarlo. Esta insistencia en la importancia de la formación se justifica en el caso de la CIB, Atid y Bet Shalom por su necesidad para la toma libre de decisiones en torno a la propia identidad y vivencia judías o ante la existencia de dudas o inquietudes.

“Para adultos hay clases cuando yo estoy, una vez por semana, que sería una vez por mes, sobre textos judaicos. Pero los textos judaicos son tratados no solamente para aprenderlos, sino tratar de analizarlos desde el punto de vista filosófico, histórico. Tratar de encontrar un significado. Como son muchos textos, los que estudiamos fueron escritos hace dos mil años o mil quinientos años o mil años, entonces tratar de encontrar un significado que sea un significado actual. Si hay cosas de hace mil, hay temas de hace mil años que son relevantes a nuestra vida hoy”.

[más adelante en la entrevista]

“Lo importante es estudiar la tradición judía para después tomar lo que es relevante para mí y decidir. Eso es lo importante. Estudiar, saber cuando se toma una decisión, saber sobre qué se toma la decisión. Decido hacer algo o no hacer algo, saber por qué lo hago y no porque sea automático o porque me digan qué hacer o porque mis amigos son así” [ARHA-10].

“Vienen incluso gente que puede saber ¡tanto! como un rabino. ¿Sabes por qué? Si tú ves los textos hebreos litúrgicos, tanto la *Torá*, la Biblia, como el *Talmud*, todos los hebreos, las páginas no tienen número, son letras. Por ejemplo, sería como que la “a” es la 1, la “b” es la 2. Tú verás que la letra “a” corresponde a la letra *alef* y la segunda letra del abecedario hebreo es la *bet*. Todos los textos hebreos tú verás que comienzan por *bet*, ¿sabes por qué? Dicen los sabios «para que nunca digas que sabes el comienzo». Siempre, por eso vienen. Cada año tú descubres nuevas cosas. Si tú lees la *Torá* como se lee, como te la enseñaron de pequeño, a repetirla, a repetirla, lo que harás es un texto de memoria, es decir, $2 \times 1 = 2$, $2 \times 2 = 4$ ” [COHA-16].

“Bueno, como te decía, están los lunes, está pues la preparación de la gente que ha decidido convertirse al judaísmo. Nosotros aceptamos pues las conversiones y entonces pues los lunes hay clase para la gente que está aprendiendo, estudiando y viviendo para convertirse al judaísmo. Los martes, tenemos clases de hebreo en conjunto con una asociación, pero no lo realizamos aquí, para un tipo de nivel. Después los miércoles hay clases para los judíos, de profundización del judaísmo, sobre temas actuales o los temas que se propongan, o... tengamos dudas o inquietudes y demás. Hacemos videoconferencias con rabinos” [BLMJ-20].

En el caso de Jabad Lubavitch se puede identificar, siendo conscientes de las limitaciones consecuencia del escaso trabajo de campo, que el estudio constituye

más el fin que un medio para lograr algo, como por ejemplo tomar una decisión en cuanto a la propia práctica religiosa.

“En Jabad, la filosofía, Jabad, las siglas *Jojmá, Biná, Daat*, que quiere decir Conocimiento, Sabiduría y Comprensión. O sea, entonces, el estudio es fundamental. Entonces lo básico de Jabad es el tema de lo que es el estudio en sí. Es la meta. Entonces la mayoría de las personas son actividades de estudio de eso. Se puede decir que el 90% de las actividades de Jabad son relacionadas con estudio o con motivos judaicos, de leyes judías, toda la *halajá* y todo” [JOHA-22].

8.1.2. Observancia de la ley judía y sus preceptos

La religiosidad y vivencia del judaísmo, a diferencia de otras tradiciones religiosas como la cristiana, no consisten tanto en la aceptación de una serie de dogmas, sino más bien, y como se ha puesto de manifiesto a lo largo de esta tesis en numerosas ocasiones, en el seguimiento más o menos estricto de la *halajá* o código normativo. En otras palabras, la adherencia al judaísmo como tradición religiosa se materializa con mayor claridad a través del cumplimiento de un conjunto de preceptos y normas, rituales cotidianos tanto negativos como positivos (Cazeneuve, 1971; Durkheim, 1968; Mauss, 1939, citado en Cazeneuve, 1971). Es decir, se trata de reglas que establecen una serie de prohibiciones, abstenciones o restricciones, por un lado, y otras, las positivas, que obligan a actuar u obrar de una determinada manera.

La vertiente práctica o ritual de la religiosidad, que se traduce entre otras cosas en la observancia de la ley judía o *halajá* y sus preceptos, se manifiesta a dos niveles diferentes: por un lado, la observancia a nivel público y, por otro lado, la observancia a nivel privado (Himmelfarb, 1975). La primera de ellas remite a las prácticas desarrolladas en la sinagoga y en la comunidad, mientras que la segunda, la práctica u observancia privada, hace referencia principalmente a todas las actividades que tienen lugar en el hogar familiar. Esta distinción no es banal, al menos en el caso del judaísmo, puesto que aún hoy se encuentran diferencias entre hombres y mujeres respecto a la participación en estos dos ámbitos de observancia. Si sólo se considerase la observancia pública, a primera vista podría pensarse que en los grupos ortodoxos las mujeres no serían muy practicantes, dada la escasa

asistencia a la sinagoga en las celebraciones de los sábados y la insignificante participación activa en dichos servicios³⁰⁶.

En términos generales, puede afirmarse que de acuerdo con la concepción de la ley judía que tiene cada persona, se desarrollan formas de práctica diferentes, que se refieren a la dimensión *práctica* o *ritual* de la religiosidad judía. De este modo, entran en interrelación el nivel de las concepciones y de las justificaciones de la práctica religiosa con el nivel de la realidad de la propia práctica. El interés de tomar en consideración ambos niveles radica en el hecho de que ante una misma forma de desarrollar una determinada práctica religiosa o de utilizar una simbología, pueden encontrarse significados otorgados muy diferentes (Cohen, 1989). Dicho de otro modo, cabe diferenciar entre las prácticas y sus símbolos, por un lado, y la interpretación y el significado otorgado a dichas prácticas, símbolos y comportamientos, por el otro. En los siguientes subapartados, se analizan tanto la práctica en sí como sus justificaciones para el caso de Cataluña con la intención de identificar perfiles o formas determinadas de expresión de la religiosidad. Para ello se ha tomado como ejemplo el caso concreto del seguimiento de las leyes alimentarias del judaísmo y, posteriormente, se ha analizado el seguimiento de los preceptos religiosos en relación a las principales festividades y ritos de paso judíos.

De forma general, sin entrar todavía en el análisis de prácticas concretas ni de personas concretas, un vistazo rápido a toda la información recopilada mediante las diferentes técnicas de investigación y la revisión bibliográfica pone de manifiesto que en el caso del judaísmo la dimensión *experencial* de la religión, a la que hacen referencia Glock y Stark (1965), no cobra gran relevancia. Así, si bien es cierto que en ocasiones surgen discursos relativos a los sentimientos y vivencias experimentados como judíos, éstas no hacen referencia clara a una sensación de contacto con Dios ni con lo sobrenatural. Esta conclusión, a la que se ha llegado en el periodo final del análisis de la tesis, ya se intuyó en el momento de tomarla en consideración en el capítulo 4 para la operacionalización de los principales conceptos del modelo de análisis. Más aún, la idea es corroborada por Himmelfarb (1975: 611) al afirmar que “Jews probably emphasize the cultural orientation more than Catholics; and

³⁰⁶ Entre otros motivos, la reducida participación activa de las mujeres en los servicios religiosos viene condicionada en numerosas ocasiones por su escasa asistencia a los rezos públicos o por la existencia de mobiliario que impide el contacto directo con el núcleo físico en el cual se desarrolla el servicio religioso. Éste es, por ejemplo, el caso de la sinagoga principal de la CIB, en la que las mujeres se ubican en un piso superior a la planta central donde tiene lugar el culto, ocupada únicamente por los hombres.

Christians probably emphasize the experiential dimension more than Jews”. En consecuencia, queda prácticamente excluida de este análisis.

Por otro lado, y todavía sin entrar en detalles concretos de las entrevistas, puede afirmarse también que se aprecia de forma general una cierta tendencia a una vuelta a la práctica o a un mayor interés por el judaísmo, no sólo evidente en el crecimiento de movimientos ultraortodoxos, como es el caso de Jabad Lubavitch, sino también en el resto de espacios dentro del abanico de ramas del judaísmo presentes en Cataluña.

“En muchas cosas hay como una vuelta así, no sé, digamos, ha habido una época de mucho aperturismo en todo, no ha funcionado, no se ha encontrado la cosa perfecta, entonces la gente como que está retrocediendo. Pero claro, siempre hay de todo y grados de todo” [CTMA-28b].

En cierta medida, puede entenderse que el surgimiento de espacios nuevos de vivencia de la religiosidad no vinculados a la ortodoxia –léase, entre otros, comunidades reformistas– ha dado cabida a vivencias que hasta el momento se “reprimieron” o privatizaron por no encontrar un espacio comunitario para desarrollarse de forma abierta. En este sentido, la diversificación de los espacios y las formas de expresión de la vivencia religiosa judía en Cataluña apunta a una cierta semejanza con otros territorios donde la diversidad interna del judaísmo se encuentra presente de forma institucionalizada y normalizada. Así, la siguiente afirmación, que Azria elabora en términos generales para las sociedades europeas, deviene aplicable para el caso catalán.

“La pratique religieuse connaît quant à elle de multiples degrés de conformité à la norme. La stricte observance est le fait d’une minorité de juifs orthodoxes alors que les degrés intermédiaires d’observance requise attestent l’existence d’un marché religieux ouvert qui offre le choix entre une pluralité d’obédiences (conservateurs, traditionalistes, libéraux), qui partagent à des degrés divers une même volonté de conciliation entre la tradition et la modernité, entre l’affirmation identitaire à travers les gestes de la pratique religieuse et le souci d’intégration. Pour l’essentiel, on constate la persistance des principaux rites de passage, comme la circoncision, et le désir de perpétuer, sous une forme orthodoxe ou non, les principales fêtes du calendrier religieux (Kippour, Pessa’h, Hanouca)” (Azria, 1996c: 260).

Por otro lado, debe tenerse en cuenta una pequeña pero apreciable transformación generacional que apunta a una mayor vivencia del judaísmo y a una relativa intensificación de la práctica en las generaciones jóvenes con respecto a la generación anterior, criada, en términos generales, en contextos judíos más laicos.

Esto ya se ha visto en el capítulo 7, en el momento de hablar de la resocialización familiar a través de los hijos e hijas, es decir, la incorporación en el hogar de prácticas y conocimientos que previamente no tenían lugar y que a través de los hijos han sido introducidas en las familias. Stark y Bainbridge (2005) identifican esta realidad en la que aquellas familias en las que se ha producido una cierta secularización, las nuevas generaciones expresan una reafiliación, es decir, un nuevo vínculo más intenso con el judaísmo. Para Hervieu-Léger (1999, 2003) se trata de una modalidad de conversión interna³⁰⁷ desarrollada por “celui qui découvre ou redécouvre une identité religieuse demeurée jusque-là formelle, ou vécue *a minima*, de façon purement conformiste” (Hervieu-Léger, 1999: 124).

Se hace necesario, por tanto, buscar una explicación para el hecho de que una parte de la población joven retome una mayor práctica y una parte de la población adulta y mayor mantenga un perfil más bajo de práctica. Algunos casos de jóvenes con una religiosidad más intensa pueden entenderse a partir de dos ejes explicativos: uno generacional y otro del momento del ciclo de vida. Por lo que respecta al primero, en la actualidad se da a nivel mundial un cierto *revival* religioso (de la mano de Jabad Lubavitch³⁰⁸, entre otros grupos); por lo que respecta al segundo, la llegada de los hijos (en edad adulta joven, por tanto) reaviva lo religioso en el seno de la familia. En este sentido, experiencias vitales vinculadas al ciclo de vida, como el matrimonio, el divorcio, un nacimiento o la muerte de un hijo son vistas como creadoras de un marco propicio para la reafiliación (Hak, 2007; Smith y Sikkink, 2003).

Para el caso de las personas mayores en las que se aprecia una menor intensidad de la religiosidad también pueden considerarse estos dos ejes explicativos. Por lo que respecta al eje generacional, se trata de personas educadas en momentos de mayor secularización y modernización del judaísmo (aunque se mantienen ciertas tradiciones); en términos del momento del ciclo de vida, al ser personas mayores con los hijos ya adultos que ya han sido educados, dan por satisfecha su labor educativa y por tanto relajan la intensidad de la práctica en el hogar, salvo en momentos

³⁰⁷ Más adelante, en este mismo capítulo, se amplía este tema cuando se abordan las conversiones en las comunidades judías catalanas.

³⁰⁸ La intensificación de la religiosidad en algunos entornos puede entenderse como una respuesta al temor a la desaparición del pueblo judío (Podselver, 2002) resultado de los cambios acaecidos en el judaísmo, propiciados tanto desde fuera como desde dentro del mismo.

puntuales, como la presencia de nietos y nietas a los que, de nuevo, socializar y transmitir el judaísmo.

No obstante, hasta aquí se han ofrecido grandes pinceladas sobre la observancia de la ley judía o *halajá* y de sus preceptos sin entrar en detalles concretos. Para poder precisar más algunas de las ideas centrales de este análisis, se ha seleccionado uno de los ámbitos que más regulados se encuentran por el código normativo del judaísmo, como es el caso de la alimentación.

8.1.2.1. *El ejemplo de la kashrut*

Uno de los ejemplos más claros de práctica religiosa privada en el judaísmo es el seguimiento de la *kashrut* o conjunto de normas alimenticias que establecen una distinción entre los alimentos considerados aptos y no aptos, así como también fija una serie de normas sobre el modo de cocinarlos y los utensilios que deben emplearse para ello. Entre las más conocidas se encuentran la prohibición de comer cerdo o de mezclar en un mismo plato de comida carne y leche. No obstante, existen muchas otras menos conocidas y, en ocasiones, más difíciles de seguir en una sociedad que no se rige por el judaísmo —a diferencia de lo que sucede en Israel.

La importancia del seguimiento de la *kashrut*, más allá del hecho concreto de ingerir determinados alimentos y otros no, radica, por un lado, en el significado que ofrece de la idea de pureza³⁰⁹ y, por el otro, en la importancia que aquella tiene en la transmisión de una identidad. En lo referente a la pureza, la distinción entre alimentos puros e impuros es una expresión de la distinción entre lo sagrado y lo profano. En el segundo sentido, como apuntan algunas autoras, “l’alimentation apparaît comme un marqueur d’identité, un lien solide à la culture, un objet et un vecteur de mémoire et de transmission” (Kanafani-Zahar et al., 2007: 12).

Pero la importancia de este ámbito de la práctica religiosa, que justifica su elección en este subapartado, no sólo radica en aspectos de tipo teórico, sino también en el nivel de la realidad empírica. Más concretamente, en el caso de esta tesis, se trata del primer ámbito al que hacen referencia las personas entrevistadas al preguntarles

³⁰⁹ El capítulo 11 del Levítico (uno de los cinco libros que componen el Pentateuco o *Torá*) establece un conjunto de normas relacionadas con la alimentación, en concreto sobre los animales comestibles y aquellos que contaminan, así como sobre los utensilios aptos, que en definitiva establece una distinción entre lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano.

si se consideran practicantes. Además, constituyó uno de los ámbitos de fricción entre personas de la CIB con diferentes posiciones dentro del judaísmo que favorecieron la escisión de Atid:

“Algunas veces habíamos hecho parrilla, nadie nos decía nada, había dos parrillas, la parrilla era muy grande, pues bueno, lo hacíamos justo en la esquina con unos cuantos amigos, que éramos todos de aquí. Pero vinieron los argentinos y no se les ocurrió otra cosa que poner en el asado, sabes que en el asado éste hay chorizo, chorizo que está buenísimo. Pero claro, (...), ¿cómo pones tú un chorizo de cerdo? Esto es que el sentido común. Pues estaban tan ahí para decir que «nosotros somos judíos liberales y que esto es lo de menos». Que claro, al final, se movilizaron, porque ya sabes que los fundamentalistas de todas las religiones, de todos los países del mundo, son iguales todos, son poquitos pero gritan mucho. Y nosotros también tenemos nuestro grupo de fundamentalistas religiosos que reunieron firmas para hacer una asamblea. Y la asamblea era la de la parrilla. Si la parrilla tiene que ser *kasher* o no. Fue una de las asambleas más sangrantes que hubo en la comunidad” [CTMM-2].

Además, el seguimiento de la *kashrut* constituye uno de los aspectos de más fácil acceso para ser estudiado a través de los discursos de las personas informantes.

En el caso catalán, como podría afirmarse que ocurre en otros lugares del mundo con presencia judía, el seguimiento de la *kashrut* por parte de las familias es desigual. En términos generales, cabe señalar que, si bien existen algunas familias cuyo hogar puede ser considerado *kasher*, es decir, que sigue de forma estricta las normas alimentarias establecidas en la *halajá*, la mayoría de las familias de las personas entrevistadas realiza una adaptación de estas normas a la situación actual o simplemente no sigue ninguna de estas prohibiciones u obligaciones. Las propias personas entrevistadas reconocen esta diversidad entre las familias en el seguimiento de la *kashrut*.

“Sí, algunos, algunos [siguen estrictamente la *kashrut*]. Pero realmente una mínima parte, ¿eh? Ahora, por ejemplo, lo de comprar la carne *kasher*, esto sí que hay bastante, tampoco todo el mundo. Hay tantos matices... Gente que en su casa lo mira, como dice ella, un ultraortodoxo se le pondría los pelos de punta pero que lo mira bastante pero que luego come en la calle. Otros que ni comen en la calle. Unos que comen en la calle de todo, otros que comen sólo pescado o huevos, digamos, pero en la calle y otros que no. O sea, infinito” [CTMA-28b].

Por tanto, pueden encontrarse algunos casos de familias que realizan un seguimiento estricto de las normas alimentarias en su hogar, como lo muestran las siguientes citas.

“Bueno, a ver, nosotros, bueno, para empezar, en casa sólo comemos *kasher*. Los viernes por la noche hacemos *Shabat*, preparamos la mesa, cenamos todos juntos, hacemos la bendición. El sábado al mediodía también comemos en casa” [CTMA-11].

“Nuestro día sí, nosotros queremos, desde luego entre mi marido* y yo dijimos «si tenemos niños, *brit milá* y *kashrut*, tratar de lo máximo, si se puede» [JOMA-19].

“*Kashrut* es la comida que tenemos nosotros, que ha de ser apta, *kasher* (...). “Sí [la sigo]. Sí, sí. Sí, estoy totalmente de acuerdo. Sí, la sigo” [COHA-27].

En los tres casos se trata de familias pertenecientes a comunidades no reformistas. De las personas entrevistadas de comunidades reformistas, ninguna afirma hacer un seguimiento estricto o total de la *kashrut*.

“Por ejemplo, la *kashrut* (...), no la hago por convencimiento pero sigo una dieta, digamos ya por enfermedad, *eco-kashrut*. O sea, soy prácticamente vegetariano, no como carne. Ahora, si un día voy con gente a comer, tampoco me pasa nada. O sea, no es estricto, estricto. Pero vamos, pues eso, vegetariano, con lo cual eliminas el problema de la *kashrut*. En casa, por ejemplo, cerdo, jamón y tal no hay nunca” [ARHM-26].

“Llavors, solució, si has d’anar a dinar amb tothom a un restaurant, doncs dines, cap problema. Has de tenir unes bases. Doncs, lo de sempre. Si menges de primer amanideta i de segon carn, de postres no menjaràs un làctic, vale? I si menges peix, doncs miraràs a veure quin peix menges. Abans de començar a menjar l’amanida, si menges pa i vols fer la pregària del pa, doncs la fas per a tu mateix i se ha acabado la historia. Si vols fer la pregària mentre et rentes les mans, te’n vas abans d’això i et rentes les mans. Però això és molt individual” [BRHA-21].

No obstante, también se encuentran entre familias más tradicionalistas o pertenecientes a la comunidad ortodoxa formas “no ortodoxas” de seguir estos preceptos.

“Yo el tema comida lo encuentro muy complicado. También me doy cuenta que me gustaría organizar, o sea, hacer una salida a una masía y es complicado, es complicado. Porque la gente que es muy religiosa, pues no puedes ir a un restaurante cualquiera porque en esa cocina se ha cocinado un cerdo que no sé qué” [CLMA-17].

“Pero nosotros hacemos mucho menos que mis padres, por eso. Mis padres te ven, el tener mi hermana así, que de vez en cuando viene, mantienen la casa *kosher* y mi madre es muy estricta. Bueno, cuando vamos a la calle a comer no pedimos cerdo delante de ella, pero sí comemos carne, pollo, lo que nos dé la gana”. (...) Para nosotros no es lo más importante” [CTMA-18].

La existencia de personas pertenecientes a la comunidad ortodoxa CIB que hacen un seguimiento no ortodoxo de la *kashrut* pone de manifiesto el grado de libertad individual existente en la observancia de la ley judía y, consecuentemente, el desajuste con la postura oficial de la institución. Por ello, si bien la CIB se autodefine como comunidad ortodoxa y en su interior y en el de sus instituciones, como el colegio, se hace un seguimiento estricto de la *kashrut*, no sucede lo mismo en las casas de todas las familias miembros. Más bien al contrario, es una minoría, según los informantes, la que hace un seguimiento estricto de todas las normas alimenticias. Éste es uno de los puntos donde se hace muy patente el desajuste entre la *complete ideology* y la *practical ideology* a la que hace referencia Heilman (1977). Es decir, en el seguimiento de la *kashrut*, entre otros ejemplos, puede apreciarse la distancia entre el discurso o postura oficial de la comunidad —en este caso la CIB— y la práctica diaria de una parte importante de los miembros de esta comunidad. La siguiente cita corrobora esta afirmación.

“La de Avenir 24 [la CIB] es realmente ortodoxa. Ortodoxa quiere decir que se hace todo en la ley. Eso no significa que la gente sea ortodoxa, ni mucho menos. Pero la comunidad sí que lo es. Se respeta el *kashrut*. ¿Sabes lo que es el *kashrut* también? Se respeta al pie de la letra. Ahora, la gente en su casa come lo que quiere. Unos respetan, otros no. Yo..., bueno, estás grabando, no respeto nada, pero bueno, cuando hago ahí, es sagrado. Entonces ahí es una comunidad muy ortodoxa. No muy ortodoxa, ¡ortodoxa! Que respeta la ley y el rabino es ortodoxo y las mujeres arriba y los hombres abajo” [CLMM-32].

Esta situación de incongruencia entre la postura oficial de la institución y la práctica real de las personas no se da en las comunidades reformistas, o al menos no de forma tan evidente, puesto que de entrada éstas ya muestran desde la propia institución una postura más flexible respecto al seguimiento de la *halajá*.

En otro orden de cosas, son diferentes los discursos empleados para justificar el seguimiento o la inobservancia de la *kashrut*. Se pueden encontrar desde discursos sobre las limitaciones económicas y de oferta de este tipo de alimentos, a discursos con una mayor reflexión sobre el sentido de la pureza o discursos que no siempre tienen un contenido religioso. En definitiva, se observa entre una parte importante de la población judía un seguimiento “a la carta”, y nunca mejor dicho, de las normas sobre la alimentación, así como también se ofrecen justificaciones muy diversas, que van desde los motivos económicos hasta reflexiones más profundas sobre el sentido de dichos preceptos.

“Pero yo no compro la carne *kosher* en la carnicería por cuestiones económicas, pero sí, no mezclo carne y leche, no como cerdo, no como marisco, nada de eso” [ARMA-29].

En esta misma línea, existen contextos en los que emerge una mayor reflexión en torno al sentido del seguimiento de los preceptos sobre la alimentación, mientras que en otros su observancia es consecuencia de una postura institucional no cuestionada. Esta divergencia se encuentra reflejada en el ejemplo del seguimiento de la *kashrut* en los campamentos de dos de las comunidades judías catalanas. Mientras en el caso del campamento de la CIB el seguimiento se basa en una imposición desde instancias institucionales superiores, como es la propia comunidad y la *FCJE*, en el caso de Atid se somete a discusión la pertinencia o no de seguirla.

“La alimentación es 100% *kasher*. En los campamentos, en los seminarios porque las comunidades lo son. Aunque los niños no lo hagan en casa o... no cumplan fuera, lo que sea, la comunidad como institución y la Federación como institución lo exigen. A mí me parece bien porque muchos, por ejemplo, muchos padres mandan al niño aquí a las actividades. En las actividades que nosotros hacemos los fines de semana se respeta *Shabat* y, bueno, las cosas son *kasher* también” [CTHJ-7].

“Bueno, ese es un poco, ahora un poco un tema ahora. Porque hace un año ó dos hicimos como que casi ninguno de los monitores come *kasher*, y como que medio hipócrita «bueno, si no comemos *kasher*, ¿por qué vamos a comer *kasher* ahí?». (...) Y bueno, ahora hay un poco de debate sobre «¿qué hacemos? ¿Comemos *kasher* o no comemos *kasher*?». (...) Y justo ahora pues hay un poco el debate de « bueno, ¿qué hacemos? Ya que los chicos no comen *kasher* en su casa, ¿ofrecemos eso aquí para que vean también, explicamos también?». O sea, no es simplemente «bueno, vamos a comer *kasher*». Sino que dentro del *majaná* habrá una *peulá* sobre la *kashrut* y sobre qué significa comer *kasher*. Igual que siempre hacemos una *peulá* sobre *tefilá* de la mañana, sobre la *midá*, que es el rezo más importante. O sea, siempre que intentamos introducir un cambio o hacemos algo, intentamos pensar por qué lo hacemos y educar sobre eso. Hace tiempo decidimos de no hacer juegos de agua, de no hacer para no gastar agua. No hacer guerras de agua y este tipo de cosas. Pero hablamos antes, dijimos por qué, hicimos una *peulá* sobre ahorrar agua y sobre todo eso. Entonces un poco eso. Y ahora, bueno, eso de la *kashrut*” [ARHJ-6].

Por otro lado, existe un reconocimiento de las diferentes concepciones de lo que es considerado “suficientemente *kasher*” y lo que no, entre los diferentes grupos u orientaciones en el judaísmo catalán, es decir, un reconocimiento de la existencia de enfoques muy normativos sobre la vivencia judía de los que se distancian las personas que no los comparten.

“Yo [sigo] bastante [la *kashrut*] pero un ortodoxo se pondría los pelos de punta. Pero para mí es suficiente. (...) Compro comida *kasher*, carne *kasher* y... esto sí” [CTMA-28a].

“Lo que pasa que hay unos movimientos ahora que cosas que antes eran correctas ahora no lo son. No sé, van rebuscando como para volver a la Edad Media. Los extremistas, por supuesto. Pero quiero decir que desde este punto hasta nada, pues imagínate los matices que hay” [CTMA-28b].

8.1.3. Temporalidades judías

La importancia de la temporalidad en el judaísmo y en la religiosidad judía ya se ha subrayado en el capítulo cuatro del modelo de análisis. Desde un punto de vista sociológico, el tiempo, tal y como lo han abordado algunos autores (Cardús, 1981; Elias, 1992; Moreno, 2007), constituye no sólo un dato objetivado y medible, sino una construcción social fruto de la actividad humana. La organización del calendario, así como los horarios, son construcciones que permiten a los humanos establecer una serie de convenciones sobre la organización del tiempo. Se trata de patrones compartidos por un grupo social que, entre otras cosas, refuerzan el sentimiento del colectivo. El hecho de compartir una determinada forma temporal de organizar la vida cotidiana promueve, por un lado, la cohesión social intragrupo y, por otro, constituye una demarcación social que distingue entre grupos. Así lo manifiesta Zerubavel, uno de los principales sociólogos contemporáneos del tiempo³¹⁰.

“Temporal arrangements are closely related to group formation, since a temporal order that is commonly shared by a group of people and is unique to them functions both as unifier and as a separator. On the one hand, *in accentuating the similitude among group members vis-à-vis others, the calendar helps to solidify in-group sentiments and thus constitutes a powerful basis for mechanical solidarity within the group*. At the same time, *it also contributes to the establishment of intergroup boundaries that distinguish, as well as separate, group members from «outsiders» (...)*” (Zerubavel, 1982: 288).

Por tanto, la organización social del tiempo establece patrones compartidos que organizan la cotidianeidad y al hacerlo, devienen, al mismo tiempo, elementos diferenciadores o “social demarcations” (Zerubavel, 1982: 284) de un determinado grupo. Más concretamente, es a través de la simetría temporal, que sincroniza las actividades de diferentes individuos, como se genera un sentido de unión (Zerubavel,

³¹⁰ También Cardús (1981: 68-69) en su tesis doctoral hace referencia a la importancia del calendario como “reducte amb un alt grau de significats compartits”.

1985) y, en consecuencia, también de diferenciación. En el caso del judaísmo sucede lo mismo. La existencia de diferentes temporalidades o patrones sociotemporales que organizan horarios, calendarios anuales y vitales, constituye un elemento central para el mantenimiento del sentimiento de pertenencia al grupo. Así lo refleja el análisis de la realidad catalana. Más adelante lo ilustran algunas citas de las entrevistas.

Cuatro son las principales temporalidades o patrones de organización social del tiempo en el judaísmo: la diaria, la semanal, la anual y la vital (Azria, 1996a). La primera de ellas, la **diaria**, que tradicionalmente se encuentra reservada a los hombres, viene marcada, entre otras cosas, por la realización de tres oraciones o *tefilot* a lo largo de una jornada³¹¹: *arvit* o *maariv* por la tarde, *shajarit*, por la mañana, y *minjá*, al mediodía. Además, cada jornada comienza con la salida de tres estrellas y no al amanecer, como ocurre, por ejemplo, en el calendario gregoriano, y concluye con el ocaso³¹².

La segunda ordenación temporal es la **semanal**, que viene marcada por la celebración del *Shabat*, día del descanso en el calendario hebreo³¹³ y principal festividad para los judíos. Así, la semana judía (de siete días) empieza al caer el sol el sábado, momento en el que comienza el domingo, el día primero para los judíos. Esta organización de las semanas en siete días fue apropiada también por el cristianismo y el islam, aunque modificaron el día festivo —al domingo y al viernes, respectivamente— con el propósito de diferenciarse de los judíos (Zerubavel, 1989).

En tercer lugar, la vida judía se encuentra marcada temporalmente por el ciclo **anual**, basado en la celebración de festividades, muchas de ellas correspondientes al ciclo de las estaciones y con un claro componente agrícola (Macías, 2005). Algunas de las fiestas más importantes en el calendario judío son *Rosh Hashaná* (Año Nuevo), *Yom Kippur* (Día del perdón), *Pésaj* (Pascua), *Sucot* (Fiesta de las cabañas) y *Shavuot* (Fiesta de las semanas), así como otras menores, como son *Januká* (Fiesta de las

³¹¹ Parece que el número de tres oraciones diarias se basa en los tres patriarcas: Abraham, Isaac y Jacob, cada uno de los cuales aparece en el libro del Génesis rezando en uno de estos tres momentos del día (Génesis 19:27; Génesis 24:63; Génesis 28:11).

³¹² En el capítulo 23, versículo 32 del Levítico se hace referencia al intervalo que hay entre tarde y tarde como constituyente de un día.

³¹³ En el capítulo 2 del Génesis aparece la consagración por parte de Dios del día séptimo como el día del descanso, que es el que marca el orden semanal en el judaísmo.

luces), *Purim* (Día de las suertes) o *Tu Bishvat* (Año Nuevo de los árboles)³¹⁴. Además, cabe añadir que determinadas corrientes del judaísmo, como por ejemplo el *jasidismo*, incorpora festividades propias que las diferencian del resto de corrientes.

Finalmente, la vida de una persona judía se encuentra pautada temporalmente por la celebración de un conjunto de ritos de paso que ordenan su **ciclo de vida**. Este ritmo ritual no es igual para hombres que para mujeres. En el caso de los hombres, se inicia con el *brit milá* (pacto de la palabra) o circuncisión, como señal del pacto entre Dios y Abraham y que representa el pacto de Dios con el pueblo de Israel (Génesis 17:1-14). En el caso de las mujeres –sobre todo en las comunidades sefardíes– el ciclo se inicia con el ritual *simjat bat* o *zevet habat* de imposición del nombre. El siguiente rito de paso es el *bar mitzvá*³¹⁵ (hijo del precepto), que representa el paso de la infancia a la adultez religiosa para los niños. Se celebra a la edad de 13 años y constituye el compromiso del niño con la vida religiosa y el seguimiento de los preceptos de la ley judía. En 1922 se incorporó en EEUU la celebración de la *bat mitzvá* (hija del precepto) para las niñas de 12 años. Aunque también representa la mayoría de edad religiosa, el significado y peso de dicha celebración continua siendo menor que la de los niños, sobre todo en las comunidades ortodoxas y ultraortodoxas. Posteriormente, prosigue el ritual del matrimonio, en el cual se firma la *ketuvá* o acta matrimonial que establece las condiciones del mismo, así como las referidas a la viudedad y el divorcio (permitido en el judaísmo). El último rito de paso en el ciclo de vida judío es el entierro. Si bien la religión judía no contiene una explicación detallada de la vida después de la muerte, desde que Maimónides (filósofo medieval) estableció la creencia en la resurrección como uno de sus “Trece artículos de fe”, el judaísmo cuenta, en principio, con la creencia en una vida después de la muerte (Ehrlich, 2006). No obstante, la mayoría de preceptos en torno a la muerte no se dirigen tanto al tránsito del difunto al más allá, sino a la búsqueda de una salida al dolor de las personas que permanecen (Ehrlich, 2006). Así lo señalan Estruch et al. (2004: 36) cuando sostienen que “els ritus funeraris dels jueus atorguen tanta o més

³¹⁴ Para saber más sobre las festividades judías, ver Mihalovici (2006). Cabe señalar también que la *Torá* no prescribe la observancia de todas estas fiestas, sino sólo de algunas de ellas (éste es el caso, por ejemplo, de las tres fiestas de las peregrinaciones: *Pésaj*, *Shavuot* y *Sucot*, según el libro del Éxodo 23:14-17) (Macías, 2005).

³¹⁵ Se ha optado por usar este término en masculino –el uso más extendido– a pesar de que en algunas entrevistas las personas se refieren a él como la *bar mitzvá*.

importància a l'experiència del dol per part dels vivents que a allò que cal fer amb el difunt”.

Así, si bien no es el único ingrediente necesario a la hora de mantener vigente el sentimiento de pertenencia al pueblo judío, “la celebración de los sábados y de las fiestas judías es uno de los elementos más importantes del judaísmo, y su práctica allí donde los judíos son minoría, es decir, en cualquier lugar menos en Israel, se convierte en un factor identitario y a la vez diferenciador” (Macías, 2005: 89). Esta afirmación parece ser válida también para el caso catalán, como lo demuestran las siguientes páginas.

8.1.3.1. *Tefilot: las oraciones diarias*

El análisis de la práctica religiosa de las personas judías de Cataluña que de una u otra forma se encuentran vinculadas al judaísmo, y por tanto entran en la población considerada por esta tesis, pone de manifiesto el escaso seguimiento de las tres oraciones diarias. Como muestra más clara de ello es que de las cuatro comunidades existentes en la actualidad, únicamente dos de ellas celebran diariamente servicios religiosos, aunque no las tres oraciones diarias, y el número escaso de personas que asisten a ellos. Es el caso de la CIB y del centro Jabad Lubavitch. En ambas el servicio matutino cuenta con el *minian* o quórum de 10 personas (hombres para el caso de ambas comunidades) necesario para realizar la oración o, en el caso de no lograrlo, se localiza a algún hombre adulto (que haya celebrado ya su *bar mitzvá*) para alcanzar dicha cifra mínima.

“Es que claro, si a ti te dicen, a mí me dice el rabino el sábado «oye, mañana domingo puedes venir al templo, que yo no voy a estar, porque claro, yo tengo que ir a los entierros». Tienes que colaborar. Yo en ese aspecto me gusta mucho colaborar. Y si te necesitan pa' algo, pues yo siempre estoy listo. Como tampoco no tengo nada especial que hacer, pues oye, en vez de estar en la cama o leyendo La Vanguardia, pues voy al centro y cumplo, y ya está y no me importa. Ya sabes que nosotros no se pueden hacer la celebración si no hay 10 personas, lo cual es un *handicap* terrible” [CTHM-23].

“Y a veces da la casualidad que como estamos tan cerquita, si falta alguien [para el *minian*] entonces le llaman por teléfono [a mi marido] y va [a la sinagoga]” [CTMA-28a].

En el caso de la CIB también se celebran *minja* y *arvit* conjuntamente al final de la tarde (según la página web de la comunidad) y en el de Jabad Lubavitch por las

tardés sólo se encuentran algunas personas que por obligación personal de recuerdo a algún difunto acuden a la sinagoga. En todo caso, el número de personas participantes en los servicios religiosos diarios en ambas comunidades es mucho menor que en las celebraciones del *Shabat* o de las grandes festividades del calendario judío, entre otros motivos, aunque no sólo, por las incompatibilidades horarias.

“Sí, esto siempre. El *Shabat*, después por ejemplo las *tefilot*, el *shajarit*. Muchas veces no puedo ir a *shajarit*. Nosotros tenemos que rezar 3 veces al día. Entonces muchas veces no voy por la mañana porque no puedo ir, por el trabajo, por la incompatibilidad de horarios. Y ahora [por la tarde] en invierno me es imposible por horario porque acabo muy tarde. Pero normalmente sí, la parte religiosa, diríamos, ceremonial, de *tefilá*, etcétera, esto sí lo hago” [COHA-27].

En el caso de las comunidades reformistas, los servicios religiosos regulares se limitan a las celebraciones del *Shabat* los viernes por la noche y los sábados. Los horarios laborales también son uno de los motivos aludidos para no celebrar las oraciones diarias en la comunidad.

“Es muy personal. Pero... tampoco es que se haga servicio cada mañana aquí, por ejemplo. Entonces, bueno, no sé si es por... Yo creo que también es por una cuestión de cantidad de gente. Si hubiera la necesidad, pues las puertas están abiertas para hacerlo y venir aquí cada mañana. Pero la gente aquí es trabajadora y currante y trata de equilibrar un poco. Y va en función de eso. La gente por la mañana (...) lleva a sus hijos al cole, se va a currar volando y prepara la comida” [BLMJ-20].

“Me gustaría que hubiera más participación durante la semana. Dentro de la semana es muy difícil. La gente trabaja hasta tarde. Los horarios en España son muy difíciles. La gente trabaja hasta tarde, cuando ya vuelve a su casa ya no tiene ganas de hacer nada. Entonces me gustaría que la comunidad esté más llena durante la semana. Me gustaría que se participe más en los servicios religiosos. Se participa. Los viernes en la noche hay mucha participación, los sábados por la mañana no hay. Me gustaría que se participe más” [ARHA-10].

No obstante, la ausencia de servicios religiosos semanales en estas comunidades también puede entenderse por el carácter más laico de una parte de su membresía, que no limita su participación comunitaria a la participación religiosa. Es el caso de una parte importante de los miembros de Atid.

“Servicios religiosos hay el viernes a la tarde, el sábado a la mañana y después cuando hay festividades. (...) A ver, claro, digamos que el público en Atid, los miembros quizás están más interesados, muchos de ellos, en una parte más sociocultural, por así decirlo. Hay muchos que participan de las actividades de los sábados y hay conferencias, hay charlas, mesas redondas,

hay mucha gente. Participando en el aspecto religioso, no tanto. Hay..., no sé, los viernes podemos contar 30-40 personas, el sábado un poco menos, pero sí que hay vida. Sí que hay vida religiosa. Pero ya te digo, también por el perfil de gente que ha llegado a Atid, que suele ser gente que ha venido de Latinoamérica y poseen ellos pues un ideario comunitario que es un poco diferente al ideario comunitario que puede ser el de la CIB, que todo gira en torno al servicio religioso” [ARHJ-24].

8.1.3.2. *Shabat y el descanso semanal*

El séptimo día de la semana judía, el sábado, constituye la más importante de las fiestas judías y se celebra regularmente como un día dedicado más a lo espiritual que a cuestiones terrenales o profanas³¹⁶. La disociación de la semana de ciclos naturales, por ejemplo el lunar, a partir de la incorporación del *Shabat* por parte del judaísmo, supuso por un lado la introducción de una deidad supranatural y, por otro lado, el establecimiento de un orden temporal divino por encima de la propia naturaleza (Zerubavel, 1989). Su importancia, además, radica en el hecho de ser uno de los rasgos diferenciadores más característicos del judaísmo al jugar en la actualidad un claro rol de diferenciación con respecto a lo no judío. Zerubavel (1985: 70), parafraseando a Weber, señala que “one of the most important «differentiating commandments» that have been responsible for the actual segregation of Jews from non-Jews is the observance of the Sabbath”.

La observancia del *Shabat* puede llevarse a cabo de forma muy estricta siguiendo todos los preceptos³¹⁷, realizando una adaptación del significado y normas a la realidad actual o simplemente teniendo conciencia del carácter especial del día y su significado. Ello dependerá de la concepción que cada persona tenga de la *halajá*, es decir, si la concibe como un código normativo de origen divino de obligado cumplimiento o si, por el contrario, entiende que son un conjunto de leyes que deben ser adaptadas a las circunstancias en las que actualmente viven las personas.

³¹⁶ En el libro del Éxodo (20:8-11) que recoge el decálogo que según la tradición judía Dios entregó a Moisés, el primero establece como mandamiento la observancia y santificación del séptimo día a través del descanso dedicado a Dios y la suspensión de las actividades laborales. De esta forma, la entrada en el sábado a través de la celebración del *Kabalat Shabat*, o recepción del *Shabat*, supone el inicio de un tiempo sagrado y la *Habdala*, o separación, marca de nuevo la entrada en un tiempo profano, separado del sagrado.

³¹⁷ Los sabios que elaboraron el *Talmud* desarrollaron las prescripciones bíblicas en base a sus interpretaciones de lo que consideraban adecuado para celebrar el *Shabat* y las fiestas. Asimismo, se han desarrollado tradiciones y costumbres que no derivan de las leyes religiosas, pero que han sido incorporadas progresivamente a la celebración de las festividades como resultado de la intensidad con la que éstas han sido vividas por una buena parte de la población judía (Macías, 2005).

Así pues, mientras es posible encontrar familias que realizan un cumplimiento muy estricto de las prohibiciones del *Shabat*, otras adaptan su actividad de acuerdo a lo que consideran que tiene sentido y que respeta la idea central del descanso y de la dedicación a cuestiones espirituales.

En Cataluña es muy escaso el número de familias que puede decirse que observan el *Shabat* en el ámbito privado de forma estricta, es decir, que no encienden luces, que no utilizan el coche, que no cocinan y que limitan muchas otras actividades durante ese día. Según una entrevista realizada a jóvenes estudiantes del colegio judío, el número podría rondar las cinco familias, pertenecientes a la comunidad Jabad Lubavitch, entre ellas la de una de las estudiantes entrevistadas. Es posible que pueda sumarse alguna otra familia perteneciente a la CIB, pero en todo caso se trata de un número muy reducido.

“A veces que es imposible que nos timbre el teléfono [risas] por algo. El viernes por la noche tratamos de ya quitar, bajar el volumen y quitar las luces y esto. Pero a veces es imposible, porque o tenemos que hacer un trabajo o hacer algo. Pero en realidad no es difícil. Te digo otra vez que los niños nuestros, ellos mismos recuerdan que «¡No se debe poner! ¡No tienes que cortar el papel higiénico el viern, el sábado! ¡Y el agua caliente, mamá! ¡Y otra vez!» [JOMA-19].

La mayoría de las personas de las diferentes comunidades entrevistadas, así como puede intuirse también una parte de Jabad Lubavitch, afirman celebrar el *Shabat* de una forma menos rígida, en la que es el individuo quien decide qué preceptos seguir y cuáles no.

“El *Shabat* hay algunas familias, pocas, en riguroso *Shabat*. Pero la mayoría de la gente asiste a la sinagoga los *shabaton* y eso” [JOHA-22].

“Por ejemplo, yo no cumplo, yo no, yo enciendo luces, me voy en coche, pero lo que es la cena y todo esto sí la hago y no sé, sólo la familia y hacemos el *kiddush*, comemos la *halá*, hacemos todo, menos...” [Estudiante CIB-13].

“Hago pan de *Shabat*, hago cosas más culinarias, culturales. Sí hago el pan de *Shabat* y lo hago con ellos. Y hago una mesa más bonita, pero sin rezo³¹⁸. No sé cómo decirte, ¿sabes? Entonces, la verdad que surgió porque mi hijo mayor empezó a hacerme preguntas que yo no sé contestarle”.

³¹⁸ La preparación del *Shabat* en casa, tarea de la cual se encargan todavía muchas mujeres, puede entenderse, a diferencia de la vivencia pública en la sinagoga, como una muestra de lo que Starr Sered (1988: 129) denomina “diffuse religious mode”, es decir, una religiosidad menos formal, muy asociada a los roles tradicionales femeninos en el hogar y poco visible. Esta misma autora añade que “although this is not an absolute distinction, it does seem that while men *celebrate* or *observe* the Sabbath and holidays, women *make* or *prepare* the holy days” (Starr Sered, 1988: 135).

[más adelante en la entrevista]

“Porque ya te digo que mi familia era muy laica. Es decir, sí que hacían las tradiciones del pan del viernes. Pero mira, una cosa tan absurda como que mi madre la comida familiar la hacía el sábado al mediodía, la comida de *Shabat*, pero la comida de *Shabat* en realidad no se hace, se hace el viernes, porque no puedes cocinar. Con mi madre no. Bueno, da lo mismo porque la verdad que el espíritu es éste, estar en familia” [CTMA-12].

Entre estas formas menos estrictas de seguir las *mitzvot* del *Shabat*, se encuentran discursos que otorgan mayor importancia a otros aspectos que no al mero cumplimiento de las normas. Son argumentos que aportan una mayor reflexión en torno a lo que significa la observancia del *Shabat* —a pesar de no realizarla de una forma estricta— y que restan importancia al cumplimiento severo de las *mitzvot* establecidas para este día. Es el caso del discurso presente en dos entrevistas, una a una persona de Atid y otra a una persona de Bet Shalom. La selección de estos dos casos se ha debido a que es en estas dos comunidades donde puede encontrarse un discurso más elaborado en torno a la adaptación del sentido de la *halajá* a las condiciones de vida actuales.

“No [celebramos el *Shabat* en casa]. En la comunidad. Mis padres están en el comité los dos. Mi madre está muy, es muy activa dentro de la comunidad y participamos mucho, pero cuando hay, por ejemplo viene *Pésaj*, o *Purim*, que es a final de este mes, o *Tu Bishvat* que fue hace poco, lo celebramos en la comunidad. No somos una familia practicante de celebrarlo en casa, porque es que no lo sabemos celebrar en casa, creo. Mis padres no saben. Entonces, sí, les gusta celebrarlo, pero no. Por ejemplo, la familia de (...) mis suegros, (...) ellos sí que por ejemplo los sábados hacen la comida de *Shabat* y tampoco son estrictos digamos con las leyes sabáticas. Bueno, me imagino que las leyes más así, pues no te dejan encender la luz en *Shabat*, hablar por teléfono, ir en coche... El reformismo un poco se adapta al presente, analiza todas estas leyes y ve cuáles realmente están en la *Torá* y cuáles se fueron haciendo por tradición, pero que hoy en día no tienen mucho sentido. Entonces, mi suegro* es muy reformista y él analiza muy bien qué situaciones, cómo adaptarlas. Es como muy moderno progresista, pero a la vez sí que es practicante. Y si es el sábado, pues sí que antes de comer el pan hace la oración del pan, antes de tomar el vino, la del vino. O sea, nada muy estricto, pero sí que...” [ARMJ-9].

“Jo crec que aquí els jueus tenim un avantatge, si sobretot en les comunitats de l'àmbit religiós reformista, liberals, tot això, de que és lo que et deia, el pots viure com vulguis. I és que no està mal vist. Si jo, per exemple, personalment el dissabte fins ben bé passada mitja tarda no acostumo ni a agafar el telèfon, ni agafar cotxe i tal. Però si sona el telèfon i veig algú aquí al davant que m'interessa per motius x o perquè crec que és urgent, doncs agafo. Si aquell dia doncs me n'he anat d'excursió i he de caminar, camino, però..., vull dir, intento fer-lo però disfrutant-lo i tothom allà fa el mateix. Sí que n'hi ha alguns doncs que no toquen el cotxe, que no fan això, que no fan allò, però bueno, són pocs, són pocs. Entre altres coses el problema que

tindriem és que si algun dia haguéssim de fer un *Shabat* tots plegats, o fariem tots res o fariem tots algo. (...) Sempre intentem anar a una quan estem plegats, però es veu molt personalment això. Hi ha gent que agafa el cotxe i se'n va a passejar, hi ha gent que, jo què sé, se'n va on sigui o se'n va a dinar. Jo, particularment, doncs depèn del dissabte, però moltes vegades doncs sí faig el *shajarit*, em poso a llegir, si em ve de gust relaxar-me, me'n vaig a fer una volteta, camino, prenc un cafè. No es poden tocar diners, però si he de pagar el cafè el pago, perquè sinó tindriem un problema. (...). Exacte, no seria plan perquè em perseguirien pel poble. Faig el que realment em ve de gust. I dino, i si m'he d'escalfar el dinar, me l'escalfo, perquè tampoc em ve de gust menjar fred. Amb aquest sentit no tinc gaire inconvenient. I llavors, a partir de mitja tarda (...) jo ja considero que si he de fer algo, si aquell dissabte a les sis de la tarda s'ha d'anar a comprar o s'ha de fer alguna cosa, doncs la faig. Però intento disfrutar del *Shabat*. Jo crec que el concepte del judaisme està molt bé, és tradició, l'admiro, el respecto, i forma part de mi, que és *el Shabat* no fer pràcticament res que no sigui un precepte, i això no ho discutiré mai, però jo crec que l'essència del *Shabat* de debò és disfrutar, viure'l, descansar, estar amb la família, estar amb el teu poble, i fer el que et vingui de gust, vale? I donan-te'n compte que aquell dia és un regal que Déu t'ha fet perquè te'n donguis compte de que és un dia diferent de la setmana. O sigui, realment el *Shabat* és això, és un regal que ens distingeix de tots. Perquè inclús no hi ha cap religió ni hi ha cap poble que un dia a la setmana fagi descansar inclús als criats, en aquella època. Llavorans, jo crec que això mostra una identitat. I diuen els rabins, d'això no me'n recordo ben bé. Diu al *Talmud* «el *Shabat* ha cuidat tant del nostre poble, que ens ha mantingut units», «cuida més el *Shabat* del nostre poble que el nostre poble del *Shabat*». Si no recordo malament, és algo així; o al català és algo així. Doncs jo crec això és la nostra identitat del *Shabat*. És disfrutar-lo. I si et ve de gust de xerrar amb el teu pare i has d'agafar el cotxer per anar-lo a veure, ho fas. És més important una cosa que l'altra. És com la comunitat. A veure jo no podria anar a la meva comunitat perquè visc a una hora de cotxe. Però per a mi és més important estar amb els meus i amb la meva comunitat i practicar el servei religiós, que no quedar-me a casa. Que si fos conservador estaria obligat a viure a una distància x de la comunitat. Que és així. Vull dir, que els ortodoxos viuen, la comunitat, inclús hi ha uns metres traçats que no pots passar" [BRHA-21].

En este último caso, se aprecia a la vez en el discurso elementos muy liberales junto con reflexiones referidas a los textos religiosos. En consecuencia, no puede concluirse que la adaptación de la práctica a la Modernidad implique la pérdida total del contenido religioso³¹⁹. Esta adaptación no supone, por tanto, una transformación del *qué*, es decir, del contenido y sentido del *Shabat*, sino del *cómo*, es decir, de la forma de observarlo.

³¹⁹ Esta modernización de la religión no implica su desaparición. Como señala Kaplan (1982: 13) "there is no evidence to indicate that people felt less «Jewish» simply because they practised an abbreviated and modernised form of their religion". En este contexto se reinventa la relación que se establece entre las personas judías y el judaísmo (Setton, 2006).

Son numerosos los casos de personas entrevistadas que aluden a este tipo de vivencia del día del descanso basada más en elecciones individuales que no en el cumplimiento mecánico de un número extenso de leyes. Por razones obvias, no pueden exponerse aquí todas ellas, pero sí como idea general puede afirmarse que la tónica general que emerge de los discursos es la vivencia del *Shabat* desde un punto de vista menos normativo y más “a la carta”, como también ocurre con la configuración de las identidades judías, es decir, en función de las preferencias de cada persona y respetando la libertad individual del judaísmo³²⁰. Dicho de otro modo, antes que optar por el abandono de determinadas prácticas, son reinterpretadas para adaptarlas a las preferencias individuales.

En relación a la celebración pública del *Shabat* en las diferentes sinagogas de Barcelona, la autora pudo constatar diferencias claras que fueron captadas durante la realización de observaciones directas en las comunidades CIB, Atid y Bet Shalom³²¹. De entrada, la cuestión que más llama la atención visualmente y que, seguramente, constituye uno de los principales –si no el principal– elementos diferenciadores entre ellas es el rol de las mujeres en dicho servicio religioso. Mientras en la CIB y Jabad Lubavitch asiste una menor proporción de mujeres³²² y éstas se ubican en lugares separados físicamente de los hombres³²³, en las dos comunidades reformistas el número de mujeres y hombres es semejante y además comparten el mismo espacio.

³²⁰ Una libertad que se encuentra propagada por todo el judaísmo, pero especialmente entre las corrientes más liberales. En el caso catalán, se trata de un valor muy apreciado y protegido, según las entrevistas realizadas.

³²¹ No se ha realizado observación en ninguna celebración del centro Jabad Lubavitch, pero se cuenta con algunas descripciones ofrecidas por el propio rabino.

³²² Este hecho es el reflejo de la distinción entre espacio público y espacio privado, que en este caso se concreta en sinagoga y hogar, y de la desigual presencia de hombres y mujeres en ambos. Para saber más sobre la división de la vida social en esferas pública-productiva y privada-reproductiva, ver Carrasquer et al. (1998) o Miguélez y Torns (1998), entre otras obras. Para una lectura en mayor profundidad sobre la presencia/ausencia de las mujeres en la sinagoga ver Goldman (2001), quien reconoce que “the synagogue is a historically male-dominated institution” (Szpek, 2006: 1). Por el contrario, el hogar judío es el espacio donde las mujeres, tradicionalmente, han desarrollado su actividad religiosa y socializadora principal, sustentada por discursos románticos sobre la naturalidad del carácter doméstico de las mujeres (Goldman, 2001; Starr Sered, 1988). Kaplan (1982: 12) lo resume así “Jewish observance, more than that of other religions, took place in the home, in a familiar setting. Judaism relegated women to a peripheral role in the synagogue, but placed them on a pedestal in the home”.

³²³ Goldman (2001: 5) ilustra esta cuestión afirmando que “women’s marginalization in public worship [en el judaísmo tradicional] found physical expression through their segregation in close-off sections of the synagogue”.

La desigual ocupación del espacio no resulta una cuestión banal. Al contrario, pone de manifiesto una serie de lógicas de interacción muy distintas, así como concepciones sobre el propio judaísmo como religión también muy diferentes. De forma más concreta, para el caso de la CIB y también de Jabad Lubavitch, el emplazamiento que ocupan las mujeres —en el piso superior de la sinagoga o detrás de una mampara— las relega a un ámbito secundario, entre otras cosas porque no pueden participar de manera directa en la celebración —por ejemplo oficiando el servicio o leyendo textos sagrados—, que tiene lugar en la planta baja del edificio o delante de la mampara. Así, mientras los hombres pueden participar de manera directa en la celebración, las mujeres tienen limitada su intervención a la recitación de algunos fragmentos de los libros empleados o de oraciones y canciones —siempre en un tono de voz más bajo. Por el contrario, en las comunidades reformistas hombres y mujeres comparten el mismo espacio físico, lo que les permite a ellas intervenir en la celebración de manera directa e igualitaria que a los hombres.

Ahora bien, ante esta misma realidad, dentro de la propia CIB es posible encontrar discursos muy diferentes, unos que justifican y otros que critican las desigualdades en los roles religiosos de hombres y mujeres. Los siguientes dos ejemplos lo muestran, poniendo de nuevo de manifiesto la discontinuidad entre las posturas oficiales y oficialistas y las posturas individuales, a la que se ha hecho referencia previamente.

“Lo último que se crea es el hombre. Pero del hombre, que está hecho de *adam*, de la tierra, después se crea la mujer del lado, del costado, una costilla, del costado. O sea, la mujer es un grado más elevado espiritualmente. Por esto consideramos que el hombre tiene que hacer más del *tefilá*, más oraciones que la mujer. Se le ha relegado a nivel religioso, en la sinagoga lo podrás ver, las mujeres están arriba, no porque estén más cerca de Dios, no, sino porque el hombre es el que está obligado a *tefilá*, la mujer cambia el horario entonces no tiene las mismas obligaciones que el hombre. Algunos lo pueden interpretar como machismo, otros lo pueden interpretar y se interpreta, toda interpretación puede ser válida. Yo lo interpreto más que a la mujer se le considera que está por encima espiritualmente, aunque alguna no lo sé si lo está, pero en general sí, y no necesita tanta *tefilá* como el hombre” [COHA-27].

“[Me considero] ortodoxo porque yo... Bueno, aunque yo en los ortodoxos veo un fallo muy grande, que es considerar a las mujeres como algo secundario”.

[más adelante en la entrevista]

“Que yo eso [del *minian*] sí que lo cambiaría. No sólo eso, sino que dejaría que de los diez, fueran mujeres. Eso me parece una tontería que la mujer no esté, no forme parte de esto” [CTHM-23].

Asimismo, el uso de determinados símbolos también es una marca de distinción entre el rol religioso de ambos colectivos. Mientras los hombres de la CIB usan la *kipá* y quien oficia también el *talit*, las mujeres no cuentan con un símbolo específico. Esto ocurre también en el caso de Atid³²⁴, pero no en Bet Shalom, donde las mujeres que lo desean pueden emplear también dichos atuendos religiosos.

Efectivamente, las desigualdades religiosas entre hombres y mujeres, que también salen a la luz, como se ve más adelante, en la celebración de algunos de los ritos de paso, especialmente el que da acceso a la mayoría de edad religiosa, constituyen uno de los elementos diferenciadores más importantes entre comunidades de orientación ideológica diferente. Ciertamente, es la bandera de la igualdad entre hombres y mujeres que enarbolan las comunidades reformistas uno de sus principales rasgos distintivos, empleado constantemente como medio para erigir una separación con respecto a las comunidades de orientación más ortodoxa.

“Sí, sí acá es una comunidad totalmente igualitaria, totalmente igualitaria. Las mujeres tienen absolutamente igualdad total, tanto en liturgia, en los servicios, en cualquier actividad comunitaria es totalmente igualitario. Es, incluso a nivel, en la liturgia, en el texto de la liturgia hay partes en que aparecen dos patriarcas y se agregaron las matriarcas del judaísmo. Es totalmente igualitaria, sí” [ARHA-10].

“Definitivamente, definitivamente [las mujeres cuentan para el *minian*]. Nosotros, una de las grandes cosas o de los grandes valores que defendemos es la igualdad completa de sexos. No creemos que sea para nada, nada justo y que sea digamos loable intentar defender que el hombre tiene unos derechos y unas obligaciones y la mujer otros diferentes. Decir que «No, no, la mujer no puede estudiar porque es muy importante que críe a los chavales». Para nosotros eso es bastante lamentable, en el sentido que lo encontramos que no representa los valores que defendemos. Entonces, la mujer y el hombre tienen los mismos derechos y las mismas obligaciones. Hace dos mil años no era sí, y estaría bien hace dos mil años. Ahora en el 2010 para nosotros es una aberración. Entonces las mujeres y los hombres contarán para el *minian*, habrá mujeres rabinas, las mujeres leerán de la *Torá*, estudiarán igual que los hombres” [ARHJ-24].

“Nosaltres som els que som. I aquesta és una opció ben clara: igualtat de drets, igualtat de la dona, no discriminació de gais. Això els hi costa molt als jueus tradicionals. La dona igual que l’home, uh! És una aberració, lo dice el Levítico, o sigui, es fiquen molt nerviosos” [BRHA-5].

“[La participación de hombres y mujeres] es igualitaria, es igualitaria. En ese sentido sí. Hombres y mujeres se sientan juntos, no hay diferencias, ni

³²⁴ Cabría indagar en un futuro si en Atid esto se debe a una falta de costumbre, a una elección personal o si, por el contrario, responde a una prescripción comunitaria.

derecha hombres ni... No, aquí todo el mundo se sienta donde encuentra silla, y a nivel de participación, pues también. Y no es que la mujer sólo le toca encender el encendido de las velas. Puede hacerlo un hombre, ser una mujer, o la mujer hace el *habrajá* del vino. Es todo igualitario, es todo igualitario. Hemos hecho como una experiencia de en la mitad del *séder*, pues se explica lo que es la *parashá* de la semana y hemos hecho una etapa en el que sólo mujeres explicábamos cuál era la explicación de la *parashá* de esa semana. Y ningún problema” [BLMJ-20].

No obstante, la posición y rol de las mujeres en la sinagoga durante la celebración del *Shabat* no es la única característica que diferencia a las comunidades estudiadas. Las comunidades reformistas, por ejemplo, además de realizar los rezos y lecturas en hebreo, como también ocurre en la CIB y Jabad Lubavitch, incorporan una serie de comentarios o explicaciones en castellano y/o catalán, que hacen más accesible el contenido de la oración para todas las personas.

Finalmente, es preciso señalar que mientras en la CIB la mayor parte de las personas participantes en el servicio religioso del viernes por la tarde son adultas y mayores, en el caso tanto de Bet Shalom como de Atid se aprecia una mayor participación de personas jóvenes. Si bien es cierto que las características demográficas de estas últimas favorecen esta presencia joven, no es menos cierto que la CIB cuenta también con un número importante de adolescentes y jóvenes, pero que no hacen tanta presencia en la sinagoga. Este hecho, además de la naturaleza marcadamente tradicionalista de esta comunidad, confiere un carácter altamente formal a las celebraciones que en ella tienen lugar que la diferencia de las comunidades reformistas en las que hay un mayor margen para la espontaneidad.

8.1.3.3. *Festividades judías*

El calendario constituye uno de los principales elementos constructores de identidad colectiva y cohesión social, no sólo en términos religiosos, sino también, por ejemplo, en términos nacionales, puesto que “the calendar embodies the social memory” (Zerubavel, 1982: 289). Es decir, constituye una fuente clara de unión entre las personas de una sociedad puesto que recoge su memoria a partir de la conmemoración de determinadas fechas con un significado especial para el colectivo. No en vano, como se ha visto en el capítulo 7, en Cataluña la educación judía de niños y niñas, tanto a nivel formal como no formal e informal, se articula en torno a la celebración de las principales festividades del calendario judío.

Para el caso concreto del judaísmo, como se ha expuesto anteriormente, son numerosas las festividades que a lo largo del año se celebran conmemorando o recordando momentos claves en la historia judía. Algunas de ellas son religiosas, como *Rosh Hashaná* o *Yom Kippur*, pero otras, como *Yom Haatzmaut*, el día de la Independencia del Estado de Israel, son de carácter político. Todas ellas imponen una regularidad anual, al mismo tiempo que una unidad al pueblo judío. No obstante, dentro del propio judaísmo también existen distinciones en el calendario entre diferentes ramificaciones, aunque éstas son mínimas. Ahora bien, simbólicamente estas distinciones pueden resultar de gran importancia (Zerubavel, 1985). Es el caso de los grupos *jasídicos*, que incorporan festividades propias al calendario judío estándar.

En el caso analizado, la celebración de las principales festividades del calendario judío goza de una gran popularidad. Así, la mayoría de las personas entrevistadas, incluso aquellas que se encuentran más desvinculadas de los entornos comunitarios, celebran de una u otra forma algunas de estas fechas señaladas. Resulta, por tanto, interesante, además de conocer cómo es la celebración real de dichas prácticas, el sentido que se les otorga y los motivos que se aluden para celebrarlas. De entrada, y a partir de un análisis muy superficial, puede afirmarse que, en ocasiones, las festividades religiosas han perdido en buena medida su significado original y pasan a ser momentos de encuentro social y familiar. A continuación se muestra de forma más detallada.

Una de las principales constataciones que emergen de una buena parte de las entrevistas es que la participación en las comunidades aumenta de forma sustancial para las grandes festividades del calendario judío —como, por otra parte, también sucede en el caso del islam o del cristianismo, por poner dos ejemplos. Esto ocurre en el caso de las cuatro comunidades, tanto en las reformistas, como en la ortodoxa y la ultraortodoxa. Así pues, si bien la forma de celebración y la justificación pueden divergir entre familias y comunidades, la conmemoración de las grandes festividades del calendario judío aparece como elemento común a todas ellas. Son momentos en los que se congrega mucha más gente que la que habitualmente participa en los servicios religiosos diarios o semanales y otras actividades cotidianas de las comunidades.

“Durante todo el año sólo existe, durante todo el año los servicios son sefardís. O sea, se juntan en la grande, la que tiene dos pisos es la sefardí. Pero en el tercer piso, segundo piso, siempre ha funcionado una asquenazí

que se abre para las grandes fiestas. Por ejemplo *Kippur*, *Rosh Hashaná* y a veces en Pascua también. Pero fundamentalmente para *Rosh Hashaná* y *Kippur*, que es cuando la mayor afluencia de público a la comunidad” [CTMM-31].

Azria (1996b) ya constata esta evidencia, que nuevamente emerge, como más adelante se muestra, en la celebración de los ritos de paso. Ello puede corroborarse con el hecho de que la mayoría de entrevistados, incluso aquellos poco vinculados con las comunidades, afirma asistir a alguna de las comunidades en fechas señaladas del calendario judío. Los siguientes fragmentos son sólo algunos ejemplos de esta realidad.

“No somos muy religiosos, seguimos las fiestas más puntuales, fuertes. Siempre incitados por mi suegra. Que mi suegra sí que... Pero por parte nuestra, no. En casa no, no somos muy religiosos, la verdad” [CLMA-17].

“Somos conservadores, religiosos no. Un poco religioso en *Shabat*, no coge coche, no compre. No, nosotros hacemos de todo. Sí que celebramos todas las pascuas. Ahora que viene *Pésaj*, que es la que no se puede comer pan y todo esto, esa la respetamos de A a Z, pero mi marido, antes de yo conocerle, no hacía nada. Entonces es una de las cosas que él ha cedido porque yo no estaba dispuesta. Eso, esa la he vivido toda mi vida como muy... Eso, el día del *Kippur*, yo qué sé, el *Rosh Hashaná*, las pascuas típicas las respetamos” [CTMA-18].

“Bueno, tota, totes les tradicionals. *Rosh Hashaná*, *Yom Kippur*, vull dir, les fem totes. *Shavuot*, *Sucot*, les fem totes. Poc a poc hem anat afegint totes les festes i ara jo crec que ja les tenim totes, totes les que es volen fer bastant controlades. Perquè fins ara, és el problema, era una comunitat petita i anava fent, però conforme aquests últims anys ha anat creixent, doncs...” [BRHA-21].

“[Las familias de la comunidad celebran las festividades judías]. Sí, depende. Bueno, hay de todo. Hay gente que festeja, pero en su gran mayoría sí. Las grandes fiestas, sí, como Año Nuevo o como *Yom Kippur*, *Pésaj*. O sea, las fiestas de las Pascuas, principalmente sí” [JOHA-22].

“Claro, es como la Navidad y lo otro de forma totalmente laica. Es verdad. El *Rosh Hashaná*, el día de año nuevo es como en la Navidad. Nosotros no hacemos regalos hace muchos años, pero sí que se intenta... Yo tenía una producción, cogí el coche, llegué a las nueve y media, estábamos sentados, era antes de un estreno, y llegué a la escena de *Rosh Hashaná* con mi nueva familia, la que acabas de ver” [-LHA-25].

En estos fragmentos, así como en otros momentos de las entrevistas que aquí se omiten, se aprecia cómo la celebración de estas fiestas es un espacio tanto para el encuentro familiar y comunitario como para el recuerdo de aquellas personas que no están, o de los antepasados, así como una “comunió” con todas las personas que en

el momento preciso se encuentran celebrando la misma festividad. De nuevo se reafirma la centralidad de las festividades en los calendarios y de éstos, a su vez, como elementos claros de creación y refuerzo de identidad a partir de la generación de sentimientos intra-grupo basados en la simetría temporal, la cual “is usually bound to promote some sense of social solidarity” (Zerubavel, 1982: 288).

“De la religión mantengo algunas cosas que son puramente tradición, porque yo no soy creyente, pero en casa, al menos una vez de los ocho días de *Januká* encendemos una vela, el día de *Yom Kippur* acompaño a mi hermano a la sinagoga, sobre todo porque a él le gusta que yo vaya con él. Hay una serie de cosas de éstas. Celebramos en casa la noche del *Pésaj*, la Pascua, y aunque yo como pan los ocho días, que no se deberían, pues yo lo tomo. Pero también compro *matzá*, que es el pan ácimo y también lo como. Quiero decir que quedan muchas cosas que no se sabe bien si se hacen por tradición o se hacen porque con eso me acuerdo de mis padres o porque pienso «bueno, en este momento todos los parientes que yo tengo en el mundo están celebrando lo mismo y a través de este acto me siento unido a ellos». Eso es lo que hay” [CLHM-1].

Otro aspecto importante que emerge de los discursos de las personas, como también se aprecia en el apartado de los discursos justificativos, es la existencia de una tendencia a la secularización o laicización de las festividades para una parte de la población (Podselver, 2004). Así lo constatan también Setton, basándose en las ideas de Azria, y Sharot:

“Con la modernidad judía que se inicia en la Europa del siglo XVIII, las prácticas tradicionales son revestidas de nuevas significaciones en consonancia con los valores de la modernidad (Azria, 1991), lo que supone su secularización, es decir, un desprendimiento de su significación anclada en la esfera sagrada cuya centralidad, en el caso del judaísmo, es la divinidad. De este modo, el shabat y otras fiestas judías adquieren un significado centrado en la sociabilidad, en la formación de instancias de encuentro entre amigos y familiares. El haber perdurado, por fuera de los círculos religiosos, a lo largo del siglo XX, se debe a estas propiedades que poco tiene que ver con una referencia divina, lo que permite que incluso esa producción de la modernidad que es el judío laico se pueda sentir identificado con aquellas festividades” (Setton, 2008: 22).

“Where an all-encompassing religion has lost its strength, and where non-religious ethnic cultural sources are no longer available, instead of rejecting religious symbols, secularized Jews tend to reinterpret them, extracting their supernaturalist meanings and making them suitable for familial and ethnic celebrations” (Sharot, 1998: 94).

Éste es el caso de la entrevista 15, en la que la reflexión en torno a las festividades celebradas en casa adopta trazos muy laicos.

“Las fiestas eran pero estábamos en casa de amigos y hacíamos grandes fiestones. O sea, para cada fiesta se habla mucho de judaísmo en casa. Se habla mucho de los valores, se habla mucho, leemos mucho todo. Nos sentamos y ¡a ver! Referencia directa al judaísmo, de vez en cuando algo. Pero no a la *Torá*. No, no directamente a la *Torá*, de decir «mira, esto lo dice la *Torá*», sino más bien de decir «bueno, ¿qué es una buena persona? Hay que respetar a los demás, hay que ser solidario». Todo esto para mí es judaísmo” [ALMA-15].

No obstante, todo ello no debe conducir al error de pensar que no existen familias que mantienen un sentido religioso en la celebración de las grandes festividades del judaísmo. Es el caso de la entrevista 11, en la que se pone de manifiesto una práctica apegada no sólo a la tradición, sino también al sentido religioso de ésta.

“Celebramos todo el *Shabat*, todas las fiestas, mantenemos toda la tradición judía, somos, mantenemos, somos *kasher*” [CTMA-11].

8.1.3.4. Ritos de paso

Como también ocurre, por ejemplo, en el caso de la religión católica, la celebración de los ritos de paso principales que marcan el ciclo vital de una persona judía (*brit milá* e imposición del nombre, *bar/bat mitzvá*, matrimonio y entierro) siguen gozando de una amplia popularidad entre la población judía a nivel mundial y también en el caso catalán. Se trata de momentos que, más allá de la significación religiosa que para algunas personas puedan adoptar, reúnen a la comunidad y a la familia, constituyendo en muchas ocasiones un motivo de encuentro social. Asimismo, se trata de momentos en los que se refuerza el sentimiento del grupo y se reafirma la identidad, tanto de la persona o personas que están llevando a cabo el rito de paso, como de aquellas que las acompañan.

En el caso catalán, la celebración de los ritos de paso, así como de las principales fiestas del calendario judío, son actividades compartidas por todas las comunidades, si bien existen diferencias tanto en la ejecución como, sobre todo, en el significado atribuido a dichos rituales.

En términos generales, la circuncisión o *brit milá* es un ritual que se celebra en todas las comunidades³²⁵ dada la importancia que se le otorga como signo básico del

³²⁵ No sólo en Cataluña ocurre esto. Azria (1996b), como se ha mencionado anteriormente en este capítulo, también remarca su permanencia a nivel general. Por el contrario, no se hace referencia en ningún momento al ritual de imposición del nombre de las niñas en las comunidades catalanas. Esta

pacto de Dios con el pueblo de Israel que garantiza su continuidad. Por tanto, no son sólo las comunidades más ortodoxas, como podría esperarse, las que lo realizan.

“Vull dir, evidentment, jo quan tingui un nano li penso fer el *brit milà*. Una altra cosa és que digués «no, ostres, és que fer-li *brit milà* al mig de la sinagoga, i al mig de la sinagoga, hòstia, no és gaire higiènic». S’accepta, vale? Tenim un *mohel* que és un cirurgià reconegut, que és el primer *mohel* d’Espanya, el nostre, un *mohel* reformista, i vull que li fagi a l’hospital, vale? Pues quan neixi el nen, aniré al tercer dia, al segon dia, al vuitè dia, quan ell com a pediatra i com a *mohel* que és, doncs digui (...). Doncs fem el *brit milà* en l’hospital i després es fa l’acte igualment, sense haver de fer-li al nen allò. Perquè clar, sense anestèsia i a lo viu, bueno, que fa mil anys que ho fem, i no passa res, però a veure, si es pot evitar, s’evita. I perquè les condicions higièniques evidentment són les que són. Però vull dir, que s’ha de fer. I en els adults, pues s’ha de fer perquè és un senyal del pacte. És bastant incòmode fer-t’ho als 20, als 30 o als 40 anys, realment és un problema per a l’home, però es fa. Vull dir, i això com tot. (...) No s’ha de perdre. Jo crec que és responsabilitat nostra no perdre-ho. Tindríem un problema si ho perdem” [BRHA-21].

“Això és un pacte amb Abraham, signat i això s’ha de fer. O sea, siguis de la [corrent que siguis], és sagrat el tema. Totes les corrents defensem fèrriament el *brit milà*” [BRHA-5].

“Mira, [mis tres hijos] tenían *brit*, todos están circuncidados. Y sí, sí, yo quiero que van a celebrar *bar mitzvá*, sí porque es una celebración fantástica, es una cosa con mucha alegría. Pero, otra vez, voy a intentar darles esta cultura que ellos van a querer hacerlo, yo no voy a forzarlos” [ALMA-14].

Esta última cita enlaza con el segundo rito de paso importante en el judaísmo: el *bar mitzvá* o mayoría de edad religiosa de los niños judíos³²⁶. El *bar mitzvá* constituye el momento de transición religiosa de la edad infantil a la edad adulta. Su celebración implica la aceptación por parte del chico que la realiza de las obligaciones religiosas que el judaísmo tradicional otorga a los hombres adultos. El mismo nombre lo indica: *bar mitzvá*, hijo del precepto. Es decir, el niño pasa a ser responsable del cumplimiento de los preceptos –de acuerdo, claro está, con la orientación del judaísmo a la que ingrese. Algunas de las novedades que acarrea este cambio de estatus son, entre otras, la posibilidad de leer la *Torá* en público, actividad para la que ha sido preparado en la comunidad, o contar para el *minian* o quórum en las celebraciones religiosas en la sinagoga. Como en el caso anterior, este rito de paso

omisión puede deberse a tres motivos: 1) la no mención explícita por parte de la investigadora (que asume su error); 2) la no realización de dicho ritual; 3) la denegación de relevancia a este rito a favor del *brit milá*.

³²⁶ Más adelante se hace mención a la incorporación de la misma celebración para las chicas.

continúa gozando de amplia vigencia entre las comunidades judías catalanas³²⁷, aunque el significado o relevancia que cada familia le otorga pueda variar. En todo caso, a diferencia del *brit milá*, en el *bar mitzvá* la decisión individual gana peso y, en ocasiones, son las propias familias quienes exigen a los hijos argumentos propios para celebrarlo.

“Porque quiero que tenga una buena razón para hacerla, o sea... No es ni los regalos, obviamente, esta no. Ni es lo rezos, porque para mí no pasa por ahí. Si él quiere hacer la *bar mitzvá*, va a tener que tener una buena razón y va a tener que decirme por qué quiere hacer la *bar mitzvá*. ¿Por qué él es judío, por qué quiere seguir, por qué quiere hacer la *bar mitzvá*? Pero ¿por qué quiere hacer la *bar mitzvá*? Para mí es un esfuerzo. Hablábamos mucho con el rabino* de por qué se hace la *bar mitzvá*. Y yo le decía: «mira, rabino*, si va a aprender, si va a ser una cosa en la que va a aprender sobre la identidad, y si va a aprender la historia de la *Torá* desde otro punto de vista, y si va a aprender la parte filosófica de la religión, a mí me interesa que aprenda. Me interesa que aprenda, pues eso, la ética y la cultura y la filosofía. No me interesa que diga un verso leído en hebreo, que ya lee, y que aprenda a leer más rápido en hebreo por los puntitos y que diga un verso que no se entera de nada. Esto no me interesa» [ALMA-15].

“El *bar mitzvá* es la mayoría de edad religiosa del niño, es algo con lo que el niño sueña desde que es pequeñito, a parte de la fiesta, la parafernalia que hay alrededor. Es cuando maduran y depende mucho de lo que les has transmitido. Hay niños para los que les importa, no les importa nada y estudian dos días y luego lo hacen y ya está. Y en nuestro caso, mis hijos se prepararon durante dos años yendo a clase dos veces a la semana, luego tres, luego cuatro, luego cinco. La manera simbólica de explicarlo es que es el momento en el que el niño decide que quiere ser judío, entre comillas” [CTMA-18].

En cambio, no en todos los casos se exige este componente de reflexión a los chicos —y en ocasiones también chicas— sino que, como ocurre cada vez con más frecuencia en el caso de la primera comunión en el catolicismo, la celebración se hace por mantener una tradición, más allá de su significado original. El siguiente verbatim podría haber sido extraído perfectamente de una entrevista con una persona católica que estuviese hablando de la celebración de la primera comunión.

“Es algo muy popular. Incluso familias que no tienen mucha conexión ni siquiera con la comunidad judía, cuando llega la época de *bar mitzvá*, o sea, un año antes o un año y medio antes del *bar mitzvá*, empiezan a pensar en el *bar mitzvá* o *bat mitzvá* porque son importantes dentro de la tradición judía moderna. Hay familias que realmente están muy, muy asimiladas y muy

³²⁷ Como se ha puesto de manifiesto en el capítulo 7, éstas ofrecen formación específica para preparar este rito.

alejadas del judaísmo entonces no hacen nada. Pero es bastante popular, es bastante popular. Incluso familias que están relativamente alejadas y que no cumplen ninguna, no hacen ninguna actividad religiosa, se acercan para hacer *bar mitzvá* o *bat mitzvá*. Es popular porque es una vez en la vida. Entonces quieren mantener eso” [ARHA-10].

De hecho, así precisamente lo identifican otras entrevistadas.

“Y ya está, no hace falta que hagas ni fiesta ni nada, lo que pasa que ahora ya bueno, es ya como, bueno, una excusa para un evento social” [CTMA-28a].

“No, es una comunión, es igual que la comunión. Igual, igual. El mismo significado. Luego lo otro esto de..., bueno, como la comunión, igual” [CTMA-28b].

En otro orden de cosas, e intentando poner de relieve algunos puntos de discrepancia o divergencia entre comunidades, resulta crucial mencionar la incorporación del ritual para las chicas –el *bat mitzvá* o hija del precepto– y el significado y relevancia que se le otorga. Mientras en las comunidades de tendencia ortodoxa y ultraortodoxa éste no tiene el mismo sentido religioso que en el caso del niño y simplemente se celebra como un motivo de fiesta “compensatoria”, en el caso de Atid –dado que en Bet Shalom todavía no se celebran– esta celebración tiende a nivelarse con la de los chicos y adquiere el mismo significado. Esto puede entenderse, obviamente, por el posterior rol religioso que pueden adquirir las mujeres en las comunidades de esta orientación ideológica.

“Bueno, lo del niño es lo más importante, es la etapa más importante para el niño, que lo hace pasar de ser niño a ser adulto. Entonces, para todos los niños es muy importante. Y bueno, y pienso que para la niña también. Si se lo hacemos para el niño, pues para la niña también. O sea, también es algo que a las niñas también le gusta y bueno, que lo haga. Es algo importante que marca, sobre todo del niño, marca mucho su vida” [CTMA-11].

“O sea, yo no lo he hecho, pero creo que para las chicas es más una fiesta que nada. Para los chicos sí, los chicos son 3 días que tienen que estar ahí, o sea, estudiando un montón” [Estudiante CIB-13].

“O sea, los chicos tienen que estudiar bastante, tienen que estudiar una parte, *parashá*, un capítulo de la *Torá*, que es lo que les toca por su fecha de cumpleaños. (...) Al leer la *Torá* vienen el lunes, el jueves y el sábado. Entonces, depende de cuándo caiga su cumpleaños y de qué fecha leerá la *Torá*. Y bueno, y después una fiesta” [Estudiante CIB-13].

“Sí, es una celebración simbólica para las niñas. Sí [la celebramos] todas las comunidades” [JOHA-30].

“El ritual del *bar mitzvá* se hace a los 13 años. Aquí se hace tanto a los 13 años para los chicos como para las chicas. Y es totalmente igualitario. En otros lugares, en los lugares más ortodoxos como Jabad, las chicas no hacen nada o pueden hacer lo que se llama *bat mitzvá* pero que es otro tipo de ceremonia. La chica no lee de la *Torá*. Es la primera vez, los chicos lo que hacen es por primera vez subir, tener el honor de subir a la *Torá* y ver la *Torá* y leer la *Torá*”.

[más adelante en la entrevista]

“Un chico o una chica de 13 años puede tener cualquier función ritual dentro de la sinagoga” [ARHA-10].

Posteriormente a la celebración de la mayoría de edad religiosa no existe ningún otro rito de paso intermedio, como podría ser la confirmación en el caso del catolicismo, hasta el momento del matrimonio. Éste, que a grandes rasgos tampoco se diferencia tanto del matrimonio en otras tradiciones religiosas, tiene validez legal en España desde la promulgación de la ley 25/1992 de 10 de noviembre por la que se aprueba el *Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España*. Su artículo 7 expone que “se reconocen los efectos civiles del matrimonio celebrado según la propia normativa formal israelita ante los ministros de culto de las Comunidades pertenecientes a la Federación de Comunidades Israelitas de España. Para el pleno reconocimiento de tales efectos, será necesaria la inscripción del matrimonio en el Registro Civil”.

Las entrevistas realizadas ponen en evidencia la permanencia de este ritual en el seno de estas comunidades entre las personas que deciden casarse. De hecho, y como se muestra en el apartado 8.2. de este capítulo, el momento de celebrar el matrimonio constituye un punto de inflexión, junto con el del nacimiento de la descendencia, hacia el retorno a la participación comunitaria.

“La nostra gent té entre vint-i-tants i trenta-i-tants. I ara comencen a casar-se. En vez de fer *bar mitzvá* com fa Atid, nosaltres estem fent bodes. Els nostres s’estan casant. I la gent és molt jove i van a la universitat, i que estudien i que retornen al judaisme, que estan fent els seus pinitos en el mundo i «ah, pero ¿yo era judío?»” [BRHA-5].

No obstante, puede intuirse una tendencia, que se encuentra generalizada entre la sociedad catalana, a la reducción de los matrimonios religiosos³²⁸.

³²⁸ Según los datos del INE para el año 2010, publicados el 7 de julio de 2011, en Cataluña los matrimonios exclusivamente civiles representan el 76,87% del total de matrimonios celebrados durante

“Pero lo que decías de bodas, últimamente poquísimas bodas aquí en Barcelona. Estábamos pensando con mi hijo* cuándo fue, bueno ahora el domingo pasado hubo una ¿y cuándo era la anterior? ¡Yo qué sé!” [CTMA-28a].

Finalmente, la vida de un judío, y en este caso es posible afirmar casi con total certeza, la vida de todo judío, acaba con la celebración de una serie de **rituales funerarios** marcados por las leyes y la tradición judías. Entre los elementos más destacados de estos rituales se encuentra el lavado ritual del cuerpo, la preferencia por el entierro sin ataúd –que en Cataluña y España, ante la imposibilidad de hacerlo por cuestiones legales, es suplido por la realización de un agujero en el féretro que permita el contacto directo con la tierra– y la intensa normativización del luto para la familia del difunto³²⁹. Al respecto, la forma de celebración y el grado de ortodoxia en el seguimiento de los preceptos puede variar de forma sustancial entre comunidades, familias y personas. No obstante, a pesar de ello, la mayoría de las personas que se consideran judías demuestran una preferencia por el ritual judío³³⁰.

“Yo veo mi final que estaré enterrada, imagínate, estoy viendo el final de todo, en Collserola, donde está enterrado mi padre, donde está el cementerio judío de Barcelona. (...) En la tradición judía y en el cementerio judío” [CTMM-2].

ese año. Por otro lado, sólo un 0,53% de los matrimonios celebrados lo fueron según otra religión diferente de la católica.

³²⁹ El luto o *avelut* queda dividido en el judaísmo en tres fases claramente diferenciadas. El primer periodo de luto se denomina *shivah* y son los primeros siete días a partir del fallecimiento de la persona. Este periodo se caracteriza por ser el más estricto y por el gran número de rituales negativos que comporta como vía de huida de la vida profana, entre ellos la prohibición de trabajar, de cocinar, de afeitarse, de mirarse en los espejos y de asistir a fiestas (Hassan, 1990). También existe alguno positivo, como recitar *kaddish* (Estruch et al., 2004). El segundo tiempo de luto, *shloshim*, abarca los 30 días siguientes a la muerte de la persona y es menos estricto. Sin embargo, permanece la prohibición, por ejemplo, de asistir a fiestas (Cukierkorn, 2002; ISOR, 2005). Después del mes de luto, sigue la tercera y última fase, que dura once meses más. En esta última, los hijos tienen que recitar *kaddish* cada día en la sinagoga y tras este año se coloca la lápida en la tumba y se da por culminado el luto. Las *mitzvot* de estos tres periodos quedan anuladas durante el *Shabat*, principal festividad del judaísmo.

³³⁰ A diferencia del caso de las personas musulmanas en Cataluña, que mayoritariamente proceden a la repatriación de los cuerpos a los países de origen, la mayoría de las personas judías prefiere ser enterrada en Cataluña. De hecho, son muy escasas las repatriaciones hechas entre los miembros de este colectivo y únicamente algunas personas expresan su deseo de ser enterradas en Israel, por motivos religiosos. Estas diferencias, entre otras, quedan recogidas en una comunicación presentada por la autora de esta tesis junto con la Dra. García-Romeral en la conferencia internacional de la International Society for the Sociology or Religion (ISSR) celebrada en Aix-en-Provence (Francia) los días 30 de junio, 1, 2 y 3 de julio de 2011 bajo el título “Funeral management: differences between Jewish and Muslim communities in Barcelona”. Próximamente será publicada en un monográfico dedicado a la sociología de la religión de la *Revista Catalana de Sociologia*.

Por ello, todas las comunidades catalanas —excepto Jabad Lubavitch— cuentan con un servicio de *Hevrá Kadisha*³³¹ o hermandad santa, que se encarga de realizar todo el ritual sobre el cadáver y de acompañar a los deudos. Cada comunidad cuenta con una formada por mujeres, que actúa cuando la difunta es una mujer, y otra formada por hombres, cuando el fallecido es un hombre. Se trata de una institución que cuenta con un gran reconocimiento entre los miembros de las tres comunidades por la dureza y dificultad de su trabajo, que realizan sin ningún tipo de recompensa más allá de la gratitud comunitaria.

Del mismo modo, también cuentan las comunidades con un espacio en un cementerio, salvo Jabad Lubavitch que prefiere emplear el de alguna otra comunidad antes que tener propiedades. Más concretamente, en la actualidad existen en Barcelona cinco parcelas mortuorias destinadas al colectivo judío, que goza de su usufructo (generalmente a noventa y nueve años). Se trata de una en el cementerio de Les Corts, con aproximadamente doscientas tumbas, otra en el cementerio de Sant Andreu, con otras doscientas tumbas, y tres más en el cementerio de Collserola. De estas tres, la primera que se construyó (en los años sesenta) pertenece a la CIB y cuenta con cerca de cuatrocientas tumbas construidas; la segunda pertenece a Atid y cuenta con quince tumbas y, finalmente, la tercera, que fue adquirida durante la realización de esta tesis (2009) por Bet Shalom, cuenta con veinticinco tumbas construidas.

Así, las propias comunidades ofrecen los servicios y recursos —tanto materiales, como económicos y humanos— necesarios para poder desarrollar así una vida judía pautada por los ritos de paso principales.

“A ver, como toda comunidad, nuestra idea última es acompañar a sus miembros desde que nacen y por el *brit milá* o desde ponerle el nombre a la mujer, hasta que muere. Acompañarles en los grandes momentos de su vida de estos rituales de paso: por ejemplo el *brit milá*, el *bar* o la *bat mitzvá*, el casamiento y por último el entierro. Y tenemos todo estructurado para poder ofrecer esto. Desde la *Hevrá Kadisha* hasta el curso de *bnei mitzvá*, hasta el tema de las bodas, un *mohel* para los *brit milá*, pues de todo” [ARHJ-24].

³³¹ Si bien las tareas que realiza esta institución en las diferentes comunidades es muy similar, el origen que se le otorga varía de una institución a otra. Así, tanto la CIB como Bet Shalom señalan que la existencia de dicha institución se debe al seguimiento de una de las *mitzvot* o preceptos religiosos, mientras que Atid considera que su existencia responde a una necesidad que surgió en épocas anteriores, cuando nadie quería enterrar a los judíos y se veían obligados a formar grupos propios para hacerlo.

“La tradició jueva és ajuntem unes quantes famílies i constituïm una comunitat i cobrim les necessitats i en la mesura que anem creixent i anem tenint altres necessitats, anem augmentant. Diu el Talmud: «Cuando llegues a una ciudad nueva, lo primero que tienes que hacer es construir una escuela, un cementerio, primero tienes que construir un cementerio, para que el poder enterrar els morts, després una escola i per últim una sinagoga». Això és l'ordre de la tradició de lo que té que fer una comunitat jueva. I una sinagoga la podràs compartir amb una escola, però mai una escola convertir-la en una sinagoga. O sigui, primer enterres els morts, després l'educació i després vindrà tot lo demès” [BRHA-5].

No obstante, el caso de los rituales funerarios resulta singular por las implicaciones que conlleva, entre otras la decisión de quién puede recibir sepultura en un cementerio judío. En otras palabras, se trata de un asunto central puesto que requiere del establecimiento de unos criterios identitarios mínimos para poder considerar a una persona judía y, por tanto, merecedora de ser enterrada en dicho cementerio. De hecho ha constituido uno de los puntos de mayor fricción entre comunidades³³², junto con el de las conversiones y la representación institucional, puesto que en él está en juego la definición de la identidad judía y la legitimidad de la autoridad religiosa para establecerla. Una de las consecuencias más palpables que estas discrepancias han ocasionado ha sido la adquisición de las diferentes parcelas en el cementerio de Collserola de Barcelona por parte de la CIB, Atid y Bet Shalom.

Con lo visto hasta aquí, si el nivel de compromiso de las personas con el judaísmo se pudiera medir con la celebración de los ritos de paso del ciclo de vida y de las principales festividades, podría afirmarse que las personas judías que viven en Cataluña son muy religiosas. Sin embargo, como se ha mencionado anteriormente, son muchas otras prácticas, y sobre todo su justificación, las que permiten hablar de una población más religiosa o más laica. Además, es importante también conocer el sentido que se les da a estas celebraciones, ya que en numerosas ocasiones aparecen despojadas de contenido religioso. El siguiente apartado, precisamente, se ocupa de ello.

³³² Para un análisis en mayor profundidad de las prácticas funerarias de las comunidades judías catalanas contemporáneas, ver la memoria de investigación presentada por la autora de esta tesis para la obtención del Màster en Investigació Sociològica Aplicada del Departament de Sociologia de la Universitat Autònoma de Barcelona en julio de 2008 bajo el título *Diferencias entre las comunidades judías de Cataluña en las prácticas rituales funerarias. La identidad judía y el estatuto otorgado a la ley como elementos de diferenciación*. La versión catalana fue galardonada con el premio Concurs Joves Sociòlegs 2009 del Institut d'Estudis Catalans y próximamente será publicada una síntesis en la *Revista Catalana de Sociologia*.

8.1.4. Los discursos justificativos de la práctica religiosa

De acuerdo con la concepción del judaísmo y de la ley judía que tiene cada persona, todo lo expuesto en los anteriores tres subapartados se traduce en formas³³³ de práctica diferentes o, en ocasiones, simplemente en formas diferentes de justificar dichas prácticas. Se combinan, de este modo, el nivel de la realidad con el de la justificación. Así, el primer nivel trata de unas prácticas y una simbología incorporada que son compartidas por una parte importante de la población judía, mientras que el segundo muestra cómo el significado otorgado a unos mismos símbolos y prácticas es diferente (Cohen, 1989). Es decir, una cosa son las prácticas y sus símbolos y otra distinta es la interpretación y el significado otorgado a dichas prácticas, experiencias, símbolos y comportamientos. Es ciertamente en estas justificaciones donde pueden apreciarse mayores diferencias entre comunidades y personas, sin que ello reste, evidentemente, importancia a las diferencias existentes en cuanto a la propia forma de practicar y de observar el judaísmo.

Precisamente este subapartado pretende indagar en las concepciones que tienen las personas del judaísmo, más allá de estudiarlas directamente a través de la forma como hablan de él (como se ha hecho en el capítulo 7). Es decir, estas ideas y posiciones ideológicas sobre el judaísmo también se pueden dilucidar a través de la justificación que las personas hacen de las prácticas y actividades, originariamente religiosas, que desarrollan tanto en público como en privado. Para ello, por tanto, es necesario el empleo de narrativas³³⁴ de justificación de la práctica religiosa en todas sus formas y expresiones. De esta manera, el análisis de la vivencia (religiosa o no tan religiosa) judía no se limita exclusivamente a la exploración de la práctica en sí, sino que toma en consideración también los argumentos, razones, intereses y preferencias que la motivan³³⁵.

³³³ En la medida de lo posible, se intentará evitar el uso de términos como “nivel de práctica” o “grado de práctica” por la dificultad que implicaría la creación de una escala que midiera numéricamente la religiosidad de las personas. En este sentido, se ha dado prioridad al uso del concepto “formas de práctica”, que permite dar cuenta de los diferentes modos como se expresa esta religiosidad o práctica que, en un principio, puede considerarse religiosa.

³³⁴ En el capítulo 5 sobre la metodología ya se ha hecho incidencia en la importancia de este tipo de información en el estudio del ámbito de los significados en la existencia humana (Yamane, 2003).

³³⁵ En este punto se hace evidente la necesidad de hacer una aproximación multidimensional al estudio de la religiosidad –siguiendo la propuesta del capítulo 4– que aborde diferentes vertientes o facetas, como la práctica o la ideológica, entre otras.

Justamente esta tesis otorga mayor importancia al significado que a la práctica en sí³³⁶, pues es lo que permite entrever mayores diferencias entre comunidades. Esto, al fin y al cabo, es lo que según la hipótesis principal explica la situación actual de diversificación institucional y comunitaria. Por ello, se toman las narrativas y el lenguaje como fuente central de información, teniendo en cuenta que estas exégesis de la experiencia no se corresponden necesariamente con la realidad de dicha experiencia o vivencia, sino que ambas son relativamente autónomas (Yamane, 2000).

A lo largo de la realización del trabajo de campo de esta tesis y, posteriormente, durante la realización del análisis propiamente dicho de toda esta información, ha sido posible identificar al menos cuatro tipos de discursos o narrativas justificativas de la práctica, originariamente considerada religiosa. Son diferentes orientaciones hacia el judaísmo que, si bien se trata de tipos ideales y, por tanto, no presentes de forma pura en la realidad, sí que permiten en buena medida identificar y ordenar diferentes formas de entender y justificar la vivencia judía y, más concretamente, la práctica religiosa. Se trata de un discurso normativo, uno tradicionalista, uno ético-humanista y, finalmente, uno cultural-estético.

El primero de ellos, el **discurso normativo**, es aquel que alude a la *halajá* o código normativo del judaísmo para justificar la observancia de los preceptos, así como la celebración de los ritos de paso y de las principales fiestas del almanaque judío. Se trata, por tanto, de una narrativa que, hasta cierto punto, delega las razones de la práctica a la imposición por parte de la autoridad suprema mediante la revelación de su voluntad. Es, en definitiva, un cumplimiento basado en la obligación preceptiva y no tanto en la decisión o voluntad individual. La práctica para este tipo de justificaciones o enfoques es expresión del cumplimiento de una orden de origen divino (Macías, 2005).

Esta aproximación normativa al judaísmo se haya de manera más clara en los entornos de Jabad Lubavitch Barcelona. Así, por ejemplo, en su página web se encuentra presente un número interminable de guías diferentes en las que se explica minuciosamente cómo debe celebrarse cada festividad, cómo debe observarse el

³³⁶ Como apunta Yamane (2000: 177) “to understand religious experience is to know about its meaning, to understand how people make religious experiences meaningful, and to appreciate how that meaningfulness is conveyed”. Dicho de otro modo, se trata de interpretar interpretaciones, puesto que desde un enfoque sociológico interpretativo “sociological data are «always already interpreted»” (Yamane, 2000: 181).

Shabat o cómo debe seguirse la *kashrut*, según la *halajá* y también según la tradición *jasídica* a la que pertenece³³⁷. Asimismo, el propio centro hace difusión de folletos en papel que se hacen llegar a muchas familias, incluso no participantes de su centro, en los que se presenta un enfoque basado en una intensa normativización de la vida cotidiana³³⁸. También en una de las entrevistas se menciona esta obligatoriedad marcada por la ley.

“Nosotros somos un proyecto que intenta hablar de judaísmo, desde la perspectiva, desde la visión de judíos comprometidos con la ortodoxia. Arraigados al árbol de la *halajá*, de la ley judía y buscando que los judíos participen más y más y más”.

[más adelante en la entrevista]

“Claro, por supuesto [que se separan hombres y mujeres]. Porque es una obligación de ley. Correcto. No están las mujeres arriba, pero hay una celosía y las mujeres están detrás y los hombres están [delante]” [JOHA-30].

No obstante, esta aproximación tan normativa no emerge exclusivamente en Jabad Lubavitch, sino que en entornos no ultraortodoxos también sirve como guía³³⁹.

“Ahora, el judío tiene 613 *mitzvot*, 600 leyes diríamos, 613, que tiene que cumplir y los no judíos, no porque sean ni superiores ni inferiores sino porque no son judíos, están obligados solo a cumplir 7 leyes”.

[más adelante en la entrevista]

“Hay una ley, Dios pone ley. Nosotros creemos que Dios es omnipotente. No sólo ha puesto leyes en la física, hay unas leyes. Todo el mundo sabe la ley de la relatividad, la ley de la gravitación, etcétera. También las ha puesto a nivel ético, las leyes. No es un dios capado, o un dios a medio gas. Es un dios total.

³³⁷ En este sentido, desde corrientes más conservadoras y reformistas critican que este tipo de orientación presente como religiosas y *halájicas* algunas tradiciones incorporadas posteriormente por sus autoridades religiosas o *rebbe*s (nombre empleado por este movimiento para denominar a sus líderes religiosos, que ostentan un cargo superior al de simples rabinos). Se trata de discursos críticos con el intento de ubicar en la *Torá* el origen de numerosas tradiciones y prescripciones que fueron “inventadas” por esta dinastía *jasídica*.

³³⁸ Es interesante recuperar una cita de una persona no ortodoxa mencionando y criticando este tipo de prácticas de difusión que muestra las diferencias entre comunidades:

“El caso es que también manda, cada semana manda una especie de folleto o ¿cómo llamarlo? boletín (...) en el que, quitando el chiste, no leo nada más, porque todo lo demás son explicaciones de la Biblia pero posteriores a mil quinientos años, talmúdicas, etcétera. Y a mí me interesa mucho la Biblia, pero no me interesa tanto el *Talmud* y mucho menos lo que haya podido decir un rabino del siglo pasado, que ellos tienen por santo” [CLHM-1].

³³⁹ Esto remarca el carácter ideal en términos weberianos de estos cuatro tipos de discursos que son difíciles de encontrar de manera pura en la realidad empírica.

Hay leyes en la ética. Y el hombre tiene que conocer estas leyes. Y tiene que buscarlas” [COHA-27].

En otros casos que también reúnen algún tipo de referencia normativa, la interpretación es actualizada y adaptada a la situación actual desde enfoques más moderados e incluso reformistas. En este caso son orientaciones normativas menos “puras”, no en un sentido valorativo, sino de coincidencia con el tipo ideal weberiano. Es decir, se trata de enfoques que incorporan otro tipo de justificaciones o que entienden la ley de una forma más liberal³⁴⁰.

“Digamos la ley marca que el que está obligado en realidad es el hombre, así como la circuncisión y el *bar mitzvá*” [COHA-4].

“Porque en la Biblia está escrito, la Biblia es lo más sagrado, lo que está escrito hay que cumplirlo. Y como que está escrito que el *Pésaj* es las Pascuas, tiene que ser en primavera, entonces tiene que ser primavera” [CLHA-8].

“Si tu vols tenir família, tu tens una obligació de que el teu fill creixi segons la teva llei” [BRHA-21].

“Piensa que la *kashrut* no es una *halajá*, no es una ley rabínica. Es una ley escrita en la *Torá*. Y la Reforma sigue teniendo la *Torá* como la referencia legal. Entonces lo que se piensa es que... La Reforma cree en la *kashrut*, para empezar. En algunas comunidades o se han creado ciertos movimientos que intentan profundizar en este sentido de la *kashrut*. El porqué de la *kashrut* (...) el rabino y mucha gente ha escrito el porqué. Porque era más sano, porque era no sé qué, porqué era no sé cuantos, cuando al final lo que se está pretendiendo es santificar un poco la comida” [ARHJ-24].

La segunda de las narrativas empleadas para justificar la práctica judía es el **discurso tradicionalista**. Es en cierto modo el más extendido entre las personas entrevistadas y puede hacerse extensible, con precaución, a una parte importante de la población judía catalana. Esta orientación al judaísmo se manifiesta en el empleo de relatos que hacen alusión al mantenimiento de una tradición³⁴¹ y, en muchas ocasiones, de una tradición familiar con la cual se siente el compromiso de perpetuar. En este sentido, se pierden ciertamente los componentes o motivos religiosos de la práctica, que quedan relegados a un segundo plano, y gana relevancia la referencia a ideas de

³⁴⁰ En los fragmentos de entrevista siguientes se muestra únicamente una parte de las entrevistas referida a un discurso normativo, pero estas personas incorporan fragmentos que encajan también en otro tipo de justificaciones o narrativas más tradicionalistas o culturales.

³⁴¹ La tradición puede ser entendida como lo hace Tank (2007: 94): “La tradition est l’inscription de l’identité dans le temps. Elle est à la fois héritage et transmission. S’inscrire dans la tradition, c’est se penser comme maillon d’une chaîne qui, de génération en génération, perpétue, transmet et enrichit l’héritage, maintient vivant le mythe, actualise la Loi et pérennise l’identité collective”.

sucesión, continuidad y conservación de un conjunto de costumbres que han sido transmitidas de generación en generación durante años, e incluso siglos. El seguimiento de determinadas prácticas, por tanto, no se debe tanto a una creencia en Dios y su ley, sino por tratarse, no de una norma o imperativo, sino de una tradición familiar, un hábito que permite a la familia mantenerse unida.

Esta aproximación tradicionalista al judaísmo es, en el caso catalán, muy característica, aunque no exclusiva, de una buena parte de las familias de origen sefardí marroquí. Así emerge en numerosas de las entrevistas realizadas a familias de este origen, aunque también a personas de otras procedencias diferentes.

“Soy más bien tipo tradicionalista así, ya te digo. Yo enciendo las velas porque hay que encender las velas, me da igual que sea *Shabat*” [CTMM-2].

“Claro nosotras particularmente al menos hoy más bien diríamos tradicionalistas. Me gusta celebrar las fiestas, eso por descontado, nos reunimos todos, eso por descontado” [CTMA-28a].

“Y luego hay la gente como nosotros, que somos muy de tradiciones. O sea, que para *Januká* o para *Rosh Hashaná* o para *Pésaj*. ¿Sabes lo que es *Pésaj*? Las pascuas judías. Nos reunimos toda la familia y lo celebramos. Vamos a la sinagoga para el día de *Kippur* también, pero vamos dos o tres veces al año ¿entiendes? Para las fechas señaladas. Yo lo compararía con unos católicos que nunca van a misa, pero que sí que hacen la comunión del niño ¿sabes? o el bautizo. O sea, nuestros hijos, mi hijo celebró la *bar mitzvá*, la hizo. Mi hija hizo la *bat mitzvá*, pero en mi casa no somos nada practicantes ni observantes [CLMM-32].

“Yo creo que lo que más quieren los padres no es tanto la práctica religiosa, porque de hecho no hay, no son practicantes, por el hecho de que practican lo tradicional, porque es muy rigurosa la religión para practicarla” [COHA-16].

“Yo creo que los judíos igual imponemos un poco. Pero yo creo que imponemos un poco porque cargamos con el peso de decir «tenemos 5771 años de historia y tiene que haber 5772, Porque es que si no lo hay no ha valido la pena todo lo que hemos pasado». Entonces es como que tenemos la obligación de que eso tiene que seguir en pie y hay que transmitirlo y punto. Yo tengo un poco esa sensación” [ARMA-29].

Ahora bien, de nuevo cabe remarcar que son discursos mixtos que incorporan otro tipo de justificaciones. Es el ejemplo de las dos citas siguientes, en las que se encuentran presentes tanto elementos tradicionalistas como ético-humanistas.

“Entonces me apunté que primero iba el pan, luego no sé qué, lo primero las velas, luego el pan, no sé qué. Mi hijo me pidió hacer las velas. «Tú lo quieres hacer, bueno, pues lo hacemos». Pero siempre les intento quitar un poco el hierro de decir «lo importante no es el rezo, es que pongas las velas y te

acuerdes que un montón de gente antes que tú lo ha hecho. Y que eres tú el que tienes que seguir una tradición. Y que básicamente el judaísmo se basa en ser buena persona». Bueno, yo creo que todas las religiones se basan en eso. «Y que si no tienes esto, no me sirve de nada que pongas velas» [CTMA-12].

“Pero que sí, que la tradición es muy importante, muy, muy bella, muy bonita, que tiene valores magníficos, fantásticos. Porque la comunidad, para mí, mi interpretación específica de la tradición judía es que la familia es muy importante, la sociedad es muy importante, debes dar para recibir, respecto a los demás. Valores que son muy universales. Pero tenemos también la tradición específica” [ALMA-14].

El **discurso ético-humanista**, que ya ha sido adelantado por las dos citas anteriores, pero que emerge en otras entrevistas también, se basa en una aproximación al judaísmo que pone el énfasis no tanto en la práctica o la religión, sino en los valores universales y los valores específicos del judaísmo. Destaca los contenidos éticos del comportamiento humano que son impulsados desde el judaísmo y considera que, en definitiva, es lo importante de la pertenencia judía.

Finalmente, la cuarta narrativa que justifica la práctica religiosa es el **discurso cultural-estético**. Se trata de una orientación con un marcado carácter laico en el que el apego al judaísmo y la celebración de algunas festividades o prácticas pierde su sentido religioso para pasar a expresarse como un apego a la cultura judía. En este sentido, la vivencia judía tiene una orientación cultural e intelectual (Himmelfarb, 1975)³⁴² que se expresa en el entusiasmo por espacios típicamente judíos como el gastronómico³⁴³, musical, teatral o literario. En cierta medida, puede entenderse como un apego afectivo a una tradición cultural y las prácticas que se desarrollan se enmarcan dentro de este escenario.

Este discurso es característico principalmente de la comunidad Atid y de una parte importante de sus miembros, hecho que se debe, en buena medida, al origen mayoritario de las familias que la componen. Se trata de familias de origen sudamericano —principalmente argentino, chileno, uruguayo y mexicano— procedentes de contextos judíos con un marcado componente *yiddish* laico que han articulado su vivencia judía principalmente en torno a los aspectos culturales. Sin

³⁴² Este autor en realidad no lo usa en este sentido de discursos justificativos sino como parte de una tipología de dimensiones para medir la vinculación/participación religiosa.

³⁴³ No tanto en cuanto al seguimiento de las normas de la *kashrut*, sino en referencia a platos típicos judíos, tanto sefardíes como asquenazíes.

embargo, como pasa en las otras comunidades, las tendencias más mayoritarias y visibles no deben conducir a obviar la diversidad interna.

“Pero yo, yo no soy religiosa, pero esa parte de mi tradición y mi identidad, la comida que como y la comida que preparo para mi familia”.

[más adelante en la entrevista]

“Ofrecer mi alegría con mi cultura, incluirlos en una tradición que yo me siento encantada con ella. Quiero que tienen esta sensación que es más de alma” [ALMA-14].

“Pero la comida ha sido muy importante en la familia. O sea, todo lo que, mi madre desde todo, o sea, yo creo. El otro día lo discutía con una amiga. Le decía: «¿Qué cocinas, que vas a cocinar?», «Tengo 20 amigos en casa» y le digo «¿Qué cocinas, que estás cocinando?» y dice: «¡Qué pregunta más judía!». Es que la comida para nosotros es muy importante, o sea, muy importante” [ALMA-15].

“En una familia judía siempre se habla mucho, se conversa, se hace reflexionar, se habla de la historia de nuestro pueblo, se habla de la Biblia, no en términos religiosos sino en términos culturales” [ARMA-29].

No obstante, esta narrativa también se encuentra presente en otros contextos, como son el de Bet Shalom y una parte de la CIB, con discursos sincréticos, así como de personas completamente desvinculadas de la vida comunitaria judía.

“Hago pan de *Shabat*, hago cosas más culinarias, culturales” [CTMA-12].

“Claro, porque lo que comen los *ashkenazim* es totalmente diferente de lo que comen los sefardíes. Es que totalmente. Como esa vez que hicimos las *sufganiyot* éstas, lo que hacemos nosotros es totalmente distinto que lo que comen los de Marruecos, que hacen rosquillas, típico español, es judío sefardí. Hacen una rosquilla y le ponen un poco de miel encima y son los *sufganiyot*. Y los *ashkenazim* también les llamamos *sufganiyot*, pero hacemos una cosa totalmente distinta. Bueno, pues esto es una maravilla cultural que tenemos entre nosotros mismos” [CTMM-2].

“Entonces la música para mí es fundamental. La literatura, pues es importantísima. Novelistas judíos hay muy buenos, incluso algún pintor. Pero realmente para nosotros lo más importante es la cultura, la cultura en todas sus facetas. Eso yo creo que es lo más importante que tenemos. La cultura, el trabajo, el rendir, la fidelidad, la familia, la familia es importantísima para nosotros” [CTHM-23].

“Ya toda relación con comunidad, etcétera, no. Lo que no hace que yo no tenga muchísima relación con judíos, con israelíes, con la cultura, porque la cultura sí que me interesa y sí que me pertenece, pertenece, me pertenece a mis orígenes”.

[más adelante en la entrevista]

“Porque toda la cultura *yiddish* y la cultura *klezmer* y todo esto murió en el Holocausto. Por esto para mí, recuperarla es recuperar con alegría, no es *in memoria*” [-LHA-25].

Todos los fragmentos expuestos a lo largo de este subapartado 8.1.4. ponen de manifiesto la gran diversidad de formas de justificar la práctica judía, así como en ocasiones un cierto desajuste entre los propios discursos de las personas y los de las instituciones; un desfase al que ya se ha hecho alusión anteriormente. Del mismo modo, ha quedado patente la existencia de discursos en los que se fusionan diferentes narrativas u orientaciones hacia la práctica judía que enriquecen el espacio comprendido entre los cuatro tipos ideales considerados para el análisis.

8.1.5. Conversiones, retornos y reafiliaciones

Los movimientos religiosos que en este subapartado se han denominado conversiones, retornos y reafiliaciones son la máxima expresión de la modernidad religiosa, ya que se erigen como la más clara manifestación de la libertad en la elección de la adscripción religiosa (Hervieu-Léger, 2003), como nuevas formas de adhesión (Podselver, 2002) que son más viables a partir de la Modernidad, al abrir una puerta a la decisión y a la elección individual.

“La conversion qui, procédant d’un choix strictement personnel pourrait, dans le domaine de la sociologie de la religion, constituer la lieu privilégié d’observation de la modernité. (...). La conversion est ainsi associée a l’autonomie du sujet dans des sociétés ouvertes où le choix des options religieuses renvoie à l’ordre du privé et de l’intime” (Podselver, 2002: 279).

Expresado de otro modo, las conversiones al judaísmo, sean internas o externas³⁴⁴, son una muestra de la expresión de nuevas formas de identidad y de vivencia judía, a pesar de que cada una puede responder a intereses y motivaciones muy diferentes.

Su inclusión en este capítulo se debe a diferentes motivos: 1) se trata de otro espacio más de expresión de la religiosidad y/o vivencia judía y del compromiso con el judaísmo; 2) constituye un tema tabú dentro de esta tradición judía (Tank, 2003b); 3) es uno de los espacios de controversia entre las diferentes ramas del judaísmo donde toman cuerpo tensiones sobre la legitimidad en la definición de los criterios que determinan el acceso al judaísmo y, por tanto, la identidad judía; 4) porque

³⁴⁴ A lo largo de este subapartado se aclara la distinción entre estos dos tipos de conversiones.

requieren de discursos justificativos por parte de las personas que atraviesan uno de estos procesos para que sean aceptados y legitimados por la autoridad religiosa y, en este sentido, ofrecen información sobre lo que las autoridades y comunidades establecidas consideran judío³⁴⁵; 5) y porque se trata de una realidad poco numerosa pero en crecimiento en el caso catalán, que además contiene algunos rasgos peculiares interesantes³⁴⁶.

Este apartado ofrece una primera aproximación a los procesos de conversión – conversión externa– y reafiliación –conversión interna– que tienen lugar en el seno de las comunidades judías catalanas a partir del análisis del discurso de algunas personas que han atravesado uno de estos procesos. Antes, no obstante, es necesario realizar una aclaración conceptual sobre estos dos términos. Si bien ya Stark y Bainbridge (1985) distinguían entre conversión y reafiliación, son principalmente Stark y Finke (2000) quienes elaboran esta distinción conceptual. A pesar de que ambos términos hacen referencia a elecciones religiosas, se trata de cambios que suponen una rotura diferente con el pasado. Por **conversión** se puede entender una ruptura, una reorganización de las creencias y de los comportamientos que marca una frontera entre el antes y el después (Podselver, 2002) al producirse un cambio entre tradiciones religiosas o la entrada a una nueva desde ninguna afiliación religiosa previa. Por su parte, el término **reafiliación** se refiere a los procesos de cambio religioso en los que, si bien no se da un salto de una tradición religiosa a otra, sí que se produce una transformación en la ubicación de una persona dentro de una misma religión. Normalmente son procesos en el sentido de redescubrir y retomar una herencia religiosa que había sido abandonada o a la cual sólo se pertenecía de forma nominal, es decir, que apenas había sido vivida o sólo de forma conformista (Hervieu-Léger, 1999, 2003). Según Smith y Sikkink (2003, citado en Hak, 2007), puntos de inflexión en el ciclo vital provocados por situaciones como un divorcio, un nacimiento o la muerte de un hijo pueden generar el marco propicio para que se dé una reafiliación.

En el caso concreto del judaísmo, la conversión es un proceso largo y costoso y requiere un largo periodo de estudio y la superación de una prueba ante un *bet din* o

³⁴⁵ En definitiva, la articulación entre conversiones e identidad judía remiten a la cuestión abordada en el capítulo 7 sobre las definiciones normativas y no normativas de esta pertenencia.

³⁴⁶ Más adelante se especifican con mayor detalle, pero de forma abreviada cabe destacar la presencia de supuestos descendientes de xuetes o judeoconvertos mallorquines y de descendientes de judeoconvertos de la época medieval del resto del territorio que emprenden un camino que denominan de “retorno” a sus orígenes familiares.

tribunal rabínico. Además se suma la dificultad de que, al tratarse de un grupo no proselitista, el acceso debe estar bien justificado.

“As a group, Jews have not engaged in actively propagating their faith among Gentiles for about fifteen hundred years. But emancipation failed to bring about any significant modification in the Jewish group attitude toward proselytism. Even today, despite all social compacts between Gentiles and Jews, the Jewish taboo against converting as well as against intermarrying remains largely in force as a social, if not as a legal or religious, measure” (Hak, 2007: 217).

Es decir, como todavía permanecen vigentes discursos en torno a la pertenencia basada en la elección del pueblo de Israel por parte de Dios³⁴⁷, y, por tanto, en la filiación (Tank, 2003b), el acceso por vías alternativas requiere justificaciones sólidas y coherentes³⁴⁸. En este sentido, este capítulo realiza una introspección en las “conversion narratives” (Yamane, 2000: 185), interpretaciones y justificaciones que contienen una reconstrucción biográfica de los motivos que llevan a tal transformación y que son necesarios para justificar este cambio de afiliación religiosa ante la autoridad religiosa, en este caso la judía (Tank, 2007). Dicho de otro modo, “this aspect of the narrativization of the conversion experience is what Snow and Machalek (1984: 176) refer to as an «alignment process» which links the individual to the group” (Yamane, 2000: 185). Eso es lo que en definitiva pretenden las personas que se convierten, alinearse con el grupo para así obtener su legitimación. Es decir, como afirma Tank (2007: 126), “l’enjeu de la conversion est là: passer de l’identification (subjective) à l’identité (formelle)”.

El interés sociológico del estudio de las conversiones se encuentra presente, entre otras cosas, en el posible desajuste entre la experiencia o vivencia y la justificación e interpretación (Yamane, 2000), producto de la necesidad de acomodarla a aquello que es considerado legítimo por parte de las potenciales comunidades anfitrionas. En este sentido, las interpretaciones y relatos retrospectivos buscan convertir las experiencias en vivencias significativas tanto para la persona que se convierte como

³⁴⁷ Glenn (2002) revela en su artículo “In the blood? Consent, descent, and the ironies of Jewish identity” que todavía permanecen vigentes las “blood narratives” en torno a la pertenencia judía. En palabras de la autora, (Glenn, 2002: 140), “throughout all of the de-racializing stages of twentieth-century social thought, Jews have continued to invoke blood logic as a way of defining and maintaining group identity”.

³⁴⁸ No obstante, existen diferencias claras entre las diversas ramas ideológicas del judaísmo en torno a esta cuestión, y son claramente las comunidades liberales las que crean mayores facilidades para las personas convencidas de su voluntad de convertirse al judaísmo.

para la autoridad religiosa que le concede el estatus de judía. Además, al estar sujetas a las circunstancias de la vida de la persona y del contexto, pueden cambiar con el tiempo.

“The narrative approach, while not denying that religious experiences have an objective existence, suggests that because experiencing is an ongoing temporal flow, its objective existence is fleeting. By the time the individual comes to understand the experience, it has past. What remains is the memory, the interpretation, the linguistification, the recounting, the emplotment, the narrativization. This is the «data» which sociologists must study” (Yamane, 2000: 184).

En el caso de las reafiliaciones también resulta de gran interés conocer los motivos a los que las personas hacen referencia, ya que, si bien en este caso no necesitan la legitimación institucional, puesto que ya forman parte del judaísmo, sus narrativas ofrecen información sobre los procesos de *revival* religioso, que también están teniendo lugar en otras tradiciones religiosas. Es decir, son muestras de movimientos hacia un mayor compromiso³⁴⁹, una “vuelta a lo religioso” (Podselver, 1996: 143), una “rejudeización de los judíos” (Podselver, 1996: 144) que, aunque no exclusivamente, están favoreciendo, en el caso del judaísmo, a corrientes ultraortodoxas como Jabad Lubavitch. Estos cambios conducen, entre otras cosas, a una cierta desestabilización de las instituciones tradicionales que tardan en adaptarse a la nueva realidad. Es éste el caso del Consistoire de Paris Île-de-France (Podselver, 2004) y, en cierta medida, también el de la CIB de Barcelona, dos instituciones centrales en el mundo judío de ambas ciudades que han perdido el monopolio de la representación institucional de que han gozado durante mucho tiempo y que, en la actualidad, buscan su emplazamiento en el nuevo mapa judío en proceso de configuración.

8.1.5.1. Conversiones y posturas institucionales

En el caso catalán, en los últimos años las comunidades judías afirman haber recibido un número creciente de solicitudes de conversión o de información por parte de personas que quieren entrar a formar parte del “pueblo judío”. Así, si bien el número de personas que quieren integrarse en el judaísmo en Cataluña no es muy elevado, y a pesar de que algunas comunidades inicialmente pueden mostrar ciertas reticencias,

³⁴⁹ Podselver (2002) habla de la *techuvá* como movimiento interno de retorno a las fuentes originales.

tanto en la CIB, como en Atid como en Bet Shalom se ofrecen cursos de preparación para la conversión. Se trata de formaciones específicas que ofrecen contenidos de diversa índole: estudio de la *Torá* y el *Talmud*, estudio de la historia y tradiciones del judaísmo y del pueblo de Israel y enseñanza del hebreo, entre otras.

“Es el hecho de que ellos admiten las conversiones con mayor facilidad. En la comunidad de la calle Porvenir pues hace falta un tribunal rabínico y hace falta muchos estudios, etcétera. Los otros son mucho más laxos y mucho más libres para admitir a los conversos. Y curiosamente cada vez hay más conversos al judaísmo” [CLHM-1].

“Entonces, en el judaísmo, estás discusiones, que todas van al mismo sitio. Atid dice, los liberales, que es Atid, para ponértelo, «pues cuanto más abiertos seamos, más fácil es y la gente no se nos irá. Y hacemos las conversiones más fáciles porque si no, más vale ganar uno que perder uno, que queden dos que perder uno». Y nosotros, ortodoxos, y yo que estoy en medio, que no digo nada, que me da igual, me mantengo en el judaísmo ¿entiendes? Yo no estoy a favor, en mi familia, de las conversiones” [CTMM-2].

“Porque, bueno, como te decía, están, los lunes está pues la preparación de la gente que ha decidido convertirse al judaísmo. Nosotros aceptamos pues las conversiones y entonces pues los lunes hay clase para la gente que está aprendiendo, estudiando y viviendo para convertirse al judaísmo”.

[más adelante en la entrevista]

“Pero (...) hay comunidades en las que no aceptan no judíos ni conversiones y bueno, pero va en la identidad de cada una de las comunidades” [BLMJ-20].

“No, en el judaísmo no hay mucho proselitismo a la conversión. Exacto. Y en Jabad menos. Quizá en Jabad son más, en ese nivel, son un poco más estrictos. Porque, bueno, porque creemos que, de alguna manera, la persona tiene su origen, sus raíces, su educación, su cultura. Tampoco tiene que abandonarla, tampoco tiene que abandonarla” [JOHA-22]”.

Claramente, la cuestión de las conversiones constituye uno de los puntos de fricción entre comunidades y pone de manifiesto las diferencias en las concepciones de la identidad judía que ya han sido abordadas en el capítulo anterior. La controversia, contrariamente a lo que podría pensarse, no emerge únicamente entre corrientes ortodoxas y reformistas, sino también en el interior de cada una de ellas, como demuestran las siguientes citas. En la primera, se aprecia el desacuerdo entre las comunidades reformistas (Atid-Bet Shalom) y en la segunda entre las que se hacen llamar ortodoxas (CIB-Jabad Lubavitch). Todo ello evidencia la trascendencia de este asunto para las comunidades y, al mismo tiempo, para el análisis de esta tesis.

“A ver, en este momento no estamos tirando adelante ningún proceso de conversión porque no tenemos un rabino que lo pueda dirigir. Las conversiones en la ortodoxia y en la reforma son diferentes”

[más adelante en la entrevista]

“Por ejemplo con Bet Shalom una de las disputas que había en su momento, ahora no lo sé, porque es que también es imposible saber en qué están si no hay comunicación, es el tipo de conversiones que había” [ARHJ-24].

“Es como decir la Comunidad Israelita de Barcelona se hace llamar ortodoxa. No lo es. La comunidad ortodoxa no aceptaría conversiones al judaísmo. Y la Comunidad los hace. Me refiero, ahí sientes muchos, son muchos matices dentro de la ramificación judía, pero bueno [JOHA-30]”.

Otra muestra del auge que está viviendo la cuestión de las conversiones al judaísmo en Cataluña se encuentra en la existencia desde 2009 de una asociación denominada *Tarbut Shorashim - Associació de descendents de jueus conversos*³⁵⁰ que reúne a personas que se sienten descendientes de judeoconversos, muchas de ellas de origen xueta³⁵¹, y que quieren conocer sus “supuestas” raíces judías. Algunas de ellas están llevando a cabo procesos de conversión, mientras que otras consideran que la exigencia hecha por parte de las comunidades judías de pasar por un proceso como ese no es pertinente, puesto que se consideran ya judías y, por tanto, sin la necesidad de convertirse. Así lo entiende una de las personas miembro de esta asociación.

“Hi ha aquesta història de les conversions, que jo particularment sóc combativa amb el tema que em sembla una ridícula la conversió de la conversió. Dius «després de tot el que van patir els nostres avantpassats, ara a nosaltres els altres també ens fan convertir». Jo passo” [Entidad-37].

Precisamente durante el proceso de redacción de estas páginas se produjo un hecho insólito en relación a estas personas que alegan proceder de familias de

³⁵⁰ Esta asociación nace en el seno de la *Asociación Cultural Tarbut Sefarad*, que se creó en 2007 en Lleida y que desde entonces ha conocido una expansión vertiginosa por todo el territorio peninsular, así como en diferentes países del mundo. *Tarbut Shorashim* reúne a personas que se sienten —o sospechan ser— descendientes de judeoconversos con el fin de conocer su pasado e intercambiar experiencias y vivencias de esta pertenencia “marrana”. La asociación organiza actividades dirigidas a la recuperación y promoción de un supuesto pasado judío y de unas raíces familiares que reivindican judías.

³⁵¹ El término “*xueta*” —con un fuerte componente despectivo— hace referencia a personas descendientes de judíos de Mallorca que a partir del siglo XIV tuvieron que convertirse al cristianismo bajo la presión de la Inquisición. Eran acusados de judaizantes, ya que mantenían ciertas traiciones y una solidaridad propia (Ensenyat, 1993; Santamaría, 1997). Este término continúa vigente en la actualidad y hay personas que se identifican como descendientes de xuetes y reivindican su identidad judía.

judeocoversos mallorquines. En julio de 2011, Nissim Karelitz, rabino ultraortodoxo de Israel, reconoció a los xuetes como judíos auténticos: “since it has become clear that it is accepted among them (the Chuetas) that throughout the generations most of them married among themselves, then all those who are related to the former generations are Jews, from our brethren the children of Israel, the nation of God” (Karelitz, 2011). La noticia saltó a los medios de comunicación de todo el mundo, entre ellos *The Jerusalem Post*, *The New York Times*, *El País* o el *Diari de Balears*³⁵², subrayando así la importancia de la legitimación institucional de la pertenencia. Esto es, precisamente, lo que las personas conversas buscan a través de la elaboración de relatos de conversión.

8.1.5.2. *En busca de legitimación comunitaria: las narrativas de la conversión*

Para que una conversión tenga sentido tiene que contar con la legitimación institucional de la autoridad religiosa. Es decir, el reconocimiento externo es imprescindible para que ésta tenga validez. Pero en el caso del judaísmo, a diferencia de los grupos proselitistas, este reconocimiento no es algo sencillo de lograr. Por ello son necesarias justificaciones que convezan a la autoridad religiosa y a las comunidades judías de la veracidad del interés y del compromiso que adquiere la persona en cuestión para con el judaísmo. Es aquí donde se hacen presentes los discursos o narrativas que justifican esta conversión. Se trata de relatos que, como postula Tank (2007), uno de los autores franceses con mayor conocimiento sobre la cuestión, utilizan estereotipos. Es decir, las historias de conversión no son elaboraciones originales sino que responden a discursos recurrentes en el tiempo.

De entrada, para el caso catalán, pueden identificarse dos tipos de narrativas correspondientes a las personas que entran a formar parte del judaísmo por primera vez, y una tercera narrativa, mucho más heterogénea, de las personas que se reafilian dentro del propio judaísmo, es decir, que adoptan una postura y actitud diferentes y más comprometidas que la hasta entonces sostenida. El primero de ellos corresponde a la conversión asociada al matrimonio con una persona judía. El segundo, justifica la conversión como un asunto de retorno a los supuestos orígenes

³⁵² En el apartado de recursos electrónicos de la bibliografía aparece la referencia de cada una de estas noticias.

familiares judíos. Finalmente, el tercero es el discurso de las reafiliaciones en el judaísmo.

El primero de los discursos justificativos es el que hace alusión a la **conversión en el marco del matrimonio** (Tank, 2003b) o dicho de otra manera, la conversión al judaísmo normalmente de mujeres para casarse con un hombre judío. Si bien la conversión no resulta un requisito indispensable para el matrimonio en el judaísmo, donde los matrimonios mixtos son cada vez más frecuentes, ésta se legitima por la voluntad de que la descendencia sea judía³⁵³. Se trata de una paradoja, ya que la conversión de la madre es entendida como la vía para asegurar la transmisión sanguínea del judaísmo a la descendencia. Es decir, se considera que la conversión asegura la transmisión biológica³⁵⁴.

“Entonces él me pidió que yo me convirtiera. Para que los hijos sean judíos la madre tiene que ser judía, bueno pues no me costó. Tuve que estudiar, hice un examen. No me costó nada” [CLMA-17].

No se trata, por tanto, de una decisión exclusiva por convicción de la persona, sino que la elección se da en el marco del matrimonio y con la cuestión de la transmisión a la descendencia presente. La influencia de la pareja, así como la actitud propia frente a la conversión y las expectativas de futuro, sobre todo en relación a la crianza de los hijos, pueden considerarse algunos de los factores que llevan a algunas de estas mujeres a la conversión (Mayer y Avgar, 1987).

La segunda narrativa de la conversión que emerge en las entrevistas realizadas en esta tesis es aquella que alude al **retorno al judaísmo por memoria familiar**. Se trata de uno de los discursos más asumidos por las personas entrevistadas que han llevado a cabo un proceso de conversión, que a la hora de hablar de su proceso utilizan eufemismos como “acercamiento” o “retorno” con la finalidad de evitar la mal vista expresión de “conversión”. Quienes lo sostienen son personas que, de una forma más o menos documentada, argumentan tener orígenes judíos. Además, afirman haber identificado en algún momento en su entorno familiar algún tipo de costumbre típicamente judía o afirman saber con certeza que sus antecesores

³⁵³ Según la tradición judía, como se ha visto anteriormente en esta tesis, la madre es quien transmite el judaísmo.

³⁵⁴ De nuevo aquí se hace visible la permanencia de los discursos de la sangre a los que se ha hecho alusión en el capítulo anterior.

familiares se convirtieron de manera forzada al cristianismo durante el siglo XV, y que sienten la necesidad de recuperar esa memoria familiar.

“Y el primer rabino con el que estuve hablando y tal me dijo «bueno, lo tuyo será en todo caso retorno porque si tu familia, aunque hace mucho tiempo, tenéis la...». En la familia pues siempre ha habido. Yo me enteré por mi hermano o sea, me enteré en Israel, luego cuando volví aquí pues mi madre había muerto y tal y le pregunté a él y dice «sí, sí, es verdad, la familia viene de origen judío»”.

[más adelante en la entrevista]

“Y sí, además es que es esto, siempre ha sido así. O sea, que oficialmente haya tenido papeles hace poco y que haya empezado a practicar hace poco y tal... Para mí ya te digo, ha sido un identificar, acabar un círculo que estaba incompleto para mí, que tenía que acabar kármicamente. Era muy personal la historia y ahí está pues esta satisfacción personal” [ARHM-26].

“Nosaltres, el cognom x* és xueta. Com a xueta estem catalogats els 15 cognoms com a *B'nei Anuzim*, vale? Que vol dir «fills de forçats». Llavorans, dintre de l'àmbit jueu, els xuetes estem reconeguts com a xuetes, però res més. Ni som jueus (...) ni som *goyim*, cristians. No som *goyim*. Llavors, dintre de la cultura jueva està molt ben vist que els *Anuzims* facin el retorn. Quan un *Anuzim* fa un apropament, una conversió, no fa una conversió, com pot fer-lo una altra persona, sinó fa un... Com t'ho diria jo? Un retorn, li diuen retorn. Llavors aquest va ser el meu cas” [BRHA-21].

El recurso a este tipo de discurso puede explicarse por el hecho de que se trata de una narrativa que puede ser aceptada con una cierta mayor facilidad por la autoridad religiosa y las comunidades judías al, teóricamente, no suponer un proceso de conversión en sí mismo, sino simplemente una recuperación del pasado familiar. En este sentido, no sería considerada una entrada nueva al judaísmo, sino un retorno o el rescate de una herencia familiar. No obstante, ello no significa que el reconocimiento por parte de las comunidades sea mecánico, sino que, como lo mostraba la última cita del subapartado 8.1.5.1., éstas exigen de igual modo la realización de la preparación para la conversión.

Finalmente, un tercer discurso, diferente de los anteriores, pero no por ello menos interesante, es el que emplean las personas que han llevado a cabo un proceso de **reafiliación dentro del judaísmo**. Constituye una realidad bastante peculiar, pero que cada vez se da más en el interior del judaísmo: la reubicación de las personas dentro del panorama ideológico y de observancia judío. Se trata de una reafiliación

interna³⁵⁵ que, normalmente, tiende a orientarse hacia un refuerzo del compromiso, de la práctica y de la participación comunitaria; ello podría denominarse revitalización religiosa o rejudización de los judíos que se han alejado del judaísmo. En ocasiones es el resultado del proselitismo interno que llevan a cabo grupos ultraortodoxos, como por ejemplo Jabad Lubavitch, pero otras veces deriva de cambios que tienen lugar en la vida de las personas, normalmente a partir de una muerte, un nacimiento u otro acontecimiento trascendental. Esta situación también se está viviendo en la actualidad en Cataluña, donde el movimiento *jasídico* Jabad Lubavitch se está abriendo espacio dentro del campo judío. La siguiente cita de una persona que, si bien pertenece a la comunidad ortodoxa o tradicionalista, de vez en cuando participa en la ultraortodoxa, lo evidencia.

“Y la verdad es que mis padres son laicos. Muy laicos, pero sí mantienen la cuestión de identidad, más que religioso, sobre todo la identidad. Y bueno, yo me casé y tengo tres hijos. Y yo quizá soy un poco menos laica que mis padres. Pero sobre todo yo creo que en el fondo porque aunque la gente diga que no, se nota mucho el rechazo muchas veces. Entonces, no es un rechazo así abierto, pero en muchos momentos... Y yo creo que esto al final te hace identificarte más con lo que eres”.

[más adelante en la entrevista]

“Para ellos [Jabad Lubavitch] eso es, eso hace mucha historia religiosa. Historia religiosa. Religión no, ¿eh? Porque yo realmente te digo que de hecho cuando [mis hijos] empezaron a preguntarme, dije «bueno, pues que vayan de vez en cuando al *Talmud-Torá* de los Lubavitch que les enseñarán un poco más». Porque yo no, no les puedo contestar” [CTMA-12].

No obstante, como se ha mencionado anteriormente, esta reafiliación o conversión interna no sólo se da en el marco del movimiento ultraortodoxo Jabad Lubavitch. En ocasiones este cambio se da como respuesta o reacción a la ausencia previa de judaísmo en la vida de las personas.

“Entonces, yo dejo de asistir a todo lo que tiene que ver... mi único contacto con la comunidad judía era ese y yo dejo y me alejo totalmente del judaísmo. Pero me alejo al punto de decir «yo no soy judía, quien es judío es mi padre. Quién era judío era mi abuelo, yo no». «No, pero tú por ley halájica», «no, yo no, yo no». Y soy una atea. A mí me educaron ateamente mis padres. No es que dijeran «tú cuando seas grande elige». ¡Qué coño! «Dios no existe es una invención del hombre. Mira, yo te voy a decir lo que dice la Torá, pero esto en

³⁵⁵ Algunos autores, como Podselver (2002), denominan esta nueva afiliación en el judaísmo “retorno”. En el caso de esta tesis se ha optado por utilizar el término reafiliación y evitar así confusiones con las personas que justifican su conversión como un retorno a un origen familiar pasado que tuvo que ser ocultado durante mucho tiempo.

realidad lo escribieron los hombres porque Dios no existe». Bueno, a mi me criaron así y yo de adolescente era mucho más atea. Y renegué de mi judaísmo muchísimos años, muchísimos”.

[más adelante en la entrevista]

“Entonces a mis 32 años ó 33 me vine a España y mira, cuando llegué aquí yo ahí dije con toda la fuerza del mundo «yo soy judía, ¿dónde está mi pueblo que quiero retornar?». Y eso es algo inexplicable pero que nos pasa a todos, no sé por qué. Entonces, claro, yo no busqué uruguayos para acercarme porque perfectamente podría decir «mira voy a buscar maestros para acercarme, voy a buscar latinoamericanos». No, yo busqué judíos para acercarme para sentirme en casa, para encontrarme conmigo misma. Eso fue. Yo buscaba completarme a mi misma y buscar mi identidad” [ARMA-29].

No son pocas las aportaciones que permiten interpretar este tipo de transformaciones religiosas que las personas que las experimentan relatan como la restauración de algo que había estado latente, como el hecho de “having seen the light, and of coming home” (Hak, 2007: 309). Stark y Bainbridge (1985) consideran que esta reafiliación, que normalmente va acompañada de una revitalización religiosa, es una respuesta a la ausencia de experiencias judías en las generaciones anteriores. Del mismo modo las interpreta Podselver, autora francesa que ha analizado en profundidad el movimiento Jabad Lubavitch en Francia y concretamente los procesos de reafiliación a través de este grupo. Ella lo recoge del siguiente modo:

“Sans entrer dans le détail, le silence d’une famille sur son identité ou le malaise que des parents éprouveraient à être juifs, tout comme la négation d’une identité trop pesante ou problématique, conduisent à des degrés divers les juifs du retour à interroger cette absence, ce vide, et à recourir à une mémoire qui, par delà la génération des parents, les inscrit dans une histoire. Le juif du retour fait ainsi souvent allusion à la découverte de sa «vraie personnalité» par un retour aux origines fondatrices du peuple juif dans son ensemble, et de sa personne en particulier” (Podselver, 2002: 296).

Finalmente, también se identifican casos de reafiliación dentro del judaísmo y un mayor compromiso con la práctica y con la comunidad judía como una respuesta a la vivencia de un acontecimiento trascendental. Se trata de situaciones anómicas que hacen cuestionar la propia existencia o la pertenencia judía y que reavivan los sentimientos de pertenencia al pueblo judío. Es el ejemplo de un hombre procedente de una familia tradicionalista pero poco religiosa de Marruecos que durante mucho tiempo se alejó de la comunidad hasta el momento de la muerte de su madre, cuando volvió a la comunidad y a la práctica judía.

“Dejé un poco la religión, pero ahora, después de la muerte de mi madre, hace unos cuatro años, he vuelto. He vuelto, me encuentro a gusto, la verdad. La verdad, me encuentro a gusto en la comunidad”.

[más adelante en la entrevista]

“Pero después de la muerte de mi madre, efectivamente, volví a la comunidad porque ya sabes que nosotros, cuando se muere alguien, pues tenemos unos rezos muy importantes, tenemos unos días que se llaman de *avel*, que no puedes prácticamente ni salir, ni nada. Que tienes que ir al templo 3 veces al día. Y yo eso todo lo cumplí. (...) Y bueno, pues no está mal volver a los orígenes, no está mal” [CTHM-23].

Las conversiones y reafiliaciones son una más de las formas como se expresa la religiosidad y vivencias judías en Cataluña. Bien sea por su trayectoria vital personal y/o familiar, bien por la irrupción de un acontecimiento concreto que lleva a iniciar o retomar la práctica religiosa, estas personas introducen un mayor grado de complejidad en la propia vivencia judía; una diversidad que también se pone de manifiesto en las formas de participación comunitaria.

8.2. La participación comunitaria

Participar en una comunidad judía, como se ha puesto de manifiesto ya en varios momentos, no significa participar exclusivamente en los servicios religiosos. Al contrario, éstos constituyen sólo una pequeña parte de toda la actividad y vida judía que se organiza en el interior de una institución como ésta. Los centros comunitarios, edificios que además de a los servicios religiosos son dedicados a otras actividades, albergan una parte muy importante de la vida judía en Cataluña, a diferencia de otros lugares con mayor presencia hebrea, como Uruguay o Argentina, por poner dos ejemplos, en los que los edificios destinados a servicios religiosos judíos están separados de los edificios civiles.

En este apartado, la participación comunitaria se ha considerado desde un enfoque amplio que involucra la participación en todas aquellas actividades o entidades que, de un modo u otro, se encuentran vinculadas con alguna de las cuatro comunidades judías. Así pues, no se trata exclusivamente de la participación en, por ejemplo, las actividades de estudio o culturales que organiza cada una de ellas, sino también, por ejemplo, la vinculación con entidades que, aunque son independientes, se articulan en el interior de las propias comunidades. Dentro de este espacio, por tanto,

entrarían las asociaciones *Karen Hayesod* o *Keren Kayemet Lelsrael* que operan, aunque de forma independiente, en el entorno de la CIB; también en este caso formarían parte de este entorno comunitario, por ejemplo, los movimientos de juventud *Netzer* y *Tamar* que, aunque funcionan de forma autónoma, también configuran el marco comunitario de Atid. Así pues, se incluyen también actividades y entornos que no son estrictamente comunitarios, pero que podría decirse que configuran el “marco comunitario judío” en Cataluña. En cambio, se ha optado por no incluir en este apartado la participación en aquellas instituciones que funcionan de una forma totalmente al margen de las comunidades o cuyas actividades están más orientadas al público general, y no tanto al específicamente judío. Quedaría, por tanto, excluida de este análisis la implicación en actividades organizadas por entidades como el *Festival de Cinema Jueu de Barcelona*, la *Fundación Baruch Spinoza* o la *Associació Catalana d’Amics d’Israel*³⁵⁶.

Ofrecer un análisis lo más completo posible obliga a tomar en consideración la participación tanto nominal como activa, según los términos de Gordon y Babchuk (1959). Sin duda, examinar la implicación en un entorno institucional únicamente a partir del pago de una cuota dejaría de lado una gran cantidad de información muy rica sobre las motivaciones que conducen a las personas a involucrarse en dichos entornos, así como el significado e importancia que otorgan a dicha participación. De nuevo, el análisis temático de los discursos de las personas entrevistadas ofrece un rico testimonio de la vivencia más colectiva del judaísmo.

En un primer término, a partir de una visión panorámica de las entrevistas, cabe señalar que se identifican tipos de participaciones diferentes, así como grados de compromiso muy dispares. Retomando la conceptualización del término “participación comunitaria” elaborada en el capítulo 4, los diferentes tipos de participación comunitaria podrían ubicarse en un continuo en cuyos extremos podrían colocarse los tipos ideales de participación comunitaria con motivaciones de tipo afectivo/expresivo y participación comunitaria con motivaciones de tipo instrumental. Por lo que respecta al grado de compromiso o la intensidad de la participación comunitaria, Berthelot (2009b) retoma una clasificación propuesta por

³⁵⁶ La decisión de incluir o excluir aquí la participación en determinadas entidades no ha resultado fácil, puesto que tampoco es tan clara la distinción entre estas mismas asociaciones. Sin duda, ello puede acarrear sesgos en el análisis, pero se ha considerado que aquellas cuyos miembros y público son predominantemente o exclusivamente personas judías y que entablan vínculos próximos y regulares con alguna de las cuatro comunidades son las que podría considerarse que configuran el marco comunitario judío propiamente dicho.

investigadores del *Centre d'Études et de Recherche sur l'Identité Juive (CERIJ)* de Marsella formada por tres tipos ideales: militantes, espectadores e indiferentes. Los primeros son aquellos que tienen conciencia de su identidad y son muy activos en la comunidad; los segundos también son conscientes de su pertenencia pero son poco activos en la vida comunitaria; y, finalmente, los terceros son aquellos que tienen poca conciencia de su identidad judía y viven como los no judíos.

Ambas clasificaciones resultan de gran utilidad para analizar el caso que aquí atañe. Únicamente cabe puntualizar que para el caso de estudio de esta tesis, el tipo “indiferentes” de la segunda clasificación quedaría fuera del objeto de estudio como resultado de la decisión metodológica sobre la población de estudio. Es decir, al no tener ningún tipo de vínculo comunitario y no mantener una identidad judía viva, no se han incluido en esta tesis. Ciertamente, ello incluye un sesgo en el análisis, como ya se ha reconocido en el capítulo metodológico, pero la dificultad de localizarlos impide su estudio. Ello, no obstante, no los borra del mapa, sino que los reserva a un lado para futuras investigaciones.

Los dos siguientes subapartados pretenden, a partir de estas dos tipologías complementarias y junto con la distinción entre participación nominal y activa mencionada más arriba, analizar los tipos de participación comunitaria que pueden encontrarse en el caso catalán. Más aún, en el subapartado 8.2.2. se pretende dar cuenta de los cambios que atraviesa la participación comunitaria de las personas a lo largo del ciclo de vida.

8.2.1. La comunidad ¿provisora de servicios o espacio expresivo?

La comunidad judía como marco total de referencia es, en el caso de la Europa occidental, una realidad del pasado, como lo recoge el primer capítulo de esta tesis. Únicamente algunos espacios de retorno a la religión o de *revival* religioso pueden ser la excepción a esta regla, al configurar vidas más aisladas del entorno no judío. Los grupos *jasídicos* crean fronteras a partir del control estricto de los intercambios y de las relaciones con el otro, el no judío, el gentil. “Cette volonté de se maintenir séparés sans être isolés, commune à quelques nuances près à tous les groupes hassidiques contemporains, est décrite par Salomon Poll [2006] à propos des hassidim de Williamsbourg, comme «un mur sociologique», une barrière invisible mais présente dans chaque geste” (Podselver, 2010: 15).

Azria concibe la comunidad judía como provisora de servicios y no tanto como espacio de participación expresiva y sociabilidad judía.

“La communauté organique de jadis a cédé la place à des services bureaucratisés don la tâche consiste pour l’essentiel à répondre à la demande d’un public dont les priorités vont ailleurs. Lorsqu’ils se tournent vers elle, la plupart des juifs usent de la communauté comme d’un prestataire de services et s’adressent à elle pour satisfaire des besoins ponctuels (...)” (Azria, 1996a: 90).

El análisis del caso catalán, a partir de la exploración de las formas de participación que a continuación se expone, apunta a un sistema mixto, una posición intermedia entre la comunidad como espacio de referencia y de sociabilidad y la comunidad como una entidad provisora de servicios.

Probablemente la educación sea el ámbito donde la comunidad puede aparecer de forma más clara como entidad provisora de servicios. Así se hace patente en alguno de los discursos de los *madrijim* o monitores encargados de las actividades de educación no formal de las comunidades, así como también en el de alguna familia.

“Lo único que, claro, las familias no son pro-activas a la hora de participar para colaborar a que esos valores se transmitan dentro de esta institución. Vienen, dejan a los niños y los vienen a buscar. Eso en su gran mayoría” [COHA-4].

“Pero sin embargo sí que hay padres que creemos que vienen a dejarlos a liberarse sábado por la tarde a hacer lo que quieran. A nosotros nos da igual. Los chicos vienen y se lo pasan bien y aprenden” [ARHJ-6].

“Y, a nivel de compromiso, sí, están los que se comprometen y están los que te lo dejan como un canguro. Que te lo dejan para irse a tomar un café, para irse al cine o lo que sea. Hay de todo, o sea, compromiso a nivel participación sí. Por ejemplo, la fiesta que hicimos el otro día, participaron, por ejemplo, hicieron todo el tema, llevaron adelante todo el tema de la comida, del servicio de comida. Lo hicieron abajo, digamos, como lo hicimos conjuntamente con el colegio, lo hizo, digamos, el AMPA, lo de la asociación de madres y padres del colegio. Pero lo hicieron, son padres, sean padres del colegio, padres de los niños de la actividad, son los mismos padres. O sea, sí, participa, pero también depende de quién. Está el que participa y está el que te lo tira, está el que le pedís colaboración en algo y «Sí, sí, sí, sí» y nunca aparece” [CTHJ-7].

“O sea, intento ir un poco a todo. Mira, el sábado por la tarde van a la CIB porque van todos sus amigos. La verdad y porque van todos sus amigos, se lo pasan bomba y lo que es una actividad lúdica, mucho más que cualquier cosa” [CTMA-12].

“Los papás ¿si lo mandan un poco para hacer de *baby sitting*? A veces. A veces, es fantástico, sobre todo para madres separadas como yo [risas]. O los padres para irse al cine. Pero yo no los llevaría si no quieren ir. Está clarísimo que mi tiempo libre no vale más que ellos sufran” [ALMA-15].

Por ello, es por lo que precisamente a partir de este tipo de actividades organizadas para niños, niñas y adolescentes las comunidades intentan implicar más a las familias. Con ello tratan de llevar a cabo procesos de socialización familiar en la importancia de la participación comunitaria como marco exclusivo en el cual vivir de forma colectiva el judaísmo.

No obstante, la educación no es el único espacio donde algunas personas afirman que se hace patente este “uso instrumental” de la comunidad. El caso de los entierros en un cementerio judío también lo pone de manifiesto.

“O alguna, muchas veces, sencillamente la gente mayor de 65 años [paga la cuota comunitaria] para tener un lugar dónde enterrarse, más barato” [JOHA-30].

Otra muestra más de la existencia de formas de participación instrumental sería la variante que en esta tesis se ha optado por denominar “participación alterna o rotativa”³⁵⁷. Se trata de la participación en diferentes comunidades con el fin de satisfacer determinadas necesidades en función de los servicios que presta cada una de ellas. Así, la asistencia a una comunidad no se debe a la existencia de un sentimiento destacado de adhesión afectiva, sino que priman los intereses por actividades puntuales a la hora de optar por un marco comunitario u otro.

“Más o menos, tú piensa que hay unos 5000 judíos repartidos en cuatro comunidades. Lo que pasa que rota la gente. Se rota, va un poco a todos los lados. Donde va su padre, donde va su amigo, donde... Depende. No, no es tan esquemático. Pero hay un flujo, digamos, de personas que serán unas cuatrocientas personas, más o menos. Unas cien familias puede ser que vayan rotando de un sitio para el otro [JOHA-22]”.

“Van los dos mayores a hacer el *Talmud-Torá*, que sólo es para aprender, pero cuando hay alguna fiesta, por ejemplo ahora *Purim* no, porque coincide con el del cole, y claro, quieren ir al del cole, pero no sé, *Januká*, la fiesta de *Januká* de Jabad Lubavitch lo hacen en el Turó Parc. Y sí, ahí sí vamos. Es muy bonito, muy bonito y muy divertido y bueno. Entonces, bueno, un poco vamos sorteando” [CTMA-12].

³⁵⁷ De la existencia de esta participación rotativa o alterna de algunas personas no debe deducirse que existan relaciones fluidas entre las comunidades. Al contrario, como se ha señalado en otros apartados previos, así como posteriores, de esta tesis, los vínculos institucionales entre comunidades son bastante escasos y deteriorados.

No obstante, este elemento de rotación no es algo transversal que atraviesa a todas las comunidades por igual. Más bien se aprecia una mayor preponderancia de esta alternancia entre algunas personas de la CIB hacia Jabad Lubavitch, donde buscan algunos servicios inexistentes en el marco de la CIB, que en ocasiones ha quedado un poco obsoleta para las generaciones de adultos jóvenes, o donde encuentran actividades que incorporan una mayor rigurosidad religiosa, sobre todo de cara a la educación de los hijos e hijas.

“No mi generación, que es muy cerrada, y yo dejé de ir, Y al año le dije a mi madre que me parecía muy bien que quisiese llevarme, pero que fuese ella, que yo no pensaba volver. Mi marido tampoco creo que haya tenido muy buena experiencia en la CIB” [CTMA-12].

“Poca relación [entre comunidades]. Poca relación. De todas formas, mi amigo el médico siempre está relacionado con toda la gente de Atid. Hombre, alguna hay, y la verdad es que dentro de esta dicotomía, hay montones de judíos que van a Porvenir [CIB], pero que también van a Jabad” [CTHM-23].

En resumen, todo lo anterior constata la presencia entre la población judía catalana de personas que en ocasiones realizan una aproximación comunitaria instrumental basada en la pertenencia nominal –pagar una cuota de socio– a una comunidad que les da acceso a unos determinados servicios. Se trata de personas que, si bien conservan una identidad judía, no participan de manera muy activa en el funcionamiento cotidiano de las comunidades y estos momentos de participación se limitan a la búsqueda de servicios o prestaciones concretas o a la celebración de determinados ritos de paso³⁵⁸.

Sin embargo, muchas otras son las muestras de la existencia de personas que desarrollan formas de participación con motivaciones expresivas, generalmente asociadas a una vinculación activa y no únicamente nominal, y también militante, en el sentido que se da con gran intensidad. Entre éstas, los perfiles son muy diferentes. Pueden encontrarse desde personas mayores que llevan toda su vida dedicadas al funcionamiento de una determinada comunidad, a personas más jóvenes cuyo compromiso comunitario se encuentra en expansión, sobre todo a partir del acceso como *madrijim* o monitores de tiempo libre.

³⁵⁸ Una de las referencias a una entrevista en el apartado 8.1.3.4. ilustra esta participación restringida a la celebración de ritos de paso como el *bar mitzvá*. Así, se trataría de una participación instrumental, puesto que la comunidad es el medio para obtener un fin concreto, la celebración, y en términos de intensidad una participación espectadora, es decir, no muy intensa, sino limitada a momentos puntuales de la vida.

“Llegamos en el 47 y yo entré a formar parte de la juventud entonces, que tenía 15 años, 14 cuando llegué, pero 15 cuando entré en la comunidad en el año 48. O sea, que acaba de hacer sesenta años. En esos sesenta años nunca he dejado de ser de la comunidad. Mi hermano y yo. Tengo un hermano que me lleva un año, y mi hermano y yo siempre hemos sido de la comunidad, siempre hemos trabajado allí. Yo nunca he aceptado ningún cargo en el comité” [CLHM-1].

“Entonces yo trabajé con mi padre hasta los 27 años, en Paralelo. A eso siempre fui muy activa en la comunidad judía, pero mucho. Es decir, ya desde el primer año que estuve aquí, en Valldoreix había una finca que pertenece a la Comunidad Israelita, que está aquí al ladito. No el colegio, la finca que había deportiva o de ocio. Entonces allí se hacían campamentos para los niños en verano. Entonces yo era siempre de las que voluntaria pa’ todo”.

[más adelante en la entrevista]

“A ver, los judíos están los que están pasivos y estamos los que somos activos. Yo soy de los que somos activos” [CTMM-2].

“Y bueno, a partir de ahí (...) hubo un campamento de verano en el que yo me metí un poco más en el tema liderazgo [del movimiento juvenil] y a partir de septiembre del año pasado pues (...) empecé a hacer de encargado y tal. La verdad es que me vino un poco grande porque, o sea, era mucho, mucho trabajo. En ese entonces, no mucho trabajo, pero había muchas cosas que yo no... O sea, claro, hace falta mucho trato humano y mucho de no querer y hasta aquí cuando sabes que no puedes y no desilusionarte cuando no has llegado. Y bueno, el primer año fue un poco difícil porque además, yo qué sé, yo volví y era el jefe, por decirlo, bueno es horizontal, pero era el jefe, por decirlo de alguna manera, de la gente con la que yo había crecido y mis amigos de toda la vida y yo qué sé, hubo las peleas, los malos rollos. Pero bueno, pasó el primer año y bueno y empezamos este año en septiembre de nuevo y de puta madre, la verdad es que mucho mejor que el año pasado. Ya sé cómo hacer” [ARHJ-6].

“Aquí yo al año siguiente de haber llegado ya comencé como monitor, como *madrij* y bueno, aquí hay, tanto hay seminarios de *madrijim* en el cual se da una capacitación y, bueno, primero sí una capacitación. Y a parte me fui haciendo, a medida que iba pasando el tiempo... Y nada, llevo ya casi ocho años siendo monitor aquí. La diferencia entre aquí y Argentina es que aquí no es un movimiento juvenil, sino que se trata de la misma comunidad. O sea, no lo nuclea ningún movimiento ni ninguna ideología de movimiento juvenil estilo las que hay en Argentina. Y, nada, acá, yo aparte de, yo trabajo aquí en la semana y los fines de semana ejerzo de *madrij*. Ahora, o sea, tengo grupos grandes, lo que serían las escuelas de *madrijim* y les voy dando una formación” [CTHJ-7].

La apuesta por la educación, tanto formal como no formal, de los hijos en los espacios comunitarios también puede ser vista como una muestra de compromiso comunitario, si los padres y madres demuestran un interés por que se sientan vinculados a la comunidad y al judaísmo a través de estas actividades. Sería, por

tanto, un modo menos instrumental de entender los servicios educativos de la comunidad que lo expuesto unas páginas atrás.

“Hay de todo, hay de todo. Hay gente que, muchos argentinos vienen de tener ahí una oferta de, yo qué sé, que en su ciudad hay 5 *tnuot* diferentes. Por eso hay gente que sí que cree en la educación, en la educación no formal y que trabaja, ha trabajado de eso y sigue trabajando de eso, entonces quieren traer a sus chicos porque ven que es muy positivo. Hay familias que sí que piensan que... Es un clima muy sano todo ahí”.

[más adelante en la entrevista]

“Bueno, depende de cada familia. O sea, en nuestra comunidad es muy variable eso. O sea, hay familias que sí que son un poco, que los traen porque (...) yo qué sé, tenían su grupo en Argentina y en Argentina sí que es muy, muy social, no es tanto religioso. Y les da un poco igual y hay otras que sí que vienen, que vienen, los traen porque quieren que no se asimilen, porque quieren que tengan un marco judío. Es muy variable. Pero en general creo que sí. Creo que sí que los traen para que tengan un marco judío. Dentro de lo que cabe, que tengan alguna educación judía” [ARHJ-6].

“Porque la gente que hay ahora son pocos, es evidente, pero en todas las instituciones hay poca gente que trabaja. Los que son activos somos pocos, pero muy comprometida, y el compromiso más grande ¿cuál es?, el que tú lleves a tus hijos a un colegio. Tú los llevas allí, éste es el mayor compromiso, tú no puedes, no hay mayor que éste. Porque estás apostando por la educación de tus hijos, por el futuro de ellos” [CTMM-2].

También es evidencia de la perduración del compromiso expresivo en el interior de la comunidad la existencia de muestras de “solidaridad comunitaria” (Funes, 1994: 193). Se trata de hechos que dan cuenta de la existencia de relaciones de tipo comunitario.

“Porque ahí, pues siempre puedes mostrar solidaridad. Por ejemplo, esta semana han muerto 3 personas, lamentablemente, de la comunidad. (...) Es que claro, si a ti te dicen, a mí me dice el rabino el sábado «oye, mañana domingo puedes venir al templo, que yo no voy a estar, porque claro, yo tengo que ir a los entierros». Tienes que colaborar. Yo en ese aspecto me gusta mucho colaborar. Y si te necesitan pa’ algo, pues yo siempre estoy listo” [CTHM-23].

“O para campamentos, hay niños que van becados. Niños que no pueden pagar el campamento y que se los beca. Lo van a ayudar los mismos padres de niños que van al campamentos. Se los pide un pequeño donativo, un plus que ponen para niños que no pueden pagar y que, digamos, que participaron en todas las actividades del año, cosas así. Digamos que se merecen ir al campamento. Entonces se busca que nadie quede afuera por un tema económico, tanto en las actividades, en campamentos, como en el colegio mismo. En el colegio mismo hay un montón de gente becada” [CTHJ-7].

“Yo tuve un bajón físico y tal y estuve una temporada sin ir y ahora pues estoy yendo los viernes. Últimamente estoy yendo los viernes, otra vez. Vienen a buscarme, ahora la que me ha llamado es una de ellas, que me dice «oye, te paso a buscar y te traemos». Porque estas últimas fiestas, por ejemplo, me las perdí y no pude ir a nada porque estuve en la cama” [ARHM-26].

Asimismo, son diversos los discursos que hacen referencia a la existencia de sentimientos de hermandad, “la socialidad comunitaria crea fuertes sentimientos de pertenencia” (Gurrutxaga, 1991: 39), lo que pone de manifiesto que la participación no está originada por un interés material o instrumental, sino simplemente por la necesidad de encontrar un marco de interacción entre judíos. Sentimientos sobre la fraternidad entre judíos salen a relucir en este caso.

“Entonces empecé a ir a cursos, en Bet Shalom que daban clases de cultura, de tal, de cual y bueno y me empecé a meter, me empezó a gustar y me dicen «¿por qué no vienes los viernes al *kabalat* y tal?». Y yo «uf, a mí no me hables de religión, no me hables que yo...». Y al final, pues mira, un día me convencieron y fui. Y claro, me encantó, me encantó. A ver, es que es mucho más allá de algo religioso que tú vas y te encuentras con tu familia. Te encuentras con tu familia y cada acto tiene sentido y cada persona que se levanta a decir la *parashá* de la semana tiene un sentido, tiene un mensaje y tú te sientes realmente que, te sientes hermanado. Pues sí, lo sientes [ARMA-29]”.

“Pero no sé, nos vinculamos muy bien. Creo que te sientes, no sé, te sientes muy identificado (...) Por eso, no es que en casa yo no viviera en el... Pero no sé, yo creo que entre personas judías hay algo que nos une, que no sé cómo explicarlo. Nos sentimos así, como unidos y, al ser un grupo de gente de tu misma edad, no sé, enseguida enganchamos” [ARMJ-9].

“Yo he querido mucho a esta comunidad, muchísimo, porque es la que me llevó un marco judío” [CTMM-2].

Sin embargo, la proximidad de los lazos comunitarios no siempre es vivida positivamente, sino que en ocasiones también refleja malestar por el fuerte control social que implica. El tamaño de la colectividad judía de Cataluña, a diferencia de otras ciudades con una mayor presencia numérica, permite a las personas tener un conocimiento bastante directo entre sí, hecho reflejado en numerosas ocasiones en las entrevistas.

“Si el problema de este colegio ¿sabes cuál es? Es que somos una comunidad y el problema no está dentro del colegio, el colegio por dentro es perfecto, es buenísimo, es familiar, es cariñoso. (...). «El problema somos», que le dije al director, «el problema es la verja, ahí donde estamos todos los padres». Como nos conocemos, o van los abuelos, o van los hijos y éste conoce a éste, que es de una comunidad. Y esto es un poco asfixiante. Llega a ser asfixiante. Porque tú ahí el colegio, hemos hablado del colegio, tú hablas con la mamá de x

«oye, ¿tú hijo, qué ha hecho?». No te metes. «Es que la profesora ésta que la he visto, que ha dicho, que habla, que le riñe a su hija, cómo va a ser una profesora todavía, tú de tus hijos». ¿Entiendes? Demasiado endogámico” [CTMM-2].

Por otro lado, otra muestra de la permanencia de lazos comunitarios y de aproximaciones expresivas y “militantes” es el hecho de que la mayor parte de las estructuras comunitarias que hay en Barcelona funcionan con el trabajo de voluntarios y voluntarias. Sólo algunas personas trabajan contratadas, sobre todo en la CIB, que cuenta con una infraestructura mayor a la que dar respuesta.

Todo lo anterior muestra cómo la comunidad en Cataluña continúa siendo el principal marco de referencia judía, una institución intermedia productora y transmisora de sentido (Berger y Luckmann, 1997). Así, a diferencia del caso francés, en el cual basa la mayor parte de sus reflexiones Azria, la ausencia de referentes identitarios judíos fuertes y estables y de espacios de expresión de la judeidad fuera del ámbito comunitario y paracomunitario hace de este marco institucional un lugar central en la sociabilidad judía de Cataluña.

“O sea, que tratamos de intercalar pues un poco de todo. También es importante pues que la gente no sólo venga al servicio religioso, ni estudie, sino que también viva en comunidad, porque es una parte muy importante de lo que es el aprender la cultura y las tradiciones, el vivirlo pues a flor de piel, venir a las actividades y, más allá de leer un libro, pues es importante vivirlo. Y aquí lo único que hay, a diferencia de lo que hay en otras comunidades, como en Argentina, como en Brasil o como en Uruguay, es que todo gira en torno a la comunidad. Y prou. Y prou. No tienes más que la comunidad como contacto para acceder a la cultura, a las tradiciones y a la religión. Más allá de lo que, dependiendo de cada uno, practiques o no en tu casa. Pero si quieres acercarte, lo que es un marco judío, pues lo único que tienes es a nivel comunitario. Hay las actividades que organiza la comunidad y poca cosa” [BLMJ-20].

Dicho de otro modo, la falta de marcos no comunitarios judíos sólidos, como los existentes en Francia, ha evitado que las comunidades hayan quedado reducidas a entornos residuales en los que la principal actividad es la provisión de servicios. Ello, no obstante, no excluye la existencia de formas de participación comunitaria selectiva, puntual y discontinua como atisbos de “una crisis de transmisión institucional de la identidad” (Setton, 2006: 248).

En definitiva, no se puede hablar del predominio de una única forma de participación comunitaria, sino más bien de la existencia de múltiples formas de participación que podrían resumirse en tres: participaciones mayormente expresivas, participaciones

mayormente instrumentales y participaciones alternas (compromiso con una comunidad, pero búsqueda de servicios en otras).

A grandes rasgos, por tanto, puede afirmarse que en el caso de la población judía de Cataluña que tiene algún tipo de vinculación con las instituciones comunitarias se identifican tres grandes perfiles de participación comunitaria, de los cuales resulta imposible a partir del trabajo de campo cualitativo señalar la proporción que representa cada uno. El **primero** de ellos es el que combina una participación activa —es decir, no solamente nominal—, basada en motivaciones expresivas y, como consecuencia de ello, con una mayor intensidad, es decir, una participación militante. Este tipo alberga, por tanto, personas cuya participación se basa en una cierta solidaridad comunitaria que hace que la comunidad judía constituya un marco de referencia, un “mundo de significación y experiencia” (Gurrutxaga, 1993: 206) —seguramente ya no total, como ocurrió en épocas anteriores. Por el contrario, el **segundo** tipo reúne aquellas personas que pagan una cuota comunitaria —y quizá de alguna de las entidades anexas— en buena medida porque ello da acceso a un conjunto de servicios, como por ejemplo educativos o funerarios, que prácticamente representan los únicos momentos de implicación comunitaria. En otras palabras, el segundo tipo se estaría refiriendo a una participación nominal, basada en motivaciones instrumentales y poco intensa o espectadora. Finalmente, el **tercer** tipo de participación comunitaria es el que en esta tesis se ha llamado participación alterna. Podría considerarse, en cierto modo, una variante de la participación motivada instrumentalmente, puesto que no se basa en la adherencia incondicional a una determinada comunidad, sino la circulación entre más de una de ellas en búsqueda de la satisfacción de necesidades puntuales.

No obstante, la volatilidad en el tiempo de la identidad judía, de la práctica religiosa y de las propias concepciones del judaísmo (Horowitz, 2000) hace, a su vez, de las formas de participación comunitaria una cuestión cambiante. A lo largo del ciclo de vida, y en numerosas ocasiones como consecuencia de la irrupción de acontecimientos trascendentales, el compromiso comunitario puede adquirir estilos y configuraciones diferentes que, a la larga, se traducen en desafilaciones o reafilaciones como las vistas anteriormente.

8.2.2. El “ciclo de vida comunitario”

Las trayectorias vitales tienen su reflejo en las trayectorias vitales judías y, en consecuencia, también en las trayectorias en la participación comunitaria. Las oscilaciones que pueden apreciarse en la participación o compromiso comunitario acaban configurando el “ciclo de vida comunitario”, como uno de los entrevistados denominó al conjunto de estas fluctuaciones en la vida de cada persona y, en consecuencia, también de las mismas comunidades. Es decir, la identidad judía de cada persona se encuentra en un proceso continuo de configuración sujeto a las condiciones cambiantes del entorno y a la propia trayectoria vital. Como consecuencia de ello también su participación comunitaria se encuentra sujeta a fluctuaciones marcadas por puntos de inflexión; unos puntos que suelen corresponderse con eventos de gran trascendencia para la persona que los vive (Smith y Sikkink, 2003, citado en Hak, 2007) y que hacen cambiar su percepción de su pertenencia al colectivo judío y a la propia comunidad. Entre ellos destacan por encima de todos la formación de una familia y, más concretamente, el nacimiento de los hijos. Como sostienen Sandomirsky y Wilson (1990: 1225) “getting married and having children are also status changes that alter the groups we choose to belong to”. La muerte de un familiar cercano también puede motivar el acercamiento comunitario.

En términos generales, y no sólo para el caso del judaísmo, “adolescence is the time of life most frequently associated with religious instability” (Regnerus y Uecker, 2006: 217). Así se refleja en Cataluña en términos de participación comunitaria en el marco institucional judío. La mayoría de entrevistas realizadas mencionan el mayor riesgo de asimilación al cual están expuestas las personas adolescentes y jóvenes.

“En nuestra área, los que son voluntarios son los monitores ¿vale?, que nosotros les decimos los *madrijim*. Antiguamente, antiguamente eran chicos mayores de 18 años, pero hoy en día es una edad bastante compleja, donde se meten a la universidad, las fiestas y etcétera, tú sabrás bien. Y ya mucho lío en la comunidad no quieren estar. Son años que la gente se suele evadir y cuando empiezan a tener novio, familia y demás, regresan. Digamos, éste es un poco el ciclo de vida comunitario. Siempre a grandes rasgos, porque hay excepciones” [COHA-4].

“Entonces, fue la época desde los 18 hasta los 21 años más o menos que yo salía del ambiente judío y fui con otros jóvenes de mi entorno, de mi edad, no judíos” [CTMM-2].

“O sea, no todo el mundo le nace o quiere ser educador, educar a los demás. Entonces claro, falta un espacio en Atid, que siempre lo hemos hablado, que

qué pasa cuando cumples 16 ó 17 años, tu grupo hace el curso para ser *madrijim* y tú no quieres ser *madrij*. Hay como un hueco, digamos. Y luego, también está el hueco cuando, a parte de este hueco por un lado, hay otro hueco que es cuando tú acabas de ser *madrij*, como él* o yo, que tienes, a lo mejor, en mi caso más de 20, pero normalmente tienes 20 años, y entonces también hay un hueco en ¿cuál es tu papel en la comunidad? Ya no voy como niño, no voy como tal. En los servicios están los padres con los niños. Y mucha gente lo que hace es desaparece de la comunidad y cuando ya tiene hijos vuelve a la comunidad”.

[más adelante en la entrevista]

“Mucha gente se ha perdido por el camino, muchísima. Gente que ya no quiso ser *madrijá*, o bueno, *madrij* o *madrijá* y se perdieron. Pero bueno. Pero ahora, desde que se ha creado *Tamar*, hay gente que estamos como rescatando un poco. Entonces, *Tamar* se creó con este fin, con el decir, «a ver, los judíos jóvenes, que nos hemos criado en entorno judío, que queremos participar en Atid, pero que no encontramos un espacio, creemos un grupo para entre nosotros hacer cosas y estar más vinculados». Y este grupo se llamó *Tamar*” [ARMJ-9].

“Tinc 18 anys, m'està esperant el novio. De 18 a 25 els perds” [BRHA-5].

“Sí, sí, [en la juventud se produce alejamiento de la comunidad] pero en esta comunidad yo creo que es la excepción porque tenemos un fuerte de juventud de 25 a 35 bastante fuerte, pero es cierto. Uno va teniendo otras prioridades y entonces pues, y otras necesidades, y a veces, pues es difícil encontrar un sitio en donde te ofrezcan todo” [BLMJ-20].

Se trata de un riesgo percibido que, si bien se encuentra presente en los discursos de todas las comunidades, es más evidente en el caso de las comunidades ortodoxas³⁵⁹, que entienden el contacto con el entorno no judío durante estas edades (18-30 años aproximadamente) como una amenaza para la continuidad. Constituye un periodo en el que disminuyen las actividades comunitarias, puesto que las personas ya superan las franjas de edad a las cuales se dedican los mayores esfuerzos socializadores, y en el que aumentan las interacciones no judías —entre otros razones por la asistencia a la universidad y como forma de disconformidad con la familia. Es decir, “religious disaffiliation among young adults, the abandonment of parental or adolescent religion, is therefore an act of nonconformity” (Sandomirsky y Wilson, 1990: 1213).

Ahora bien, este tipo de desafilaciones es, en muchas ocasiones, temporal y no definitivo, emergiendo de nuevo el carácter fluctuante de la implicación comunitaria. Por ello, después del alejamiento comunitario que se identifica en la

³⁵⁹ En el capítulo anterior todo esto se ha puesto de manifiesto al tratar sobre la percepción del riesgo de asimilación.

etapa de la adolescencia –sobre todo entre aquellas personas que deciden no continuar su implicación como *madrijim* o monitores del tiempo libre– y de la juventud, “forming a family involves a commitment to religion as such” (Sandomirsky y Wilson, 1990: 1224).

“La verdad es que muchos, han venido muchos [niños y niñas], muchos pequeños. Muchos de 4-5 años, que nadie los conocía. De repente, o sea, nadie sabe de dónde han salido. Pero sí se sabe que son familias judías que están aquí hace tiempo y de repente, que habían estado desconectadas de la comunidad y ahora se quieren volver a meter. Hay también muchas familias jóvenes que hace mucho tiempo estaban en Atid, que desconectaron, pero a la hora de, cuando forman una familia, quieren volver a eso” [ARHJ-6].

Así pues, se identifica la juventud como un momento de menor participación y la formación de una familia y la llegada de la descendencia como puntos álgidos en la participación comunitaria. En buena medida, esto último se justifica por la voluntad de criar y educar a los hijos e hijas en un entorno comunitario que sea capaz de transmitir la identidad judía.

“Hasta hace unos meses participábamos en la CIB, porque como he dicho es muy fácil con el tema del colegio. Porque este colegio está conectado con la CIB. Pero ahora con Atid” [ALMA-14].

“Yo pertenezco a la CIB. Soy convertida, mi marido es judío. Estamos en la CIB desde que, bueno, mi marido estaba anteriormente con su familia, y luego cuando estuvo conmigo nos pusimos nosotros, cuando tuvimos los niños nos pusimos nosotros, en la CIB, nos hicimos socios” [CLMA-17].

No obstante, si bien es cierto que durante la juventud en el caso catalán se evidencia una desvinculación comunitaria por parte de una parte importante de la población, al mismo tiempo algunas personas en edades jóvenes permanecen con un compromiso comunitario muy fuerte que les lleva, entre otras cosas aunque no sólo, a ejercer de monitores de tiempo libre. De hecho, esta actividad puede entenderse en buena medida como una estrategia deliberada por parte de las comunidades para mantener esta adhesión comunitaria.

“Los voluntarios nuestros son todos estudiantes de bachillerato, donde todavía están ligados a nuestro proyecto y que son adolescentes y quieren, a parte de recibir sus actividades, quieren ellos brindar lo que fueron recibiendo a lo largo de su historia. Y esto para nosotros tiene un doble propósito y un doble buen propósito. Primero, que los chicos encuentren un marco, este objetivo general y sigan vinculados entre sí (...) y, segundo, que (...) sigan mostrando a las generaciones venideras cuál es el camino que deberían seguir” [COHA-4].

“Los chicos van mucho porque se preparan para *bar mitzvá* y después ya muchos dejan de venir, lo de siempre. Es que claro, bueno, como en todas partes. Algunos siguen viniendo, los chicos se hacen monitores de los más pequeños. Esto sigue habiendo” [CTMM-2].

Por otro lado, la desafiliación comunitaria no sólo se encuentra vinculada al ciclo de vida, sino que en momentos determinados se da también como resultado de tensiones o diferencias ideológicas y personales. En la muestra estudiada, como resultado de los criterios de selección empleados, son escasos los casos de personas desafiliadas. No obstante, uno de ellos sí que refleja este distanciamiento comunitario producido por diferencias ideológicas –que, por otro lado, son las que en buena medida explican las dos escisiones que se han producido en Cataluña y que han dado lugar al nacimiento de nuevas comunidades.

“Y en cambio con los judíos argentinos y con el CIB nunca [me he relacionado]. Nunca más. Yo creo que unas cosas que a mí me sonó mucho ahí es cuando una vez quise realizar una actividad para no judíos, para que conozcan, y la boicotearon por todos lados y después quisieron (...) la CIB, sobretodo (...) la parte de la CIB, la dirección de la CIB, que es la parte sefardí más conservadora, norte de África, son mucho más cerrados. También por historia, protegía más en confianza de los demás, más agresividad, han sufrido por parte de Falange Española, el franquismo y los que venían de Marruecos pues de los países magrebíes o árabes si venían de otros lugares en contra del judío como identificarlos con Israel... Palestina y todo el problema que hasta hoy en día sabemos que perdura. Pero a mí me hizo mucho daño el encontrarme con esta forma, digamos, muy sectaria prácticamente de considerar la religión. Lo minoritario de alguna forma también puesto como *elit* en algún momento, esto es totalmente para mí... ¡buah!” [-LHA-25].

Por su parte, la defunción de una persona querida, generalmente la de un familiar cercano, constituye un nuevo punto de inflexión hacia un mayor compromiso comunitario. Así se ha visto ya en el subapartado 8.1.5., referido a las conversiones, retornos y reafiliaciones, por lo que no se repiten algunas de las citas en él empleadas.

“También mi padre se había muerto. En este proceso mi papá se murió, en junio del 2006. Se murió cuando estaba aquí. Y eso fue un afianzarme muchísimo más a mis raíces. Muchísimo más. Porque es como decir... yo no sé explicarlo muy bien, pero es como que tú lo sientes más aún la pertenencia al pueblo. Y más aún eso de que tú formas parte de una cadena y tú eres un eslabón y tienes que pasar la postra a otra generación y entonces, bueno, contacto a la comunidad*” [ARMA-29].

Todos los fragmentos de entrevistas mostrados en este último subapartado dan fe de la variabilidad de la participación comunitaria a lo largo de la vida de las personas, lo

que refuerza la idea de que “the world of voluntary associations is thus dynamic, as people take up and put down group loyalties” (Sandomirsky y Wilson, 1990: 1211). En este sentido, la viveza de las comunidades se encuentra sujeta a los distintos momentos de implicación de las personas³⁶⁰, ya sea en actividades religiosas o no religiosas.

8.3. Actividades no religiosas: un punto de encuentro en construcción

La vivencia judía también encuentra un espacio de expresión en las actividades no religiosas en las que participan las personas que se sienten miembros de este colectivo. La asistencia a actos culturales, educativos y políticos, principalmente, es otra más de las formas que adoptan las manifestaciones de la vivencia judía individual y comunitaria y son un espacio para la sociabilidad entre personas judías.

Las diferencias religiosas e ideológicas entre las comunidades judías catalanas se ponen de manifiesto en la incapacidad de celebrar juntas actos religiosos o festividades. De hecho, nunca han celebrado servicios religiosos de forma conjunta y sólo a nivel individual algunas personas participan en las actividades de más de una comunidad. La diferente concepción que tienen del judaísmo y del seguimiento de los preceptos *halájicos* impide que se reúnan en torno a celebraciones religiosas. Es por ello que las relaciones entre comunidades quedan limitadas al nivel de las actividades no religiosas³⁶¹.

³⁶⁰ Es por este motivo que, en cierta medida, el dinamismo de las comunidades se encuentra sometido a la actitud y pericia de las personas responsables de su funcionamiento. Éste es en parte el caso de la comunidad Atid que, con la entrada de un director comunitario joven y con iniciativa, se ha visto envuelta en un proceso de desarrollo comunitario interno (adquisición de un nuevo local, incremento del número de actividades, creación y dinamización de una revista propia, etc.) y externo (principalmente la apertura al exterior a través de su página web) sustancial.

³⁶¹ En este capítulo se excluyen las actividades educativas/socializadoras por haber sido ya trabajadas en el capítulo 7.

8.3.1. La participación en actividades no religiosas

Ser una persona judía, como se ha puesto de manifiesto en numerosas ocasiones a lo largo de esta tesis, no se reduce únicamente, ni necesariamente, a la participación en servicios religiosos. En realidad, una parte importante de las personas no siente un apego religioso al judaísmo, sino que su adhesión se expresa más en la vertiente cultural o política de esta pertenencia. Así se ha demostrado anteriormente en este capítulo y también en el capítulo séptimo.

En términos generales, en el caso catalán la población judía participa de forma activa en numerosos eventos judíos que no se encuentran vinculados con lo religioso. En realidad, las actividades no religiosas, sobre todo las de tipo cultural, son algunas de las que más público reúnen en el seno de las comunidades. Este hecho no es más que el simple reflejo de la diversidad de aproximaciones al judaísmo y de la multiplicidad de componentes que configuran las identidades judías más allá del factor religioso.

“Bien, yo no soy creyente, pero voy mucho a la sinagoga, que no es la sinagoga, sino el edificio comunal para los actos culturales, para celebraciones y cosas de este tipo” [CLHM-1].

“En nuestra casa... Bueno, lo que pasa es que la cosa es la siguiente. El colegio es un colegio de la CIB y tiene muchísimas cosas. O sea, tienen tanto el lado del cole, cosas que organiza el cole, como cosas que organizan conjunto con la CIB, últimamente cada vez más. Por ejemplo, ahora para *Purim* tienen la fiesta, el viernes hay una fiesta de disfraces y de tal que tienen que ir los padres para el disfraz de *Purim*. Y el domingo, y el sábado tienen otra fiesta en la CIB de *Purim*, y el domingo es la fiesta comunitaria del cole y de Atid, y de la CIB en el cole. O sea, y mis hijos tienen además la fiesta de Atid, de *Purim*. Entonces nos pasa un poco esto con cada fiesta. Quiero decir, siempre tenemos demasiado a lo que ir” [ALMA-15].

“No, no, no, no, no [a parte del *Shabat* no voy diariamente a la sinagoga]. Tiene que ser algo que... Yo acudo cuando hay alguna actividad de tipo cultural. Si hay alguna conferencia interesante o alguna cosa, sí que voy. Pero a parte de eso, no” [CTHM-23].

“¡Ah, sí! Hicimos para justo mi cumpleaños, que fue en *Purim*, el 23 de febrero, la mujer del rabino* ha organizado una... Fue precioso. Un desfile de la mujer a través de la época, la mujer judía. Entonces escogió 9 mujeres que representaban las 9 mujeres, Esther, Ripca, Raquel hasta la época de la Inquisición. Entonces escogió a cada una, y era mi cumple y a mí también me llamó. Alquiló los trajes de un sitio muy caro, de Menquis y los vestidos de la época y todo, precioso. Hicimos un desfile, además, en un hotel allí en Diagonal. Y entonces daba la lectura de cada mujer. Por ejemplo «Sara, una

mujer no sé qué, coragiosa». Con músicas especiales. Fue precioso. Y fue el *Purim* más hermoso y más divertido que he tenido” [JOMA-19].

“Entonces hemos creado un grupo de Facebook hace poco, se están apuntando en Facebook mucha gente. Pero bueno, en los eventos hemos sido poquitos. Nos fuimos a esquiar en enero y éramos, creo que éramos ocho. Luego hicimos, bueno, este viernes hicimos una salida a ver un concierto y luego nos fuimos de fiesta. Es como que mezclamos un poco cultural y ocio. Hay un poco también de dilema ahí. Porque hay quien dice «yo quiero venir aquí como algo sólo cultural» y luego hay quien le interesa simplemente salir de fiesta con otros judíos, conseguir pareja. O sea, estos grupos de universitarios, una función que entre nosotros aún no, pero bueno, que hay gente que sabemos que está para eso es conseguir pareja. (...) Claro, exacto. Como aquí es tan difícil. Hay muchos chicos judíos que les gustaría una novia judía y al revés. Hay muchos grupos jóvenes en Barcelona. De hecho, no somos el primero. Pero que esos otros grupos jóvenes sí que se dedican únicamente a fiesta (...). Para salir de fiesta no hace falta crear un grupo que pertenece a una comunidad. Sales con los amigos de fiesta y ya está. Para ir de fiesta siempre tendrás gente. Entonces, por ejemplo, otra actividad que hicimos hace poco fue un club de lectura, de esto que cada uno se lee, nos leemos todos el mismo libro y hay un debate para comentarlo. Lo hicimos hace poco, sólo éramos ocho. Pero bueno, era la primera vez. Ahora ya hemos empezado con otro libro. Estamos, son muchas cosas así. Bueno, otra actividad que haremos dentro de poco es una actividad de fotos de tres personas que conocemos, fotógrafos judíos” [ARMJ-9].

Los anteriores fragmentos de entrevistas revelan el interés de las personas, de diferentes tendencias dentro del judaísmo, por diferentes tipos de actividades desarrolladas en un entorno judío más allá de las religiosas. Ante ello, las comunidades, así como otras entidades no comunitarias, se enfrentan al reto de adaptar su oferta a las demandas del público.

“A ver, claro, digamos que el público en Atid, los miembros quizás están más interesados, muchos de ellos, una parte más sociocultural, por así decirlo. Hay muchos que participan de las actividades de los sábados y hay conferencias, hay charlas, mesas redondas, hay mucha gente. Participando en el aspecto religioso, no tanto. Hay, no sé, los viernes podemos contar 30-40 personas, el sábado un poco menos. Pero sí que hay vida. Sí que hay vida religiosa” [ARHJ-24].

“Ah, no de diversas edades. Por ejemplo, ahora hacemos de 4 a 6. Ahora se va a implementar de 7 a 9, porque muchos de 7 a 9 no venían o tenían el colegio ¿verdad? o no tenían tiempo. *Bar mitzvá* y *bat mitzvá* es lo que más hubo y tenemos hebreo para adultos. Los adultos vienen a aprender el idioma hebreo. Nosotros damos cursos de hebreo para adultos también, sólo que el curso de hebreo para adultos es abierto a toda la comunidad. Aquí vienen de todas las religiones. Y luego hay cursos que puede dar el rabinato de *Torá* exclusiva, filosofía” [COHA-16].

“Tienes otras actividades que son educativas o culturales que también se ofrecen. La comunidad gira en torno a tres pilares básicos, que son educación, cultura y vida comunitaria. Y en cada una de ellas pues se incluye la parte religiosa. Por ejemplo, hay clases, hay actividades familiares, actividades pues para niños, hay salidas familiares. También intentamos adaptar la comunidad y los intereses de las personas a la cultura en la que vivimos. Por ejemplo, una de las últimas actividades que se han hecho ha sido un *shabatón*, que es una salida comunitaria para ir a comer *calçots*”.

[más adelante en la entrevista]

“Volver a involucrarlos, pero, por ejemplo, en las actividades culturales sí que tienes varios públicos y a cada público le tienes que ofrecer diferentes cosas. Entonces hay gente que sí te participa en las actividades religiosas y hay otra gente que te participa menos a éstas y más a las culturales. Es un poco de todo, dependiendo también de la actividad pues un poco también la franja de edad y de la temática, pero bueno, un poco va por ahí [BLMJ-20].

Una de las consecuencias más palpables de la ampliación y diversificación de la oferta cultural ha sido la pérdida de público por parte de la institución que hasta entonces había ostentado de forma casi monopolística la organización de actividades dirigidas a público judío en Cataluña, la CIB.

“Depende del evento, depende del evento. O sea, hay cosas que tienen mucho interés y viene todo el mundo y hay cosas que son muy minoritarias. Últimamente con la competencia digamos cultural que hay entre las comunidades yo he notado los eventos culturales son muy minoritarios entonces. Además depende, porque es que si es algo que viene un conferenciante de fuera que tiene mucho renombre y que todo el mundo está deseando oírlo, pues allí se reúne todo el mundo, o sea, no sólo de la comunidad de Barcelona, sino de la CIB, sino de las otras comunidades. (...) Mira, cuando se celebraron los sesenta años de la creación del Estado de Israel, fue un evento conjunto que copatrocinamos todas las entidades, no sólo comunidades, todas las entidades judías. Porque también están entidades mixtas como *ARCCI*, *Asociación de Relaciones Culturales Cataluña-Israel*. Todos. Ahí estaba hasta el Tato. Aquello reunió cerca de mil personas. Pero eso no es la tónica” [CTMM-31].

8.3.2. Las actividades no religiosas como punto de encuentro

Precisamente todo este conjunto de actividades constituye el principal punto de encuentro entre las cuatro instituciones comunitarias que, de otro modo, trabajarían totalmente por separado. Como identifican algunas de las personas entrevistadas, es en el ámbito de las actividades no religiosas –principalmente culturales y políticas– donde encuentran un espacio en el que pueden confluir intereses compartidos. Más aún, algunas de ellas consideran que es un espacio que se debe impulsar puesto que

podría ser la vía para favorecer las maltrechas relaciones institucionales entre comunidades. De hecho, se trata de un espacio en continua construcción, puesto que su debilidad y las sinergias comunitarias exigen del empeño constante de personas comprometidas.

“Los que somos más tolerantes y los que además ligamos más con el judaísmo como cultura que como religión hemos insistido mucho en que, aunque el culto sea un poco diferente o la manera de concebir la historia sea un poco diferente, la cosa cultural deberíamos hacerla en común. Y últimamente se hace bastante. Los de Lubavitch normalmente no vienen y no aparecen. O si vienen, viene el rabino pero nada más. Quiero decir que no hacen difusión de los actos. En cambio, en las otras tres comunidades a veces organizamos, organizan conjuntamente una conferencia, un recital o alguna cosa. Esto se ha potenciado este año con la historia del día del Holocausto” [CLHM-1].

“No sé, fem algun acte, però ja és més cultural; polític, si és l’aniversari de l’Estat. O sigui, comunitat amb comunitat, sincerament, sembla que no. No, per què? O sí, potser qüestió de diferències sí. Però cadascú té la seva pròpia comunitat i si trobes algú de la CIB al carrer, o jo vaig a la CIB alguna vegada, doncs no hi haurà cap inconvenient i entraré a la CIB. I si vull anar a veure al rabí Libersohn, perquè entre jueus, si vols anar, tenen l’obligació de deixar-te entrar. Ara, l’acte conjunt no. I tinc coneguts a tot arreu. (...) Home, si hagués una manifestació, bueno, manifestació, un acte commemoratiu, la *Shoà*, un acte de la *Shoà*, pues vale. Perquè a veure, aquí sí que no hi ha ni reformistes ni conservadors. Som jueus i punto. Això és lo que moltes vegades crec jo que s’han oblidat. Som jueus i s’ha acabat” [BRHA-21].

En realidad, no son pocas las personas que anhelan la posibilidad de organizar más actividades conjuntas. Sin embargo, las dificultades para lograrlo se encuentran más asociadas a decisiones institucionales de las juntas directivas que a la falta de interés y voluntad individual.

“Sí, porque él [mi marido] ha sido un defensor toda la vida de que tiene que estar, que es absurdo que haga 4 fiestas de *Purim* cada una, bueno, todos juntos y luego que recen cada uno por su lado” [CTMA-12].

“A ver, a mí sí que me gustaría hacer más las fiestas que no son tan religiosas como el *Purim*, por ejemplo, pues me gustaría que los pudiéramos hacer el Lubavitch, Atid, la comunidad y el Bet Shalom. Sería chulo pero políticamente pues no se puede hacer. ¿El por qué? No lo sé. Lo desconozco. Pero bueno, pero se puede intentar. Todo es probarlo. Más ahora si estoy aquí metida en el AMPA, pues puedo intentar. Pero podemos unificar una sola fiesta para todos y hacerla a lo grande. Después sería bonito, pero a lo mejor no se puede. No lo sé, no te lo sabría decir. Pero no nos veo como un *ghetto* de que no, «es que no se puede hacer» y tal. No, los veo abiertos porque yo esto lo comenté el tema del *Purim* y ya era muy pronto para poderlo hacer. Pero posiblemente para el año que viene se puede. Concretamente *Purim* porque es la más *light*. *Januká*, *Rosh Hashaná*... no. Porque cada uno pues lo celebra religiosamente a su manera, más fuerte, menos fuerte. Pero ésta, que es más

fiesta de niños, pues, ¿por qué no se puede hacer todos juntos? Cada uno el día de la *Meguilá*, el día anterior que se ha de hacer la lectura cada uno que lo haga donde tenga que ir pero la fiesta en sí se puede hacer todos en un mismo sitio. Ya no digo en el colegio. O sea, alquilamos una nave industrial, no sé” [CLMA-17].

Ahora bien, es cierto que la organización de ciertos actos concretos alienta la coordinación entre comunidades. Entre ellos destacan, por encima de todos, los actos oficiales del *Día Internacional de Conmemoración en Memoria de las Víctimas del Holocausto*³⁶² que se celebra el 27 de enero y en el cual participan, además de las comunidades judías, la Generalitat de Catalunya y representantes de otros colectivos que padecieron el Holocausto, como gitanos, republicanos españoles y homosexuales.

“Resulta que aceptamos 60 actos para el Holocausto, lo cual a mí me pareció un absurdo. ¿De dónde vas a sacar público para 60 actos, en principio parecidos, que conmemoran un mismo hecho? Y eso iba a ser desde el 12 de enero hasta el 26 de febrero, un acto cada día, menos los fines de semana. Eso ya trajo que las comunidades judías en colaborar y ponerse de acuerdo «si tú tal día, yo tal día, y le vamos a proponer a la Generalitat»” [CLHM-1].

“Lamentablemente es bastante independiente. Lamentablemente sí. Hay temas que deberían tratarse de manera conjunta. Se ha logrado alguna cosa, como por ejemplo el 27 de enero, el Día Internacional en Memoria de las Víctimas del Holocausto. Pues se ha logrado para alguna cosa trabajar en conjunto. Pero es muy difícil. Es muy difícil” [BLMJ-20].

No obstante, no todas las personas perciben de igual forma esta unión en la celebración de este acto concreto. Puesto que su organización no se produce sin pequeñas tensiones, puede acabar finalmente dañando y enrareciendo poco a poco las relaciones entre comunidades.

“El tema que aquí se celebra, hi ha el Dia Internacional de la Memòria de les Víctimes de la Shoà, el de l’Holocaust, el 27 de gener i que és l’ONU i tal, els parlaments i tot això. I després hi ha en el calendari jueu, que cau a l’abril, (...). És *Yom Hashoà*, Dia de la *Shoà*. Llavors és per a ells [els de la CIB], això és *Yom Hashoà*. Que se celebri a la societat no té ningun valor. Té el valor de estem a prop del polític, som amics del poder perquè no ens vingui a passar. Però no una qüestió pedagògica de que la societat entengui que lo important és la democràcia, els drets humans, els drets civils, els drets fonamentals i ens pertoca a tots, que vam ser una minoria, nosaltres, que vam ser perseguits. Aquest discurs no li va encara. Aquí, lo que és la població civil, lo que la societat civil està commemorant l’Holocaust i que l’Estat d’Israel està

³⁶² Azria (1996a) también reporta el incremento de este tipo de actos de memoria en Francia como expresión de la diversificación de los referentes identitarios judíos, sobre todo entre aquellas personas que no desarrollan una adherencia religiosa con el judaísmo. Así, la memoria de la *Shoá* constituye uno de los espacios de expresión de la judeidad en auge.

fent chapuzas enormes, el Simon Péres a Alemanya, l'altre a Varsovia... I una mica aquesta és la imatge del que està succeïnt en el món i prent-ho en serio també lo que estem fent a casa nostra. Em va emprenyar que fessin l'altre dia en el Col·legi Sefardí perquè és un agravio. Perquè té de fer el col·lectiu jueu en general [no organitzar actes per separat].” [BRHA-5].

Son otros los ejemplos de actividades en los que las comunidades entran en contacto para celebrarlas de forma conjunta o, al menos, para participar conjuntamente. Destacan, por ejemplo, actividades políticas de apoyo al Estado de Israel, cuando se celebra el día de *Yom Haatzmaut* o día de la independencia de este estado, o también, por ejemplo, actividades sobre temas más concretos como lo fue la marcha en la que se exigía la liberación del soldado israelí secuestrado Gilad Shalit, celebrada en las calles de Barcelona el 24 de octubre de 2010. A ella asistieron personas de las diferentes comunidades —y personas ajenas a ellas— puesto que en lo relativo al apoyo a la existencia del Estado de Israel, como se ha mencionado anteriormente, el acuerdo es bastante generalizado.

Por otro lado, también en el ámbito de las actividades para jóvenes se encuentra un espacio potencial de vivencia del judaísmo común entre comunidades. Así, si bien los encuentros y actividades conjuntas son poco frecuentes, pues también a este nivel trascienden las disputas políticas entre comunidades, sí que constituye uno de los puntos en los que, en ocasiones, confluyen personas de las diferentes comunidades.

“Y con los jóvenes lo mismo. Este tipo de actividades pues, como tiene Atid, que es hasta cierta edad. Entonces, llega un punto de la edad universitaria en la que pasas de ser *janij* a ser *madrij* y eres tú el que educa a los niños y entonces ahí ya tienes que plantear otro tipo de actividades diferentes. Y bueno, las actividades para los jóvenes, que más bien las llevo yo, son salidas, idas al teatro o juntarse para ir al cine o hacer alguna fiesta, también con otras comunidades para jóvenes, como ya hemos hecho. Con las otras comunidades de Barcelona. Entonces, pues es un poco eso. También tienes que pensar en cuáles son las necesidades de la franja de edad para adaptarte al tipo de actividad que le vas a ofrecer. Pero bueno, también vienen a las actividades extracomunitarias, las salidas, y... no sé. El año pasado, este año hicimos lo de la calçotada. Al final no cuadró porque hubo mal tiempo, pero teníamos planeado ir de fin de semana a esquiar. Ya para el verano tenemos planeado un *majanej*. Bueno, el año pasado pues ¿qué más hicimos? Fuimos a la playa. Hay un montón de actividades a las que también se suman, pero se intenta hacer también actividades especiales para los jóvenes: fiestas, marcha, un poco de todo” [BLMJ-20].

“Sí, sí, nosotros con Atid tenemos bastante relación. Los jóvenes sí. Con Lubavitch un poquito menos. Y con Bet Shalom la tuvimos, ahora no tanto. Es por épocas también, siempre es por épocas, como todas las instituciones. Pero solemos estar abiertos, sobre todo cuando no se mezcla la parte

religiosa, que es digamos lo que nos separaría a todos. El aspecto social, fiestas, comidas, etcétera, muchas veces las hacemos conjunto” [COHA-4].

A nivel institucional, la necesidad de llegar a acuerdos en el marco político local y autonómico frente al Ajuntament de Barcelona y, sobre todo, ante la Generalitat de Catalunya, también da pie a la existencia de contactos entre comunidades. Sin embargo, aquí emergen tensiones referidas al reconocimiento —o falta de éste— de la legitimidad institucional de cada comunidad, puesto que está en juego la definición de lo que es judaísmo y lo que no. Estas desavenencias, que distancian a las comunidades y que han ido apareciendo a lo largo de toda la tesis, son finalmente recopiladas en el apartado de las conclusiones.

“Hemos hecho muchas actividades en conjunto. Nos tenemos en cuenta para tratar varios temas, cuando son temas que hacemos con la Generalitat o el Ayuntamiento o algo así. Creo que nosotros también somos conscientes de lo que representan ellos. Y espero que ellos sean conscientes de lo que representamos nosotros” [ARHJ-24].

Ahora bien, a pesar de tratarse de un punto de encuentro entre las comunidades, la mayoría de las actividades no religiosas que se organizan en el sí de las comunidades acaban estando dirigidas casi exclusivamente a sus propios miembros o público habitual. Así, la organización de fiestas o actos culturales por parte de las comunidades queda restringida en numerosas ocasiones al ámbito comunitario.

“Que yo sepa no [hay ningún tipo de vínculo]. Pero si va a alguna actividad, bienvenido sea. O sea, no hay ningún problema. Si hay actividades que son de interés general, a mí me parece fantástico que la gente vaya. ¡Ojalá hubiera más! Ojalá hubiera más. Aquí, por ejemplo, hemos tenido presentaciones de libros y han venido gente de Jabad Lubavitch y las puertas están abiertas. Pero, bueno, no es que sea lo habitual” [BLMJ-20].

En este sentido, Atid y Bet Shalom destacan por ser las más activas en la organización de actividades de tipo político y cultural, si bien las otras dos comunidades también ofrecen un amplio abanico de actividades de este tipo³⁶³. Así, por ejemplo, en el marco de Atid se organizó, entre muchas otras actividades, un ciclo de conferencias con representantes de diferentes formaciones políticas en el marco de la campaña electoral a las elecciones al Parlament de Catalunya que se celebraron el 28 de noviembre de 2010. Asimismo, también se han organizado mesas

³⁶³ En el caso de la CIB, el edificio comunitario constituye el principal escenario de este tipo de eventos. Por su parte, desde el año 2010 Jabad Lubavitch cuenta con una tienda/librería en la que organizan actos culturales de diversa índole.

redondas sobre diferentes temas como el conflicto entre Israel y Palestina, una feria del libro, coincidiendo con el día de Sant Jordi, bailes tradicionales israelíes, un club de lectura, así como el Festival Aviv Sound 2010³⁶⁴, un certamen de música, danza y teatro organizado y protagonizado por los propios miembros de la comunidad. Bet Shalom, por su parte, también organiza diversas actividades como conferencias sobre educación y Holocausto o sobre los derechos de la mujer judía, conciertos de música judía organizados junto con el Institut de Música Jueva y presentación de libros, entre otras. Se trata de un papel que les es reconocido por parte de personas de las otras comunidades.

“Atid también es muy activa; a nivel cultural y esto es muy activa. Y Bet Shalom también son muy activos pero a nivel cultural, ¿eh? Religioso muy poquito, sobretodo Bet Shalom, prácticamente cero. Pero culturalmente se mueven mucho”.

[más adelante en la entrevista]

“Éstos de Bet Shalom se mueven muchísimo. Y enarbolan la bandera judía. Que muchos ni siquiera reconocen como suya, quiero decir. Pero es una cosa más cultural y más en cosas yo qué sé, que si el día del Holocausto y montan todo un *show* en la Plaza San Jaime institucional y se mueven y salen en los medios, sale gente hablando. Está bien, pero no es religión ni nada” [CTMA-28b].

“Por ejemplo, con Bet Shalom sí [que hemos hecho actividades conjuntas], Bet Shalom prácticamente es cultural. Bet Shalom no es una comunidad ni religiosa ni nada” [CLMM-32].

Sin embargo, esta viveza y dinamismo en las actividades culturales le cuesta a Bet Shalom el reconocimiento como institución religiosa por parte de personas de la comunidad tradicional, como reflejan las citas anteriores.

En otro orden de cosas, cabe señalar que las actividades no religiosas no se limitan exclusivamente al ámbito comunitario. Más allá de las que cada comunidad organiza

³⁶⁴ El Festival Aviv Sound 2010 fue una fiesta de carácter cultural que organizó la comunidad Atid el 21 de marzo de 2010 que constaba de diferentes actuaciones (teatro, danza, música, etc.) realizadas por personas miembro de la comunidad o cercanas a ella. La afluencia de personas fue muy superior a la que habitualmente se reúne para la celebración del *Shabat*. Dada la fuerte presencia de personas de origen argentino en esta comunidad, se podían apreciar algunos rasgos *yiddish*, sobre todo en relación al tipo de teatro, el humor empleado o las alusiones a esta cultura. Ahora bien, algunas de las actuaciones contenían también elementos más cercanos a cuestiones religiosas, como por ejemplo una representación teatral de la Creación según aparece en la Biblia y otra del diluvio universal, ambas por parte de dos grupos de niños y niñas. Otro elemento a destacar en relación a este tipo de celebración fue la fuerte presencia policial y de seguridad privada que rodeó el acto, y que culminó felizmente sin ningún tipo de incidente —seguramente por la escasa difusión y publicidad del acto fuera del entorno comunitario.

satisfaciendo los gustos y demandas específicas de su público, fuera del marco comunitario existe un número creciente de entidades y organizaciones³⁶⁵ que desarrollan una amplia oferta cultural, educativa y benéfica en la cual se encuentran involucrados miembros de las diferentes comunidades. Se trata de un espacio vivo que logra congrega a personas de las diferentes comunidades y también a aquellas que se encuentran prácticamente desvinculadas de cualquier marco comunitario judío. De este modo, se ha producido una diversificación del público, no sólo por la participación en ellas de personas no judías.

8.4. Compaginación de la vida judía y la no judía

Vivir una vida judía en un entorno social que no lo es resulta difícil si la concepción de esta vida judía se basa en prescripciones *halájicas* estrictas. En cambio, formas más progresistas de concebir el judaísmo y la vivencia judía hacen que esta compaginación sea más fácil. Así es como lo viven la mayoría de las personas entrevistadas para esta tesis. Al tratarse la población judía de Barcelona de un colectivo no muy ortodoxo en cuanto al cumplimiento de las *mitzvot* o preceptos, la compaginación entre aquellos aspectos característicos de la vida judía y aquellos del entorno gentil resulta relativamente sencilla. No obstante, algunos de los ámbitos en los que mencionan poder encontrar alguna dificultad son el de la alimentación, el de la educación, el de los calendarios festivos y, finalmente, el de los horarios laborales.

8.4.1. Compaginar las diferencias alimentarias

A diferencia, por ejemplo, de París u otras ciudades con una fuerte presencia judía, como Buenos Aires, donde la adquisición de productos de alimentación *kasher* resulta una tarea sencilla, en Barcelona u otras ciudades de Cataluña las posibilidades se reducen sustancialmente. La oferta de alimentos con la certificación *kasher* es limitada y, como consecuencia, no asequible para todos los bolsillos. Únicamente una carnicería con diferentes productos *kasher* y una sección del supermercado de unos grandes almacenes de Barcelona ofrecen este tipo de alimentos. Por otro lado, una

³⁶⁵ En el capítulo 6 ya se han presentado con mayor detalle estas asociaciones.

tienda asociada a Jabad Lubavitch Barcelona comercializa vinos con certificación *kasher* producidos en Cataluña o La Rioja, entre otros lugares.

Ante esta carencia de oferta, la mayoría de personas entrevistadas identifican en el seguimiento de los preceptos alimentarios el principal escollo en la armonización de ambos entornos, el judío y el no judío. Sin embargo, la mayoría de ellas reconoce no encontrarse con esos problemas en su vida diaria por el hecho de no hacer un seguimiento muy estricto de los mismos.

“Yo por lo que veo, no para mí, el tema de la comida, lo encuentro muy complicado para quién realmente es religioso. Lo encuentro muy complicado. Porque todo has de mirar que no lleve grasa de cerdo, que no sé qué, todo. Y eso sí que lo encuentro muy complicado. Por lo demás, no. Porque es que cada uno en su casa tiene que hacer sus rezos, y tiene que estar el sábado sin encender luces. Pues bueno, cada uno en su casa puede hacerlo. Yo el tema comida lo encuentro muy complicado” [CLMA-17].

“No, un poco acorde no es difícil, quiero decir... Ahora, extremadamente sí. Sí lo sería. Pero medio, digamos, no, no es difícil. Hombre, hay que ir a comprar la carne en un sitio determinado” [CTMA-28b].

“No es fácil en el sentido de la comida, sobre todo. Porque no es muy, no se encuentra. Te hablo para la gente muy ortodoxa. La gente ortodoxa es difícil. A veces tienen que importar queso, quesos, mantequilla”.

[más adelante en la entrevista]

“Pero en la carnicería a veces no hay carne, porque no matan. Porque viene un rabino a matar de fuera. Aquí no hay ningún rabino que mate. A veces mata, pero a veces no. Lo miran mucho esto. Entonces, por ejemplo, les presentan 12 reses y sólo se quedan con 3” [CLMM-32].

Sin embargo, esta dificultad en ocasiones puede trasladarse a aquellas personas que no hacen un seguimiento estricto de la *kashrut* cuando quieren organizar actividades conjuntas con personas que sí que la observan rigurosamente. Así, la alimentación puede suponer una barrera simbólica clara que impide una mayor interacción entre grupos menos ortodoxos y aquellos que siguen de forma ortodoxa la *halajá*.

“También me doy cuenta yo. Me gustaría organizar, o sea, hacer una salida a una masía y es complicado, es complicado. Porque la gente que es muy religiosa, pues no puedes ir a un restaurante cualquiera porque en esa cocina se ha cocinado un cerdo que no sé qué” [CLMA-17].

Para las personas que sí controlan su alimentación, en el sentido de observar las normas prescritas por la *kashrut*, el desarrollo de estrategias que les permitan

compaginar ambos entornos, no tanto en la vida doméstica como sí en la vida pública, es la alternativa al alcance.

“En Barcelona yo creo que no, que es muy difícil. (...) No, en casa, pues se compra en la carnicería que tenemos, que tiene la comunidad. Ahora ya es independiente, pero antes era de la comunidad, y después, pues a veces me llevo comida de casa, o frutos secos, o lo que sea. Entonces en casa es cuando hacemos el desayuno, la parte más fuerte es desayuno y cena. Y a parte en *Shabat* la comida, etcétera, el sábado al mediodía, entonces, suelo estar en mi casa. El domingo también porque algún día tengo guardia, pero los otros días no. Entonces como *kasher* en mi casa. Es fácil en este aspecto. Es difícil fuera si vas a comer a un restaurante” [COHA-27].

“Lo que sí que encuentro con la familia de él [mi marido], por ejemplo, es el tema de la comida. Yo como lo tengo tan integrado no me hago problema, porque ya sé que si voy a comer a la casa de alguien, ya sé que voy a tener problemas con la comida. Entonces ya sé que no voy a poder comer lo que haya. Porque también es una opción mía. A mí no hay nadie que venga y me dice «tú come, deja de comer» nadie. Para empezar Dios no habla y para seguir, ¿quién va a venir a decirme? ¿El rabino? Ni tenemos rabino y si tuviéramos rabino no me va a decir «come o deja de comer». Entonces claro, a su familia sí le pone un poco preocupada. Por suerte son muy catalanes en eso, no se ven creo que son 5 ó 6 veces al año y eso en las comidas. Bueno, ellos sufren, yo no. Pero claro, no puedo comer de lo que hacen casi nada porque por más que se esfuerzen, claro, siempre la erran. Si dicen «ah, vamos a hacer carne al horno porque viene ella*», entonces a la carne le ponen puré, puré de papas. Bueno, de esas, miles. O le ponen salsa que tiene leche. Claro, es un tema cultural brutal. Pero yo lo llevo bien. Son ellos que se angustian” [ARMA-29].

8.4.2. Compaginar aspectos educativos

En el capítulo 7 ya se han señalado algunas de las principales dificultades con las que se enfrentan las familias e instituciones educativas a la hora de transmitir la identidad judía a las nuevas generaciones. Algunas de ellas tienen que ver con el entorno social marcadamente católico que, entre otros lugares, se refleja en las escuelas públicas. Otras tienen que ver con la idiosincrasia de la propia educación judía que se ofrece en Cataluña.

“Educación. Poder educar en el judaísmo es muy difícil aquí. Correcto. No hay una escuela que enseñe el judaísmo con plenitud. En el colegio judío, que es muy buen colegio a nivel educativo, la mayoría, hay un gran porcentaje de niños que no son judíos y por lo tanto la educación que se puede brindar en un colegio ahí es mixta. La oportunidad de educar en una ciudad donde solamente hay un rabino y el rabino también se dedica, bueno hay otro rabino, en este caso no habla castellano todavía, pero digamos que el día de mañana lo hablará, como sucede, hay poca educación y el que se aburre de

escucharlo, pues entonces ya no viene. Entonces el problema principal de una comunidad judía es la falta de oportunidad de programas educativos a su alcance. Aunque hay internet y aunque haya todo” [JOHA-30].

Así, para el caso de las familias cuya vida se encuentra marcada de forma más drástica por los preceptos religiosos, las dificultades de encaje o acomodación con el funcionamiento de la vida no judía y con la propia vida judía existente pueden hacerse más patentes. Es el caso, por ejemplo, de esta familia perteneciente a la comunidad Jabad Lubavitch, que señala la cuestión de la educación como el principal obstáculo para llevar a cabo una vida judía en Barcelona, al considerar que la educación judía ofrecida no cubre las exigencias que su concepción del judaísmo requiere³⁶⁶.

Ahora bien, dentro de la misma comunidad, y entre personas que también hacen un seguimiento estricto de los preceptos, se pueden encontrar situaciones diametralmente opuestas que dan cuenta de la gran diversidad interna que se viven dentro del judaísmo y dentro de cada comunidad.

“Yo creo que es difícil pero como estamos acostumbrados un poco el pueblo judío a eso, entonces estamos acostumbrados. Yo creo que estamos acostumbrados a una convivencia, a una interacción con la sociedad. Entonces, tampoco es tan dramático. O sea, mi hijo está en la universidad y cuando tiene que perder examen porque cae en alguna festividad judía, porque respetamos las festividades, tampoco pasa nada y en la universidad, que es una universidad pública, perdón privada, también se lo aceptan. O sea, que no es ningún tipo de problema” [JOHA-22].

Sin embargo, la cuestión educativa, como se ha señalado más arriba, también puede dar lugar a colisión entre intereses encontrados cuando se opta por la educación pública general. Así, si bien supuestamente ésta debería ser laica, algunas personas más liberales que prefieren optar por este tipo de escuelas identifican claras evidencias de que no es así y de que ello tropieza con sus intereses. Más concretamente, la existencia de elementos católicos en la educación pública o en la educación privada o concertada laica, como por ejemplo adornos y celebraciones navideñas, produce incomodidad para algunas familias judías.

³⁶⁶ Aunque no de forma directa a través de esta familia, pero sí a través de otros entrevistados, se obtuvo la información de que alguna de estas familias cubre la educación de sus hijos e hijas a través de programas de Internet en relación con Israel. Sin embargo, esta información no ha podido ser contrastada con dichas familias y, por tanto, quedaría sujeta a confirmación.

“Ara, majoritàriament, majoritàriament, com els d’Atid també, la gent els porta a l’escola pública. Després es queixa que l’escola pública... «Hòstia, ara tenim que cantar Nadales» i tens el pare allà, i la mare, la mare més que el pare. Han petat i queixant-se dintre de la comunitat «hòstia, és que el meu nen a l’escola pública». Amb els problemes que això comporta. Perquè no debe ser, esto no es religión, això és el fet cultural. Hòstia! Un nen a l’aula que li facin adornar un arbre de Nadal, pues l’arbre de Nadal no és neutre. No, no és neutre, no és neutre. I que els hi facin cantar Nadales tampoc és neutre” [BRHA-5].

“Y porque nos fuimos a hacer el día de puertas abiertas al Liceo Francés, que lo primero que preguntamos es si es laico totalmente. ¡Brrrr! Sí. Y llegamos en marzo. Y realmente toda la clase estaba hecha en función a Navidad y a Pascua” [CTMA-12].

También en el propio colegio judío se dan adaptaciones al calendario escolar marcado por el Departament d’Ensenyament de la Generalitat de Catalunya. Así, la flexibilidad en los días laborales del profesorado permite mantener vigente el calendario judío junto al oficial.

“Entonces cada tres años hay trece meses. Entonces hay años, el año pasado nos cogió que todas las fiestas cayeron en fiestas en fin de semana. Y los meses se aprovechaban con puentes con todo, igual que los de aquí. El anterior no vamos a tener problema, porque son 13 días de rezo o 12 días. Entonces lo que hacemos los maestros, nos sentamos y tomamos 4 días de libre elección del colegio. Los maestros empiezan antes y terminan después. ¿Cómo lo hacemos? Sí, generalmente los maestros empiezan del primero de septiembre hasta finales de junio” [CLHA-8].

Todos los fragmentos anteriores dan testimonio nuevamente de la centralidad de los calendarios, puesto que es principalmente en torno a la compaginación de las festividades donde se origina un mayor malestar. Sin embargo, este desajuste entre calendarios, que a la vez que genera desazón contribuye al mantenimiento de la identidad, no sólo se refleja en el ámbito escolar.

8.4.3. Compaginar calendarios y festivos

Ya se ha visto, por tanto, cómo la condición de minoría en que se encuentran las comunidades judías en Cataluña y la diversidad religiosa que caracteriza al entorno catalán suponen, en algunas ocasiones, dificultades para la vivencia judía y el mantenimiento de la identidad. Se trata de dificultades que surgen principalmente por el desencaje entre las tradiciones y calendarios de la minoría respecto a los de la “mayoría cultural cristiana” que, en definitiva, remarcan que los “*calendrical*

contrasts are essentially a symbolic reflection of social contrasts” (Zerubavel, 1982: 288).

“A ver, yo creo que vivimos, claro estando en Barcelona, hay tan poquitos judíos, y todo está tan cristianizado, digamos, que es muy difícil poder conservar una identidad judía aquí. Porque es eso, las vacaciones del colegio te coinciden con las fiestas católicas, no con las fiestas judías. Los papás que trabajan, pues también, trabajan, por la tarde muchos papás trabajan y no pueden celebrar *Shabat*” [ARMJ-9].

Estas dificultades se reflejan sobre todo con respecto a la educación de los hijos e hijas pequeños. Las familias se ven en la obligación de desarrollar estrategias que les hagan entender a los más pequeños que las celebraciones cristianas más visibles no se corresponden con sus propias celebraciones judías.

“Claro, eso sí que me he visto en algún, no conflicto, pero el tema de que claro, de que nosotros no lo vivimos la Navidad así. Entonces claro, cuando ellos van a las actividades éstas que te digo, que son fuera de la comunidad, sí que el último día hacen creo que se llama el Cagatió. Claro, la primera vez la niña se quedó como «¿Qué es esto? No entiendo nada»” [CTMA-11].

“[En el colegio judío las festividades cristianas] no, no las hacemos. O sea, San Jorge, por ejemplo, es el día de *Hakasefer* y es el día del libro. Entonces, sólo vendes libros y vendes las flores. En principio el año pasado se regalaban las flores, porque había unos premios literarios y tal y este año supongo, todavía no está cerrado con el director, pero supongo que vamos a poner a la venta también. Pero no ponemos nada cristiano. Ninguna fiesta, o sea, Pascua, o la castañada, pues la castañada ese enfoque se ha hecho pero la parte no religiosa: el hacer castañas, pero no, no. Vino una profesora vestida de viejecita con las castañas en la clase de los chiquitos y tal. Pero de temas así religiosos no las hacemos [CLMA-17].

“Porque realmente los niños que no están en el colegio judío, cada vez que es Navidad, viven Navidad y hacen la función de Navidad y hay muchos que ponen árbol de Navidad en casa. Y nosotros, pues lo hemos vivido siempre pues explicándoles que nosotros no celebramos Navidad, que celebramos *Januká*; también reciben un regalito cada día una chorrada. Y a todos nos cuesta vivir la Navidad sin vivirla. Para mí es una época (...), a mí me da pena porque yo veo que todas las familias juntas y nosotros estamos en casa solos el 25 o nos vamos de viaje. De hecho, cuando yo vivía en Israel, era la época que más de menos, o sea, que más echaba en falta las luces, el ambiente que hay en Navidad en la ciudad. Pero nunca hemos puesto árbol. Los niños desde pequeñitos han entendido que nosotros no lo celebramos. De hecho, me acuerdo un año, estos que vienen y te tocan la puerta y te cantan para que les des el aguinaldo o no sé qué, mi hijo, que hoy tiene 14 años, entonces tenía 5, les abrió la puerta y les dijo «Nosotros somos judíos y no creemos en esto». ¡Fuaaa!, y les cerró la puerta en toda la cara, los pobres niños se quedaron así como mirando «¿Y éstos de dónde han salido?»” [CTMA-18].

A un nivel micro, en aquellas familias en las que hay personas de diferentes tradiciones religiosas, mayormente judía y cristiana, también emerge la necesidad de compaginar costumbres y hábitos. Es por ello que muchas personas identifican en el matrimonio mixto una dificultad por la necesidad de continua negociación cultural entre las partes que implica.

“Mi marido, como te he dicho, no es judío. En nuestra casa celebramos Navidad igual como *Januká*. Pero puedo decir que como la cultura, de ideas, intentamos dar como la misma importancia a los dos, a las dos culturas. Mi marido y yo, nosotros no somos religiosos, para nada. Pero sí que nos gusta la tradición, nos gustan nuestras culturas individuales y queremos dar estas culturas, esta tradición a nuestros hijos. Y es una negociación constante. Constantemente estamos negociando, por ejemplo, con la comida, que me parece que sabes que los judíos no comemos cerdo, y no mezclamos carne y leche. Y mi marido respeta eso” [ALMA-14].

“Y de hecho, mi madre tiene un hermano que, pese a que hizo *bar mitzvá* de pequeño y tal, ahora se casó con una mujer católica y siguen. O sea, mis primos, que viven aquí también, han hecho la comunión, celebran Navidad. Entonces, Navidad, cada año cenamos todos juntos. Entonces, claro, por un lado celebro *Januká* en la sinagoga o en casa de mi novio y celebro Navidad con mis tíos. Intentamos convivir con todo [ARMJ-9].

Es, efectivamente, en entornos no ortodoxos donde esta compaginación se hace posible sin mayores confrontaciones. De este modo, las fronteras que se trazan entre lo judío y lo no judío devienen menos rígidas e impermeables, sin que ello, aparentemente según las entrevistas, resulte en una disolución de la identidad judía.

8.4.4. Compaginar horarios laborales

La importancia de las diferencias en horarios y calendarios constituye el argumento central del subapartado 8.1.3. La falta de correspondencia en la organización judía y cristiana del tiempo se refleja sobre todo en la organización de la semana y la discordancia en el día festivo y repercute en los horarios laborales. Así, si bien no constituye un elemento de gran conflictividad, sí genera desajustes y dificultades para la vivencia judía. Así se afirmaba en una cita de la entrevista número 10 referenciada en el subapartado 8.1.3.1. No obstante, estos desajustes no son vividos con desasosiego, sino que las personas que se encuentran en estas situaciones buscan estrategias de encaje que les permitan armonizar los diferentes horarios.

“És molt complicat, molt complicat. El secret per tenir una certa llibertat és tenir una feina independent, que és el meu cas i el de moltíssima gent,

moltíssima. Moltíssima. Jo crec que gent fixa a nòmina a la comunitat es podrien comptar amb una mà o dos, fins i tot el més liberal. Perquè si arriba el dia de *Yom Kippur* i has de fer ayuno i no has de treballar, no treballes. És el meu cas. Si arriba una festa i has de fer algo, es fa. En el meu cas, els divendres a les 4 de la tarda deixo de treballar perquè és el divendres a la tarda és la tarda que jo em començo a agafar per relaxar, parar motors, relaxar-me, parar motors i començar-me a posar en marxa. El meu cas és diferent perquè jo he treballat i tinc una feina, però quan no la tenia, pues era això, era relaxar-se i dir «bueno, ja comença el *Shabat* pràcticament» [BRHA-21].

“El trabajo que he ido los días éstos, pues ya llevo el calendario de las fiestas y ya está. (...) [El sábado] no toca, porque ya trabajo un domingo. Salen ganando que trabaje un domingo. O, por ejemplo, el 6 de diciembre, pues trabajo. Que el 6 de diciembre cae en martes, creo. (...) Y el 8 también. O sea, entonces, nada, la Administración, para entendernos, sale contenta. No, no hay problemas. Hay gente que tiene problemas en el trabajo, pero en este caso a mí me lo respetan. Porque salen ganando. (...) Tengo que [explicar que] no es capricho. Les digo «esto es por motivos religiosos». No, no hay problema. Yo no he tenido problemas. Alguna vez, después «hombre, es que podrías». No, yo he trabajado el día de Navidad, cuando no es *Shabat* y eso” [COHA-27].

Todos aquellos aspectos de la vida cotidiana que representan una dificultad en un entorno que no se rige por las leyes y tradiciones jueves suponen a la vez barreras simbólicas o demarcaciones sociales que contribuyen a un cierto “aislamiento” del grupo. Es decir, constituyen un elemento de diferenciación con el entorno. No obstante, también se erigen como barreras simbólicas internas entre aquellas personas que optan por una adaptación de las leyes y tradiciones jueves a la vida actual y aquellas que las observan de forma estricta y, en ocasiones, exagerada (Podselver, 2002). Ahora bien, si una persona quiere vivir una vida jueves “plena”, en el sentido de ajuste total a la ortodoxia religiosa, Israel es el lugar más adecuado para ello.

“Jo crec que s’ha de portar mínimament, mínimament. Però, a veure, pràcticament, és que si t’ho prens tot en serio, no pots anar a fer un café. I no, ho sento, però no. Vull dir, a veure, jo visc aquí. Quan vulgui viure així, me’n vaig a Israel, em tanco allà dintre, o a qualsevol lloc de la rodalia de Jerusalem i seuré tranquil. Però aquí no. Aquí el problema el tens pues quan vas a casa de familiars o amics. Generalment és un grandíssim problema” [BRHA-21].

8.5. A modo de cierre

El objetivo principal de este capítulo 8 ha sido analizar las múltiples manifestaciones que adoptan las vivencias y experiencias judías en Cataluña, dedicando especial atención a la religiosidad, la participación comunitaria, la participación en actividades no religiosas y la forma de compaginar la vida judía con la no judía. Para ello, el análisis se ha basado principalmente en la exploración de las narrativas elaboradas por las personas entrevistadas, que ofrecen información sobre hechos objetivos a la vez que incorporan también la interpretación que cada persona hace de ellos y el significado que concede a dichas vivencias. También ha servido de complemento la información recopilada en las observaciones directas realizadas.

Por lo que a la vivencia de la religiosidad se refiere, el caso catalán no difiere de forma sustancial de otras ciudades con presencia judía y se asemeja a lo que sostiene Cohen (2000: 103) para el caso francés, “la majorité des Juifs de France reste attachée à une pratique religieuse modérée (traditionnellement sélective)”. A partir de las entrevistas y observaciones puede concluirse también, como hace Azria para el caso de Europa, que en términos generales, “les juifs (...) se partagent entre deux tendances de poids inégal. Entre d’un côté la large majorité de ceux qui optent en faveur de la poursuite tranquille de leur processus de sécularisation et d’intégration et de l’autre la minorité en expansion de ceux qui appellent à un renouveau ethnico-religieux de la vie juive” (Azria, 1996c: 258). Puede, en cierta medida, observarse en el caso catalán una cierta tendencia a la polarización que divide al colectivo judío en dos bloques: por un lado aquellas personas que mantienen “una concepción holista de la vivencia judía, centrada en lo “étnico” y lo religioso; por el otro, el judaísmo «a la carta», en el cual sus contenidos de sentido no invitan más que a prácticas intermitentes y puntuales” (Setton, 2006: 250).

Estos dos grupos no son exclusivos y son numerosos los matices intermedios. No obstante, a nivel analítico resulta interesante contar con estas dos categorías. Hervieu-Léger (1999) ofrece también una distinción entre dos formas de vivir la religiosidad. Se trata de dos tipos ideales que, en buena medida, se corresponden con los dos bloques identificados por Azria y cuyas diferencias se basan, sobre todo, en el grado de control institucional sobre la práctica. El primero de ellos es la figura del **practicante**, que se caracteriza por concebir la práctica religiosa como

obligatoria, normada por la institución, fija, comunitaria, territorializada³⁶⁷ y repetida. Es un claro ejemplo de *revival* religioso, resultado de los procesos de secularización (Stark y Bainbridge, 1985) y que se expresa en una vivencia judía total. En el caso catalán, esta figura encuentra su encarnación en algunas familias de Jabad Lubavitch³⁶⁸ y algunas de las más ortodoxas de la CIB, que siguen de forma estricta la *halajá* por tratarse de una obligación.

La segunda figura, la del **peregrino**, expresa “el modo en el cual la religiosidad se presenta en la alta Modernidad. El «peregrino» circula por diversas instancias de sentido, realizando una operación de bricolaje³⁶⁹ mediante la cual construye marcos de sentido inmunes al control institucional. Se trata de lo que varios autores han denominado «individualización de lo religioso»” (Setton, 2006: 248). En este caso la práctica es voluntaria, autónoma, moldeable, individual, móvil y excepcional. Es decir, es un modelo de práctica que resalta la voluntad y particularidad individual característica de la religiosidad de la Modernidad, así como su variabilidad a lo largo del ciclo de vida de cada persona. En este caso, el sentido de la observancia no se encuentra prefijado de forma normativa, sino que cada persona elabora una justificación de su práctica³⁷⁰. Esta expresión de la religiosidad “a la carta” es la más presente en el caso del judaísmo catalán entre aquellas personas que desarrollan una adherencia religiosa a esta tradición, según se puede deducir de los discursos de las entrevistas. Prueba de ello es el seguimiento selectivo de preceptos como los alimentarios o el sentido concedido a los rituales de paso y festividades judías, del cual se ha dado cuenta en páginas anteriores. Evidentemente, es sobre todo en los entornos de Atid y Bet Shalom donde este tipo de práctica se materializa, según evidencian las entrevistas y las observaciones realizadas. No obstante, también en el marco de la CIB es fácil encontrar personas con una configuración de la práctica religiosa más selectiva que la marcada por la ortodoxia del discurso oficial. La existencia de personas con este tipo de práctica refleja el desajuste efectivo entre la ideología de la institución o *complete ideology* y la práctica cotidiana de sus

³⁶⁷ Fija en un espacio concreto.

³⁶⁸ Esta afirmación se hace con la conciencia de que el escaso trabajo de campo que ha sido posible desarrollar en este entorno limita la información disponible.

³⁶⁹ Son diversos los autores que hablan del bricolaje en la configuración de la identidad y práctica judías, entre ellos Nizard (1997) y Tank (2003a).

³⁷⁰ Se trata de los discursos justificativos recogidos en el subapartado 8.1.4.

miembros o *practical ideology* (Heilman, 1977) al que se ha hecho referencia en este capítulo³⁷¹.

Los discursos justificativos de la práctica presentes en las entrevistas revelan diferentes aproximaciones al judaísmo: *aproximaciones normativo-religiosas*, en las cuales el ritual religioso, el estudio de los textos sagrados, el rezo y la celebración de festividades con contenido religioso ocupan un lugar central en la forma de vivir la existencia judía y son justificadas por la obligatoriedad de carácter *halájico*; *aproximaciones apegadas a la tradición*, que son aquellas que, si bien conservan la celebración de festividades y rituales, su justificación se basa en las costumbres y la tradición familiar y no se les otorga tanto un rango legal; *aproximaciones ético-humanistas*, que resaltan la importancia de los valores humanos y universalistas que fomenta el judaísmo; y las *aproximaciones culturales-estéticas*, que son aquellas en las que la participación en actividades de tipo cultural, la celebración de festividades no vinculadas a cuestiones religiosas y la conservación de elementos como los lingüísticos (*yiddish*, sobre todo) ocupan el núcleo de la vivencia y justifican la práctica religiosa, en el caso de que la haya.

Por lo que respecta a la participación comunitaria más allá de lo exclusivamente religioso, en Cataluña, de la misma forma que pone de manifiesto Azria (1996a) en términos generales, en ocasiones se reduce a satisfacer necesidades puntuales, como la celebración de una boda o un *bar mitzvá*, el derecho a ser enterrado en un cementerio judío o la inscripción en actividades educativas. No obstante, en el caso catalán todavía permanece vigente una adhesión expresiva fuerte que se refleja, entre otras cosas, en muestras de solidaridad comunitaria y apego afectivo a la institución. De este modo, el caso de estas comunidades refuerza la idea que sostiene Gurrutxaga (1993), y que remite a clásicos como Durkheim, Tönnies o Weber, sobre la permanencia de relaciones comunitarias en las sociedades contemporáneas. De igual forma, también existen formas de participación comunitaria basadas en la rotación y, por tanto, con un menor apego institucional. En conclusión, el caso del judaísmo catalán es una buena muestra de cómo los procesos de construcción de las identidades colectivas en el marco de la globalización y de las sociedades seculares y diversas no se basan exclusivamente en

³⁷¹ Las comunidades reformistas, al no apostar de manera tan contundente por una prescripción normativa de la identidad judía, experimentan un menor desajuste entre la ideología total y la ideología práctica, es decir, entre el discurso institucional y la práctica individual.

el establecimiento de vínculos de tipo instrumental, sino que permanecen también los lazos expresivos y comunitarios.

En relación a la implicación en actividades no religiosas, cabe resaltar que la población judía de Cataluña es activa. Da fe de ello la aparición de una gran cantidad de entidades y asociaciones no comunitarias que ofrecen un amplio abanico de eventos y actividades diversas. Al mismo tiempo, cabe destacar que el campo de las actividades no religiosas constituye un punto de convergencia entre las cuatro comunidades, impensable en otros ámbitos de la vivencia judía, principalmente el religioso.

Finalmente, es preciso señalar que la forma como compaginan la vida judía con la no judía las personas entrevistadas se encuentra estrechamente vinculada con la concepción del judaísmo y de la ley judía que sostienen. Por ello, concepciones más normativas encuentran mayores dificultades para acomodar cuestiones como la alimentación, los calendarios o la organización del tiempo, que aquellas que hacen una reinterpretación de la ley para ajustarla a la realidad actual.

En definitiva, en el caso catalán, como en otros lugares del mundo, coinciden formas muy diversas de vivir como judío que, enlazándolo con el capítulo anterior, se encuentran sujetas a concepciones muy diferentes del judaísmo y de la propia identidad judía. Todo ello, como ya se ha visto llegado este punto de la tesis, ha requerido de la existencia de marcos institucionales –comunitarios y no comunitarios– diversos que den cabida a dicha heterogeneidad.

9. Proyecciones del judaísmo y relaciones con el entorno catalán no judío

Además de concebir y vivir el judaísmo, las personas y las comunidades también lo proyectan hacia el exterior. Es decir, hacen visible, aunque en ocasiones de forma discreta, su pertenencia a este colectivo. Así, mediante las imágenes que exhiben hacia la sociedad en general y las relaciones que con ella establecen se trazan unas fronteras simbólicas que, entre otras cosas, contribuyen a la construcción y el refuerzo de la identidad judía. Del mismo modo, las diferentes formas de proyectarse y de relacionarse con el entorno contribuyen, como a continuación se verá, al refuerzo de las fronteras internas entre comunidades.

Este capítulo pretende ofrecer un repaso a otra de las formas como se construye y transmite la pertenencia al colectivo judío: la construcción de la identidad hacia fuera mediante el trazado de fronteras simbólicas externas. Para ello, se divide en tres grandes apartados: un primero que hace referencia a las imágenes que proyectan las comunidades y las personas judías de su judaísmo hacia fuera y la visibilidad pública que aquellas adquieren; un segundo que, por su parte, se refiere a las relaciones que estas personas establecen con el entorno no judío; y un tercer apartado que hace mención de forma muy breve a las imágenes hacia el judaísmo vertidas desde el exterior. Finalmente, el capítulo se cierra con un breve resumen de las principales ideas reunidas en él.

9.1. Imágenes proyectadas y visibilidad pública

Si bien la identidad se fragua a nivel interno de las personas y de los grupos, es necesario también un entorno que la reconozca para que ésta adquiera sentido. Por tanto, resulta interesante indagar en las imágenes que las personas judías a nivel

individual y las comunidades a nivel institucional proyectan de su identidad hacia el exterior del marco judío para que sean reconocidas por él.

9.1.1. A nivel individual

Resulta más compleja la tarea de captar las imágenes que las personas proyectan de su judaísmo que la forma como las comunidades pueden ofrecer un concepto de sí mismas. No obstante, a partir de las entrevistas realizadas a personas de las diferentes comunidades, así como también a otros agentes externos y las observaciones realizadas, pueden extraerse algunas ideas y reflexiones sugerentes.

En términos generales, puede afirmarse que la mayoría de personas entrevistadas adoptan una actitud discreta a la hora de mostrar visualmente su pertenencia al judaísmo. De hecho, únicamente una persona podría decirse que emplea una vestimenta que claramente la identifica externamente con la imagen prototipo del judío religioso (traje negro, sombrero, barba larga, etc.). Así, si bien el resto de personas pueden usar otros símbolos claramente vinculados a su pertenencia judía, como por ejemplo un *Magen David* o una *kipá*, su empleo visible se limita a espacios privados y no a la esfera pública.

Más allá de la apariencia externa como reflejo de esta pertenencia, resulta de gran interés el discurso que ofrecen estas personas en cuanto a la manifestación verbal de su identidad a personas ajenas a su entorno familiar y comunitario. Si bien es cierto que existen muchas personas que no sienten reparo a la hora de declarar su adhesión al judaísmo, muchas otras lo hacen únicamente en entornos que les generan confianza.

“Yo siempre dije que era de Israel, siempre he dicho que soy judía, siempre. Digamos que esto, si tengo que compararlo con muchos otros, pues... hay muchos judíos que no lo han dicho. Yo, a pesar del miedo de mi padre, siempre dije que era judía” [CTMM-2].

“Sí, se me hace difícil explicarlo a alguien que no conozco mucho. A un compañero de clase que nos mandan hacer un trabajo juntos, que es justo el sábado cuando tengo que estar en Atid, pues no sé lo digo. Pero a la gente que de verdad es cercana, no he tenido problemas. Lo entienden súper bien. Yo incluso creo que hay alguna, como la que iba a venir el viernes, que le gustaría... [pertenecer]” [ARMJ-9].

“A veure, jo fa aproximadament un anyet, dos anys encara no, que vaig començar a decidir que havia de sortir de l'armari. Perquè el que estava fent

era fer-me mal a mi i al meu poble. Llavorans, aquests dos anys, i aquest últim any encara s'accentuat més, des de l'any passat, principis de l'any passat, va ser quan vaig dir «a qui no li agradi, realment el problema el té ell». I ho porto amb tota la dignitat del món, que és com ho he de portar. I crec que és el millor servei que puc fer a la meva fe i al meu poble. Que és portar-lo amb tota la dignitat, amb tot l'honor i punto. Ja està. Ni buscar follons, ni discutir amb ningú, perquè és una de les coses que sempre ens han diferenciat a la gent. Se me'n fot molt el que pensen els altres, però... Cap problema. Mentre no ens toquin. I sí, tothom que he cregut que ho ha de saber, ho sap. Fins i tot, fins fa un anyet, en l'àmbit professional no ho sabia gaire gent i en l'àmbit personal, pocs. Però, poc a poc he deixat que sortís el tema" [BRHA-21].

"Yo no, yo no niego. Yo alguna vez si voy a algún sitio donde veo que hay mucho catolicismo y que la gente..., pues a lo mejor no digo nada. Pero, en general, mi entorno sabe que soy judío, sí, sí. Yo no tengo nada que ocultar. Ahora, tampoco voy presumiendo de nada. Ni de pueblo elegido ni pueblo leches. De eso nada. Presumir, yo de presumir, presumo poco, la verdad. No, no me parece una actitud correcta" [CTHM-23].

"Yo no tengo ningún problema, no suele ser que me da miedo. He tenido problema por ser judío. (...) Pero a mí no me, no, no tengo. Es verdad, subieron en Bélgica a un tren unos neonazis y «eh mira, mira, aquí tienes un judío». No. Evidentemente, no. Mantengo un cierto grado de autoprotección pero no, no tengo ningún problema" [-LHA-25].

"Yo creo que debe haber de todo pero en general la gente... así los vecinos o... yo qué sé, los amigos por supuesto saben que eres judío. No, pero esta cosa de esconderlo, normalmente no. Yo no me pongo un letrero pero si alguien me lo pregunta porque le llama la atención mi nombre o lo que sea, pues lo digo. Y los conocidos, sí, claro que lo saben" [CTMA-28b].

Se aprecia una mayor actitud preventiva entre algunas personas de la CIB que, por tradición, han mostrado una actitud más discreta. Incluso algunas de estas personas, aunque también de otras comunidades, sienten miedo de expresar visiblemente su pertenencia.

"Pues yo, yo tampoco voy con el *Magen David* en la calle. A mí me da un poco de... [miedo]" [Estudiante CIB-13].

"*Magen David*, yo antes me acuerdo que iba por la calle con una camiseta del *Tzahál*, el ejército de Israel. Y ahora ya ni me lo pienso" [Estudiante CIB-13].

"Yo lo vivo, no lo oculto pero no lo muestro. Es lo que yo te decía, no pongo una *mezuzá* en la parte de afuera en la casa porque tengo miedo. Tengo miedo. No llevo símbolos religiosos a la vista, sino tapados, porque tengo miedo, tengo miedo. ¿De qué? De una agresión física, explícita. De eso tengo miedo, de una agresión física, de un acto xenófobo" [ARMA-29].

Sin embargo, a pesar de ello, existen algunas personas que expresan su interés por dar a conocer su pertenencia como forma de normalizar la imagen del judío y vencer miradas estereotipadas.

“Sí, a veces a mí me gusta más decir que soy judía porque así ven que no todos los judíos son malos” [Estudiante CIB-13].

“Entiendo que haya gente que no lo diga abiertamente. Aunque creo que merece hacer el esfuerzo. Porque de esa forma también hay otra gente que están a tu alrededor que también haces que normalicen esta situación” [ARHJ-24].

Incluso hay personas que tienen la esperanza de que cada vez más personas se sientan libres para expresarse sin ningún tipo de reparo con respecto a su identidad judía.

“Bueno yo creo que las complicaciones normales, Yo creo que la cuestión de la identidad es algo muy interesante porque... Yo lo veo porque he trabajado mucho con *Netzer* y los chicos tienen muchas identidades a la vez. Entonces, es interesante ver cómo se sienten ellos, y por ejemplo si se sienten cómodos de decir en el colegio «oye pues mis amigos saben que soy judío» otros dicen «mira, pues prefiero no decirlo porque a ver qué van a pensar». Y yo creo que depende de cada uno de los chavales. Yo creo que se tendría que llegar, o espero que se llegue, a un punto dónde nadie se tenga que esconder de lo que es y pueda pensar abiertamente y tal como así que pase con los judíos y que pase con todo el mundo. Que uno pueda decir «mira, yo pienso de esa forma y si no te estoy quitando libertad a ti o al otro pues que no haya problema». Pero bueno, yo creo que es cuestión de tiempo también” [ARHJ-24].

Visto desde el ángulo de personas que han vivido en sociedades donde el hecho de ser judío no conlleva un cuestionamiento desde el entorno no judío, como es el caso de Israel o EEUU, la proyección que las personas hacen de su identidad en Cataluña es muy tímida o incluso inexistente. Así lo manifiesta una persona nacida y criada en Israel.

“Pero los judíos son, a mí me parece que aquí más que en otros países que he vivido, donde he vivido, que son mucho más *introverted*, ¿cómo se dice? Introvertidos. Sí, y muy tímidos. Y me parece que es porque hay aquí una historia muy dura para los judíos. (...) Yo he vivido en Nueva York, en Londres, en Nueva Zelanda, en Wellington y siempre tenía contacto con las comunidades judías allá. Y aquí, en relación a los otros, los demás que yo conozco, que no tienen ¿cómo se dice *pride*? No están como «somos judíos y somos catalanes y somos argentinos también». Y los judíos, a mí me parece siempre que quieren estar aparte de la comunidad donde están. No estamos separados por el hecho de que parecemos como cualquier persona, no tenemos símbolos externos. Y en este modo, en esta manera podemos estar o hacer cualquier cosa, pero la identidad judía es algo que aquí no comparten

los judíos con los demás. Es algo que no van a compartir fácilmente. Tienen como esta sensación que es un detalle que no va a ayudarles a compartir. Y hay gente que trabaja aquí en cualquier trabajo, en cualquier área de trabajo y no, nunca vas a saber que [es judío]. Es interesante para mí, como extranjera” [ALMA-14].

9.1.2. A nivel institucional

El segundo nivel o ámbito a partir del cual puede estudiarse la imagen del judaísmo proyectada hacia el exterior es el comunitario. Éste puede estudiarse tanto a nivel simbólico como práctico o ejecutivo. Más concretamente, el estudio remite tanto a los discursos oficiales como a las medidas o actividades que desde las instituciones comunitarias se ofrecen hacia el exterior a modo de “autopresentación”. Todos ellos constituyen demarcadores sociales, es decir, barreras o contornos simbólicos de la comunidad que sirven no sólo para crear un sentimiento de diferenciación real con el entorno, sino también por su utilidad a la hora de fomentar la cohesión social interna del grupo.

De forma general, puede afirmarse que las diferencias entre comunidades en el tipo de imagen proyectada y la visibilidad concedida a la pertenencia judía se hacen más evidentes en este nivel institucional, que no en el individual, donde la diversidad interna de cada comunidad se ha visto reflejada. En cambio, por lo que respecta al plano institucional, es fácil discernir posturas y actitudes bastante diferentes.

En un primer lugar, en el caso de la comunidad CIB, se identifica una actitud de **discreción**. En este sentido, no se niega la voluntad de participar de la vida en la sociedad general, pero no tanto como judíos, lo que constituye una cuestión y una vivencia más privada, sino como ciudadanos. Una muestra de esta discreción es la ausencia de símbolos judíos claramente visibles en el edificio comunitario o en el colegio judío, así como una escasa presencia pública, reservada a momentos muy puntuales, como son los actos de conmemoración del Holocausto.

Desde entornos reformistas, como Bet Shalom, se percibe este carácter discreto y, hasta cierto punto, también cerrado de la CIB, que achacan en buena medida a los lugares de procedencia de la mayor parte de su población. Ahora bien, esta actitud de discreción también puede entenderse a partir de la situación de semiclandestinidad en la que se movió esta comunidad durante una buena parte de la primera mitad del siglo XX.

“Es tanquen a la societat civil. I ells es miren el melic. La Comunitat Israelita de Barcelona vénen d'un altre món. I, fundamentalment, la majoria dels seus membres avui, o por lo menos dels quadres dirigents, dels líders, vénen del món jueu islàmic: del Marroc, Algèria, el Protectorat Espanyol, del Marroc fonamentalment. Ells allà vivien al *ghetto*. No un *ghetto* en el sentit d'estar fotut, de la repressió, però sí que, com que el govern marroquí, l'Estat marroquí els deixava aplicar l'*halajà*, la llei jueva amb molts temes, tots els temes que si de dret civil, herències, matrimonis, divorcis, alguna cosa de faltes o de dret penal i això, els tribunals rabínics apliquen la llei jueva dins de l'Estat del Marroc. Amb quina mentalitat arriben? Amb la mentalitat de que «mirem cap a dins, a fora és una altra història». És una altra llei, és un altre món. No han viscut el món de la Il·lustració i de l'Emancipació de la Revolució Francesa. (...) Això no vol dir que no siguin moderns en el dia a dia la gent de la CIB, però ho porten com si fos un bagatge cultural i un bagatge d'entendre el món. I el seu bagatge d'entendre el món és mirar cap a dins de la comunitat, no mirar cap a fora” [BRHA-5].

Incluso miembros de la propia CIB perciben este carácter cerrado de la propia comunidad, no sólo hacia el exterior, sino también hacia las diferentes formas de entender el judaísmo. Así lo demuestran los siguientes fragmentos de entrevista.

“La CIB, a ver, está llena de problemas. La comunidad está llena de problemas porque es vieja. No es vieja, no. Se hizo por un núcleo muy, muy pequeño de gente que no ha cambiado las ideas, se ha quedado un poco anticuada, entonces no han cambiado tampoco, quizás no se han abierto. Pero yo creo que nuestros hijos eso lo están cambiando. (...) No nuestra generación, no mi generación, que es muy cerrada” [CTMA-12].

“Y cuando empezaron a llegar los sudamericanos, especialmente argentinos, que fue cuando la época de los militares (...), no se encontraban a gusto en la comunidad de Barcelona. En parte porque la comunidad de Barcelona [CIB] siempre ha sido bastante cerrada y no había nadie y sigue sin haber nadie que se dedique a acoger a los nuevos que llegan. Entonces, los nuevos que llegan, si son persistentes, acaban encontrando su lugar, pero si no lo son, pues dicen «nadie me ha dirigido la palabra, yo ya me voy»” [CLHM-1].

No obstante, a pesar de este mayor cierre hacia el exterior, la llegada de alguna persona específica con un perfil más público y una voluntad de mayor apertura hacia el entorno no judío ha dado una mayor visibilidad a esta comunidad. Esto se ha traducido en diferentes iniciativas o actividades que han concedido una orientación más abierta a la comunidad. Entre ellas destacan las visitas de colegios no judíos a la

sinagoga de esta comunidad o la retransmisión en la televisión pública de Cataluña, TV3, de algunas de sus celebraciones religiosas³⁷².

“Pero ya hay cambios en que la sinagoga, es una sinagoga abierta. Esto es un cambio enorme. Y abierta, no porque [antes no lo fuera], porque siempre venían gente no judía, a nadie se le prohibía la entrada, pero que públicamente sea abierta, ¡esto es maravilloso! (...) El colegio oficialmente abierto. Siempre se aceptó chicos no judíos, pero oficialmente, la decisión de la Junta de la comunidad es que sea un colegio abierto a toda la sociedad de Cataluña. Hay voces antiguas que decían “No”. La decisión oficial es que sea abierto y esto es público”.

[más adelante en la entrevista]

“Puedes consultar en los últimos años a los vecinos [de la CIB] cómo ahora están más integrados, mi objetivo es éste. Vamos a hacer muchas visitas de puertas abiertas, el barrio integrarlo a la comunidad, queremos integrar el barrio a la comunidad y esto es bueno. Ya lo he dicho. Los vecinos nos dicen “qué bueno, vamos a la sinagoga”. Entran, que sea un lugar, que la sinagoga sea del barrio. Y éste es mi objetivo, que no sea de la comunidad” [COHA-16].

Esta mayor apertura también encuentra una vía de expresión en los grupos de diálogo interreligioso. Si bien se trata de foros muy específicos, no es menos cierto que a través de ellos se dan a conocer las diferentes tradiciones religiosas y comunidades. La persona que se encarga principalmente de las relaciones institucionales de la CIB los valora positivamente, así como también el papel de la propia investigación universitaria en la difusión de conocimiento en torno a esta tradición religiosa y cultural.

“Sobre todo en Cataluña, que aquí los actos interreligiosos los dirige el pastor y el cura. Entonces esto es lo bueno. Y bueno, con el tiempo esto será algo normal. De hecho, ya que venga la universidad y tú [a entrevistarme], lo normaliza. Ustedes contribuyen a la difusión. Cuanto más se conoce, menos necesidad hay de desconocer y de pensar mal. Cuanto más se conoce... Éste es el rol de la educación: eliminar el prejuicio” [COHA-16].

En segundo lugar, en Bet Shalom se aprecia lo que en esta tesis se ha dado en llamar una actitud de **visibilidad integradora**³⁷³. Se trata de un talante de gran apertura

³⁷² Destaca, por ejemplo, la retransmisión de la fiesta de *Januká* en diciembre de 2009 y en diciembre de 2010. En ambos casos estuvo presente e intervino el entonces Vicepresident del Govern de la Generalitat de Catalunya Josep Lluís Carod-Rovira.

³⁷³ En el momento de la redacción final de estas páginas, como ya se ha señalado en algún otro momento de la tesis, se encontró un artículo de Martine Berthelot (2009a) referido al judaísmo de España que apunta algunas de las conclusiones similares a las presentadas en esta tesis. En este sentido, se ha producido una coincidencia terminológica en el uso de la expresión “visibilidad integradora”. El significado que se le ha dado en esta tesis queda explicitado en el párrafo en que aparece.

hacia la sociedad general que se materializa, por un lado, en la ausencia en el espacio público de vestimentas o símbolos distintivos con respecto al resto de la sociedad y, por el otro, en una voluntad firme de conceder mayor visibilidad pública a la comunidad a partir de darse a conocer. En este sentido, el establecimiento de puntos de encuentro con no judíos es la vía empleada para dotar de normalidad a su realidad. De forma más específica, como también ocurría a nivel individual, se llevan a cabo medidas institucionales que permiten normalizar esta presencia antigua, pero desconocida, a partir de fomentar el conocimiento mutuo y el entendimiento.

“Algunos miembros de mi comité asisten a algunas conferencias con otras religiones en cuanto a diálogo interreligioso. Y tratamos de eso, de abrir un poco la cultura y el mal mito que hay de cara a la sociedad para que la gente pues vea la normalidad con la gente que son los judíos. Y que no hay nada de extraño y que vivimos igual y que trabajamos igual y que no hay nada de raro. Ni tenemos cara de raros ¿sabes? Ese tipo de cosas. Y bueno, pues la comunidad pues lo que hace es trabajar de cara a la sociedad en algunos temas para esto mismo, para que la gente sea un poco más consciente y viva la realidad de la diferencia y de la pluralidad que hay de religiones y de ideologías y ¡que no pasa nada! Y que está todo bien igualmente” [BLMJ-20].

Queda de este modo patente cómo los foros o grupos de diálogo interreligioso son uno de los espacios en los que, por lo menos de manera formal, se hace visible esta voluntad de generar un espacio de entendimiento. Ahora bien, no se trata de la única iniciativa. Por el contrario, existen otras actividades que tienen por finalidad la difusión de una imagen positiva de las comunidades judías. Entre ellas destaca, por ejemplo, la organización de conferencias, presentaciones de libros o actos culturales, como conciertos, en los que se promociona esta imagen.

“La comunitat no té cap inconvenient en fer un acte i que hi vagin no jueus. Però això ha sigut més un paper de l'*Institut de Música Jueva*: concert de música sefardí, concert de no sé què, el violinista tal que és molt famós. Però sí, [l'obertura de la comunitat] això és un paper que estem començant a donar-li voltes a fer nosaltres. Ara farem la sortida del *Call*, la sortida del *Call* de Girona, la sortida del *Call* de Barcelona, la sortida del *Call* de Barcelona, conferències... A no ser que com va passar fa un any, va haver-hi un cicle de conferències, apadrinat per la UNESCO” [BRHA-21].

“Una de las cosas importantes es pues poder educar un poco a la sociedad, yo creo que es aprender. Y en cuanto a temas como por ejemplo el Holocausto o sobre algún escritor o sobre Israel o sobre lo que fuera, pues también hacemos actividades culturales de cara a la sociedad, pues con presentaciones de libros, conferencias sobre temas variados” [BLMJ-20].

Uno de los ejemplos más claros de estas actividades es la creación de la *Associació Cultura Jueva* al margen de, pero anexa a, la comunidad Bet Shalom. Esta entidad

ofrece cursos de hebreo y de cultura judía para personas no judías interesadas. Ello pone de manifiesto la fuerza que está adoptando esta comunidad en abrir el judaísmo a la sociedad catalana. De hecho, este papel visibilizador de Bet Shalom es reconocido también por parte de personas ajenas a ella, como es el caso de la siguiente entrevistada.

“Y precisamente Bet Shalom está intentando expandir un poquito y hacer conocer el judaísmo. En esto son muy buenos Bet Shalom. Más que la comunidad [CIB], ¿sabes?” [CLMM-32].

El caso de la comunidad Atid ocuparía una posición intermedia entre la de discreción y la de visibilidad integradora. De hecho, se trataría más bien de una situación de una cierta transición de una mayor discreción a una cierta apertura y visibilidad orientada hacia la sociedad no judía. Muestra de ello es, por ejemplo, la edición de la revista *Mozaika* o la creación de una nueva página web con mayor información que en otros momentos y que ofrece una imagen pública más visible.

Finalmente, en el caso de la comunidad Jabad Lubavitch, y sobre todo de algunos de sus miembros, se puede apreciar una postura de **visibilidad diferenciadora**. Ésta podría caracterizarse por el uso más explícito de elementos distintivos, como por ejemplo una vestimenta marcadamente judía, el seguimiento muy estricto de la *halajá* o la celebración pública de festividades judías, como la de *Januká* en el Parc del Turó de Barcelona en 2007. Todo ello confiere una gran visibilidad al judaísmo en el espacio de la esfera pública, pero a través de resaltar la diferencia con respecto a lo no judío. De hecho, es esta realidad la que llama la atención de la prensa, que en ocasiones ofrece una imagen muy reduccionista de la realidad judía catalana.

“Como yo voy con el sombrero siempre estoy en la foto, pero eso no tiene nada de lo que ver. [Pero el periodista] busca el sombrero” [JOHA-30].

Es cierto que desde dentro de la propia comunidad se muestra la voluntad de dar a conocer la propia cultura. Así lo muestra la siguiente cita.

“La idea de Jabad Lubavitch, en general, es de que el dinero está, se encuentra en el bolsillo de las personas que participan en tu actividad. Y que por lo tanto los gobiernos, si quieren participar, pues entonces ayudan a impulsar esa cultura para reflejarse hacia fuera. Cuando ese dinero tú no lo recibes, entonces tu capacidad de reflejar la parte hacia afuera es muy poca, pero eso no significa que hacia adentro no sea un ejemplo brillante de comunidad, que es lo que creo, humildemente, que ocurre aquí. O sea, nosotros hacia fuera, pues como no tenemos medios para reflejarnos, pues

entonces no nos reflejamos. Y hacia adentro, pues es un lugar que siempre hay gente, siempre hay trabajo, que siempre hay participación” [JOHA-30].

En cambio, resulta fácil pensar que esta voluntad de mayor visibilidad tiene como objetivo implícito la recaptación de personas judías alejadas del judaísmo. De hecho, esta tendencia a la rejudeización es una de las características de este movimiento a nivel mundial. Ejemplo de ello es la apertura de *Call Barcelona Wines & Books*, una librería, tienda y centro cultural de difusión del judaísmo, con una marcada orientación hacia el público judío.

“Todo esto es como un centro de difusión de la cultura judía. ¿Por qué un centro de difusión? Primero, porque los libros que verás la mayoría son en castellano, porque es para que la gente pueda acceder. Todo tipo de gente, tanto judíos castellano-parlantes que no hablen en hebreo, o personas en general (...), una persona que tenga inquietud” [JOHA-22].

En definitiva, puede afirmarse que en general la presencia y vivencia judía en Cataluña es bastante discreta, a pesar de que se aprecian indicios de apertura y de mayor proyección pública³⁷⁴. La ausencia de una imagen pública sobre el judaísmo y su diversidad, como puede existir en Francia, emerge como característica principal, y es resultado en buena medida de la actitud de discreción generalizada por parte de las personas y las instituciones judías. A ello se le suma una escasa, aunque creciente, presencia en los medios de comunicación del hecho judío como hecho religioso, cultural, identitario, más allá del vínculo establecido con el conflicto armado en Israel.

“En general crec que sí, que hi ha hagut una evolució cap a deixar-se conèixer més. Per exemple, la Comunitat Israelita, doncs es pot parlar de les iniciatives que s’han pres en els darrers anys a nivell de visites d’escoles, que em sembla que ha augmentat moltíssim el nombre de gent que fa visites a les escoles; amb iniciatives com la de permetre la retransmissió de la *Januká* per TV3. Han fet diverses activitats com per obrir-se. La participació mateix en el *GTER*³⁷⁵, la participació en diversos fòrums i fins i tot els mitjans de comunicació. Lo mateix amb les altres comunitats: Bet Shalom també s’ha caracteritzat bastant per participar en activitats d’aquestes així com més obertes per donar-se a conèixer. També penso que cal citar tota la feina que s’ha fet amb el tema de l’Holocaust, que malgrat que ha sigut polèmic amb

³⁷⁴ Rozenberg (2003) considera que la existencia de una afirmación identitaria más exteriorizada se debe en cierto modo a los cambios que durante la democracia han tenido lugar en España, referidos tanto al reconocimiento legal de las minorías religiosas como al establecimiento de relaciones diplomáticas con el Estado de Israel.

³⁷⁵ El *Grup de Treball Estable de les Religions (GTER)* es un foro catalán de diálogo interreligioso formado por representantes oficiales nombrados por las propias comunidades judía, protestante, islámica, católica y ortodoxa.

algunes ocasions, jo crec que ha sigut una oportunitat que segurament abans no hi era per donar a conèixer aquestes entitats jueves. (...) Jo crec que sí, que en els últims anys hi ha hagut una evolució en el sentit d'obrir-se més a la societat" [Técnico Generalitat de Catalunya-36].

Ahora bien, no son sólo las comunidades quienes pueden proyectar a nivel institucional una determinada imagen del judaísmo. Otras entidades no comunitarias, como por ejemplo la *Fundación Baruj Spinoza* o la *Asociación Tarbut Sefarad*, entre otras, contribuyen a través de sus actividades a esta visibilización.

“Los objetivos declarados de la *Fundación* es la lucha contra el racismo, la xenofobia, el antisemitismo, a favor de la tolerancia. Esto es como marco general global. Marco particular es dar a conocer la cultura judía en general y en particular la moderna. O sea, es más volcado sobre el tema cultural moderno. Bueno, también hemos hecho ciclos de conferencias, por ejemplo, de los filósofos judíos europeos. Desde Baruch Spinoza, pues últimamente hasta Levinas. Todo un ciclo de filósofos. (...) Se hizo una exposición en el 90 y algo en el MACBA allí sobre *La ciudad de la diferencia*, que se llamaba, sobre la tolerancia y estas cosas. (...) Ahora se ha hecho una exposición sobre la *Shoá*, sobre lo que llaman el Holocausto, que se inauguró en el Palau de la Generalitat. Bueno, su actividad gira alrededor de estos temas” [Entidad-34].

“Entonces desde *Tarbut* dijimos: «vamos a sacar el tema judío hacia fuera, pero sólo a nivel cultural, no mezclándolo con la política, no mezclándolo con el tema de Medio Oriente, toda la problemática de Israel». Entonces *Tarbut*, que quiere decir en hebreo cultura, lo que quisimos hacer es «bueno, rompamos el no querer hablar el español medio del tema judío». (...) Realmente sacar el tema judío es... ¿de qué estamos hablando? De unos seres misteriosos de la Edad Media de los que quedaron las piedras. (...) Entonces claro, la idea era un poco normalizar, si se puede llamar de alguna manera, el tema judío en España. Entonces fue una organización que nació de gente no judía para explicar el judaísmo, también a los judíos” [Entidad-38].

Estas entidades llegan, incluso, a considerarse dinamizadoras de esta proyección pública del judaísmo y promotoras del cambio de actitud que ello conlleva en las propias comunidades.

“Lo cierto es que, bueno, lo que hemos visto en los últimos años es que hemos arrastrado en cierta forma positivamente a un cambio de la política de las comunidades judías y también a la *Federación de Comunidades* porque la idea de la imagen pública y de difundir el judaísmo hacia fuera no estaba enraizada. Yo supongo porque las comunidades judías en España tienen una gran preponderancia de judíos de Marruecos, cuya idea básica de comunidad es ir a la sinagoga. Era más sinagogal, sobre rezos. No tenían tanto la vida comunitaria laica. Y entonces, claro, los judíos de Francia, los de Latinoamérica, que somos nosotros, veníamos con otra idea de lo que es una comunidad, que es mucho más abarcativa” [Entidad-38].

9.2. Las relaciones con el entorno no judío

Las proyecciones del judaísmo son un reflejo de la forma como se concretan materialmente las relaciones entre las personas y comunidades judías y el entorno no judío. Ello conduce al debate sociológico recurrente en torno al tipo de relaciones que se establecen entre minorías y mayoría. Si bien la minoría judía no puede entenderse como un ente independiente de la sociedad catalana no judía, sí que puede afirmarse que constituye una parte relativamente autónoma de ésta –en tanto que comunidades y no tanto como individuos aislados.

Algunas personas admiten un cierto carácter cerrado o endogámico de las comunidades a nivel práctico, que se corresponde con la actitud o postura a nivel simbólico de discreción identificada en el subapartado anterior. Incluso hay personas que echan de menos una mayor interacción con la sociedad catalana no judía, con el fin de evitar un cierto aislamiento percibido.

“Aquí es tan *ghetto* todo. Estamos tan aislados como judíos. Yo vivo en una especie de burbuja. O sea, mis amigos son catalanes, son todo, pero la mayoría son gente de fuera y gente judía. Entonces me gustaría un poco vivir lo contrario”

[más adelante en la entrevista]

“Pero [yo no quiero] ni una cosa ni la otra. Ni tan *ghetto* como estoy viviendo yo aquí, que me gustaría también participar más en la sociedad catalana, de alguna manera, ni totalmente asimilados” [ALMA-15].

Sin embargo, a partir de un análisis más afinado de aspectos más concretos, como por ejemplo el tipo de relaciones personales o la integración sociolaboral de las familias, puede de forma general hablarse de una situación mayoritaria de **integración**. A continuación se detalla esta conclusión. También se toma en consideración la percepción del riesgo de asimilación, así como también la percepción de discriminación ejercida por la sociedad como condicionantes del tipo de relación que se establece con el entorno no judío. Finalmente, también se tienen en cuenta el tipo de relaciones que establecen las comunidades a nivel institucional con la Administración Pública, principalmente a nivel autonómico.

9.2.1. Entornos y relaciones personales

La primera de las formas de analizar el tipo de interacción que se produce entre las personas judías y las no judías es a través del análisis de las relaciones de tipo primario, es decir, los entornos y relaciones personales, y las de tipo secundario, es decir, aquellas más formales y vinculadas a cuestiones laborales o económicas (Sharot, 2007). En este sentido resulta de interés conocer, por ejemplo, los espacios de ocio y tiempo libre frecuentados o el tipo de relaciones personales que establecen las personas judías.

Al respecto, una parte importante de los entrevistados afirman contar con entornos heterogéneos aunque con preponderancia de aquellos formados por personas judías y, más concretamente, por miembros de la propia comunidad de pertenencia. Los entornos familiares y personales más cercanos suelen estar formados por personas judías, mientras que los espacios de ocio o educación menos próximos, como pueden ser actividades extraescolares para niños y niñas o actividades locales para adultos, suelen constituir los entornos no judíos de las personas entrevistadas. Es decir, en el nivel de las relaciones secundarias o formales (Sharot, 2007) se aprecia una mayor presencia de personas no judías que en las relaciones primarias o próximas. Ello, no obstante, no es una afirmación tajante y cerrada y algunas personas reconocen tener amistades próximas fuera de la colectividad judía.

“Sí [nuestro entorno es principalmente judío]. Sí, eso sí, (...), excepto en el trabajo. Y en el trabajo es una empresa familiar donde la mitad somos judíos y la otra mitad son empleados nuestros. Todo el ambiente en el que nos movemos es judío, son padres de amigos del colegio, o padres de amigos del Americano, pero que son judíos. Sí, en eso... nosotros sí” [CTMA-18].

“No, nuestro entorno de verano son gente todos católicos; católicos y ateos, hay de todo. Tengo hasta un grupo que son del Opus Dei, unos amigos. O sea, el relacionarnos no influye nada en la religión, ni en ninguna práctica en ese momento. Estamos en la playa y allí quedamos todos para cenar y vamos a comer pizza todos juntos y celebramos San Juan, tiramos petardos y no influye en nada” [CLMA-17].

“Sigo con mis amigos de siempre, que no son judíos, eso por supuesto. Porque hay mucha gente a la que adoro, que quiero” [CTHM-23].

Ahora bien, es imprescindible establecer una distinción clara entre las relaciones de amistad y las relaciones personales afectivas. En términos generales se valora muy positivamente el establecimiento de amistades fuera del marco judío, ya que ello es vivido como una forma de integración social. Paralelamente, se aprecia también una

tendencia, aunque no mecánica, a buscar las relaciones afectivas que conducen al matrimonio o a la formación de una familia dentro del propio marco judío.

“A ver, sí que el entorno de amigos pienso que es importante que sea variado, porque tienen que ver de todas partes. Sí que en el futuro sí que quiero que se casen con una persona judía y que formen un hogar judío. Pero lo de los amigos tampoco es... O sea, pienso que tienen que tener amigos de todo tipo. O sea, no pienso que sólo se muevan en un círculo judío. (...) El 80% del tiempo sí que están más cerca del judaísmo. Pero sí que tienen que ver otras partes, porque el mundo está compuesto de muchas personas y hay que respetar a todo el mundo y hay que ver todas las culturas y hay que saber que tú eres así y otra persona es así y está bien, no pasa nada” [CTMA-11].

“Yo he sido joven. Antes de que mis hijos fueran jóvenes, yo también he sido joven. ¿Tú sabes la presión? Pero la presión, ya no de que te vengan tus padres «pues tú te tienes que casar con uno judío». ¡Era mi propia presión! Yo, es que yo no me veo casada con alguien, porque yo, para mí, casarme es de una familia, y mi familia tiene que ser judía. Ese es el cuadro que yo tengo de familia. Mi cuadro es que mi marido está aquí leyendo en el *Seder* y estamos todos alrededor, en el *Seder* de *Rosh Hashaná*, o en *Pesaj* o que encendemos las velas” [CTMM-2].

“Sí, eso [casarse con judíos] es lo primero que les enseñas a los niños. O sea, ellos lo tienen muy claro desde pequeños. Que luego se enamoren de una que no sea judía y se convierta, bueno, tenemos muchos casos en la familia. La mayoría de mis primos que se quedaron aquí lo han hecho y hoy en día, para mí, son igual de judías que yo. (...) Sí, eso lo tengo muy claro. Es lo primero que les transmitimos desde pequeños y ellos siempre te dicen «no me casaré con una no judía». Pero si su ambiente, su ámbito de donde están es no judío, pues acabarás aceptándola y será convertida en Israel o en EEUU o a dónde vaya y ya está” [CTMA-18].

“Empiezan a buscar chicas, la gente lo considera normal. Chicas o chicos de otras comunidades que no sean la comunidad judía, y la gente piensa pues que es normal esto. Y ya está. Y a partir de aquí empieza ya un proceso de abandono de la religión. Y con el abandono de la religión no se pierde la identidad de judío, de hecho hay judíos que se declaran judíos y sionistas o lo que quieran ser y son ateos. Pero esto es un proceso gradual. Y como en Barcelona la comunidad judía no tiene una masa crítica donde puedes encontrar otro tipo de personas judías también, pues se da mucho más fácil la asimilación” [COHA-27].

“Me gustaría que [mis hijos] tengan muchos amigos judíos, porque me parece que... hay una cosa como de familiaridad que es muy fuerte. Me gustaría también que tuviesen amigos de todo, que es un poco quizá lo que me falta a mí. O sea, quizás estoy demasiado *ghetto* y me gustaría que decidiesen fundar una familia. Quizás esto sea lo más importante. Que elijan el judaísmo, de alguna manera. Que creo que el judaísmo se elige” [ALMA-15].

“Els jueus es volen casar amb jueus. Que a mi m'és igual que es casin o no, sóc bastant liberal, i a mi matrimonis mixtes no em fiquen gaire nerviós. Per a

un jueu, la primera opció és si pots tenir una parella jueva, t'estalvies molts problemes" [BRHA-5].

“Mucha gente judía te dice que no le importa, o sea, que le da igual que [su pareja] sea judío o no judío. Casi todos te dirán que les da igual mientras respeten su judaísmo. Pero luego hay mucha gente que sí que quiere pareja judía; por ejemplo, mi novio. A ver, no lo pongo como algo así, pero yo creo que él no sé si hubiera aceptado salir con una chica no judía. Depende mucho de los padres también. Hay padres que inculcan a sus hijos más en la novia judía y bueno, también hay padres que lo inculcan y los hijos salen rebotados y no quieren ni ver. Ya se sabe. Pero la mayoría de gente es muy flexible en esto. Lo que pasa es que si te encuentras alguien judío (...), sentir que te entenderá muchas cosas que otra persona no te entenderá será más fácil si buscas una pareja de futuro, digamos. En el momento que piensas en tener hijos, pues es mucho más fácil imaginarlo con otra persona judía porque sabes que compartiréis una manera de educar que los dos estaréis de acuerdo en que vayan a las actividades de Atid o... bueno. Es mucho más fácil. Entonces, yo creo, más o menos, a todo el mundo judío le gusta tener una pareja judía. No todo el mundo es rígido con eso. Ya te digo, hay mucha gente. Y yo, de hecho, tampoco nunca me lo planteé como algo muy rígido. Pero al final, aunque no lo quieras, si ya empiezas a salir con alguien judío, tiras de otra manera, no sé. Aunque ya no pensara en que sólo me casaré con un judío, el hecho de salir con un judío, creo que te lo pone más fácil” [ARMJ-9].

“Entonces, fuera del cole... tiene amigos, pero no, no tiene esta amistad. Tiene amigos, claro que tiene amigos, que ninguno es judío, ninguno. Fuera del cole, ninguno es judío, porque yo ya fomento que se relacione con otro tipo de niños. O sea, va al gimnasio y sus amigos son del barrio de dónde hace gimnasia. Y va a piscina y son de Sant Cugat. Y sus primos, ya te digo, no lo son, no, pero no se relaciona igual, también hay que decirlo. No se relaciona igual. Yo no sé qué pasará cuando se vaya del cole. Supongo que... Pero ya tendrá otra edad y ya se relacionará de otra forma. Pero sí es cierto que no creo que vuelva a conseguir esa intimidad”.

[más adelante en la entrevista]

“Mira, que [mis hijos] se casen con buenas personas que los quieran, lo primero. ¿Me gustaría [que fueran judías]? Me parece más fácil, no sé. (...) Si mis hijos deciden casarse con una persona que no es judía, es su problema, su cuestión. Pero como madre, prefiero que tengan las cosas más llanas y más fáciles. (...) Sí preferiría. Preferiría por ellos, porque es mucho más fácil que comas una noche de *Pesaj*, que puedas reunir a toda la familia” [CTMA-12].

“De moment no he tingut cap dona jueva. L'última dona que he tingut oficial, vivint amb ella i tal, jo vaig fer el pas [de dir-li que era jueu] quan ja estava vivint amb ella. Llavorans vaig creure que no era just. No era just. Llavorans, va acceptar-ho, però, sincerament, un jueu vivint amb una no jueva és un gran problema. És un gran problema” [BRHA-21].

Esta inclinación por propiciar las parejas entre judíos también se ha hecho patente en el capítulo 7, cuando se menciona uno de los objetivos de las actividades y

entidades de la educación judía no formal. En las citas anteriores, no obstante, se evidencia cómo la preferencia por una pareja judía es justificada desde dos enfoques distintos. Uno, más tradicionalista, que hace referencia al riesgo de asimilación que comporta la exogamia y, en consecuencia, a un cierto carácter normativo del matrimonio entre judíos; otro, más progresista y desde un punto de vista más pragmático, entiende que el matrimonio con una persona no judía puede acarrear grandes dificultades en torno a la concepción de vida, de las relaciones familiares y de la educación de hijos e hijas. De nuevo, ante una misma realidad, es posible encontrar justificaciones diferentes.

Ahora bien, no deben obviarse las narrativas de personas que conceden mucha menor importancia a la cuestión del matrimonio entre personas judías. Algunas de ellas ya han ido apareciendo a lo largo de los capítulos anteriores. En este caso se trata de personas que no proceden de familias tradicionalistas —donde el deseo del matrimonio entre judíos todavía persiste—, ya sea porque son personas convertidas, ya porque provengan de entornos familiares más liberales.

“Bueno, si pudiera ser [que mis hijos se casaran con judíos], fantástico. Pero si no... Yo mientras que se quieran y sean felices, no tiene por qué. Si pudiera ser, mejor, pero para que no pierda sus raíces. Pero como una obligación yo no puedo hacerle esto a mi hijo” [CLMA-17].

“Pero es que en realidad eso [de querer fomentar parejas judías] es de las abuelas. Y siempre te encuentras con algún casamentero o casamentera, pero como en todas las religiones, que es algo personal, pero no, no es lo básico” [BLMJ-20].

9.2.2. Integración sociolaboral en la sociedad catalana

La segunda dimensión considerada en esta tesis para analizar el tipo de relaciones que se establecen entre las personas judías y el entorno no judío es una de carácter socioestructural, es decir, la posición que ocupan las personas en la estructura social y laboral y la participación en diferentes esferas de la vida social. En este sentido, se han tomado en consideración, entre otros aspectos, el tipo de actividades profesionales desarrolladas, la existencia o ausencia de zonas de residencia con fuerte presencia judía, el tipo de escolarización proporcionada a hijos e hijas, las prácticas demográficas y, finalmente, el idioma y la cuestión nacional Cataluña/España.

En términos generales, se puede afirmar, tal y como apuntaban Berthelot y Puig (1982: 123) que, “en el marc de Barcelona els israelitas cerquen, d’una banda, integrar-se en la societat catalana per diferents actituds, principalment a nivell professional i lingüístic, i d’altra banda, el fet de lligar-se a la comunitat és un signe de la seva voluntat de diferenciar-se dels catalans i de la societat barcelonesa, cosa que no passa sempre sense conflictes”. En términos generales puede afirmarse que, por un lado, participan de la vida social más allá de los entornos judíos sin que, por otro lado, ello suponga la pérdida de su identidad específica.

“Judaísmo es vivir en sociedad. Nosotros no podemos aislarnos de la sociedad. Una de las leyes que hay en el judaísmo es que tú tienes que respetar la cultura democrática, siempre que sea democrática, de la mayoría del país que vives” [COHA-16].

“Estamos en el distrito de Gràcia. También tenemos que tener contacto con el regidor de Gràcia. Es parte un poco también de adaptarte a donde vives, básicamente es eso” [BLMJ-20].

“De todas formas, [vivimos] una vida bastante integrada, porque, o sea, se va a la universidad, juegan en equipos, juegan al tenis o juegan al fútbol en equipos como todo el mundo, tienen vecinos, amigos mezclados” [CTMA-28b].

De forma más específica, esta voluntad de integración queda reflejada, entre otras muestras, en el tipo de **actividades profesionales** a las que se dedican las personas judías. De nuevo, ante la ausencia de estadísticas sobre las características demográficas y socioeconómicas de esta población, el análisis se basa en la información recogida mediante las entrevistas, así como en la revisión de diferentes fuentes bibliográficas especializadas. En términos generales, la población judía catalana se puede dividir laboralmente en dos grupos: aquellas personas que tienen una empresa, normalmente familiar, —sea pequeña, mediana o grande—; y aquellas empleadas, ya sean de empresas públicas o privadas, ya sean profesionales liberales. Entre las personas de origen sefardí se encuentra una mayor presencia de familias empresarias que en el resto del colectivo, si bien esta diferencia seguramente es superior entre las generaciones más mayores. Por lo que respecta a las personas empleadas, como ya se ha mencionado en el capítulo 8, su participación en el mercado laboral catalán en ocasiones genera incompatibilidades con su vida judía —dificultades en el ajuste de horarios, principalmente. De hecho, ello ha llevado a alguno de ellos a encontrar en el autoempleo la vía para compatibilizar ambos mundos.

En segundo lugar, otro de los indicadores del tipo de relación que se establece entre un grupo minoritario y la sociedad mayoritaria es el referido a las **zonas de residencia** en las que el primero concentra. En el caso de Barcelona, y de Cataluña en general, a diferencia de otras ciudades como París o Nueva York con barrios que cuentan con una gran presencia judía, tanto en lo referido a la vivienda como a los comercios, no existen zonas con una fuerte concentración residencial de hogares judíos, entre otras razones, por la reducida presencia numérica. Así, si bien es cierto que la mayor parte de esta población se concentra en la ciudad de Barcelona y su área metropolitana, no puede identificarse un barrio con una presencia judía notable y visible. Es decir, en Barcelona —y mucho menos en municipios más pequeños— no existen barrios configurados en torno a la vida judía. Sí que es cierto, no obstante, que al existir una parte importante de personas de clase media y acomodada, tienen una presencia importante en barrios o zonas residenciales, como Sarrià-Sant Gervasi, Les Corts, Gràcia, l'Esquerra de l'Eixample, Vallldoreix y Sant Cugat del Vallès³⁷⁶. En algunos casos, estas ubicaciones han sido motivadas por la cercanía con el centro comunitario o el propio Colegio Hatikvá.

El tercero de los indicadores tomados en consideración en esta tesis para estudiar el tipo de relaciones que establecen las personas judías con su entorno no judío es el **tipo de escolarización** de sus hijos e hijas. Se ha considerado que matricularlos en un colegio judío o en uno público, concertado o privado no judío es un buen indicador también de este tipo de relaciones.

La mayoría de las familias judías de Cataluña, como se ha señalado previamente en esta tesis, no llevan a sus hijos e hijas al colegio judío, entre otros motivos, como también se ha remarcado previamente, por evitar situaciones de aislamiento con respecto al resto de la sociedad.

“Por otra parte, yo creo que los chicos judíos que van a colegios que no son el de la comunidad son mayoría. Muchísimos de ellos van al Liceo Francés y muchos otros van a colegios particulares. Muchos van a colegios ingleses, al Saint Paul's, etcétera, porque los padres quieren que desde pequeños aprendan inglés. Otros van a colegios catalanes. Mis hijos han ido al X*. ¿Por qué? Porque mi mujer estudiaba allí y entonces los hijos iban gratis” [CLHM-1].

³⁷⁶ Si bien es cierto que no es una información obtenida de forma rigurosa ni mediante estadísticas representativas, las zonas de Barcelona y su área metropolitana en las que se han realizado las entrevistas son un buen indicador de este hecho.

“Después de terminar la primaria, los padres no quieren que el hijo siga en el [colegio judío]. Es un círculo bastante cerrado, digamos, la comunidad judía. Y si al chaval lo tienes toda su infancia y toda su adolescencia metido en una escuela judía, cuando salga, es un ambiente diferente. Entonces como que también los llevan a escuelas laicas, escuelas públicas. Y creo que eso también es importante. O sea, vale que el niño tiene que tener educación judía, pero yo creo que también es por eso, que los padres quieren que el chico vea otra cosa. En Argentina también. En Argentina también es casi imposible, si eres judío, tener amigos no judíos, porque la comunidad es muy, muy cerrada. Y hay muchas familias argentinas aquí también. Entonces como que ven que también es importante que haya lo otro” [ARHJ-6].

“És necessari una escola jueva a Barcelona? La majoria dels jueus a dia d’avui encara pensen que sí. Jo penso que no. Vivim en la societat que vivim i els nostres fills han de tenir la mateixa educació. Els que vulguin fer *aliyà* o vulguin marxar d’*aliyà*, volen marxar a Israel, que és molt legítim, *ciao*, adéu, marxin a Israel, perquè no n’hi ha cap problema. A més, els ajudarem i tot a que marxin, perquè és una *mitzvot*. Però vivim aquí. Quina diferència hi ha entre un nen jueu i un evangèlic o un cristià o un musulmà a Barcelona, a Catalunya, a Barcelona, a casa nostra el dia d’avui? Han de rebre una educació especial amb l’educació global? No” [BRHA-5].

Ahora bien, incluso entre las familias entrevistadas que sí llevan a sus hijos e hijas al colegio judío, son pocas las que buscan para ellos entornos exclusivamente judíos. Por ello es frecuente encontrar familias que optan por espacios distintos al marco judío para la realización de actividades tales como las extraescolares —a pesar de que el colegio judío también tiene una oferta propia en este sentido.

“De hecho yo para las actividades extraescolares los llevo a otros ámbitos. No hago todo en un ambiente judío. Sí que van al cole judío, pero luego clase de tenis la hacen en un club de tenis (...) de aquí. Y clase de natación la hacen también en un club de natación de aquí, para que vean un poco todo” [CTMA-11].

“Igual que las actividades extraescolares no hago ninguna en el cole porque tiene que ver otros mundos. Y además que pertenece, es catalán, irá a la universidad, espero que viva aquí y quiero que se integre. Y sus primos, bueno, tiene primos que no son judíos, con lo cual, pues también eso es parte de él. Y habla catalán con ellos y... Me parece que hay que verlo todo. (...) Bueno, yo es que en eso soy muy *light*.” [CTMA-12].

En relación con las **prácticas demográficas**, si bien no se ha elaborado para esta tesis ningún tipo de censo ni estadística general para todo el colectivo judío en su conjunto, puede afirmarse que éste no tiene prácticas demográficas sustancialmente diferentes a las del resto de la población³⁷⁷. Seguramente la ausencia de un

³⁷⁷ También Berthelot (2004) constata esta similitud en las prácticas demográficas.

contingente importante de familias ultraortodoxas –entre las que las familias numerosas son más frecuentes– puede dar cuenta de esta realidad. En este sentido, si bien en las generaciones más mayores sí que se encuentran casos de familias más numerosas –como, por otro lado, ocurría también en el conjunto de la sociedad catalana, española y marroquí de su momento– las generaciones adultas y jóvenes muestran tendencias similares al del resto de la sociedad actual: matrimonio tardío y poca descendencia.

Por otro lado, podría hacerse una breve mención a otro elemento que debe tenerse en cuenta también a la hora de hablar de la integración social. Se trata del **idioma**. En términos generales, la población judía de Cataluña es mayoritariamente castellanoparlante, sobre todo entre las generaciones mayores, la mayoría de ellas procedentes del extranjero. Además, a nivel de los servicios religiosos, salvo en el caso de Bet Shalom, la lengua de uso, además de las semíticas, es el castellano. No obstante, entre las generaciones más jóvenes, que han sido educadas en Cataluña, se aprecia una mayor presencia del uso del catalán, aunque éste se limita básicamente a los entornos no judíos³⁷⁸. A pesar de todo, la cuestión lingüística no es vivida de forma problemática por las personas entrevistadas.

“La relación es bastante mejor con las autoridades, porque bueno, fui la primera presidenta de la comunidad que hablaba catalán. Y bueno, yo ya hacía mucho esfuerzo, pero lo hablaba. Lo que pasa que me expreso mejor en castellano, que es otra cosa”

[más adelante en la entrevista]

“Claro, el tema del catalán también fue una cosa que se tuvo que introducir [en el colegio]. Lo digo con todo el respeto del mundo, pero también tengo que decir que la mayoría de los judíos de aquí somos castellano parlantes. ¿Por qué? Porque el grueso vino del Marruecos español. Y el resto vino del extranjero, como yo. Y claro, cuando llegamos aquí ¿qué se hablaba aquí? No es una cuestión de que yo no haya querido. (...) Pero el idioma que yo aprendí aquí es el castellano. Entonces, como somos comunidad de gente emigrada, pues es lo que aprendimos. Luego vinieron los sudamericanos. Pues claro, los sudamericanos pues vienen aquí porque en España se habla castellano. Entonces, no es que no se quiera. Con lo cual, en el colegio, pues el catalán como marca identitaria no lo es. Pero sin ánimo de nada. O sea, todos nos sentimos de aquí”.

[más adelante en la entrevista]

³⁷⁸ Las observaciones en diferentes actividades y espacios comunitarios recogieron la preponderancia del uso del castellano respecto del empleo del catalán.

“Todo lo que se envía de la comunidad se envía en castellano. Afers Religiosos dice «no, si damos algún dinero, si us plau». Pues ahora ya se están haciendo las invitaciones en catalán y en castellano. Y los niños en el colegio, igual, las notitas ya les han hecho en catalán y en castellano. Pero entiéndeme que no es una cuestión que no se quiera al país, que no tiene nada que ver. Porque todos pensamos que estamos aquí y estamos muy bien y que queremos mucho Cataluña y estamos muy bien” [CTMM-2].

“De alguna manera uno aprende el idioma de donde vive. Entonces... mis hijos hablan catalán. Hablan con gente de la comunidad que ha nacido en Cataluña y entonces hablan en catalán.” [JOHA-22].

“Ahora recién ahora en Atid está creciendo una primera generación de chicos y chicas nacidos ya aquí. Entonces es interesante verlo. Por ejemplo, hace diez años todos, la gente de mi edad, un poco más mayores, era impensable que hablásemos en catalán, por ejemplo en las actividades del sábado. ¿Por qué? Porque habíamos llegado aquí desde fuera. En cambio ahora está cambiando. Ahora los chicos su lengua vehicular para muchos es el catalán” [ARHJ-24].

“Fins fa poc era el castellà [la llengua vehicular de la comunitat], per això que et deia que hi ha molta gent de fora, sobretot d'Argentina, Uruguai i tal. I gent que ha viscut a Israel, com que també té contacte amb molta gent de Sudamèrica, el castellà el xampurregen. Però sí que és cert que últimament el català està imposant-se, perquè ha entrat molta gent que també el parla i això es nota. Es nota molt, més del que sembla. Llavors, pues bueno, com a tot arreu, fas servir el castellà encara que molta gent d'alrededor sigui catalana, perquè tenim aquest costum, però a mida que la gent de dintre, que entra, sempre parla el català, com que ell sempre parlarà català, segueixen parlant el català, que és el que sempre passa; doncs, es parla bastant el català. Jo crec que poc a poc, potser no estem al 50-50, però un 70-30. Un 70-30 segur que sí” [BRHA-21].

Finalmente, y muy vinculada al tema del uso del catalán o el castellano, se encuentra la **cuestión nacional Cataluña/España**. En este sentido, no se identifica una postura unitaria y muy definida en las entrevistas sino que, por el contrario, se trata de una cuestión que no emerge en todas ellas y que, en caso de hacerlo, se revela de formas diferentes y con poca intensidad. En general sí que existe un discurso de identificación con el territorio en el que se habita y la necesidad de que eso se traduzca en una actitud de "adaptación" e integración en éste, pero sin una clara traslación a nivel de identificación política. Es decir, en términos generales puede afirmarse que la cuestión nacional no constituye un elemento central en la identidad de estas personas, que con mayor frecuencia anteponen su identidad judía o una identidad más localista a una identificación con Cataluña o España –sin que ello suponga olvidar los casos en los que sí que aparecen.

“A ver, nosotros primero somos judíos y después lo que quieras. Primero judíos. Y ha de quedar muy claro, y el que no lo entienda, entonces no entiende lo que es el judaísmo. O sea, la máscara de identidad es ser judío. Entonces soy judía catalana, judía española, judía turca, americana, no sé qué”.

[más adelante en la entrevista]

“Esto es una cosa que es mi apego a este país, el país catalán. Ahora, el idioma, como nos hemos movido en tantos idiomas, además, pues claro, no se le ha dado tanta importancia” [CTMM-2].

“Els argentins de Buenos Aires específicament, com que són el ombligo del mundo: «yo, yo, yo». Això del català... Arriben a la madre patria España, la mayoría tienen dificultades con el tema del idioma. El mateix amb els nanos, com també el tema nacional” [BRHA-5].

“Nosotros podemos tener una ligazón espiritual con Israel, pero no, no nos identificamos con un programa israelí o con el Estado de Israel. Nosotros somos de aquí. Somos de Cataluña y somos autónomos” [COHA-16].

“I la meva joventut va transcórrer dins d'un àmbit nacionalista [català]. Amb els anys i conforme jo vaig anar agafant l'altra convicció [la sionista], vaig arribar a la conclusió que tot això era una tonteria, de que realment, m'agradés o no m'agradés, era espanyol, i vaig acceptar-ho. Sóc espanyol, ja està, i què? I degut a tot això, i degut a la meva visió de país i d'estat davant d'Israel, doncs vaig entendre que si era espanyol, ho havia d'acceptar, i no em sento malament. (...) I que dintre de la meva família pues tinc dos problemes: un és que sóc jueu [convertit] i l'altre és que sóc, que em considero, espanyol. (...) Que des de casa tampoc ho entenen. Suposo que és la visió d'estat. Jo sempre ho dic, «jo si fos israelià, jo seria el típic que tindria la bandera d'Israel en mig del jardí»” [BRHA-21].

“Dentro de la comunidad no creo que tampoco se pueda hacer una..., crear un perfil que digamos «no pues es más, es más como así decirlo, más cercana a una idea de España o una idea de Cataluña». Realmente la gente debe de votar aquí cualquier cosa. Y encontrarás desde gente que está afiliada a partidos políticos desde el PP hasta Unió Democràtica o Esquerra Republicana aquí dentro. Y creo que es importante también. Porque te digo que la gente ha llegado y ellos mismos han conformado su ideal de país o nación o estado o lo que sea” [ARHJ-24].

“Desde que hago circo aquí en Cataluña 2004, estamos a 2010, pues me llevó sólo el 2009, hace un año y medio, 2008, se me considera català, *d'adopció*. Y eso que el espectáculo ha sido creado en Cataluña, con catalanes, con dinero catalán y representa a Cataluña en todos los festivales del mundo. Pero era muy difícil para el Govern o la Generalitat o el ISIC pensar que «hi ha un català que es diu així*». Y por primera vegada este año me invitaron a representar a Cataluña con unas conferencias de circo en Bélgica y me aplaudían cuando decía «aquesta nació», bueno en inglés era, o en francés, digo «esta nación tiene mucho que ofrecer compren, compren ¡circo català!»” [-LHA-25].

“Yo me siento de Barcelona, claro” [CTMA-28b].

“Eso por descontado claro” [CTMA-28a].

“Ahora, no tanto... sí española y catalana también. Pero sobretodo yo si hubiera una nacionalidad, soy de Barcelona” [CTMA-28b].

“Hombre es que somos nacidas aquí. Hemos vivido toda la vida aquí. Es normal” [CTMA-28a].

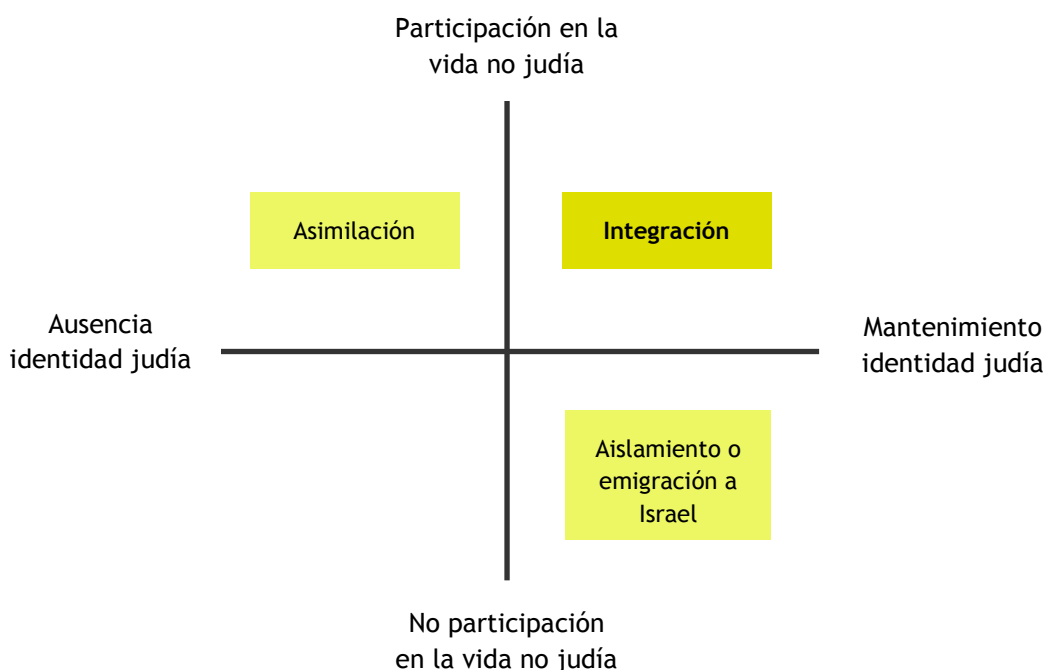
Para cerrar este subapartado, retomando el esquema de Schers y Singer (1977) planteado en el capítulo 3 y recopilando las ideas centrales del análisis contenido en los párrafos anteriores, pueden enunciarse las siguientes conclusiones. En primer lugar, que por una decisión metodológica³⁷⁹, así como por una postura teórica³⁸⁰, en esta tesis no se han incluido personas **asimiladas**, es decir, aquellas que no sólo participan de la vida no judía, sino que no mantienen la identidad judía. Por otro lado, puede afirmarse que la gran mayoría de las personas entrevistadas —y en cierto modo esto puede hacerse extensible al resto de la población judía catalana— se encuentra en una situación de **integración** en la sociedad catalana, puesto que si bien mantiene su identidad judía específica, participa activamente y de muy diversas formas en la vida no judía³⁸¹. En tercer y último lugar, cabe resaltar la presencia de algunas —muy pocas— familias que en ocasiones ofrecen evidencias de una situación de un cierto **aislamiento**, como el hecho de no escolarizar a su descendencia, sino de educarla a través de Internet con Israel, o de moverse en entornos personales casi exclusivamente judíos. Incluso relatos de personas entrevistadas hacen referencia a la existencia de familias que decidieron hacer *aliyá* para poder llevar a cabo una vida judía plena y poder educar a sus hijos e hijas en un entorno plenamente judío. Sin embargo, estos casos son muy raros.

³⁷⁹ Esta decisión ha consistido en considerar como población de estudio sólo aquellas personas que tienen algún tipo de relación con las comunidades judías o con su entorno no comunitario.

³⁸⁰ Se entiende que, al tratarse la pertenencia judía de una construcción social, si una persona no se considera judía a sí misma, entonces no es considerada judía para esta tesis.

³⁸¹ Además, una de las mayores expresiones de esta voluntad de integración se encuentra en el ámbito funerario —analizado en el capítulo 8—, en el que se expresa esta voluntad de enterrarse en el territorio como muestra de arraigo e integración (Chaïb, 2000).

Figura 11. Tipos de relaciones con el entorno no judío



Fuente: elaboración propia a partir de Schers y Singer (1977).

9.2.3. Percepción del riesgo de asimilación

A lo largo de la elaboración de la parte teórica de esta tesis, ha surgido de forma reiterada el carácter bidireccional del proceso de construcción de las identidades, que implica la propia construcción del “Nosotros” y la necesidad de considerar al “Ellos”, así como la importancia del reconocimiento que de esta identidad hace el entorno. En este sentido, otro de los elementos que ofrece información sobre la postura que adoptan las personas judías con respecto al resto de la sociedad y, en consecuencia, al trazado de sus fronteras identitarias, es la percepción del mayor o menor riesgo de asimilación que implica estar en contacto con el entorno gentil.

Como en otras comunidades del mundo, se encuentra ciertamente extendida entre los miembros de las comunidades judías catalanas la percepción de la existencia de un riesgo de que las personas judías, al vivir en entornos plurales y tolerantes, pierdan su especificidad identitaria. Dicho de otro modo, muchas personas ponen de manifiesto una cierta sensación del riesgo a que las personas judías –sobre todo las jóvenes– se asimilen con la sociedad no judía que las envuelve. Sin embargo, esta percepción, y las soluciones para combatir ese riesgo sentido, no son iguales entre las diferentes formas de entender el judaísmo. Mientras para algunas personas este

contacto es positivo y no implica que la identidad judía se vuelva difusa, para otras tal riesgo existe.

“Las comunidades judías de Barcelona se parecen mucho a la ciudad de Barcelona, que es muy cosmopolita. Entonces hay gente muy abierta. Entonces, claro, por ahí pierde valor pues antiguos valores judíos de hace treinta años. El baile folclórico israelí, el hebreo, el sionismo entendido hace treinta años nada que ver con el de ahora. Y los jóvenes, claro, viven más su vida que la vida comunitaria. Así que, yo creo que va evolucionando todo, y en este sentido las comunidades también se tienen que ir adaptando a las necesidades actuales” [COHA-4].

“Es un problema que cada persona en cada familia tiene que decidir cuáles son los límites entre el judaísmo y entre lo que no es judío y cuál es el límite que me pongo para no asimilarme completamente y mantener el judaísmo. Es muy difícil en la sociedad moderna, en la que los judíos tienen igualdad total de derechos civiles. Hace doscientos años, trescientos años que los judíos vivían en el *ghetto*, era muy fácil. Estaban encerrados los judíos y bueno, vivían los unos con los otros y no había este tipo de problemas. Había judíos que salían y se convertían al cristianismo y se iban de la comunidad. Pero el dilema ese era mucho menor. Ahora el dilema es día a día. Día a día. «¿Cuál es mi judaísmo y cuál es (...) mi identidad general?» Eso les pasa a todos. Y como persona tiene que decidir por sí mismo” [ARHA-10].

“Pero él [mi padre] ya se estableció en esta ciudad*, se casó con mi madre que era de otra ciudad* y éramos la única familia judía de la ciudad*. ¡La única! Hasta el punto de que bueno mi padre llegó un momento cuando ya éramos 3 hermanos que se planteó que eso iba a ser muy difícil para nosotros (...) y cuando me vio que en la ciudad*, cómo me iba a criar tan lejos de una comunidad judía y tal y entonces todo eran problemas, decidió establecerse en Barcelona. Entonces hicimos el traslado toda la familia” [CTMM-31].

“Bueno aquí hay mucha asimilación. Bueno, como en muchos sitios pero aquí, claro, como es un núcleo pequeño, hay muchísima asimilación. Y mucha conversión por matrimonio, digamos” [CTMA-28b].

“Bueno, porque creo que si no te relacionas con gente que es, o sea, no digo que no puedas tener otros amigos, pero si no te relacionas con gente como tú, puedes acabar perdiendo pues tu cultura. Y no, y si de vez en cuando no lo ves o no lo sientes o no lo transmites, acabas asimilándote y acabas perdiéndolo todo” [Estudiante CIB-13].

“Hay gente a la que no le gusta las ideas de abrir las puertas [del colegio] a familias que no sean judías. Porque lo que dicen es «si estamos luchando por la asimilación, traes niños no judíos, entonces tú apoyas la asimilación». Tiene su razón, pero entre comillas” [CLHA-8].

“Yo tengo dos hijos. El mayor está casado con una chica que no es judía, entonces el problema más importante para nosotros es la asimilación (...). La asimilación no viene de golpe. Entonces los primeros que ceden son los padres y después no transmiten valores correctos o totalmente más fuertes a los hijos. Cuando una sociedad es muy dictatorial, o es muy monocorde, por

ejemplo, los judíos en el mundo musulmán, o los judíos en el mundo cristiano, muy cerril, entonces es muy fácil mantenerse porque dices «esta gente es intolerante». Entonces hay un rechazo. Cuando no hay rechazo y la gente va cambiando y cede la mentalidad dictatorial que han tenido, entonces es mucho más fácil integrarse. (...) Donde hay mucha más tolerancia es más fácil la asimilación. Esto es un factor. Otro factor: siempre ha habido momentos de asimilación en el pueblo judío”.

[más adelante en la entrevista]

“O sea, negativo para mí es la asimilación. Para otros será pues positivo. Para mí es negativo. ¿Por qué es negativo? Esta es otra pregunta, ¿por qué es negativo? Porque alguien podría decir «está bien asimilarse»” [COHA-27].

Sin embargo, en algunos casos, como se ha afirmado anteriormente, no es vivida la integración en la sociedad gentil como un riesgo, sino más bien como una necesidad para el momento actual. Muestra de ello son los esfuerzos que hacen las comunidades, principalmente las reformistas, para abrirse al entorno no judío.

“El judaísmo ha ido siempre evolucionando y autoreformándose. Estancarlo desde hace doscientos años no creo que sea la solución para nada. Tu idea puede ser vivir en tu comunidad judía y ya está. Pero nosotros creemos que, no en una idea de asimilación, pero sí una idea de integración, de formar parte activa de la sociedad en la que vivimos” [ARHJ-24].

9.2.4. Percepción de discriminación

En la misma línea del subapartado anterior, otro de los elementos que “habla” de la postura que adoptan las personas judías con respecto al entorno no judío y la forma de relacionarse con él es la percepción de discriminación ejercida por éste hacia ellas. De hecho, puede entenderse que la percepción de la existencia de discriminación o antisemitismo, sea ésta real o no, condiciona su relación con el entorno, levantando fronteras más o menos firmes y trazando, de este modo, una mayor o menor distinción identitaria.

Uno de los elementos más llamativos de las narrativas de las personas entrevistadas es el hecho de que, a pesar de reconocer que prácticamente ninguna ha sufrido actos de discriminación directa contra su persona, perciben una fuerte actitud antisemita y discriminatoria por parte de la sociedad catalana y española, en la mayoría de los casos achacada al desconocimiento. Así lo prueban las siguientes citas de entrevistas.

“El otro día di una charla en un pueblo* y había después preguntas muy interesantes y buenas de personas preparadas que habían leído. Pero luego

una señora se acercó a mi mujer y le dijo: «pero ¿su marido es judío?». Y dice «pues sí». Eso después de que yo había dado la charla. Y dice «y sin embargo tiene los ojos azules». Bueno, pues como ésta, muchas cosas. Había una señora que se acercó a mi mujer hace unos años en una conferencia y le dice «¿usted no es judía, verdad?» y le dijo «no». Mi mujer no es judía. «Pero su marido sí», dice «sí». «¿Y usted no notó nada raro cuando se casó?». O sea, que somos una gente rara. Cuerno o rabos o alguna cosa de éstas” [CLHM-1].

“A mí lo que más, lo único que me sabe mal es la ignorancia de mucha gente, nada más. La gente, hay gente que ignora casi todo y habla de nosotros” [CTHM-23].

“Yo creo que (...) sobre judaísmo, sobre los judíos hay una ignorancia enorme, sobre todo porque se confunde con Israel. Yo eso digamos, cartas a La Vanguardia, a El Periódico, a El País, comentarios... Judío e Israel. Son dos cosas distintas. Es el ejército israelí, no es el ejército judío, no es el ejército hebreo. No es israelita, es israelí, etc. Y se pierde todo el tiempo con esto. Porque es una cuestión de terminología. Y además crea eso. Aquí en Barcelona, y en España en general, hay mucha ignorancia. Pero..., mucha desinformación a veces interesada y después prejuicios ancestrales que vienen de la religión” [-LHA-25].

También asocian estas actitudes de desconocimiento y antisemitismo a la vinculación que, según ellos de forma errónea, se hace entre las comunidades y personas judías con el conflicto entre Israel y Palestina. Ello se puede apreciar en varios de los fragmentos de entrevista previos seleccionados para este subapartado, así como también en el siguiente.

“Ahora, ¿qué hace la Europa antijudía? Ya no nos ataca a nosotros, porque somos pocos y porque no queda bien estéticamente. Pero éticamente sí que queda bien atacar al judío. ¿Cómo? Atacando Israel. Porque es el judío de los estados. Dentro de las naciones, de las 192 naciones de las Naciones Unidas, hay un estado pequeñito, judío, que tiene dos terceras partes del tamaño de su superficie de Cataluña. El mundo árabe es 500 veces más, entre 550 y 700 veces más grande, 750 con Irán. Esta obsesión contra Israel, aparte de que es enfermiza, es explicada por muchas cosas como el odio contra Israel porque Israel existe, no como Israel es. Y se vuelve a atacar al judío. Porque éticamente el europeo considera ético atacar al judío. Estético no, no es estético abrir una sinagoga y quemarla. Hoy en día no. Pero sí que es ético destruir el Estado de Israel. Y aquí vuelve a empezar la historia de nuevo. Entonces los europeos manifiestan su animadversión y su fobia” [COHA-27].

A medida que los discursos se precisan, en la mayoría de los casos se reduce la autoría de esta actitud antisemita a los medios de comunicación y a determinados gobiernos, y no tanto a la población en general. Muchas personas hacen alusión a la existencia de un ambiente generalizado de desconocimiento y de discriminación o de desprecio general que les lleva a tomar precauciones, pero muy pocas personas

reconocen haber sufrido en el día a día situaciones discriminatorias o de percepción de ataques concretos. Lo anterior, retomando los aportes de Dean (1955), llevaría a hablar de una situación de “participante cómodo”³⁸².

“Y luego los profesores, pues la gente que ha trabajado conmigo siempre gente muy normal, comprensiva, que se han dado cuenta perfectamente de lo que fue la *Shoá*, lo que eso supuso, lo que hay que estar en contra del racismo y en contra de todas estas prácticas. Pero bueno, a pesar de ello, yo no estoy nada descontento de España. Yo, francamente, he vivido muy bien aquí, me he aclimatado muy bien. Cataluña me gusta muchísimo, me parece una región extraordinaria. ¿Qué más puedo pedir?” [CTHM-23].

“Sí que lo saben [nuestros amigos que somos judíos], claro que lo saben. Mira en la puerta lo que tengo. Tengo una... La *mezuzá*. Claro que lo saben. Nunca, nunca se los hemos escondido. Ni siquiera en los años 45-46. Todo el mundo lo sabía. No hay ningún problema. ¡No! En España siempre hemos vivido muy bien y la gente en sí no es antisemita. Primero, porque somos muy pocos. Y mira, la gente se ha vuelto antiárabe porque hay muchos, cada vez más. Pero es así. Y si hubiera muchos negros, también se volvería racista. Es así la vida, pero lo que pasa que la prensa y los medios de comunicación sí son muy violentos [CLMM-32].

“En cuanto al antisemitismo en la calle, yo considero que es más antisemita la prensa y la televisión, que influye mucho en la opinión pública. También hay antisemitismo en la calle, pero no tanto. Si tú hablas con la gente, la gente no te odia. Si tú abres la televisión, te sacan todo lo peor que pueden, todos los judíos, todo Israel. La verdad, de alguna manera confunden israelita con israelí, confunden judío con hebreo, que tampoco es lo mismo, te hablan del ejército judío; el ejército no es judío, porque en el ejército israelí hay cristianos, hay drusos, etcétera. Te lo confunden todo y el resultado es que los judíos de aquí somos responsables de todo lo que está pasando en Gaza. ¿Qué pasa? Pues nada, que luego van y le dan la paliza a uno del *call*. Pero eso es culpa de la prensa y la televisión. Y la prensa y la televisión en parte vienen de la política. Y... muchas veces los políticos pues o reflejan sus propias ideas o van a buscar el voto. Eso es lo malo. Pero normalmente los judíos no sentimos antisemitismo en la calle. Lo que sentimos es mucha ignorancia” [CLHM-1].

“Bueno, hay mucho antisemitismo. Y el Gobierno no es que ayude mucho. Pero yo no lo vivo eso a diario. Lo ves de lo que la gente cuenta, de las noticias. Yo qué sé, hay mucho pro-palestino aquí y el Gobierno es muy pro-palestino. Entonces te das cuenta (...), España es muy antisemita. Y lo ves en la prensa. (...) Pero bueno, a parte de eso, como no me muevo en un ambiente en el que tengo que enfrentarme a nada de eso (...), entonces toda esa parte... Yo me fui [a Israel], ya conocí a mi marido ahí, estudiamos la carrera, me

³⁸² Esta categoría resulta de la tipología elaborada por este autor y presentada en el capítulo 3. Se trata del caso en el que la persona se siente respetada por la comunidad judía, así como también por los gentiles. En el caso de las personas que a modo individual no se sienten respetadas por este entorno no judío se trataría del caso de “participante cohibido”.

vine, me casé y siempre he estado en un entorno judío. Entonces no... fuera de lo que ves en la prensa y eso, no” [CTMA-18].

“También algunos tenían como más miedo a lo mejor porque habían vivido situaciones difíciles y eso. Pero yo nunca he tenido ninguna sensación. Y ahora desde luego... Hombre, hay gente idiota en todas partes, que te puede tirar yo qué sé, te puede quemar una estrella de David o cualquier cosa. (...) Luego también se mezcla mucho ahora con la política... (...) Se mezcla el Estado con la religión y...” [CTMA-28b].

“Y luego que aquí hay bastante antijudaísmo. No sé. Sobre todo políticamente, la prensa y todo. No es fácil, no es fácil. Y luego, lo que más hay es mucha ignorancia. Apenas ahora se empiezan a interesarse por la *Shoá* o por lo que son judíos. Pero hasta ahora..., hasta hace muy poco no lo sabían. O sea que los judíos habían crucificado a Cristo y... pueblo deicida. En fin. Hay una ignorancia total, total. (...) Luego la prensa es muy anti-Israel, porque la izquierda se ha acercado mucho del pueblo palestino. Entonces también de anti-Israel pasas a antisemitismo con mucha facilidad. Y... no es tan fácil la vida aquí. Bueno, no es difícil tampoco. Pero sobre todo prácticamente. Tenemos cantidad de amigos que no son judíos y nos quieren, nos aceptan muchísimo y esos sí que entienden. Pero hablo de la mayoría. O sea, que está bien que hagáis así tesis y cosas así sobre ese tema” [CLMM-32].

Otro ejemplo de una cierta exculpación que hacen las personas judías de las no judías respecto a su actitud hacia los judíos lo ofrece una entrevista a una estudiante del Colegio Hatikvá.

“Hombre, depende de la persona, depende de la persona y depende de con quién hables. Yo por ejemplo voy a un sitio a hacer inglés fuera con gente que no es judía y la primera vez que dije que «yo soy judía», o sea, se interesaron por el tema y me empezaron a preguntar. Y no creo que todo fuera de aquí sea malo” [Estudiante CIB-13].

No obstante, en algunas situaciones narradas por personas entrevistadas, la sensación de miedo u hostilidad es vivida como real y de una gran intensidad.

“Deben sobrevivir ataques. Y no sólo ataques físicos, pero también ideas sospechosas, miedo, xenofobia. Y por eso la perspectiva, la posición de los judíos fuera de Israel, las comunidades de España, es mucho más guardarlo, porque... De verdad, yo he visto aquí como israelí que me da miedo hablar hebreo con mis hijos en la calle. Cuando la guerra en Gaza fue... Y yo tenía miedo, tenía vecinos que podía ver que no entienden la situación. Que ven la tele y que pueden ver que el ejército israelí está haciendo cosas no humanas, muy criminales y feas. Pero que la conexión con ser judío, que hay al lado de ellos una persona que es catalana, no tienen que pagar el precio del ejército de Israel porque son judíos ¿me entiendes? Que está muy complicado, muy mezclado. A mí me parece que hay mucho miedo con el tema de judaísmo aquí y que no hay mucha educación de gobiernos, de ayuntamientos, de escuelas, otras escuelas que aprenden o explican lo que es. Porque no hay

esta cultura aquí de preguntar, de entender. Es complicado, es complicado” [ALMA-14].

“No és fàcil [viure com a jueu a Catalunya]. És viure en un àmbit hostil sempre. Però bueno, t’hi acostumes. Està assumit” [BRHA-21].

“Porque además también es difícil ser judío y vivir en España, es muy difícil, es muy difícil. Porque... mira, en mi país* tú puedes ser lo que seas, nadie se mete contigo. Claro, mientras no seas religiosa, eso también es verdad, porque en mi país* está todo bien seas lo que seas, pero no tienes que ser religioso. Pero aquí en España es difícil”.

[más adelante en la entrevista]

“Por ejemplo, cuando fue el acto de Jilad, yo fui el primer acto en mi vida que fui en apoyo al Estado de Israel, fíjate. Y era curioso porque vas como con miedo, con miedo. Y yo fíjate que empecé con manifestaciones desde que era muy jovencita, que ya protestaba en mi país contra la dictadura militar y sabía que me iban a moler a palos y estaban los policías ahí con sus garrotes y tenías miedo porque decías «te van pegar». Y no se compara con el miedo éste. No se compara. Yo siento mucho antisemitismo. Pero muchísimo. Siento mucho, mucha ignorancia por parte de la gente, descreimiento y yo creo que detrás de cada español, o catalán, o vasco... ibérico, detrás de cada ibérico hay un antisemita. Lo siento, lo siento así. [ARMA-29].

Ahora bien, esta discriminación, aunque evidentemente no es valorada positivamente, es percibida en cierta medida como un impulso y refuerzo a la identidad judía y a la unión de las personas y comunidades judías. De hecho, es en este sentido como puede entenderse la fuerza que adquiere dentro de las comunidades el discurso en torno a la existencia de discriminación. Éste puede considerarse uno más de los elementos que permiten conservar la identidad judía y mantener unido al grupo.

“Yo creo que hay algo que si además te lo han prohibido o si alguna forma han intentado eliminártelo, tú te aferras con más fuerza” [-LHA-25].

“Quizá el peligro común siempre hace que la gente haga piña ¿no? Yo esto lo encuentro positivo” [CLHM-1].

9.2.5. Relaciones con las administraciones públicas

No sólo el análisis de la interacción con la sociedad civil resulta clave para dar cuenta del tipo de relación que se establece entre la minoría, pieza constituyente de la sociedad catalana, y el resto de esta sociedad general no judía. También el tipo de relación existente con las administraciones públicas resulta relevante, puesto que

permite entender la forma como se produce el encaje de la práctica judía en un contexto secular y a la vez religiosamente diverso, así como también el tipo de reconocimiento oficial que se le concede a esta minoría en la esfera pública.

El encaje de la práctica religiosa, que se produce no sólo por parte de las administraciones públicas sino también a partir de la adaptación de la práctica a las condiciones del entorno por parte de las propias comunidades, tiene lugar sin demasiadas tensiones. El carácter fuertemente privatizado de la vivencia judía en Cataluña reduce la negociación a ámbitos muy específicos, como son, por ejemplo, el de la financiación de las entidades religiosas o la gestión funeraria y de las parcelas de las comunidades judías en los cementerios municipales de Barcelona.

“Jo es que et diria que tampoc no són unes comunitats que facin moltes demandes, saps? Potser comparativament amb d'altres, no és massa políticament correcte dir això, però no són unes comunitats que expressin moltes demandes. Moltes vegades, la principal demanda que expressen és de reconeixement públic, de normalització de la presència jueva a Catalunya, que siguin tractades com a otra religió, que no siguin discriminats, que no tinguin problemes, aquests temes. (...) Llavors ja tenim qüestions com el col·legi, l'educació dels nens jueus, cementiris també, patrimoni arqueològic (...). Llavors hi ha hagut qüestions més polítiques en determinats moments, com qüestions relacionades amb la celebració de l'Holocaust. O també, per què no dir-ho, allò sobre la representació dels jueus aquí a Catalunya: qui té més relació, qui té menys relació amb la Generalitat, qui és més interlocutor, qui és menys interlocutor...” [Técnico Generalitat de Catalunya-36].

Por lo que respecta a la financiación pública, si bien las comunidades reciben subvenciones por parte de la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya en tanto que organizaciones religiosas, y de otros departamentos de la Generalitat o instituciones como *Memorial Democràtic*³⁸³ para actividades de tipo cultural o educativo, éstas no constituyen su principal fuente de ingresos, sino que lo son las cuotas de los socios. No obstante, la financiación pública facilita su funcionamiento, aunque desde las comunidades las consideran escasas.

“Per una banda hi ha la subvenció que et deia per federacions d'entitats religioses, que en aquest cas aquí eren unes subvencions que es donaven per un període de quatre anys, es van convocar al 2008 i duraven fins al 2011. Com que eren per a federacions d'entitats religioses, se'ls va demanar que les comunitats jueves intentessin arribar a un acord i al final s'hi van presentar conjuntament Atid, Comunitat Israelita de Barcelona i Jabad Lubavitch i més

³⁸³ El *Memorial Democràtic* de la Generalitat de Catalunya es una institución pública cuyo objetivo es la recuperación, conmemoración y fomento de la memoria democrática durante el periodo entre 1931 y 1980.

o menys, això t'ho dic de memòria, se'ls hi va concedir 60.000 euros l'any cada any per al manteniment ordinari de les seves activitats. Això és, per una banda, subvencions com a federació. Llavors hi ha una altra línia de subvencions que és per comunitats, que aquí ja no cal que es posin d'acord entre elles, ja no cal que hi hagi alguna federació. És a dir, cada comunitat hi pot concursar de manera individual. I llavors aquí no tothom s'hi presenta" [Técnico Generalitat de Catalunya-36].

"La subvención que tiene no es mucho dinero, pero esta subvención es para enjugar el déficit que esta comunidad tiene, que es un déficit muy considerable. Y entonces nos ayuda a vivir, nada más. Porque esta comunidad tiene un déficit respetable" [CTHM-23].

"Tenemos [relación] de manera directa [con la Direcció General d'Afers Religiosos]. [Tratamos] algunos asuntos culturales específicos, como son los días de memoria y el antisemitismo y estas cosas. (...) También hay alguna subvención de la cual es muy poco lo que se recibe, por lo tanto tampoco, tal y como recibes es lo que das" [JOHA-30].

Una de las principales subvenciones concedidas fue la otorgada al colegio judío por parte del Govern de la Generalitat en el periodo de Gobierno de Convergencia i Unió, convirtiéndolo de este modo en una figura cercana a la de colegio concertado.

"Era una subvención especial porque concertado no llega, porque no llega el número [de alumnos]. Se fue CiU, entró Esquerra Republicana en Educació y nos quitaron la subvención. Bueno, nos avisaron, nos avisaron, nos avisaron «oiga, que este año es la última». Entonces yo ya no presidía la comunidad pero también, como había tenido cierto contacto con el Carod Rovira, y luego con el presidente actual, que había estado conmigo, le pedimos. Y él consiguió que para cuatro años, y ya estamos en el tercero, se nos ha dado una subvención especial y después ya no se sabe qué se va a hacer" [CTMM-2].

El segundo de los ámbitos en los que se hace visible la relación entre las comunidades judías y la Administración Pública es la referida a la gestión funeraria y de las parcelas judías en los cementerios públicos de Barcelona, un tema que en la actualidad se encuentra prácticamente reducido al cementerio de Collserola. En este sentido, son diversas las valoraciones de la adaptación de los servicios a la práctica religiosa judía. Mientras algunas personas de las comunidades reformistas consideran que ésta puede efectuarse sin inconvenientes ni dificultades, para otras personas, que realizan un seguimiento mucho más estricto de la *halajá*, las condiciones son insuficientes para un desarrollo pleno de la práctica, pero las aceptan como consecuencia de un precepto religioso.

"[La relación con los servicios funerarios] no es problemática. La verdad que... llevan muchos años con conocimiento e idea de lo que significa. Y la verdad que trabajan muy bien y tienen mucha consideración por nosotros y por otras

minorías. Ellos ceden un espacio en la sala de tanatopraxia. Bueno, la ceden, el cadáver lo vestimos y lo dejamos listo para que lo metan en el ataúd y todo. Sí, sí [todo está adaptado]” [ARHJ-24].

“El entierro en España es un entierro que se hace en cajas, en ataúd. Nosotros... es un problema del país. Nosotros enterrar es en tierra, sin ataúd. Los musulmanes también. Pero España tiene una tradición católica y las leyes emanan del catolicismo, aunque la gente en este caso no lo sepa. Entonces el Ministerio de Sanidad dice que no es higiénico enterrarlo de esta manera y no nos dejan enterrar, hay que hacerlo en ataúd. (...) Tenemos un principio que es *dina demaljuta dina*: «la ley de tu país es la ley», (...) tienes que obedecer al Estado. (...) Cuando hay conflicto de leyes, prevalecen las del Estado siempre, para nosotros siempre. (...) Nos obligan a enterrar de una manera, pues enterramos. Nos obligan a eso, pues ya está. No por miedo, no. Estás en el país” [COHA-27].

En el capítulo 8, referido a la vivencia judía, ya se ha resaltado la centralidad que adquiere la cuestión funeraria por diversas razones, algunas referidas directamente a la identidad del difunto y la posibilidad o no de enterrarlo en un cementerio judío, otras referidas a la legitimidad de las diferentes autoridades religiosas en el establecimiento de los criterios identitarios y, otras, en definitiva, vinculadas a la cuestión de la no concesión de legitimidad y el no reconocimiento institucional entre algunas comunidades.

“Hi ha tres parcel·les al cementiri de Barcelona, una per a la Comunitat Israelita, una per Atid i una per a Bet Shalom, que és la última que es va aconseguir. Jo, que sàpiga, no tinc constància que Jabad Lubavitch hagi demanat res. Sí que sabem que no tothom va estar content amb el fet que se li donés una parcel·la a Bet Shalom, però bueno, en qualsevol cas és una decisió que va prendre l’Ajuntament de Barcelona, que pot fer-la, que nosaltres no la discutim. Doncs això dels descontentaments crec que forma part una mica també de les disputes que hi ha dins de la comunitat jueva” [Técnico Generalitat de Catalunya-36].

Todo ello ilustra las diferencias existentes entre comunidades, tanto por lo que respecta a sus concepciones del judaísmo y de la identidad judía, como a la práctica que se deriva y, finalmente, su traslación a nivel institucional.

Más aún, las relaciones oficiales con la Administración Pública, y en concreto con la Generalitat de Catalunya, también sacan a la luz una cuestión de gran relevancia y que tiene que ver con la representación institucional. Se trata de la dificultad de encontrar un interlocutor válido y plenamente legítimo que pueda llegar a representar a las cuatro comunidades frente a la Administración. En cierta medida, esta dificultad viene impuesta por la sinergia de la tradición de relaciones Iglesia-Estado, en la cual son muy claras las autoridades que ejercen de representantes. Por

el contrario, en el judaísmo, como sucede en muchas otras tradiciones religiosas, la ausencia de una estructura organizativa centralizada plantea desafíos a las autoridades públicas, que acaban entablando vínculos oficiales de manera individual con cada una de las cuatro comunidades.

“Pel que tinc entès, quan hi ha reunions de política, com si diguéssim, hi van junts, el director d'aquí, d'allà, d'allà, d'allà. Hi van i s'ajunten. Van tots els directors comunitaris a parlar, doncs no sé, amb el senyor tal. No [hi ha un representant de totes les comunitats]” [BRHA-21].

“Bueno, pues [con la Generalitat tratamos] básicamente todo el tema de legislación relacionada con los centros de culto: cómo tienen que ser, por ejemplo, la antigüedad... historias así. Y luego también la Generalitat lo que pide es que haya un interlocutor. Entonces la Generalitat me imagino que le debe dar en las narices tener que ir aquí y allá, «éstos no se hablan con éstos, tal, tal y cuál». Entonces bueno, se intenta tener una comunicación pues... a través de un interlocutor, que no se ha logrado todavía” [ARHJ-24].

“Llavors sí que és cert que a nivell de Direcció General d'Afers Religiosos les relacions estan formalitzades, com a mínim fins ara, a través d'un conveni de col·laboració que està signat a nom de la Comunitat Israelita de Barcelona, però en representació, a part de la Comunitat Israelita, amb Atid i Jabad Lubavitch. Bet Shalom no, perquè en aquell moment les comunitats no van acceptar que Bet Shalom també signés aquest conveni. També és cert que en el cert moment, hi havia voluntat de que es pogués crear una mena d'enllaç d'unió entre les diferents comunitats jueves, estil federació o alguna cosa així. I es va intentar que el tema tirés endavant. Si no una federació, una coordinadora o una mena d'òrgan que pogués, d'alguna manera, coordinar les diferents entitats jueves de Catalunya. En el seu moment no va sortir. Lo màxim que es va aconseguir va ser que signessin aquell conveni, diguéssim, conjuntament, tres de les quatre entitats. (...) El director actual també expressa la seva voluntat de que hi hagi alguna mena de vincle d'unió entre les diferents comunitats jueves de Catalunya, però sempre respectant que són elles las que ho han de tirar endavant” [Técnico Generalitat de Catalunya-36].

Además del encaje de la práctica religiosa, la segunda gran esfera considerada en este subapartado es la del **reconocimiento oficial** que se le concede a la minoría judía desde las instituciones públicas. Éste constituye un elemento clave para entender la forma como ésta entra en relación con el entorno. En este sentido, pueden considerarse cuestiones como la presencia de representantes políticos en las celebraciones de las comunidades o las relaciones directas entre las comunidades y la Administración catalana.

En relación a la presencia de representantes políticos en actividades relacionadas con las comunidades judías, cabe destacar la presencia de Josep Lluís Carod-Rovira en las celebraciones de *Januká* de la CIB como Vicepresidente del Govern de la Generalitat

de Catalunya, o la del President de la Generalitat Artur Mas en un acto de recepción ofrecido por la CIB. También destacan las conmemoraciones oficiales del día de la Shoá por parte del Gobierno catalán, junto con las diferentes comunidades y asociaciones judías y otros colectivos, a pesar de las desavenencias que en ellas se han plasmado en determinados momentos políticos. Se aprecia, por tanto, un reconocimiento oficial y público de la presencia y derechos de esta minoría, que demuestra buenas relaciones entre ambos actores, aunque éstas se pueden ver obstaculizadas en ocasiones por la situación política en relación a Israel y el color político del Gobierno.

“Hemos tenido fricciones con la Generalitat en el gobierno anterior [el tripartito]; y bastante importantes, sobre todo a raíz de actos públicos. El tema, por ejemplo, *Memorial Democràtic*, entre el Ayuntamiento y el Conseller Saura ha habido problemas de todos los tipos y de todos los gustos. Entonces ahora hay una etapa que es muy diferente a la anterior. Están muy abiertos e interesados” [Entidad-34].

“Tenía que tener lugar un acto conmemorativo en la Plaza del Rey, que ya tuvo lugar el año pasado y fue precioso y Saura lo prohibió, diciendo que había obras en la Plaza del Rey, lo cual yo creo que las obras empezaron rápidamente para justificar. Y si no, ¿es que no lo sabía antes cuando lo concedió? Después dijo «bueno, en lugar de la Plaza del Rey, hacedlo en el Pati Llimona». El Pati Llimona es un lugar pequeño y cerrado y además iba a poner como condición que fuera con invitación. Entonces las comunidades, las cuatro, se reunieron y decidieron «vamos a boicotear los actos de la Generalitat porque eso no son maneras de hacer las cosas»” [CLHM-1].

“Des del punt de vista institucional, pues bueno, el problema que hi ha és que en les institucions mana ara doncs el cantó que ens té més poc carinyo. I això és un problema. A nivell de finançament es nota, les subvencions cauen (...). És que en tots els sentits, si demanes algo, sigui el que sigui, t’hi pots morir. És difícil, és difícil. (...) Nosaltres no demanem mai cap local, però si demanem algun dia que ens cedeixin un Palau Robert per fer un acte, no veas tú. (...). Però clar, es lo que hay. Nosaltres som d’una manera que ni fem soroll ni volem problemes. Llavors això també ho paguem, també ho paguem. I que després hi ha una manifestació a nivell de suport al poble palestí i van els dignataris del Govern. I clar, això fa mal. Això fa mal. Però bueno, estem acostumats. T’acabes acostumant a viure en aquest àmbit hostil. I si hi ha un canvi d’eleccions, doncs no sé realment si serà millor o serà pitjor; sincerament, tinc els meus dubtes en tot” [BRHA-21].

“Todo esto depende de quién gobierne. Nosotros hemos tenido la mala suerte de tener al señor Saura, entonces el señor Saura no nos trata bien, no nos quiere y bueno, pues qué vamos a hacer. Nos tenemos que aguantar. A pesar de eso, tenemos alguna subvención del Gobierno catalán. Pero, sin embargo, en Madrid la relación es mucho mejor, es mucho más fluida, la Casa Sefarad funciona muy bien, las comunidades judías funcionan muy bien (...). Ahora, no es lo mismo un gobierno de izquierdas, que apoyan bastante a los palestinos,

que un gobierno de derechas, que a lo mejor no les apoya tanto, que son más equilibrados en este punto” [CTHM-23].

“Luego, nos hemos encontrado con que ciertas administraciones no estaban siempre a favor de una escuela privada y menos judía. Por lo tanto, pues también a nivel político, en algunos ámbitos hemos encontrado un poco de resistencia” [CTMA-3].

“La (...) actividad que recibe de la oficina de Asuntos Religiosos es mínima. O sea, no es representativa para el judaísmo que existe en esta ciudad. En esta ciudad hay 5.000 judíos pero hay 200.000 visitantes judíos cada año. Es una cosa que el Ayuntamiento de Barcelona no le interesa, no le interesa explotar. Ya ni siquiera hay un cartelito que te diga dónde está el *call*, el barrio judío. O sea, no es que ni políticamente voluntad o no voluntad. Ni un cartel, ni un cartelito, ni pintado por *graffiti* ni nada” [JOHA-30].

En cambio, no todas las personas valoran negativamente la actitud de la Generalitat de Catalunya hacia las comunidades judías, sino que, por el contrario, entienden que ha avanzado sustancialmente en el reconocimiento de la diversidad religiosa y, concretamente, de su realidad particular como minoría.

“En los últimos años, a través de Afers Religiosos de la Generalitat, que hay una persona que es esencial en esto (...), hizo en estos años dar, como pocas veces hay, un tratamiento igualitario a todas las religiones. Siendo aquí la mayoría de religión católica, y siendo esta persona* practicante católica, y teniendo, como es lógico, cada país privilegios o más atenciones a la religión [mayoritaria], en este caso la católica, (...) esta persona, por el contrario, sin desatender las necesidades ciudadanas de los practicantes de religión católica, cada ley promulgada, antes de promulgar, consultaba a las comunidades, en forma igualitaria. Y esto es algo novedoso. Antes de salir la ley, éramos consultados. Por ejemplo, ley o reglamentos de asistencias hospitalarias a enfermos de determinada confesión, prisiones, dietética... Esta persona* ha dado una atención democrática al tema de la práctica religiosa. Hoy la libertad religiosa es aquí tal, en el sentido de que los límites lo pone el practicante. Y, la verdad, como catalanes nos tenemos que sentir realmente felices de esto”.

[más adelante en la entrevista]

“Tenemos la suerte aquí en Cataluña de que realmente la Generalitat nos ayuda a nivel oficial en todo, en el sentido de poder ser, expresarnos libremente. Esto es bueno. No a nosotros, a todos: a los musulmanes ¿sabes? Este modelo de laicidad que hay, aquí hay un modelo de laicidad de respetar, y esto es bueno, esto es muy bueno” [COHA-16].

9.3. Las miradas hacia el judaísmo: acercamientos y distanciamientos

Finalmente, y aunque no forma parte propiamente del objeto de esta tesis, se ha considerado conveniente hacer una breve mención a la contribución externa a la construcción de la identidad judía en Cataluña; es decir, a aquellas miradas que desde fuera del judaísmo construyen y proyectan una imagen del mismo. Este último apartado no es el resultado de una indagación sistemática en torno a los discursos externos que construyen una imagen de la realidad judía³⁸⁴. Más bien se trata de ofrecer algunas pinceladas que complementen algunos de los aspectos mencionados hasta este punto.

En términos generales, y aunque pueda parecer simplista, pueden identificarse dos posturas dicotómicas ante esta cuestión: por un lado, actitudes positivas y de acercamiento hacia el judaísmo, y, por el otro, actitudes negativas que son vividas como estigmatizadoras por parte del colectivo afectado. Todas ellas son interesantes en esta tesis en la medida en que provocan reacciones entre las personas judías que contribuyen a la producción de su propia imagen como tales.

En relación a los **acercamientos**, resulta de interés mencionar el crecimiento que se observa, y que las propias comunidades constatan, del número de personas que muestran interés por el judaísmo³⁸⁵, ya sea por mera simpatía y atracción hacia él, ya por un interés manifiesto por entrar a formar parte de él a través de procesos de conversión. De ello dan cuenta, entre otras cosas, el aumento del número de cursos de lengua y cultura hebreas ofrecidos para la población no judía, así como también la aparición de asociaciones filojudías y filoisraelíes, como puede ser la *Associació*

³⁸⁴ En su tesis doctoral, Ojeda (2009) ofrece un análisis sistemático de la forma como los judíos son tratados en la España contemporánea y, más concretamente, cómo se construye la categoría sociopolítica de “sefardí” en los siglos XIX y XX. Se trata de un análisis desde la perspectiva de la construcción de los sistemas de clasificación social y categorización social que indaga en el modo como estos judíos son en ocasiones incluidos y en ocasiones excluidos, hasta el año 1945, de la concepción de la nación española.

³⁸⁵ La simpatía hacia la realidad judía no es algo nuevo en Cataluña. Como lo documenta Pérez i Ventayol (2010) en su obra sobre la visión del catalanismo de izquierdas sobre la cuestión judía entre 1928 y 1936, el interés por la temática judía en Cataluña durante la segunda mitad del siglo XX, pero también previamente, era considerable. Se trataba de un filosemitismo asociado a la correspondencia entre el sionismo y la creación del Estado de Israel y la cuestión de la reivindicación nacional de Cataluña. Este acercamiento se daba entre políticos, como Jordi Pujol, pero también entre intelectuales y artistas de la época, así como en diferentes revistas publicadas en catalán. Sin embargo, esta atracción por la cuestión judía se modifica a lo largo de los años setenta del siglo XX cuando Israel empieza a ser visto como un estado que agrede al pueblo palestino.

Catalana d'Amics d'Israel (ACAI), o asociaciones de personas que buscan sus supuestos orígenes judíos, como es la *Associació Cultural Tarbut Shorashim (Arrels jueves)*.

A un nivel más público también se aprecia una postura positiva de dar a conocer la realidad judía de Cataluña por parte de algunos medios de comunicación. Prueba de ello es su presencia en los días de conmemoración del día de la *Shoá*. Más aún, resalta la actitud de la Televisió de Catalunya (TV3), que en los últimos años ha prestado especial atención a esta cuestión. Los ejemplos más claros son las retransmisiones de celebraciones religiosas, sea la de la fiesta de *Januká* en la CIB o la realización de una serie documental llamada *Boira Negra* sobre el régimen nacionalsocialista alemán y en la que intervienen algunas personas de las comunidades judías catalanas para ofrecer su testimonio. También a nivel estatal Televisión Española (TVE) reserva un espacio en su programación semanal para diferentes tradiciones religiosas, entre ellas el judaísmo y su programa dominical *Shalom*.

A un nivel más micro, es decir, el del propio funcionamiento de las comunidades, es interesante observar también la postura y actitud que muestran personas que sin ser judías ni formar parte de las comunidades como socias, por motivos laborales se encuentran vinculadas a ellas. En estas narraciones se observa, como lo muestra la siguiente cita, una minimización de las fronteras que distinguen a los judíos de los no judíos, y una postura de acercamiento basada en las semejanzas culturales y/o religiosas.

“Mira, la veritat és que a veure, en un primer moment et sona com nou o com estrany, però, no sé com dir-te, la gran majoria de la plantilla del professorat no és jueva, és gent d'aquí o a veure, tens gent d'aquí, tens gent de sud Amèrica, hi ha gent de França (...), hi ha gent d'Estats Units, hi ha hagut gent etiop, hi ha gent d'Israel, hi ha gent de molts llocs. Això d'una banda, hi ha una part que sí que són jueus però una gran majoria que no ho som. I a veure, la vida diària, no ho sé. En un primer moment, sí que et comencen a xocar coses. A veure, jo havia estudiat en una escola religiosa i em va recordar una mica el d'allà. (...) En realitat és a l'hora de dinar només quan l'oració d'abans del dinar i de després de dinar. Jo també vaig començar a fer menjadors ja. Bueno, em xocava una mica el fet dels nanos amb *kipá*. La porten per al dinar, per a l'oració d'aquell moment i en les classes d'hebreu, res més. No les porten més. Les festes, la primera vegada dons sí, però la veritat és que, com jo havia estat educada en una de la religió meva, tampoc ho vaig notar tant estrany. (...) Però bueno, de totes maneres, lo que t'he dit, hi havia coses que són diferents però que no se't fan tant estranyes. A l'hora del ritual del *Shabat* aquí es fa els divendres al migdia, el *Shabat*. En realitat vale, pues l'encesa de vela, la lectura. Jo, ja te dic, m'imagino que si

m'hagués educat amb un sistema molt laic, però a mi no em va [sorprendre]. Bueno, era una altra cosa però era una mica semblant. El tema del menjar a l'escola, mira en realitat a la pràctica no menges porc, és que no te n'adones de res més. Són petites coses, molt petites coses, hi ha més mite; mite i desconeixement” [Trabajadora colegio-33].

Por el contrario, también es posible encontrar **distanciamientos** o posturas de menor simpatía hacia las comunidades judías. Una buena parte de ellas se encuentra vinculada a la asociación que de forma recurrente se hace entre el conflicto entre Palestina e Israel y la realidad de las personas judías en la diáspora y, concretamente, las que viven en Cataluña. De hecho, y como se ha puesto de manifiesto de forma reiterada en esta tesis, pero sobre todo en este último capítulo, es la actitud y postura de los medios de comunicación y de determinados personajes políticos frente a este conflicto uno de los aspectos vividos con mayor desasosiego por las personas judías. En efecto, muestran una actitud muy reactiva frente a ello, lo que hasta cierto punto puede ayudar a entender la configuración de la imagen o identidad del judío como víctima³⁸⁶, una identidad del sufrimiento que ya ha sido identificada en el capítulo 7. Esta situación es lo que Goffman identificaría como estigma. En este sentido,

“la situación especial del estigmatizado reside en que por una parte la sociedad le dice que es un miembro del grupo más amplio, lo cual significa que es un ser humano normal, y por otra, que hasta cierto punto es «diferente» y que sería disparatado negar esa diferencia. La diferencia en sí deriva, por cierto, de la sociedad como un todo” (Goffman, 2010: 156).

Por tanto, lo importante no es sólo la imagen que desde el exterior se construye, que como se ha visto es ambivalente³⁸⁷ y cambiante, sino la forma como las personas judías la adoptan e incorporan o no a su propia identidad y vivencia como judías.

³⁸⁶ Sartre (1954) se refiere precisamente a esta identidad judía reactiva, es decir, aquella configurada a partir de las imágenes que el entorno no judío construye del judaísmo y las personas judías.

³⁸⁷ El empleo del concepto de “identidad ambivalente” aplicado a los judíos se ha extraído de Ojeda (2009, 2010), quien lo usa para referirse a la forma ambigua cómo desde el Estado español se ha tratado durante los siglos XIX y XX a los judíos de origen sefardí.

9.4. A modo de resumen

El presente capítulo ha analizado la forma como se construye y refuerza la identidad judía en relación con el entorno no judío, así como la forma concreta en que se establecen relaciones entre ambos contextos. Del mismo modo, ha ofrecido, aunque de forma muy esquemática, algunas ideas relativas a la construcción que desde el exterior se hace de la imagen del judaísmo. En este sentido, es interesante conocer no sólo los contornos dibujados por los actores externos, sino también las diferentes formas como las personas judías los asumen.

Retomando algunos de los aspectos concretos del capítulo, se puede afirmar que, en términos generales, la minoría judía de Cataluña si bien es discreta, poco a poco aflora con mayor visibilidad en la esfera pública. De igual modo que lo hace Berthelot (2009a), esta tesis identifica un estado de vigilancia continuo como resultado del antisemitismo, real o percibido, identificado por las personas y comunidades judías, a la vez que también constata la tendencia a una mayor visibilidad de estas últimas.

Por otro lado, este capítulo revela la preponderancia de una situación de integración, es decir, aquella en la que las personas conservan su pertenencia judía sin dejar de participar en las estructuras de la vida no judía, y sólo pueden encontrarse algunos casos en los que se da un mayor aislamiento o en los que se ha producido una migración a Israel. Por tanto, como ha mostrado la figura 11 y de acuerdo con la información de las entrevistas, puede afirmarse que la mayor parte de las personas se dividen entre la participación activa y normalizada en la vida no judía y algunas pocas familias que participan de una forma mucho más limitada. Estos últimos casos, presentes algunos de ellos en familias de Jabad Lubavitch, responderían más a una postura comunitarista consistente en el replegamiento comunitario (Berthelot, 2009b). Se trata de la “guetización” del propio grupo de los judíos jasídicos ante la situación de pluralismo moderno dentro de la sociedad general (Berger y Luckmann, 1997).

Finalmente, cabe recordar la importancia que adquieren las imágenes creadas desde el exterior, ya sean positivas, ya negativas, en la configuración de esta pertenencia y de las fronteras del grupo. Así, posturas más próximas al judaísmo permiten una mayor apertura de éste hacia el exterior, mientras que las posiciones de mayor rechazo generan una cierta reticencia a esta apertura. Ahora bien, sea en un sentido u otro, todas ellas pasan a contribuir a la configuración de esta identidad compleja y cambiante.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Esta última sección cierra el cuerpo de la tesis doctoral presentando las principales conclusiones que se desprenden del trabajo de investigación. A partir del repaso a las contribuciones centrales recogidas en los capítulos de análisis, se aborda la cuestión planteada en las hipótesis referente a la construcción de fronteras simbólicas internas y externas como elemento central para entender la realidad comunitaria judía de Cataluña. Seguidamente, y de forma estrechamente vinculada a lo anterior, se profundiza en las hipótesis de investigación a través de una revisión basada en la recuperación de los principales resultados obtenidos, analizados e interpretados en base al marco teórico elaborado en la parte I de la tesis. Posteriormente también es sometida a revisión la propuesta teórico-metodológica de la tesis con el fin de reflexionar acerca de sus potencialidades y carencias. Esta actitud reflexiva permite mejorar el modelo sugerido con vistas al desarrollo de posibles investigaciones futuras para las cuales la tesis abre, en último lugar, algunas líneas temáticas.

1. Fronteras simbólicas internas: los puntos de tensión

“There are many ways in which groups can and do stress their in-group unity as well as their distinctiveness vis-a-vis other groups. Language, emblems, dress and dietary laws are just a few of the various characteristics almost universally employed by groups in order to distinguish group members from «outsiders»” (Zerubavel, 1982: 284).

Partiendo de la anterior cita de Zerubavel, en estos dos primeros apartados de las conclusiones se recogen algunos de los principales elementos identificados a lo largo del análisis de la tesis como puntos de diferenciación, y en ocasiones de tensión, entre comunidades y con respecto al entorno no judío. En definitiva, se trata de reconocer aquellas cuestiones que de uno u otro modo contribuyen a la construcción de fronteras simbólicas, tanto internas como externas, es decir, entre las diferentes

instituciones comunitarias judías de Cataluña, por un lado, y entre éstas y el entorno no judío, por el otro.

Para analizar las fronteras simbólicas internas, se toman en consideración exclusivamente los elementos diferenciadores –y no aquellos compartidos– puesto que se entiende que son los que conducen a la diversificación institucional. En términos generales, cabe resaltar que las principales divergencias que afloran entre las comunidades judías, a nivel mundial y a nivel catalán, están relacionadas con cuestiones religiosas. En este sentido, si bien a grandes rasgos se puede decir que son las diferencias ideológicas “clásicas” existentes entre las diferentes ramas del judaísmo las que conducen a las escisiones, resulta de gran interés y pertinencia indagar en los aspectos concretos que llevan a los desacuerdos entre comunidades. En esta tesis se han identificado cuatro grandes áreas –además de otros aspectos menores– en las que estas diferencias se materializan. Se trata de cuatro ámbitos que conciernen tanto a las concepciones, como a las vivencias y las proyecciones del judaísmo y de la identidad judía. Son las siguientes: el seguimiento de la *halajá*, en primer lugar; la gestión y admisión en los cementerios judíos, en segundo lugar; las conversiones, en tercer lugar; y, finalmente, la postura frente a la igualdad de género en términos religiosos. A las anteriores discrepancias hay que sumar otra de gran calado y de carácter transversal: la de la representación institucional.

Divergencias entre comunidades

Si bien puede afirmarse que las comunidades judías catalanas cuentan con elementos y características comunes, es cierto que la existencia de numerosas diferencias, algunas de ellas en aspectos capitales, plantea la necesidad de estudiarlas. La tesis ha abordado este estudio con el fin de dar cuenta de la situación actual de diversificación institucional de las comunidades judías de Cataluña.

El primero de los puntos de discrepancia entre comunidades hace referencia a la propia concepción que del judaísmo tienen las personas judías y, en consecuencia, también al seguimiento del código normativo judío y a su justificación. Como ya se ha mostrado, principalmente en los capítulos 7 y 8, es en el diferente grado de cumplimiento de los preceptos, pero sobre todo en la justificación que de ello se hace, donde mayores diferencias emergen. Más concretamente, las diferencias aparecen tanto en la severidad o flexibilidad con la que se siguen las prescripciones de la ley, como sobre todo en la existencia o ausencia de reflexividad en torno a esta

observancia. De hecho es en la justificación que ofrecen las personas de su propia práctica donde se puede observar mayor variabilidad.

El segundo de los puntos de mayor desacuerdo, que refleja diferencias sustantivas en cuanto a la concepción de la identidad judía, es el de la gestión de los cementerios judíos y los criterios de admisión para que una persona sea enterrada en ellos. Más concretamente, han sido las discrepancias en el establecimiento de quién puede y quién no puede ser enterrado en una parcela judía lo que ha llevado en los últimos años a la existencia en Barcelona de tres parcelas funerarias diferentes. Es decir, la incapacidad para consensuar unos criterios comunes ha conducido a una transformación institucional cuantitativa y cualitativa a nivel funerario que no es más que un mero reflejo de la diversificación a nivel comunitario.

Un tercer punto muy vinculado al anterior también puede ayudar a entender la decisión de algunas personas de escindir de su comunidad de origen para crear otras nuevas. Se trata de las conversiones al judaísmo. De nuevo aquí emergen las disputas en cuanto a los criterios para que estos procesos se lleven a cabo, así como también en torno a quién ostenta la autoridad religiosa para establecerlos. Las diferentes posturas institucionales frente a la realidad de las conversiones —unas favorables, otras contrarias— así como la recurrencia a tribunales rabínicos distintos de acuerdo con la orientación ideológica, constituyen otro más de los componentes que configuran estas fronteras inter-comunitarias.

En último lugar, es necesario resaltar las fuertes diferencias entre comunidades halladas en cuanto a su postura frente a la igualdad de género en materia religiosa y el fuerte carácter diferenciador que estas diferentes actitudes adquieren entre las comunidades. De hecho, las comunidades reformistas confieren a la postura que adoptan frente a este tema un claro valor diferenciador con respecto a las comunidades ortodoxa y ultraortodoxa, mucho más reacias a la igualdad religiosa entre mujeres y hombres. El análisis ha permitido comprobar que efectivamente éste constituye uno de los elementos claramente diferenciadores entre Atid y Bet Shalom por un lado, y la CIB y Jabad Lubavitch, por el otro.

De todos estos puntos de desacuerdo entre las diferentes comunidades judías de Cataluña se desprenden una serie de imágenes que cada una de ellas dibuja del resto y que contribuyen al trazado de fronteras simbólicas internas. Se trata de unas imágenes que difícilmente coinciden con la propia imagen que de sí misma dibuja cada comunidad, reflejando de esta forma un claro desajuste entre las *inner* y las

outer identities a las que se refiere Heilman (1977). A modo de ejemplo, y como lo señala Setton, esto es lo que sucede, por ejemplo, cuando seculares y religiosos dibujan la imagen de los otros. “Cuando los seculares ven a los religiosos, lo hacen con una mirada forjada por una serie de representaciones negativas. Los religiosos aparecen como sectarios” (Setton, 2007: 6). Por su parte, los militantes ultraortodoxos “tienden a exteriorizar una imagen que refute los estereotipos negativos” (Setton, 2007: 6). Del mismo modo ocurre en el sentido inverso, cuando personas o instituciones de entornos ortodoxos deslegitiman a las comunidades reformistas cuestionando su carácter religioso.

Representación institucional: la pugna por la legitimidad

Con la diversificación institucional de las comunidades judías, resultado en buena medida de las discrepancias esbozadas en el subapartado anterior, el monopolio de la representación oficial ante la Administración Pública de que gozaba la CIB ha quedado en entredicho. La nueva situación plural y diversa ha planteado nuevos retos a las comunidades, que se enfrentan a las demandas –que no exigencias– de las administraciones de lograr un único interlocutor legítimo; un hito que en el momento del cierre de la presente investigación no había sido alcanzado.

Son muchas las diferencias que pueden ayudar a comprender esta pugna que se da en el campo de la representación institucional del colectivo judío adscrito a alguna comunidad y que también pueden explicar las tensiones y desacreditaciones existentes en el marco de la FCJE. Sin embargo, se trata, en última instancia, de disputas que atañen a la mutua concesión o denegación de legitimidad entre las comunidades.

En esta dialéctica en torno a quién se erige o no como legítimo representante institucional para las diferentes comunidades judías catalanas, pero también a nivel estatal, colisionan dos narrativas institucionales. Una primera narración o “hegemonic tale” que apoya o sostiene las estructuras de autoridad y representación institucional existentes, y una segunda narrativa que es una “subversive story”, puesto que desafía la configuración de representación y autoridad institucional vigente en la actualidad (Ewick y Silbey, 1995). En el caso específico que aquí se ha venido trabajando, la primera narración estaría representada por la CIB –y dentro de ella por personas con una postura menos crítica con la propia institución–, mientras que la segunda correspondería principalmente a Atid –actor que cuestiona más la situación actual–, pero también en cierto modo a Bet Shalom y Jabad Lubavitch.

Hasta cierto punto puede considerarse que en Cataluña la CIB mira al resto de comunidades y sus miembros –en términos generales con presencia más reciente en Cataluña– como forasteros, y por ello opone una mayor resistencia a la pérdida de exclusividad representativa. Así, se podría interpretar la situación estudiada partiendo de las ideas de Elias, quien entiende que “son múltiples los temas que hacen aflorar la tensión y los conflictos entre los establecidos y los forasteros. Sin embargo, en su esencia se trata siempre de luchas por equilibrios de poder” (Elias, 2003: 239); unos equilibrios y dinámicas que todavía hoy, cinco años después de la creación de la última comunidad, son poco estables por encontrarse en plena reconfiguración. De hecho, todavía hoy la CIB continúa presentándose en algunas ocasiones como representante del conjunto de comunidades judías, como por ejemplo en el foro de diálogo interreligioso *Grup de Treball Estable de les Religions (GTER)*.

En definitiva, este apartado focalizado en las fronteras simbólicas internas o intercomunitarias subraya la diversidad interna del judaísmo, hecha patente en los capítulos de análisis de la tesis. Ahora bien, esta diversidad intercomunitaria no presupone una fuerte homogeneidad en el interior de cada comunidad. Al contrario, los capítulos anteriores han reflejado una fuerte pluralidad también a nivel intracomunitario en las formas de entender, vivir y proyectar el judaísmo. Precisamente, “the triumph of community is to so contain this variety that its inherent discordance does not subvert the apparent coherence which is expressed by its boundaries” (Cohen, 1989: 20). Dicho de otro modo, el triunfo de la comunidad radica en que la *total ideology* o postura institucional sea capaz de contener la *practical ideology* o postura individual de cada uno de sus miembros.

2. Fronteras simbólicas externas: la diferencia cohesionadora

Por lo que respecta a las fronteras simbólicas externas, es decir, aquellas que se trazan entre la colectividad judía y el entorno no judío, es necesario resaltar su fuerte poder cohesionador hacia dentro del grupo. En buena medida, los judíos de Cataluña configuran su identidad judía en base a las especificidades que los diferencian de los gentiles. Así ha quedado patente en el capítulo 9, que junto a una situación mayoritaria de integración, ha puesto de manifiesto el recurso a la

diferencia respecto a lo no judío como rasgo identitario y potenciador de la cohesión interna del grupo.

La observancia de determinados preceptos, como los alimentarios o los rituales, pero sobre todo el seguimiento de un calendario específico y diferente del compartido por la mayoría en Cataluña, sirve para reforzar la identidad judía en un contexto que no la garantiza ni fomenta. Esta función la cumplen en la medida en que crean un sentimiento de similitud con el propio grupo y de diferencia con el exterior, del cual la mayoría de personas judías no se siente realmente tan distante. Así, por ejemplo, la organización del tiempo de la vida judía, ya sea a nivel anual mediante la celebración de las festividades del calendario judío, o a nivel del ciclo de vida con la celebración de las diferentes etapas de la vida de una persona judía, sigue suponiendo un elemento significativo de la vivencia del judaísmo en Cataluña, así como también constituye, en un momento y contexto en que las barreras físicas son inexistentes, un espacio para la reafirmación identitaria.

Ahora bien, es preciso indicar que también a lo largo de todo el trabajo han podido identificarse fuertes diferencias en cuanto a la forma de relacionarse con este entorno gentil y de proyectar una identidad judía hacia él. Dicho de otro modo, en este trazado de fronteras externas se dibujan o refuerzan las diferencias o límites internos existentes entre las comunidades. Por ejemplo, la voluntad de mayor apertura hacia el entorno por parte de las comunidades reformistas es percibida por algunos entornos más ortodoxos como un riesgo de asimilación del cual es mejor distanciarse.

3. Revisión de las hipótesis

Este tercer apartado de las conclusiones pretende realizar una revisión de la hipótesis general y de las subhipótesis específicas presentadas en el capítulo del modelo de análisis. Al tratarse esta tesis de un planteamiento interpretativo y abductivo, y no uno positivista y de carácter deductivo, este apartado no contiene una refutación o validación de las hipótesis, sino más bien una revisión, concreción o matización de algunos de sus aspectos. Ello se debe a que a medida que se ha ido avanzando en la elaboración de la investigación, las hipótesis han sido corregidas, enriquecidas y precisadas.

Cabe recordar que, si bien éstas han sido perfiladas de manera incesante, ya en su inicio se encontraban guiadas por la constatación de dos fenómenos: por un lado, un proceso de intensificación de la actividad –no sólo religiosa, sino también cultural– por parte de las comunidades judías catalanas; y, por el otro, la consolidación de la colectividad judía institucionalizada, concretada en el hecho de que diferentes opciones personales encuentran cristalización institucional: surgen comunidades, cementerios, espacios de socialización y otras entidades de diversa orientación ideológica. Es decir, la hipótesis y subhipótesis en que se ha concretado esta tesis desde un inicio se propusieron como objetivo explicar y comprender las transformaciones institucionales cuantitativas y cualitativas que ha atravesado la realidad judía catalana y que, en cierto modo, se ajustan al dicho típico de “donde hay dos judíos, existen tres ideas diferentes”.

Para acometer dicha tarea, el trabajo previo de mapeo de la realidad institucional judía en Cataluña realizado en esta tesis ha resultado clave, puesto que ha plasmado de forma rigurosa la transformación tanto cuantitativa como cualitativa de este medio. Más concretamente, esta tarea ha sacado a relucir en el capítulo 6 la gran variedad de entidades, asociaciones y actividades recientemente aparecidas, así como el aumento del número de comunidades, lo que conduce a la evidencia del desarrollo, diversificación y consolidación de este campo en los últimos quince o veinte años.

Partiendo de un examen de las subhipótesis, de carácter más específico, se llega directamente a la revisión final de la hipótesis general de la investigación. El análisis detallado permite que los resultados y conclusiones de la tesis no se limiten a utilizar las etiquetas habituales que designan a las diferentes corrientes ideológicas del judaísmo como elemento explicativo poco específico, sino que profundicen en las diferencias concretas que tienen lugar a nivel simbólico, práctico e institucional en los ámbitos de las concepciones, las vivencias y las proyecciones del judaísmo y de la identidad judía.

La primera subhipótesis sostiene que *la multiplicidad de concepciones del judaísmo y de la identidad judía existente en Cataluña se refleja y ha cristalizado en diversas instituciones comunitarias y no comunitarias judías ante la imposibilidad de convivir bajo un mismo marco institucional*. En este sentido, cabe remarcar que en el capítulo 7 se ha identificado un creciente número de formas de construir la identidad judía y de entender el propio judaísmo –muchas de ellas “a la carta” y de acuerdo a

las preferencias de cada persona— que han buscado la creación de marcos institucionales diferentes al tradicional de la CIB, en el cual su encaje resultaba difícil y no sin fricciones. De este modo, se ha pasado de una situación más monolítica representada por la comunidad tradicionalista a una en la que, además, formas muy religiosas y normativas representadas por Jabad Lubavitch y una parte de los miembros de la CIB se combinan con concepciones más abiertas del judaísmo y de la pertenencia judía. Estos nuevos marcos institucionales cubren un abanico de opciones muy diverso que comprende aproximaciones al judaísmo que no cuestionan la obligatoriedad de la normatividad por proceder de origen divino, otras que siguen una parte de las prescripciones de forma reflexiva y otras totalmente laicas en las cuales la idea de judaísmo no responde a un cuerpo de leyes religiosas. Estas diversas concepciones del judaísmo más o menos normativas también se traducen en formas de entender la identidad judía más o menos normativas, más o menos inclusivas. De ello ha dado buena prueba el capítulo 7.

De todo lo anterior se desprende la existencia de unas fronteras entre comunidades que son muy difíciles de franquear, puesto que se sustentan en puntos difícilmente negociables. Del mismo modo, las diversas formas de entender la pertenencia judía se traducen también en modos diferentes de relacionarse con el entorno no judío, que varían de acuerdo con la percepción —o ausencia de ésta— del riesgo de asimilación por parte de este entorno.

La hipótesis también afinaba más al afirmar que concepciones más excluyentes y normativas de la identidad judía, como se encuentran en Jabad Lubavitch (e instituciones adyacentes) y en los entornos más cercanos a la postura institucional oficial de la CIB, dibujan fronteras más claras con respecto a lo no judío, mientras que Atid, Bet Shalom y sus entornos y una parte de la población de la CIB responden a concepciones más incluyentes de la identidad judía, que dan mayor cabida a personas externas o convertidas al judaísmo. Al respecto, si bien es cierto que la hipótesis continua siendo válida, como lo demuestra el contenido de los capítulos de análisis, cabría señalar que la fuerte diversidad interna de cada comunidad obliga aún más a una mayor precaución. Esta cuestión pone sobre la mesa la importancia de no adoptar como unidad de análisis incuestionable la comunidad y tomar en consideración como posible unidad las familias o incluso los individuos. Esta necesidad de mayor precisión se ha constatado de forma reiterada en el análisis, en el que se ha hecho patente el desajuste entre la *complete* y la *practical ideology*, es decir, entre la postura institucional y aquella de las familias y miembros.

La segunda de las subhipótesis plantea que *la actual situación de diversificación institucional –comunitaria y no comunitaria– se debe también a la existencia de diferentes vivencias del judaísmo en Cataluña que requieren de nuevos espacios para cubrir el amplio abanico de necesidades –sobre todo socializadoras–, prácticas religiosas y sus justificaciones, actividades no religiosas y formas de aproximación comunitaria, así como por la diferente ubicación que tiene la vivencia judía en la experiencia vital de las personas*. De nuevo, como en la primera subhipótesis, el análisis del capítulo 8 ha puesto de manifiesto la multiplicidad de formas de experimentar y vivir la pertenencia al judaísmo, así como la incapacidad de la CIB de dar cabida a todas ellas en su estructura comunitaria. Más concretamente, hay que incidir en el hecho de que la práctica religiosa ya no constituye el elemento central de la vivencia judía de la mayoría de personas que se identifican como judías. Se le suma una fuerte participación en actividades de tipo político, y sobre todo cultural, así como vivencias “a la carta”, es decir, aquellas que combinan actividades diversas según las preferencias de cada persona y que no necesariamente se encuentran vinculadas al ámbito comunitario. En esta misma línea, también pueden identificarse formas de participación comunitaria más expresivas junto a otras con un carácter claramente instrumental. Estas fuertes diferencias internas –derivadas en última instancia de las diferentes concepciones del judaísmo–, así como la existencia de vivencias más o menos diferenciadoras respecto al entorno no judío, condujeron a la ruptura del monolitismo comunitario hasta entonces vigente y a la aparición de escisiones comunitarias.

El análisis obliga en este caso, de nuevo, a matizar la segunda parte de la subhipótesis y conceder una mayor importancia a la experiencia propia de las personas y no tanto a la postura de la institución comunitaria en su conjunto. Como en el caso anterior, la subhipótesis ya reconocía la existencia de diferencias internas, sobre todo en el interior de la comunidad más grande, la CIB. Si bien una vez más es importante evitar caer en el uso preponderante de la comunidad como unidad de análisis, es cierto que, como afirmaba la subhipótesis, en términos generales, los entornos de Jabad Lubavitch y una parte de los de la CIB comprenden vivencias sujetas a una mayor regulación y control comunitario, que se corresponden con concepciones más normativas de la pertenencia judía y que a la vez establecen una mayor distinción con el entorno. A su vez, el análisis ha puesto de manifiesto que en las comunidades reformistas y en un segmento importante de la población de la CIB priman experiencias más flexibles y autónomas de esta pertenencia, asociadas a visiones más incluyentes y no tan normativas del judaísmo y de la identidad judía y

que perfilan unos límites más permeables y menos diferenciadores con respecto al entorno gentil.

La tercera y última subhipótesis, por su parte, manifiesta que *las diversas percepciones sobre la supervivencia comunitaria y las diferentes formas de relacionarse con el entorno no judío que de ellas se derivan, dan lugar al trazado diferente de fronteras externas con respecto al mundo no judío, es decir, a diferentes proyecciones externas del judaísmo*. También afirma que estas formas diversas de proyectarse hacia fuera generan al mismo tiempo diferencias que pueden ayudar a entender la diversificación comunitaria que esta tesis se ha propuesto explicar. Al respecto, es preciso señalar que, en términos generales, el capítulo 9 ha demostrado la existencia de una situación mayoritaria de integración de la población judía y de una voluntad, también generalizada, de dotar de mayor visibilidad y normalidad a su situación, a pesar de encontrarse ampliamente extendida la percepción del riesgo de asimilación.

Ahora bien, es cierto que los entornos que perciben un mayor riesgo de asimilación de las personas judías por parte de la sociedad gentil encuentran en la normativización estricta de su vida y en el uso de demarcadores sociales una vía de diferenciación con respecto a este entorno no judío. Éste es el caso de unas pocas familias que puede afirmarse que tienden a una situación de un cierto nivel de aislamiento, al menos en ámbitos específicos como la educación de los hijos e hijas. No obstante, ello no puede empañar la tendencia mayoritaria a una normalización y relativa visibilización, que supera la percepción de la discriminación ejercida por parte de la sociedad no judía.

Al mismo tiempo, cabe señalar, que la preocupación por la continuidad del grupo ampliamente extendida en todos los entornos comunitarios conduce al refuerzo de los espacios socializadores exclusivamente judíos, no sólo dentro del entorno comunitario, sino también por parte de entidades no comunitarias que configuran el entramado institucional judío recogido en el capítulo 6.

Finalmente, todo lo anterior permite un repaso profundizado de la hipótesis general de la tesis. De este modo, el análisis desgranado permite evitar dos conclusiones erróneas que una exploración muy generalista podría generar. La primera sería deducir que las transformaciones institucionales en el campo judío en Cataluña son el resultado de la inmigración. Y, si bien es cierto que ésta ha influido notablemente aportando un contingente importante de personas, no es un elemento que de por sí

pueda explicar estos cambios, puesto que si el perfil de la población judía inmigrante hubiera sido similar al ya asentado, seguramente se hubiera producido únicamente un cambio cuantitativo, pero no una diversificación cualitativa tan fuerte como la acaecida. Es decir, si bien es cierto que el crecimiento cuantitativo del número de instituciones –tanto comunitarias como no comunitarias– responde en cierta medida a la llegada de personas procedentes de diferentes lugares del mundo, son las distintas formas de concebir, vivir y proyectar el judaísmo lo que da cuenta de la transformación cualitativa. Dicho de otro modo, *la multiplicación de las formas de identificarse con el judaísmo, de vivirlo individualmente, de participar en las comunidades, de mostrarlo hacia fuera y de relacionarse con el entorno no judío han conducido a la aparición de marcos institucionales que cubren las múltiples y diversas necesidades*. La segunda conclusión errónea a la que se podría llegar es que se podría simplificar el análisis y concluir que las comunidades se diferencian porque se encuentran adscritas a corrientes ideológicas distintas dentro del judaísmo. Ahora bien, ello no permitiría conocer en qué se concretan estas diferentes posturas. Por ello, la tesis ha pretendido desglosar esta realidad a partir de analizar sus diferentes dimensiones (simbólica, práctica e institucional) y ámbitos principales (concepciones, vivencias y proyecciones) con el fin de realizar afirmaciones basadas en realidades concretas y no en etiquetas ideológicas genéricas. En consecuencia, las aportaciones de esta tesis se basan en un análisis de la realidad empírica que permite conocer de qué forma se concretan estas diferencias que han conducido a la situación de diversificación comunitaria e institucional actual.

Es, por tanto, la articulación de diferentes formas de entender, vivir y proyectar el judaísmo lo que permite explicar dicha situación. En definitiva, los cambios acaecidos en los últimos quince o veinte años, que no constituyen más que la institucionalización de la diversidad, o dicho de otro modo, la cristalización en instituciones comunitarias y no comunitarias de formas múltiples de ser judío – muchas de ellas ya existentes previamente –, deben ser interpretados, no tanto en términos de diferencias en el contenido, sino en la forma. Partiendo de las reflexiones de Estruch y Grier (2007) y Grier (2007), los cambios institucionales en el campo judío se pueden explicar más a partir de las diferencias en el *cómo* y no tanto de las diferencias en el *qué*.

Así, la situación en la que se encuentran las comunidades judías, con una mayor complejidad institucional y cultural que en momentos anteriores, es el resultado de un proceso de adaptación institucional a las características cambiantes de una

población judía igualmente cambiante. Estas adaptaciones también ocurren en las comunidades judías de otras regiones del mundo como América Latina (Caro, 2006; Caro y Cabrera, 2008) o Francia (Podselver, 2004). Más concretamente, se trata del resultado de toda una serie de innovaciones en la vida institucional –tanto religiosa, como cultural y de otro tipo– para hacer frente a las nuevas demandas en un momento en el que las estructuras y las narrativas anteriores ya no funcionan. Se trata de un ajuste de los entornos institucionales a las nuevas necesidades y demandas planteadas por las personas judías que logre evitar que se produzca una masiva asimilación (Schers y Singer, 1977).

Es importante recordar que este proceso de descentralización institucional, de reconfiguración de las estructuras comunitarias y de aparición de numerosas entidades que están restando protagonismo a la comunidad tradicional no se ha producido sin tensiones. Al inicio de estas conclusiones ya se mencionaban algunas de las pugnas que han surgido de esta nueva situación en la que cada comunidad tiene todavía que encontrar su emplazamiento.

Finalmente, la principal conclusión extraída con la realización de esta tesis, y que refuerza las presentadas en la memoria de investigación de máster que la precede, recoge la inmensa diversidad inter e intracomunitaria presente en las comunidades judías de Barcelona. Esta heterogeneidad, que en parte ya fue registrada por Berthelot en su tesis, cuando únicamente existía una comunidad, se ha visto acrecentada en la actualidad con la presencia de cuatro comunidades diferentes y múltiples instituciones y entidades no comunitarias. Dicho de otro modo, se está produciendo una expansión considerable de instituciones, organizaciones y entidades no estrictamente religiosas que configuran un marco judío diverso que responde a la diversidad interna del colectivo judío catalán, a las múltiples expresiones de sus identidades, a las diferentes formas de aproximarse y de vivir el judaísmo y también de proyectarlo hacia el exterior.

4. Revisión de la propuesta analítica y metodológica

A continuación, en este cuarto apartado se revisa la propuesta analítica y metodológica diseñada para la realización de esta tesis doctoral.

En relación a la propuesta analítica, cabe apuntar diferentes ideas y reflexiones que emergen una vez se da por finalizada esta investigación. En primer lugar, es necesario insistir en la importancia de abandonar la perspectiva cristiana para el análisis del judaísmo, puesto que impide acceder con plenitud a su complejidad. En este sentido, la adopción de un enfoque mucho más abierto, que se ha configurado con las apreciaciones y comentarios de diferentes personas expertas, en especial de Joan Estruch y Régine Azria, ha enriquecido sustancialmente la tesis. De este modo, el modelo de análisis diseñado ha permitido abarcar numerosas cuestiones, más allá de las estrictamente religiosas, que resultan capitales para el estudio y comprensión de las comunidades judías. Asimismo, este enfoque despojado de los presupuestos cristianos ha permitido acometer la tarea de aproximación a una tradición, entre otras cosas religiosa, que no se basa tanto en dogmas y doctrinas, sino en la práctica y en la regulación de la vida cotidiana. Finalmente, también de este modo se ha realizado el análisis sin caer en errores asociados a la traslación al judaísmo de una concepción jerárquica de las estructuras organizativas del catolicismo.

Este alejamiento de las premisas cristianas, al cual la autora siempre ha intentado ser fiel, ha permitido también reorientar y enriquecer el esquema de dimensiones de análisis de los fenómenos religiosos propuesto por Glock y Stark (1965). En este sentido, la inclusión de dimensiones que los autores no contemplaron en sus planteamientos ha ofrecido herramientas de gran utilidad para realizar una aproximación más metódica a la realidad judía. El empleo de este entramado de dimensiones analíticas bien tejido para desgranar y operacionalizar los conceptos centrales del modelo de análisis ha dotado de mayor rigurosidad la aproximación al campo.

El diseño metodológico contiene, por su parte, elementos positivos y otros a mejorar de cara a futuras investigaciones. En primer lugar, una valoración general del proceso y su metodología requiere celebrar el acierto a la hora de optar por un enfoque narrativo que, complementado con datos más objetivos como los recogidos en las observaciones y el análisis de documentos, ha permitido acceder a representaciones, imaginarios, percepciones y visiones que desde un enfoque cuantitativista hubieran pasado desapercibidos.

Asimismo, es importante señalar que el hecho de formularse la investigación en base a una lógica retroductiva, es decir, una en la que se retroalimentan constantemente la teoría y la empiria, lleva a que las fases del trabajo de campo realizadas en un

inicio sean más pobres que las finales, que ya han incorporado todo ese *feedback* generado en el propio proceso. Ahora bien, a pesar de ocasionar esto un cierto desequilibrio en la calidad de la información recogida al inicio y al final del trabajo de campo, el hecho de que haya habido incorporaciones de elementos de análisis nuevos que enriquecen el planteamiento del análisis inicial es un buen indicador del acierto en la elección de esta dinámica de investigación.

Otro de los retos metodológicos que plantea la tesis tiene que ver con la selección de la unidad de análisis. En este caso se ha optado por considerar como unidad de análisis tanto los individuos como las comunidades, pero las conclusiones se basan mayoritariamente en estas últimas. Esto permite por un lado realizar una mayor abstracción teórica pero, al mismo tiempo, acarrea el riesgo de pasar por alto la fuerte diversidad intracomunitaria que se ha registrado en el análisis de la información. En este sentido, la tesis no ha escatimado esfuerzos para sacar a la luz esta pluralidad.

También, en este sentido, tomar como población de estudio sólo la *población judía institucionalizada* comporta un sesgo en los resultados. Pero la decisión, como ya se ha argumentado, se basa en la dificultad de acceder a las personas no vinculadas a las estructuras comunitarias y sus entornos. Adoptar un enfoque comunitario, como se ha mencionado anteriormente, incorpora una limitación, pero al mismo tiempo facilita el acceso al campo.

En otro orden de cosas, este trabajo ha intentado en todo momento que el estudio de los subcasos —cada una de las comunidades judías de Barcelona— no hiciera perder el horizonte del estudio del caso único —la colectividad judía de Barcelona en su conjunto. Así, se ha pretendido que los resultados y las conclusiones fueran coherentes con la propuesta metodológica, no acabando los subcasos dominando toda la tesis (Yin, 1994) e intentando en todo momento retornar a la unidad de análisis superior o más general que es la judaicidad catalana.

Ahora bien, la culminación de este proceso sin mayores inconvenientes pone de manifiesto la capacidad para superar los retos y desafíos analíticos y metodológicos mediante la adopción de una actitud reflexiva y no ingenua frente a los dilemas surgidos. Tener conciencia de su existencia no implica la paralización del trabajo, sino más bien el reconocimiento de las limitaciones que en el futuro deben considerarse desde un inicio.

5. Apuntes finales y futuras vías de investigación

La presente tesis ha abordado el estudio en profundidad la colectividad judía de Cataluña vinculada a alguna de las instituciones comunitarias y no comunitarias a través del análisis de los procesos mediante los cuales se construye(n), refuerza(n) y transmite(n) la(s) identidad(es) judía(s) y la(s) vivencia(s) a ella(s) asociada(s). De esta forma, se ha procurado ofrecer elementos explicativos que permitan entender la situación de diversificación institucional actual. Es un trabajo que, a la vez que ha ofrecido análisis muy detallados de aspectos concretos, brinda una visión panorámica del conjunto de las comunidades judías catalanas. Efectivamente, es preciso, a partir de ahora, avanzar en otros campos más concretos y plantear nuevos temas de investigación, entre los cuales podrían destacarse los siguientes:

- **La realización de estudios comparativos.** Una vez elaborado un conocimiento sólido sobre la realidad judía de Cataluña, resulta de gran interés poder establecer comparaciones con otros contextos que pongan sobre la mesa aquellas tendencias y rasgos compartidos, así como también las principales características específicas de cada una de ellas. En este sentido, podría iniciarse la comparación con una realidad relativamente semejante, geográficamente cercana y de dimensiones similares, pero con una menor diversificación institucional, como es el caso de la colectividad judía de Madrid.
- **Las conversiones y reafiliaciones en el interior del judaísmo.** Se trata éste de uno de los ámbitos temáticos abordados de forma tangencial en la tesis. Su estudio en mayor profundidad resulta clave para entender, entre otras cuestiones, el aumento del interés gentil por el judaísmo, así como también la presencia de personas convertidas en el interior de las comunidades. Por lo que respecta al análisis de las reafiliaciones, éste permitiría conocer con mayor detalle la revitalización religiosa que puede observarse en el judaísmo, así como también en otras tradiciones religiosas. Del mismo modo, esto contribuiría a conocer con mayor precisión los puntos álgidos del ciclo de vida comunitario, es decir, aquellos momentos específicos en los que la participación comunitaria de las personas aumenta considerablemente.
- **La participación de las comunidades judías en grupos de diálogo interreligioso.** Resulta interesante conocer cómo esta tradición entra a formar parte en este tipo de foros interreligiosos y quiénes son las personas

que se erigen como representantes legítimos de una colectividad que, como esta tesis ha demostrado, no cuenta con estructuras organizativas centralizadas con representantes únicos.

- **El interés de las comunidades en la educación de la sociedad gentil sobre temas vinculados con el judaísmo.** La tesis ha puesto de manifiesto el interés institucional por dar a conocer el judaísmo a la sociedad gentil a través de diferentes iniciativas. En este sentido, sería interesante profundizar en el estudio de estos programas educativos y, en especial, de la imagen que del judaísmo y de los judíos pretenden transmitir.
- **La utilización de la Shoá como recurso identitario y de reconocimiento político.** Esta investigación ya ha demostrado la importancia que el recuerdo y la memoria del Holocausto tienen en la configuración de la identidad de muchas personas judías en Cataluña. No obstante, sería también pertinente desde un punto de vista sociológico indagar en la forma como desde las propias comunidades se hace uso de este referente, tanto a nivel identitario, como desde el punto de vista del deseo de un mayor reconocimiento político como minoría social.
- **El auge del turismo judío hacia España y Cataluña y la reconstrucción del pasado judío —y del mito— de Sefarad a él asociada.** En último lugar, la exploración del campo realizada para esta investigación ha sacado a la luz una realidad creciente que es el turismo judío hacia el Estado español, asociado a la idea del pasado sefardí y el legado y vestigios que de él han quedado impresos en la geografía de ciudades y pueblos del territorio. Al respecto, resulta sugerente conocer cómo tanto los actores judíos, como los económicos y políticos del territorio se apropian y hacen uso de esta memoria.

La futura indagación en algunos de estos asuntos dotará de continuidad al trabajo de investigación iniciado con esta tesis, que abre la puerta a una mejor comprensión de una *comunidad imaginada* cuantitativamente reducida, pero de gran interés sociológico por su complejidad y continua transformación.

CONCLUSIONS (Mención “Doctorado Europeo”)

This chapter presents the main findings of the research done for this doctoral thesis. After a brief review of the key points discussed in the previous chapters, the issue raised in the hypotheses concerning the construction of symbolic internal and external boundaries as central to understanding the current state of the Jewish community in Catalonia will be addressed. Continuing along this line, a review of the hypotheses is made in greater depth based on the main results as analysed and interpreted through the theoretical framework set out in Part I of the thesis. Next, the theoretical and methodological approach is re-examined in order to consider both its strengths and weaknesses. This reflective stance is necessary to improve the suggested model for use in the development of future research, and this study closes by outlining some possible themes which are yet to be pursued.

1. Internal symbolic boundaries: tension points

“There are many ways in which groups can and do stress their in-group unity as well as their distinctiveness vis-a-vis other groups. Language, emblems, dress and dietary laws are just a few of the various characteristics almost universally employed by groups in order to distinguish group members from ‘outsiders’” (Zerubavel, 1982: 284).

Taking the quote by Zerubavel above as a point of departure, this section and the next go over some of the key elements identified during the analysis of the thesis, such as the points of differentiation and at times of tension between groups, and their relation to a non-Jewish environment. In short, the aim is to highlight issues that, in one way or another, contribute to the construction of both internal and external symbolic boundaries, the divisions between the different institutions of the Jewish community in Catalonia as well as those which exist between them and the

non-Jewish community, which ultimately plays a cohesive role by reinforcing the identity of the group.

In order to analyse the internal symbolic boundaries, only differentiating, and not shared, characteristics are considered, as it is understood that they are the ones that lead to institutional diversification. In general, it should be noted that the main differences that develop between Jewish communities, both worldwide and in Catalonia, are related to religious questions. Accordingly, while one can generally say that the "classic" ideological differences between the different branches of Judaism are what cause the divisions, it is of not only great interest but also relevance to investigate the specific aspects that lead to disagreements between communities.

In this study, four major areas, as well as other minor ones, where these differences manifest, have been identified. They consist of four themes that relate to not only the concepts but also the experiences and projections of Judaism and Jewish identity. First of all is the observance of *Halakah*; secondly, the management of, and admission into, Jewish cemeteries; thirdly, religious conversions; and finally, the position toward gender equality in religious terms. To these differences must also be added another of far-reaching and transversal character, that of institutional representation.

Differences between communities

Even though it cannot be said that Catalan Jewish communities do not share common elements and characteristics, it is true that the existence of numerous differences, in some cases on fundamental issues, makes it necessary to study them. One of the aims of this study is to account for the current state of institutional divergence in Catalan Jewish communities.

The first point of divergence between communities concerns the concept of Judaism that Jewish people have and, consequently, how that is reflected in their observance of the faith as well as their justifications for it. Thus, as already demonstrated in Chapters seven and eight, major differences arise in the different degree of adherence to religious practices, and above all in how they are justified. More specifically, differences can be found in not only the severity or flexibility in observing Jewish law, but also in the presence or absence of reflection regarding this

observance. In fact, the most significant differences are seen in the people's justifications of their own practice.

The second major point of disagreement, which reflects substantial differences in the concept of Jewish identity, is the management of Jewish cemeteries and the admission criteria for a person to be buried in one. For example, the variance in criteria as to who can and cannot be buried in a Jewish cemetery in the last few years has meant that there are now three different Jewish cemeteries in Barcelona. In other words, the inability to agree on common standards has led to a quantitative and qualitative institutional transformation where funerals are concerned, which is a microcosm of the greater divergence at the community level.

A third point, closely linked to the previous one, may also help us to understand some people's decision to break away from their native community to create new ones: the conversion to Judaism. Here, again, disputes arise over the criteria of how these procedures are to be performed, as well as over who has the religious authority to set them. Another aspect that creates internal boundaries is the different institutional positions on the subject of conversions themselves – with some for, some against – as well as the use of different rabbinical courts according to one's ideological orientation.

Finally, the serious differences between communities with regard to gender equality in religious matters and the deeply divisive character that these differing attitudes engender must be highlighted. In fact, the official position of Reform communities is very different from that of the Orthodox and Ultra-Orthodox communities, which are much more resistant toward religious equality for women and men. The research shows that this is indeed one of the clear differentiating factors between Atid and Bet Shalom communities, on one hand, and the CIB and Chabad-Lubavitch on the other.

Different images emerge from all of these points of disagreement between the several Jewish communities in Catalonia, each drawing from the rest and contributing to the larger design of internal symbolic boundaries. Some of these images do not match the official image that each community creates for itself, reflecting a clear mismatch between the *inner* and *outer identities* to which Heilman refers. For example, and as Setton observes, this is what happens when the religious and the secular generate the image of the other. "When the secular representatives describe the religious representatives, they do so in a negative way. The religious

representatives are represented as sectarian "(Setton, 2007: 6). At the same time, Ultra-Orthodox militants "tend to externalise an image of themselves that is far from any negative stereotypes" (Setton, 2007: 6). Conversely, the same occurs when Orthodox individuals or institutions de-legitimise Reform communities by casting doubt on their religious character.

Institutional representation: the struggle for legitimacy

With the institutional divergence of Jewish communities resulting from the differences outlined in the previous section, the monopoly of official Jewish representation held by the CIB in its dealings with the government has been compromised. This new diverse and pluralist state has created fresh challenges for the communities, which are facing the government's request, not demand, to designate a common legitimate interlocutor. At the present time, it is as yet a wish unfulfilled.

There are many differences that enable an understanding of this struggle in the arena of the institutional representation of the Jewish population which could be applied to any community and which may also explain the tensions and current backbiting within the *FCJE*. However, at heart, they are disputes regarding the mutual concession or denial of legitimacy between the communities.

In this standoff over who stands as the legitimate institutional representative for the various Catalan Jewish communities among those communities, but also at the national level, two institutional narratives come face to face. The first narrative, or "hegemonic tale", supports the current representational and power structures within institutions. Counterbalancing this, the second narrative is a "subversive story" in the sense that it challenges the current setup in institutional representation and power (Ewick and Silbey, 1995). In the specific case researched for this study, the first narrative is represented by the CIB and those within it who are less critical of their own organisation, while the second position is occupied primarily by Atid – which is more critical of the current situation – but also in some ways by Beth Shalom and Chabad-Lubavitch.

To some extent, it could be said that, in Catalonia, the CIB views the other communities and their members – which, generally speaking, were established more recently here – as outsiders. Accordingly, the CIB strongly opposes any loss of its representational exclusivity. Thus, one could interpret this situation through the

ideas of Elias, who says "there are multiple issues that bring out the tension and the conflict between people who have been living here for a long time and the outsiders. However, in essence these conflicts always generate a struggle for the balance of power" (Elias, 2003: 239); a constant shift between balance and dynamics that even today, five years after the creation of the last community, still exhibits little stability as it is still in flux. In fact, up to the present CIB has continued to present itself on several occasions as the representative of all the Jewish communities, as for example in the forum for inter-religious dialogue, *Stable Working Group of Religions (GTER)*.

In short, this section focused on the internal or intercommunity symbolic boundaries which highlight the internal divisions in Judaism, as elaborated on in the analytical chapters of the thesis. However, this intercommunity diversity does not assume strong homogeneity within each community. On the contrary, the previous chapters showed strong plurality at the intracommunity level regarding the way to understand, live and project Judaism. Specifically, "the triumph of community is to so contain this variety that its inherent discordance does not subvert the apparent coherence which is expressed by its boundaries" (Cohen, 1989: 20). In other words, the triumph of community has its roots in the fact that the *total ideology* or institutional position is able to contain the *practical ideology* or individual position of each one of its members.

2. External symbolic boundaries: the cohesive difference

By "external symbolic boundaries", one means those that run between the greater Jewish community and the non-Jewish environment, keeping in mind the strong cohesive power exerted within the entire community. To a large extent, Catalan Jews base their Jewish identity on those specific characteristics that differentiate them from non-Jews, as discussed in Chapter nine. This, along with the prevailing norm of integration, has demonstrated the use of the difference from non-Jews as an identifying feature and enabler of internal group cohesion.

Thus, the observance of certain practices, such as rituals or dietary laws, but above all the use of a specific and different calendar from that used by the majority in Catalonia, serves to reinforce Jewish identity in an environment that neither ensures

nor encourages it. This need is met to the extent that they create a feeling of similarity with the group itself and of difference from those outside it, to whom the majority of Jewish people do not really feel so distant. So, for example, the temporal organisation of Jewish life, whether on an annual basis through the celebration of holidays in the Jewish calendar, or on the basis of the life cycle through the celebration of the different stages in a Jewish individual's life, remains a significant factor in the survival of Judaism in Catalonia. Additionally, it provides the opportunity to reaffirm their identity, during an age and context where physical barriers are nonexistent.

Also of particular note is that throughout the research, major differences were found in how they relate with the non-Jewish environment and project a Jewish identity towards it. In other words, in tracing the lines of the external boundaries, they create or reinforce the existing differences or internal boundaries between the Jewish communities. For example, the desire for greater openness to the external environment on the part of Reform communities is perceived by some in the Orthodox camp as a risk of assimilation from which it is better to distance themselves.

3. Review of the hypotheses

Building on the arguments above, this third section reviews the main hypothesis and of the specific sub-hypotheses presented in the analytical framework chapter. As this thesis takes an interpretative and abductive, not a positivist/deductive, approach this section is neither a refutation nor validation of the hypotheses, but rather a review or qualification of some of their aspects. This is because, as the research progressed, the hypotheses were corrected, enhanced and made more precise.

It must be remembered that, although the hypotheses have been continuously refined, this thesis has been guided from the beginning by the observation of two phenomena: on one hand, an intensification of not only religious but also cultural activity by Catalan Jewish communities; and, on the other hand, the consolidation of the Jewish population linked to an institution, specifically in the fact that different personal choices have been institutionally manifested. By this, one means the new communities, cemeteries, social spaces and other entities of differing ideological

orientation that have emerged. Simply put, the hypothesis and sub-hypotheses from which this thesis has developed were formulated in the beginning to explain and understand the quantitative and qualitative institutional changes that the Catalan Jewish population has experienced, and which illustrate the proverb that “where there are two Jews, there are three different ideas”.

Before working towards this objective, the survey of the Jewish institutional situation in Catalonia completed during the research for this thesis was essential as it has definitively transformed the framework both quantitatively and qualitatively. More specifically, as shown in chapter six, this work has brought to light the great variety of entities, associations and activities that have appeared recently, as well as the increase in the number of communities. These factors are evidence of the development, diversification and consolidation of this field in the last 15-20 years.

Beginning with a detailed discussion of the sub-hypotheses, this section then moves to a final review of the main hypothesis of the research. This detailed analysis means that the results and conclusions of this thesis avoid being limited to the usual labels, which are insufficiently specific to be explanatory, that define the various ideological currents of Judaism. Rather, they allow a deeper exploration of the specific differences that exist on the symbolic, practical and institutional levels in the areas of concepts, life-experiences and projections of Judaism and Jewish identity.

The first sub-hypothesis is that *the multitude of conceptions of Judaism and current Jewish identity in Catalonia incapable of living together within the same institutional framework is reflected by and manifested by the appearance of various institutions, both within and without the community*. Along these lines, Chapter seven identified a growing number of ways of constructing Jewish identity and understanding Judaism itself, many of which are “do-it-yourself” according to the preferences of every individual who is looking for an institutional framework different from the traditional one of the CIB, where they find it difficult to fit in and without friction. So things have moved on from the more homogeneous state represented by the traditionalist community to one in which, very religious and normative institutions as represented by Chabad-Lubavitch and some members of the CIB also work together towards more open conceptions of Judaism and Jewish membership. These new frameworks offer a diverse range of options from approaches to Judaism that do not question the strict observance of accepted practice because they are of divine origin, to others that observe only part in a more

thoughtful way, to still others who are completely secular and to whom the idea of Judaism does not correspond to a body of religious laws. These diverse and, to a greater or lesser degree, normative conceptions of Judaism also translate into ways to understand Jewish identities that are to a greater or lesser extent normative and inclusive, as demonstrated in Chapter seven.

The hypothesis also defined more specifically that the more exclusionary and normative conceptions of Jewish identity, as found in Chabad-Lubavitch (and related institutions) and those closer to the official position of the CIB, create clearer boundaries with the non-Jewish environment. Meanwhile, the Atid, Bet Shalom, and its allies, as well as the part of the CIB that believes in more inclusive conceptions of Jewish identity, better accommodates outsiders or converts to Judaism. In this sense, though the hypothesis remains valid –as demonstrated in the analytical chapters– it should be noted that the significant internal diversity of each community requires even more care. This draws attention to the importance of not taking the community as an unquestionable given, but also taking families or even individuals into account as possible units for analysis. This need for greater precision has been repeatedly stated throughout the analysis, in which the disparity between “total” and “practical” ideology, meaning between institutional positions and those of families and individual members, is clearly evident.

The second sub-hypothesis states that *the current diversification both within and without the institutional community is also due to the existence of different experiences of Judaism in Catalonia that necessitate new solutions to cover the wide range of needs, particularly those for socialisation, as well as the needs of religious practices and their justifications, non-religious activities and forms of community outreach*. This diversification can also be attributed to the different place that the Jewish experience holds in every individual’s life. As in the first sub-hypothesis, the analysis in Chapter eight has revealed the multitude of ways of experiencing and belonging to Judaism, as well as the CIB’s inability to accommodate them all within its community structure. More specifically, the fact that religious observance no longer plays a central role in the Jewish experience of the majority of people who identify themselves as Jews cannot be overstated. This leads to greater participation in political and, above all, cultural activities, as well as “customised” life experiences, meaning ones that combine various activities according to individual preferences that are not necessarily connected with the larger Jewish community. Along the same lines, it is possible to find more expressive forms of community

participation together with others that are more instrumental. These major internal differences, based on different conceptions of Judaism as well as the existence of some experiences that both do and do not differentiate them from the non-Jewish environment, leads to the break with community homogeneity which had held sway until that point, and to growing divisions.

During the course of the analysis the second part of the hypothesis needed to be further refined to place greater emphasis on the personal experience of individuals rather than on the position of community institutions as a whole. As in the previous case, the hypothesis already recognised the existence of internal differences, especially within the largest community, the CIB. While, again, it is important to avoid falling into overuse of the community as the unit of analysis, it is also true that in general, as stated in the hypothesis, Chabad-Lubavitch and a part of the CIB include life experiences subject to greater community regulation and control which correspond to more normative conceptions of Jewish membership and which in turn create a greater division from the non-Jewish environment. At the same time, the analysis has shown that in Reform communities and a significant segment of the CIB, they value more relaxed and independent experiences of membership associated with more inclusive and less strict views of Judaism and Jewish identity, and define more flexible and less divisive limits in relation to the non-Jewish environment.

Meanwhile, the third and final sub-hypothesis asserts that *the varying perceptions of community survival and the different ways of relating with the non-Jewish environment which stem from them, draw a different map of external community boundaries in relation to the outside world. In other words, they create different external **projections** of Judaism.* At the same time, the hypothesis contends that these diverse forms of external projection generate differences that help to account for the community diversification that this thesis attempts to explain. In this respect, it is worth remembering that Chapter nine has demonstrated that the majority of Jews have integrated and are generally willing to give greater visibility and normality to this fact despite the widespread perception of the risk of assimilation.

Nevertheless, it is also true that communities that perceive a higher risk of Jewish assimilation into non-Jewish society find a way to distinguish themselves from this non-Jewish environment through strict practices and the use of signs of social demarcation. This is the case of a few families that may be said to lean towards a certain level of isolation, at least in specific areas such as the education of their

children. However, this does not deflect the general trend to normalisation and relatively high visibility, which also transcends the perception of discrimination by non-Jewish society.

All the same, it is worth noting that the concern over the continuity of a group that is so far-flung in all community settings leads to the strengthening of exclusively Jewish social spaces not only in within communities but also by non-community entities that make up the Jewish institutional framework described in Chapter six.

Finally, all of the aforementioned informs a deeper reading of the main hypothesis of the thesis. Accordingly, detailed analysis avoids two erroneous conclusions that more general study might come to: The first would be to conclude that the institutional changes in the Catalan Jewish community are the result of immigration. Even if the arrival of a substantial number of immigrants has certainly had a notable influence, this is not a factor that by itself can explain these changes, for if the profile of Jewish immigrants had been similar to that of those who had already settled here, it would certainly have produced only a quantitative change rather than a qualitative divergence as significant as the one that occurred. While it is true that the quantitative growth in the number of both community and non-community institutions is to some extent linked to the arrival of immigrants, the determining factors in the qualitative transformation were the different ways of conceiving, living and projecting Judaism. Specifically, *the multiplication of ways of identifying oneself with Judaism, experiencing it individually, participating in communities, showing it to the world, and relating with the non-Jewish environment has led to the emergence of institutional frameworks that cover many and diverse needs*. The second error, although it one could simplify things and conclude that communities diverge because they flow along different ideological currents within Judaism, would be to fail to recognise that it is necessary to know how these differences come to be in the first place. To this end, this thesis has broken the situation down by analysing its different dimensions (symbolic, practical, and institutional) and main areas (conceptions, life experiences and projections) in order to make statements based on realities and not on generic ideological labels. Consequently, these contributions are based on an analysis of the empirical reality in order to understand how these differences have manifested and lead to the community and institutional divergence which exists today.

Thus, the current state can be explained by the articulation of different ways of understanding, living and projecting Judaism. In short, the changes of the last 15-20 years, which represent the institutionalisation of diversity, or put another way, the manifestation in both community and non-community institutions of multiple ways to be Jewish –many of which already existed– should be interpreted not so much in terms of differences in content as in form. As noted by Estruch and Griera (2007) and Griera (2007), what matters are the differences in *how* and not so much in *what*.

So the state in which Jewish communities find themselves, with greater institutional and cultural complexity than in the past, is the result of a process of institutional adaptation to the changing characteristics of a Jewish population which is also changing. This transformation is also occurring in other Jewish communities around the world, such as in Latin America (Caro, 2006; Caro and Cabrera, 2008) or France (Podselver, 2004). More specifically, it is the result of a whole series of innovations in religious, cultural, and other kinds of institutional life in order to meet new demands in a time when the old structures and narratives no longer work; it is an adjustment of institutional contexts to the new needs and demands made by the Jews who manage to avoid mass assimilation (Schers and Singer, 1977).

It should be stressed again that this process of institutional decentralisation, reconfiguration of community structures, and emergence of numerous entities that are taking over more and more of the roles of the traditional community has not occurred without tensions. At the beginning of this chapter, some of the struggles that have resulted from this new situation, in which each community has yet to find its own place in the larger scheme of things, have already been mentioned.

Finally, the main conclusion of this thesis, which reinforces the findings in the Master’s research that preceded it, is that of the immense diversity present both within and without the Jewish communities of Barcelona. This heterogeneity, which had already been noted in part by Berthelot (1984) in his own thesis when only one community existed, has now expanded to four different communities and multiple non-community institutions and entities. Today there is a substantial expansion of institutions, organisations and entities which are not strictly religious. They are forming a more diverse Jewish framework which responds to the internal diversity of Catalan Jewish communities, to the many expressions of their identities, and to the different forms of approaching and living Judaism and projecting it outward.

4. Review of the analytical and methodological approach

Before closing, the analytical and methodological approach designed for this thesis should be reviewed.

Regarding the analytical approach, it should be noted that different ideas and thoughts emerge at the end of the research. First is the insistence on the importance of abandoning the Christian perspective in analysing Judaism, as that perspective hinders an understanding of it in all its complexity. In a sense, the adoption of a much more open approach, guided by the assessments and comments of various experts –in particular Joan Estruch and Régine Azria– has substantially enhanced this thesis. Consequently, the analytical model created was able to cover many issues besides the strictly religious ones, which were vital for the study and understanding of Jewish communities. Furthermore, stripped of Christian assumptions, this approach was able to bring the research closer to a tradition –which, among other things, is also religious– that is not based on dogmas and doctrines but on the practice and regulation of daily life. Lastly, an analysis of this kind also helped to avoid committing errors associated with the transposing of the hierarchical conception of the organisational structures of Catholicism to Judaism.

This distancing from Christian premises, to which this work has always tried to be faithful, has allowed it to reorient and enhance the structure of the analytical dimensions of religious phenomena proposed by Glock and Stark (1965). Indeed, the inclusion of dimensions that those authors had not considered in their approach has provided useful tools for a more methodical approach to Jewish experience in Catalonia. Moreover, the use of this interwoven network of analytical dimensions in order to dissect and operationalise the central concepts of the analytical model has facilitated a more rigorous approach to the subject.

As for the methodological design, it has positive elements, as well as others that need to be improved, for future research. First of all, a general evaluation of the process and its methodology confirmed that opting for a narrative approach was the right choice, especially complementing it with more objective data, such as that collected in observations and the analysis of documents, cleared the way for representations, images, perceptions and visions that would have been overlooked with a quantitative approach.

It should be noted that basing the research on abductive logic –in which theory and empirical data are constantly feeding back to the other– meant that the fieldwork conducted at the beginning was poorer than that at the end, which benefited from all of the feedback generated throughout their process. Despite a certain imbalance in the quality of the information collected at the beginning and end of the fieldwork, the fact that new analytical elements have been added that enrich the initial analytical approach is a good indicator of the right choice having been made in the dynamics of this research.

Another methodological challenge posed by the thesis was the choice of the unit of analysis. The decision was made to interview specific individuals, but the conclusions are based largely on communities as the basic unit. On one hand, this allows the formulation of a more general theory but, at the same time, it runs the risk of overlooking the significant intra-community diversity that was recorded in the analysis of information. In this regard, every effort was made to bring this variability to light.

Additionally, taking only those who were connected with a Jewish institution as the study population introduces a bias in the results. But the decision, as has already been argued, was informed by the difficulty in finding individuals who were not linked to community structures and their contexts. As aforementioned, adopting a community approach includes a limitation, but by the same token facilitates the access to the area of study.

Along different lines, this study tried at all times during the research of each secondary case –each one of the Jewish communities in Barcelona– to not miss the forest for the trees, the forest being the Jewish community of Barcelona as a whole. Accordingly, a continuous effort was made to ensure that the conclusions and results were consistent with the methodological approach and that no secondary cases were allowed to dominate the entire thesis, while returning constantly to the unit of the main analysis, the greater Catalan Jewish community (Yin, 1994).

The completion of research without major problems demonstrates the capacity to overcome analytical and methodological challenges by adopting a contemplative and sceptical attitude towards the dilemmas encountered. Being aware of their existence does not mean stopping work altogether, but rather the recognition of limitations that ought to be taken into account from the beginning in the future.

5. Final notes and future avenues of research

This thesis had studied in depth the Jewish population of Catalonia, which is linked to some institutions both within and without the community, through an analysis of the processes by which Jewish identity/ies and the life experience/s associated with it/them are constructed, reinforced, and transmitted. Thus, it has sought to provide explanatory factors as an aid to understanding the current state of institutional divergence by offering a very detailed analysis of specific aspects while also providing an overview of Catalan Jewish communities as a whole. Indeed, from this point on, it is important to move forward in other specific areas and propose new research topics, among which the following stand out:

- **Comparative studies.** Now that a solid understanding of the Jewish experience in Catalonia has been established, it would be of great interest to compare it to corresponding experiences which exhibit similar tendencies and features in other cities, as well as the main characteristics of each. Comparisons could begin with situations that are relatively similar, geographically close, and of similar dimensions, but with less institutional divergence, as in the case of the Jewish community in Madrid.
- **Conversions and re-affiliations within Judaism.** This is one of the themes addressed in the thesis, but only tangentially. Further in-depth study is the key to understanding, among other issues, the increase in the interest in Judaism by non-Jews, as well as the presence of converts within the communities. As for the analysis of re-affiliation, it could provide greater insight into the religious revival that can be observed in Judaism, as well as in other religious traditions. Similarly, it would contribute a more precise understanding of the major events in the community life cycle, that is, those specific times when people's community participation rises considerably.
- **The participation of Jewish communities in inter-religious dialogue groups.** It would be interesting to know how this tradition engages these kinds of interfaith forums and who is put forward as a legitimate representative of a community that, as this thesis has demonstrated, has no centralised organisational structures with unique representatives.
- **The interest of the communities in educating non-Jewish society on themes related to Judaism.** The thesis has shown the institutional interest to

promote Judaism to non-Jewish society through various initiatives. It would be interesting to study these educational programs more profoundly, particularly the images of Judaism and Jewish people that they attempt to project.

- **The use of the *Shoah* as a source of identity and political recognition.** This research has already demonstrated the importance that the memory and remembrance of the Holocaust have in shaping the identity of many Jews in Catalonia. However, it would also be relevant from a sociological point of view to investigate the way their own communities use this point of reference in determining identity as well as seeking greater political recognition as a social minority.
- **The Jewish tourism boom in Spain and Catalonia and the reconstruction of the Jewish past –and myth– of *Sepharad* associated with it.** Lastly, the fieldwork conducted for this research has highlighted the growth of Jewish tourism to the Spanish state, associated with the idea of the Sephardic past, in addition to the legacy and vestiges of it that have left their marks on the geography of cities and towns. In this regard, it would be thought-provoking to know how both Jews, as well as economic actors and politicians of the Spanish state, appropriate and use this memory.

Future inquiry into some of these themes will provide continuity to the work begun with this thesis, which opens the door to a better understanding of an *imagined community* that is quantitatively small but very interesting sociologically due to its complexity and continuous transformation.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAMSON, P. L.; BERTHELOT, M. (1991). *L'Espagne contemporaine et les Juifs*. Perpignan: Université de Perpignan, Centre de recherches ibériques et latino-américaines.
- AFFERGAN, F. (1987). *Exotisme et altérité*. París: Presses Universitaires de France.
- ALBA, R. D. (2006). "On the Sociological Significance of the American Jewish Experience: Boundary Blurring, Assimilation, and Pluralism", *Sociology of Religion*, 67(4): 347-358.
- ALBA, R. D.; NEE, V. (1997). "Rethinking assimilation theory for a new era of immigration", *International Migration Review*, 31(4): 826-874.
- ___ (2003). *Remaking the American Mainstream: Assimilation and Contemporary Immigration*. Cambridge: Harvard University Press.
- ANDERSON, B. (1990). *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres: Verso.
- ARONSFELD, C. C. (1987). "Spain's returning Jews", *History Today*, 37(6): 38-43.
- ARZA, A. (1974). "Influencia de la Ley de las Confesiones y Congregaciones Religiosas de 1933 en la Ley de Libertad Religiosa de 1967", *Revista de Estudios Políticos*, (194): 171-208.
- AVNI, H. (1982). *España, Franco y los judíos*. Madrid: Altalena.
- AZRIA, R. (1988). "Études juives au féminin", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (65/2): 177-183.
- ___ (1991). "La terre comme projet utopique dans les représentations religieuses et politiques juives", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (75): 55-68.
- ___ (1996a). *Le judaïsme*. París: La Découverte.
- ___ (1996b). "Los judíos, el judaísmo y la modernidad", *Historia, antropología y fuentes orales*, (15): 131-142.
- ___ (1996c). "Réidentification communautaire du judaïsme". En: G. DAVIE; D. HERVIEU-LEGER (Eds.), *Identités religieuses en Europe*. París: La Découverte.
- ___ (1998). "The diaspora-community-tradition paradigms of Jewish identity: a reappraisal". En: E. KRAUSZ; G. TULEA (Eds.), *Jewish Survival: The Identity Problem at the Close of the Twentieth Century*. New Brunswick: Transaction.

- ___ (2005). "Le judaïsme, contours et limites de la reconnaissance", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, (129): 135-150.
- ___ (2007). "La situation des religions monothéistes. Le renouveau du judaïsme en France", *Cahiers français*, (340): 90-94.
- ___ (2008). "Exile and Diaspora. Jewish Concepts of Dispersion", *Behemoth. A Journal on Civilisation*, 1(2): 54-66.
- AZRIA, R.; HERVIEU-LEGER, D. (2010). *Dictionnaire des faits religieux*. París: Presses Universitaires de France.
- BARKER, E. (2006). "We've Got to Draw the Line Somewhere: An Exploration of Boundaries that Define Locations of Religious Identity", *Social Compass*, 53(2): 201-213.
- BARTH, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- BAUMANN, G. (2001). *El enigma multicultural: un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- BAYO-BORRÀS, R. (1999). "La crianza de los hijos en la familia contemporánea: un reto de final de siglo". En: R. BAYO-BORRÀS (Ed.), *El món laboral, la vida domèstica i la criaça dels fills*. Lleida: Edicions de la Universitat de Lleida.
- BECK, U. (2007). "Cómo los vecinos se convierten en judíos. La construcción política del extraño en una era de modernidad reflexiva", *Papers. Revista de Sociologia*, (84): 47-66.
- BEKKERS, R.; VÖLKER, B.; VAN DER GAAG, M.; FLAP, H. (2008). "Social networks of participants in voluntary associations". En: N. LIN; B. ERICKSON (Eds.), *Social Capital: An International Research Program*. Oxford: Oxford University Press.
- BEL, M. A. (1997). *Sefarad. Los judíos de España*. Madrid: Sílex.
- BELOFF, M. (1994). "The Jews of Europe in the Age of a New Volkerwanderung". En: J. WEBBER (Ed.), *Jewish Identities in the New Europe*. Londres: The Littman Library of Jewish Civilization.
- BENASULY, A. (2009). "Evolución histórica de las comunidades judías españolas", *Conciencia y Libertad*, (19): 59-68.
- BENBASSA, E. (2007). *La souffrance comme identité*. París: Fayard.
- BEN-RAFAEL, E. (2003). "The Space and Dilemmas of Contemporary Jewish Identities". En: E. BEN-RAFAEL; Y. GORNY; Y. RO'i (Eds.), *Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*. Leiden: Brill.
- ___ (1998). "Quasi-Sectarian Religiosity, Cultural Ethnicity and National Identity: Convergence and Divergence among Hahamei Yisrael". En: E. KRAUSZ; G. TUL (Eds.), *Jewish survival: the identity problem at the close of the twentieth century*. New Brunswick: Transaction.

- BEN-RAFAEL, E.; GORNY, Y.; RO'1, Y. (Eds.). (2003). *Contemporary Jewries: Convergences and Divergences*. Leiden: Brill.
- BERG, B. L. (1989). *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Boston: Allin and Bacon.
- BERGER, P. L. (1992). "Reflections on the twenty-fifth anniversary of The Social Construction of Reality", *Perspectives. The Theory Section Newsletter of the American Sociological Association*, (2): 1-24.
- ___ (1999). *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- ___ (2005). "Pluralismo global y religión", *Estudios Públicos*, (98): 5-18.
- ___ (2006). *El dosel sagrado: para una teoría sociológica de la religión*. Barcelona: Kairós.
- BERGER, P. L.; LUCKMANN, T. (1967). "Aspects sociologiques du pluralisme". *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 23(1): 117-127.
- ___ (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- ___ (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: la orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- BERTHELOT, M. (1984). *Les juifs de Barcelone au XXème siècle. Retour à Sefarad, identité juive et intégration à la société catalane*. Montpellier: Université Paul Valéry. Tesis doctoral.
- ___ (1991a). "La communauté israélite de Barcelone", *Les Nouveaux Cahiers*, (106): 64-71.
- ___ (1991b). "Retour et rapprochement: l'Espagne et les juifs (1900-1939)". En: P.L. ABRAMSON; M. BERTHELOT (Eds.), *L'Espagne contemporaine et les juifs*. Perpignan: Centre de recherches ibériques et latino-américaines.
- ___ (1993). "Les judeollengües: el pluralisme dels jueus", *Treballs de Sociolingüística Catalana*, (11): 89-94.
- ___ (1995). *Cien años de presencia judía en la España contemporánea*. Barcelona: Kfm.
- ___ (2000). "Nova mirada sobre el patrimoni i les pràctiques lingüístiques dels jueus de Barcelona", *Treballs de Sociolingüística Catalana*, (14/15): 39-52.
- ___ (2001a). "Aproximació socio-històrica a les comunitats jueves de l'estat espanyol: l'exemple de la comunitat israelita de Barcelona". *Actes del I Congrés per a l'estudi dels jueus en territoris de llengua catalana*. Barcelona-Girona.
- ___ (2001b). *Memorias judías: Barcelona, 1914-1954: historia oral de la Comunidad Israelita de Barcelona*. Barcelona: Riopiedras.

- ___ (2002). “Memòries dels pioners de la comunitat jueva de Barcelona (1914-1954)”. En: VV.AA (Ed.), *La Catalunya jueva*. Barcelona: Àmbit Serveis Editorials.
- ___ (2004). “Comunitats i associacions jueves actuals en els territoris de llengua catalana. Esbós general i pistes de reflexió per a un projecte d’investigació”, *Actes del II Congrés per a l’estudi dels jueus en territoris de llengua catalana*. Barcelona-Cervera.
- ___ (2007). “Crónica de la reimplantación de los judíos en Cataluña. Aspectos de su vida cotidiana en la primera mitad del siglo XX”. En: J. I. GARZÓN (Ed.), *Los judíos de Cataluña (1918-2007)*. Madrid: Hebraica Ediciones.
- ___ (2008). “Aproximación a las principales corrientes actuales del judaísmo religioso y laico en Occidente y España”, *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Hebreo*, (57): 79-108.
- ___ (2009a). “El judaísmo en la España actual”, *Revista Española de Sociología*, (12): 67-83.
- ___ (2009b). “Mirada al judaisme europeu actual: aproximació sociodemogràfica i sociològica”, *Revista Catalana de Sociologia*, (24): 19-33.
- ___ (2009c). “Réflexions sur les études juives contemporaines en Espagne”, *Revue des études juives*, 168(1-2): 163-180.
- BERTHELOT, M.; PUIG, G. (1982). “Introducció a l’estudi de la Comunitat Israelita de Barcelona”, *Treballs de Sociolingüística Catalana*, (4): 103-123.
- BERTHOMIERE, W.; CHIVALLON, C. (2006). *Les diasporas dans le monde contemporain: un état des lieux*. París: Karthala.
- BLAIKIE, N. (2007). *Approaches to social enquiry*. Cambridge: Polity Press.
- BOCK, G. (1977). *Does Jewish Schooling Matter?* Nueva York: American Jewish Committee.
- BOKSER, J. (1999). “Cómo ser otro sin dejar de ser uno mismo. Los dilemas del judaísmo en la modernidad”, *Humanismo y Cultura Judía*. México D.F.: UNAM, Tribuna Israelita.
- BORDES-BENAYOUN, C.; RAPHAËL, F. (2006). “Dominique Schnapper, sociologue de l’interrogation juive”, *Revue européenne des sciences sociales, Citoyenneté et démocratie providentielle*, (XLIV-135): 145-156.
- BOTWINICK, C. (2004). *The evolving role of federations and the Jewish education agenda: Challenges and opportunities*. Miami, Florida: Center for the Advancement of Jewish Education.
- BOUGANIM, A. (1988). *Short-term programs: Tourism and education*. Jerusalem: Jewish Agency.
- BOURDIEU, P.; CHAMBOREDON, J.C.; PASSERON, J.C. (2008). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Madrid: Siglo XXI.

- BOYATZIS, C. J.; DOLLAHITE, D. C.; MARKS, L. D. (2006). "The family as a context for religious and spiritual development in children and youth", *The handbook of spiritual development in childhood and adolescence*, 297-309.
- BRONSTEIN, G. (2004). "Algunos conceptos básicos sobre el judaísmo". En: D. ORTMANN (Ed.), *Anuario de ciencias de la religión: las religiones en el Perú de hoy*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Fondo Editorial.
- BRUBAKER, R. (2001). "The return of assimilation?", *Ethnic and Racial Studies*, 24(4): 531-548.
- ____ (2005). "The «diaspora» diaspora", *Ethnic and Racial Studies*, 28(1): 1-19.
- BUBIS, G. B. (1983). "Strengthening of the Jewish family as an instrument of Jewish Continuity", *Journal of Jewish Communal Service*, 59(4): 306-317.
- BUBIS, G. B.; MARKS, L. E. (1975). *Changes in Jewish Identification: A Comparative Study of a Teen Age Israel Camping Trip, a Counselor-in-Training Program, and a Teenage Service Camp*. Jerusalem: JWB Research Center.
- BUSINO, G. (2006). "Entretien avec Dominique Schnapper", *Revue européenne des sciences sociales*, Citoyenneté et démocratie providentielle, (XLIV-135): 173-194.
- CAMARGO, Ó. (1999). "Los judíos de Madrid. Una aproximación desde sus «ilustrados»", *Gaceta de antropología*, (15).
- ____ (2001). "Sobre Israel y la diáspora. El discurso de los judíos madrileños en torno al sionismo", *Raíces: revista judía de cultura*, (46): 17-27.
- CAPLAN, E. (2005). "Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism (review)", *Jewish Quarterly Review*, 95(2): 406-408.
- CARDÚS, S. (1981). *L'Estructuració del temps a les societats modernes i la seva regulació en el calendari: anàlisi teòrica des de la perspectiva d'una sociologia del coneixement*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral.
- ____ (2009). *Tres metàfores per pensar un país amb futur*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- ____ (2010). "New Ways of Thinking About Identity in Europe". En: R. HSU (Ed.), *Ethnic Europe: Mobility, Identity, and Conflict in a Globalized World*. Stanford University Press.
- CARO, I. (2005). "Identidades judías y sionistas en conflicto: Diásporas judías en el Cono Sur americano". En: G. ARANDA; S. SALINAS (Eds.), *Conflictos de identidades y política internacional*. Santiago de Chile: RIL.
- ____ (2006). "Comunidades judías y surgimiento de nuevas identidades: El caso argentino", *Persona y Sociedad*, 20(3): 43-72.

- ___ (2008). "Identidades judías contemporáneas en América Latina", *Atenea*, (497): 79-93.
- CARO, I.; CABRERA, T. (2008). "Oficialismo, disidencias y nuevas identidades en el judaísmo chileno contemporáneo", *Persona y sociedad*, 22(3): 67-92.
- CARO, J. (1962). *Los Judíos en la España moderna y contemporánea*. Madrid: Arion.
- CARRASQUER, P.; TORNS, T.; TEJERO, E.; ROMERO, A. (1998). "El trabajo reproductivo", *Papers. Revista de Sociologia*, (55): 95-114.
- CASTELLS, M. (1998). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 2. El poder de la identidad*. Madrid: Alianza.
- CAZENEUVE, J. (1971). *Sociología del rito*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CEBRIÁN, A. (2001). "Los judíos españoles, hoy", *Anales de Historia Contemporánea*, 17: 467-484.
- CHAÏB, Y. (2000). *L'émigré et la mort*. Marsella: Edisud.
- CHALIAND, G.; RAGEAU, J. P. (1991). *Atlas des diasporas*. París: Odile Jacob.
- CHARENDOFF, M.; SAPIR, D.; WEISSMAN, D. (1994). "What does Israel mean?". En: B. CHAZAN; M. CHARENDOFF (Eds.), *Jewish education and the Jewish Community Center*. Jerusalem: JCC Association.
- CHARMÉ, S. Z. (2000). "Varieties of authenticity in contemporary jewish identity", *Jewish Social Studies: History, Cultura, Society*, 6(2): 133-155.
- CHARMÉ, S. Z.; HOROWITZ, B.; HYMAN, T.; KRESS, J. S. (2008). "Jewish identities in action: an exploration of models, metaphors, and methods", *Journal of Jewish Education*, (74): 115-143.
- CHARYTAN, M. (1996). *The impact of religious day school education on modern orthodox judaism: a study of changes in seven modern orthodox day schools and the impact on religious transmission to students and their families*. Nueva York: The City University of New York. Tesis doctoral.
- CHAVES, M. (1993). "Intraorganizational power and internal secularization in Protestant denominations", *American Journal of Sociology*, 99(1): 1-48.
- ___ (1994). "Secularization as declining religious authority", *Social Forces*, 72(3): 749-774.
- CHAZAN, B. (1991). "What is informal Jewish education?", *Journal of Jewish Communal Service*, 67(4): 300-308.
- ___ (2003). "The philosophy of informal Jewish education", *Encyclopaedia of informal education*.
- CLIFFORD, J. (1994). "Diasporas", *Cultural Anthropology*, 9(3): 302-338.

- COFFEY, A.; ATKINSON, P. (2003). *Encontrar el sentido a los datos cualitativos. Estrategias complementarias de investigación*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- COHEN, A. P. (1989). *The symbolic construction of community*. Londres: Routledge.
- COHEN, B.; SCHMIDA, M. (1997). "Informal education in Israel and North America", *Journal of Jewish Education*, 63(1): 50-58.
- COHEN, E. H. (2004). "Components and symbols of ethnic identity: A case study in informal education and identity formation in diaspora", *Applied Psychology*, 53(1): 87-112.
- COHEN, M. (2000). "Les juifs de France. Modernité et identité", *Vingtième siècle. Revue d'histoire*, 66(1): 91-106.
- COHEN, R. (1997). *Global Diasporas: An Introduction*. Seattle: University of Washington Press.
- COHEN, S. M. (1974). "The impact of jewish education on religious identification and practice", *Jewish Social Studies*, 36(3/4): 316-326.
- ___ (2006). *A Tale of Two Jewries: The «Inconvenient Truth» for American Jews*. Aspen, Colorado: Jewish Life Network/Steinhardt Foundation.
- ___ (2007). "The differential impact of Jewish education on adult Jewish identity". En: J WERTHEIMER (Ed.), *Family Matters: Jewish Education in an Age of Choice*. Waltham: Brandeis University Press.
- COLLER, X. (2000). *Estudio de casos*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- COLLET, J. (2005). "De la transmissió de continguts a la socialització complexa. La crisi de la socialització de les creences religioses", *Papers. Revista de Sociologia*, (78): 111-131.
- ___ (2009). *La civilització de la socialització: els nous processos de socialització familiar a Catalunya*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral.
- COOMBS, P. H.; AHMED, M. (1975). *La lucha contra la pobreza rural. Aporte de la educación no formal*. Madrid: Tecnos.
- CUKIERKORN, J. (2002). *HaMadrij: la guía. Guía de valores y prácticas del judaísmo moderno*. Oxford: Asociación Europea de Estudios Judaicos.
- CULLA, J. B. (2002). "Crònica d'un retrobament: els jueus a la Catalunya contemporània". En: VV.AA (Ed.), *La Catalunya jueva*. Barcelona: Àmbit Serveis Editorials.
- DASHEFSKY, A. (1972). "And the Search Goes On: The Meaning of Religio-Ethnic Identity and Identification", *Sociology of Religion*, 33(4): 239-245.
- ___ (1987). "Orientations Toward Jewish Charitable Giving". En: N. M. WALDMAN (Ed.), *Community and Culture*. Philadelphia: Gratz College-Seth Press.

- ___ (1992). "The effects of Jewish education on Jewish identification". En: S. KELMAN (Ed.), *What we know about Jewish education*. Los Angeles: TAP.
- DASHEFSKY, A.; LEBSON, C. (2002). "Does Jewish schooling matter? A review of the empirical literature on the relationship between Jewish education and dimensions of Jewish identity", *Contemporary Jewry*, (23): 96-131.
- DAVIE, G. (1990). "Believing without belonging: is this the future of religion in Britain?", *Social Compass*, 37(4): 455-469.
- ___ (1996). "Croire sans appartenir: le cas britannique". En: G. DAVIE; D. HERVIEU-LEGER (Eds.), *Identités religieuses en Europe*. Paris: La Découverte.
- ___ (1999). "Europe: the exception that proves the rule?" En: P. L. BERGER (Ed.), *The Desecularization of the World*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.
- ___ (2004). "New approaches in the sociology of religion: A western perspective", *Social Compass*, 51(1): 73-84.
- ___ (2006). "Is Europe and exceptional case?", *The Hedgehog Review. Critical reflections on contemporary culture*, (Spring/Summer): 23-34.
- DEAN, J. P. (1955). "Patterns of Socialization and Association between Jews and Non-Jews", *Jewish Social Studies*, 17(3): 247-268.
- DEL RINCÓN, D.; ARNAL, J.; LATORRE, A.; SANS, A. (1995). *Técnicas de investigación en ciencias sociales*. Madrid: Dykinson.
- DELGADO, M. (2002). "Joves: dissonància o ressonància?", *Jornades FEDAIA*.
- DELLA PERGOLA, S. (1993). "An overview of the demographic trends of European Jewry", *Yod*, (36-37): 29-48.
- ___ (2007). "World Jewish Population 2007". En: D. SINGER; L. GROSSMAN (Eds.), *American Jewish Year Book*. Nueva York: American Jewish Committee.
- DENZIN, N. K. (1978). *The research act: A theoretical introduction to sociological methods (Vol. 3)*. Nueva York: McGraw-Hill.
- DESLAURIERS, J.P. (2004). *Investigación cualitativa. Guía práctica*. Pereira: Papiro.
- DEVALLE, S. B. C. (2002). "Etnicidad e identidad: usos, deformaciones y realidades". En S. B. C. DEVALLE (Ed.), *Identidad y etnicidad: continuidad y cambio*. México: El Colegio de México.
- DILTHEY, W. (1979). *Dilthey Selected Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DORFF, E. N. (2005). "The Jewish Family in America: Contemporary Challenges and Traditional Resources". En: M. J. BROUDE; M. AUSUBEL (Eds.), *Marriage, Sex and Family in Judaism*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.

- DUJOVNE, A. (2008). "Entre el iluminismo y la Shoá: paradojas del encuentro entre los judíos y la modernidad", *Prácticas de oficio. Investigación y reflexión en Ciencias Sociales*, (2): 13-22.
- DURKHEIM, É. (1967). *De la división del trabajo social*. Buenos Aires: Schapire.
- ___ (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.
- ___ (1976). *Socialización como educación*. Salamanca: Sígueme.
- EHRlich, C. S. (2006). *Entender el judaísmo*. Barcelona: Blume.
- EISEN, A. M. (1998). *Rethinking modern Judaism: Ritual, commandment and community*. Chicago: University of Chicago Press.
- ELIAS, N. (1992). *Time: an essay*. Oxford: Blackwell Publishers.
- ___ (1998). *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Norma.
- ___ (2003). "Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros", *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (104): 219-251.
- ENDELSTEIN, L. (2009). "Les lieux de la revitalisation du judaïsme aujourd'hui: vers un brouillage des frontières entre ashkénazes et séfarades", *Archives Juives. Revue d'histoire des juifs en France*, 42(2).
- ENSENYAT, G. (1993). "De los judíos a los chuetas mallorquines", *Catalònia*, (33): 40-41.
- ERIKSON, E. H. (1970). *Infancia y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- ___ (2000). Toys and Reasons. En R. COLES (Ed.), *The Erik Erikson reader*. Nueva York: WW Norton.
- ESTANYOL, M. J. (2001). *Glossari de terminologia del judaïsme*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- ___ (2002). *Judaïsme a Catalunya, avui*. Barcelona: Pòrtic.
- ESTAPÉ, M. (2005). "500 años después", *Revista de Pedagogía Religiosa*, (5).
- ESTRUCH, J. (1972). *La innovación religiosa: ensayo teórico de Sociología de la religión*. Barcelona: Ariel.
- ___ (1994). "El mito de la secularización". En: R. DIAZ-SALAZAR; S. GINER; F. VELASCO (Eds.), *Formas modernas de religión*. Madrid: Alianza Editorial.
- ___ (1996). *Secularització i pluralisme en la societat catalana d'avui*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- ESTRUCH, J.; GÓMEZ, J.; GRIERA, M. M.; IGLESIAS, A. (2004). *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Mediterrània.
- ESTRUCH, J.; GRIERA, M. M. (2007). *De la secularització al pluralisme, o de quan la religió torna a estar de moda*. Sabadell: Fundació Caixa Sabadell.

- EWICK, P.; SILBEY, S. S. (1995). "Subversive stories and hegemonic tales: Toward a sociology of narrative", *Law and Society Review*, 29(2): 197-226.
- FEIERSTEIN, R. (1999). *Historia de los judíos argentinos*. Buenos Aires: Ameghino.
- FERNÁNDEZ ENGUITA, M. (1988). "El rechazo escolar: ¿alternativa o trampa social?", *Política y Sociedad*, (1): 23-35.
- FERNÁNDEZ, M. (1984). *Estudio antropológico: Una comunidad judía*. Editorial Mitre.
- FERNÁNDEZ, M. E. (1999). "La societat (I): el process de socialització". En S. CARDÚS (Ed.), *La mirada del sociòleg. Què és, què fa, què diu la sociologia?* Barcelona: Edicions de la Universitat Autònoma de Barcelona y Proa.
- FILLOL, C. (2006). *L'émergence de l'entreprise apprenante et son instrumentalisation: Études de cas chez EDF*. París: Université Paris Dauphine-Paris IX. Tesis doctoral.
- FISCHMAN, F. (2006). "Religiosos, no; tradicionalistas, sí: Un acercamiento a la noción de tradición en judíos argentinos", *Revista Sambatión*, (1): 43-58.
- FISHMAN, J. A. (1981). "The sociology of Jewish languages from the perspective of the general sociology of language: a preliminary formulation", *International Journal of the Sociology of Language*, (30): 5-16.
- FLAQUER, L. (1993). "La socialización en la familia: teorías, modelos e interacciones". En: M. A. GARCÍA DE LEÓN; G. DE LA FUENTE; F. ORTEGA (Eds.), *Sociología de la Educación*. Barcelona: Barcanova.
- FRIESEL, E. (1994). "The Holocaust in Jewish consciousness". En: J. WEBBER (Ed.), *Jewish Identities in the New Europe*. Londres: The Littman Library of Jewish Civilization.
- FUNES, M. J. (1994). "Procesos de socialización y participación comunitaria: estudio de un caso", *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (67): 187-205.
- GAMORAN, A. (2007). "«Feeling Jewish» and «Knowing Jewish»: The Cognitive Dimension of Informal Education", *Journal of Jewish Education*, 73(2): 123-125.
- GARZÓN, J. I.; VÁNDOR, J.; BERTHELOT, M.; CPDB-CIB; ESTANYOL, M. J.; MACÍAS, U. (2007). *Los judíos de Cataluña (1918-2007)*. Madrid: Hebraica Ediciones.
- GARZÓN, R. B. (2005). "Judaísmo ortodoxo: una respuesta dinámica". En: U. MACÍAS; R. IZQUIERDO (Eds.), *El judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- GAUCHET, M. (2005). *El desencantamiento del mundo: Una historia política de la religión*. Granada: Trotta.
- GIDDENS, A. (1992). *Sociología*. Madrid: Alianza Universidad.

- GLANVILLE, J. L. (2004). "Voluntary associations and social network structure: Why organizational location and type are important", *Sociological Forum*, 19(3): 465-491.
- GLASER, B. G.; STRAUSS, A. L. (1967). *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Nueva York: Aldine de Gruyter.
- GLASS, R. (1962). "Insiders-Outsiders. The position of minorities", *New Left Review*, (XVII): 34-45.
- GLENN, S. A. (2002). "In the blood? Consent, descent, and the ironies of Jewish identity", *Jewish Social Studies*, 8(2): 139-152.
- GLOCK, C. Y.; STARK, R. (1965). *Religion and society in tension*. Chicago: Rand McNally.
- GOFFMAN, E. (2010). *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GOLDLUST, J. (1970). "Jewish education and ethnic identification: A study of Jewish adolescents in Australia", *Journal of Jewish Education*, 40(2): 49-59.
- GOLDMAN, K. (2001). *Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism*. Cambridge: Harvard University Press.
- GOLDSTEIN, S.; GOLDSCHIEDER, C. (1968). *Jewish Americans: three generations in a Jewish community*. Nueva Jersey: Prentice-Hall.
- ___ (1974). "Jewish religiosity. Ideological and ritualistic dimensions". En: M. SKLARE (Ed.), *The Jew in American Society*. Nueva York: Berham House.
- GOLDSTEIN, Y. (2005). "De Kehilá a comunidad: enfoques acerca de la vida comunitaria judía en la Argentina y el Brasil hacia fines del siglo XX". En: AMILAT (Ed.), *Judaica Latinoamericana. Estudios histórico-sociales y literarios*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press.
- GORDON, C. W.; BABCHUK, N. (1959). "A typology of voluntary associations", *American Sociological Review*, 24(1): 22-29.
- GORDON, M. M. (1964). *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*. Nueva York: Oxford University Press.
- GRANT, L. (2004). "Educating for Jewish Citizenship", *Jewish Education News*, 23-25.
- GREENE, J. C.; CARACELLI, V. J.; GRAHAM, W. F. (1989). "Toward a conceptual framework for mixed-method evaluation designs", *Educational evaluation and policy analysis*, 11(3): 255-274.
- GRIERA, M. M. (2007). "Diversitat religiosa i immigració a Catalunya", *VIA. Valors, Idees, Actituds. Revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol*, (3): 103-119.
- ___ (2008). "Secularització i diversitat religiosa a Catalunya". En: T. MONTAGUT (Ed.), *Societat catalana 2008*. Barcelona: Associació Catalana de Sociologia.

- ___ (2009). *De la religió a les religions. Polítiques públiques i minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral.
- GRIERA, M. M.; GARCÍA-ROMERAL, G. (2010). “Immigració i comunitats religioses a Catalunya”. En: M. VILADRIKH; M. J. ESTANYOL; A. BLOMART (Eds.), *Immigració, religions i societat*. Barcelona: PPU.
- GURRUTXAGA, A. (1991). “El redescubrimiento de la comunidad”, *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (36): 35-60.
- ___ (1993). “El sentido moderno de la comunidad”, *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (64): 201-220.
- HABER, P. (2006). “Integration und Assimilation”. En: P. HABER; E. PETRY; D. WILDMANN (Eds.), *Jüdische Identität und Nation. Fallbeispiele aus Mitteleuropa*. Köln: Böhlau.
- HAK, D. (2007). “Stark and Finke or Durkheim on conversión and (re-) affiliation: An outline of a structural functionalist rebuttal to Stark and Finke”, *Social Compass*, 54(2): 295.
- HALL, S. (1990). “Cultural identity and diaspora”. En: J. RUTHERFORD (Ed.), *Identity. Community, Culture, Diference*. Londres: Lawrence & Wishart.
- HARRIS, T. K. (1982). “Editor’s note: the name of the language of the Eastern Sephardim”, *International Journal of the Sociology of Language*, (37): 5.
- HARSHAV, B. (1990). *The meaning of Yiddish*. Berkeley, Los Angeles y Oxford: University of California Press.
- HARTMAN, H.; HARTMAN, M. (2000). “Denominational differences in the attachment to Israel of American Jews”, *Review of religious research*, 41(3): 394-417.
- HASSAN, A. (1990). *Shul’han Aruj de Rabi Yosef Caro. Recopilación de las leyesprácticas y sus comentarios hasta los Sabios contemporáneos según la tradición sefardí*. Jerusalem: Fundación Hasdó Lea.
- HEILMAN, S. C. (1977). “Inner and outer identities: sociological ambivalence among Orthodox Jews”, *Jewish Social Studies*, 39(3): 227-240.
- HERVIEU-LEGER, D. (1996). “La religion des Européens: modernité, religion, sécularisation”. En: G. DAVIE; D. HERVIEU-LEGER (Eds.), *Identités religieuses en Europe*. París: La Découverte.
- ___ (1999). *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. París: Flammarion.
- ___ (2002). “La transmission des identités religieuses”, *Sciences Humaines. Hors-Série*, (36): 56-59.
- ___ (2003). “Le converti, une figure de description de l’ultramodernité religieuse”, *Diasporas: histoire et sociétés*, (3): 11-.

- ___ (2006). "The role of religion in establishing social cohesion". En: K. MICHALSKI (Ed.), *Religion in the New Europe*. Budapest: Central European University Press.
- HIMMELFARB, H. S. (1974). *The Impact of Religious Schooling: The Effects of Jewish Education upon Adult Religious Involvement*. Chicago: University of Chicago. Tesis doctoral.
- ___ (1977). "The Interaction Effects of Parents, Spouse, and Schooling: Comparing the Impact of Jewish and Catholic Schools", *The Sociological Quarterly*, (18): 464-477.
- ___ (1975). "Measuring religious involvement", *Social Forces*, 53(4): 606-618.
- ___ (1989). "A Cross-Cultural View of Jewish Education". En: H. S. HIMMELFARB; S. DELLA PERGOLA (Eds.), *Jewish Education Worldwide: Cross-Cultural Perspectives*. Lanham: University Press of America.
- HOLLINGER, D. (1995). *Postethnic America: beyond multiculturalism*. Nueva York: Basic Books.
- HOROWITZ, B. (2000). *Connections and journeys: Assessing critical opportunities for enhancing Jewish identity*. Nueva York: UJA-Federation.
- HOROWITZ, I. L. (1972). "Jewish Ethnicism and Latin-American Nationalism", *Midstream*, (9): 22-28.
- HYMAN, P. E. (2002). "Gender and the shaping of modern Jewish identities", *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 8(2): 153-161.
- ISOR. (2005). *Informe sobre l'atenció a les minories religioses al sector funerari català*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- ___ (2010). *Mapa Religios de Catalunya*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona.
- ISRAELITISCHE KULTUSGEMEINDE WIEN. (1999). "Jüdische Schulen in Wien; 'wichtig für die Wahrung der Identität'", *Die Gemeinde. Offizielles Organ der Israelitischen Kultusgemeinde Wien*, (501): 47.
- JENKINS, R. (1997). *Rethinking ethnicity: Arguments and explorations*. Londres: Sage Publications Ltd.
- JMELNIZKY, A.; ERDEI, E. (2005). *La población judía de Buenos Aires: estudio sociodemográfico*. Buenos Aires: AMIA / Editorial Milá.
- KANAFANI-ZAHAR, A.; MATHIEU, S.; NIZARD, S. (2007). "À croire et à manger: penser le lien". En: A. KANAFANI-ZAHAR, S. MATHIEU; S. NIZARD (Eds.), *À croire et à manger: religions et alimentation*. París: L'Harmattan.
- KAPLAN, M. A. (1982). "Tradition and Transition: The Acculturation, Assimilation and Integration of Jews in Imperial Germany", *The Leo Baeck Institute Yearbook*, 27(1): 3-35.

- KARELITZ, N. (2011). *Carta del rabino Nissim Karlewitz a la asociación Shavei Israel*.
- KLAFF, V. (2006). "Defining American Jewry From Religious and Ethnic Perspectives: The Transitions to Greater Heterogeneity", *Sociology of Religion*, 67(4): 415-438.
- LABOV, W. (1972). *Language in the inner city: Studies in the Black English vernacular*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.
- LANFANT, M. F.; ALLCOCK, J. B.; BRUNER, E. M. (1995). "International tourism, internationalization and the challenge to identity". En: M. F. LANFANT; J. B. ALLCOCK; E. M. BRUNER (Eds.), *International tourism: Identity and change*. Londres: Sage Publications Ltd.
- LAUER, S. R.; YAN, M. C. (2010). "Voluntary Association Involvement and Immigrant Network Diversity", *International Migration*.
- LAZERWITZ, B.; TABORY, E. (1991). "Religion and ethnicity among Jews", *Journal of Jewish Communal Service*, (69): 39-49.
- LEVINE, H. B. (1997). *Constructing collective identity: A comparative analysis of New Zealand Jews, Maori, and urban Papua New Guineans*. Frankfurt am Main: Peter Lang.
- LIEBMAN, C. S. (1983). "Separatism and Isolation". En: R. BULKA (Ed.), *Dimensions of Orthodox Judaism*. Nueva York: Ktav Publishing House.
- LINCOLN, Y. S.; GUBA, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Beverly Hills, California: Sage Publications Inc.
- LISBONA, J. A. (1993). *Retorno a Sefarad: La política de España hacia sus judíos en el siglo XX*. Zaragoza: Riopiedras.
- LONDON, P.; FRANK, N. (1987). "Jewish identity and Jewish schooling", *Journal of Jewish Communal Service*, 64(1): 4-13.
- LUCKMANN, T. (1967). *The invisible religion: The problem of religion in modern society*. Nueva York: Macmillan.
- ___ (2000). "Comunicación moral e instituciones intermediarias en las sociedades modernas", *Papers. Revista de Sociologia*, (62): 83-96.
- MAALOUF, A. (1999). *Identidades asesinas*. Madrid: Alianza Editorial.
- MACÍAS, U. (2005). "El calendario y el ciclo anual de festividades". En: U. Macías; R. Izquierdo (Eds.), *El judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- MACÍAS, U.; MORENO, Y.; IZQUIERDO, R. (2000). *Los judíos en la España contemporánea*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- MARKS, L. D. (2004). "Sacred Practices in Highly Religious Families: Christian, Jewish, Mormon, and Muslim Perspectives", *Family Process*, 43(2): 217-231.

- MARQUINA, A. (2000). "La España de Franco y los judíos". En: U. MACÍAS; Y. MORENO, Y R. IZQUIERDO (Eds.), *Los judíos en la España contemporánea*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- MARQUINA, A.; OSPINA, G. I. (1987). *España y los judíos en el siglo XX: la acción exterior*. Madrid: Espasa Calpe.
- MARTÍN, F. (2007). *El problema de la secularización en el pensamiento de Peter L. Berger: de la secularización a la desecularización? Hacia un cambio de paradigma religioso?* Granada: Universidad de Granada. Tesis doctoral.
- MARTÍNEZ-ARIÑO, J. (2008). *Diferencias entre las comunidades judías de Barcelona en las prácticas rituales funerarias. La identidad judía y el estatus otorgado a la ley como elementos de diferenciación*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesina de máster.
- MARTÍNEZ-ARIÑO, J.; GRIERA, M. M.; GARCÍA-ROMERAL, G.; FORTEZA, M. (2011). "Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona". *Migraciones*, (30).
- MASON, J. (2002). *Qualitative researching*. Thousand Oaks, California: Sage Publications Inc.
- MATHIEU, S. (2007). "La mémoire restaurée: la cuisine dans les couples mixtes juifs et non-juifs". En: A. KANAFANI-ZAHAR; S. MATH; S. NIZARD (Eds.), *À croire et à manger: religions et alimentation*. París: L'Harmattan.
- MAURER, T. (2001). "Plädoyer für eine vergleichende Erforschung der jüdischen Geschichte Deutschlands und Osteuropas", *Geschichte und Gesellschaft*, 27(2): 308-326.
- MAUSS, M. (1939). *Manuel d'ethnographie*. París: Presses Universitaires de France.
- MAYER, E.; AVGAR, A. (1987). *Conversion among the intermarried: Choosing to become Jewish*. Nueva York: American Jewish Committee.
- MAYER, E.; WAXMAN, C. (1977). "Modern Jewish Orthodoxy in America: toward the year 2000", *Tradition*, 16(3): 98-112.
- MCGEE, R.; WILLIAMS, S.; HOWDEN-CHAPMAN, P.; MARTIN, J.; KAWACHI, I. (2006). "Participation in clubs and groups from childhood to adolescence and its effects on attachment and self-esteem", *Journal of Adolescence*, (29): 1-17.
- MEAD, G. H. (1953). *Espíritu, persona y sociedad*. Buenos Aires: Paidós.
- MECHOULAN, H. (Ed.). (1992). *Les juifs d'Espagne: histoire d'une diaspora (1492-1992)*. París: Liana Levi.
- MIGUÉLEZ, F.; TORNS, T. (1998). "Introducción al análisis del trabajo y de la vida cotidiana", *Papers: Revista de sociologia*, (55): 9-25.
- MIHALOVICI, I. (2006). *Fiestas y prácticas judías en el Talmud y en la Tradición*. Zaragoza: Riopiedras.

- MILES, M. B.; HUBERMAN, A. M. (1984). *Qualitative Data Analysis: an expanded sourcebook*. Beverly Hills, California: Sage Publications Inc.
- MILLER, W. L.; CRABTREE, B. F. (1994). "Clinical Research". En: N. K. DENZIN; Y. LINCOLN (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, California: Sage Publications Inc.
- MONTEFIORE, C. G. (1900). "Nation or Religious Community?", *The Jewish Quarterly Review*, 12(2): 177-194.
- MORAHG, G. (2000). "Hebrew. A language of identity", *Journal of Jewish Education*, 65(3): 9-16.
- MORAN-ELLIS, J.; ALEXANDER, V. D.; CRONIN, A.; DICKINSON, M.; FIELDING, J.; SLENEY, J.; THOMAS, H. (2006). "Triangulation and integration: processes, claims and implications", *Qualitative Research*, 6(1): 45-59.
- MORENO, S. (2007). *Temps, treball i benestar: una aproximació des de la vida quotidiana*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral.
- MORSE, J. M. (1994). "Designing funded qualitative research". En: N. K. DENZIN; Y. LINCOLN (Eds.), *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, California: Sage Publications Inc.
- MUSITU, G.; CAVA, M. J. (2001). *La familia y la educación*. Barcelona: Octaedro.
- NAVARRO, V. (2009). "Discriminación y reconciliación: comunidad judeo-argentina y su relación con el régimen militar argentino (1976-1989)", *Cuadernos Judaicos*, (26).
- NIZARD, S. (1997). *L'économie du croire. Une anthropologie des pratiques alimentaires juives en modernité*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales. Tesis doctoral.
- ___ (2009). *Les mutations contemporaines de la parenté*. París.
- OJEDA, M. (2008). "Una primera aproximació a la comunitat jueva dels Encants del Mercat de Sant Antoni de Barcelona, 1882-1939", *Revista d'etnologia de Catalunya*, (34): 118-120.
- ___ (2009). *¿Identidades ambivalentes? Sefardíes en la España contemporánea: entre nacionalismo, antisemitismo y filosefardismo*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona. Tesis doctoral.
- ___ (2010). "Identidades, fronteras, cruces y ambivalencias: los sefardíes en la España contemporánea". En: M. VENTURA (Ed.), *Fronteras y mestizajes: Sistemas de clasificación social en Europa, América y África*. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions.
- OPPENHEIM, M. (1984). "A «fieldguide» to the study of modern Jewish identity", *Jewish Social Studies*, 46(3/4): 215-230.
- ORWELL, G. (2003). *Rebelión En La Granja*. Barcelona: Destino.

- OTTOLENGHI, E. (2008). "A national home". En: N. DE LANGE; M. FREUD-KANDEL (Eds.), *Modern Judaism*. Oxford: Oxford University Press.
- PÉREZ I VENTAYOL, J. (2010). *L'exemple dels jueus: el catalanisme d'esquerres i la seva visió del poble jueu, del sionisme i del conflicte a Palestina (1928-1936)*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias.
- PODSELYER, L. (1996). "La vuelta al judaísmo y el surgimiento de una neo-ortodoxia: implicaciones en el contexto de la laicidad en Francia", *Historia antropología y fuentes orales*, (15): 143-153.
- ___ (2002). "La Techouva. Nouvelle orthodoxie juive et conversion interne", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, (2): 275-296.
- ___ (2004). *Fragmentation et recomposition du judaïsme*. Ginebra: Labor et Fides.
- ___ (2010). *Retour au Judaïsme?: Les Loubavitch en France*. París: Odile Jacob.
- POLKINGHORNE, D. (1988). *Narrative Knowing and the Human Sciences*. Albany: State University of New York Press.
- POLL, S. (2006). *The Hassidic Community of Williamsburg. A Study in the sociology of Religion*. New Brunswick, Nueva Jersey: Transaction Publishers.
- PROESCHEL, C. (2010). "L'Espagne, une nation civique? L'integration de la minorité juive à la communauté citoyenne et nationale". En: M. MILOT; P. PORTIER; J.P. WILLAIME (Eds.), *Pluralisme, religion et citoyenneté*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- PUIG, G. (1988). "Reflexions sobre llengua i identitat", *Treballs de Sociolingüística Catalana*, 7: 31-56.
- RABIN, C. (1981). "What constitutes a Jewish language?", *International Journal of the Sociology of Language*, (30): 19-28.
- RAVIV, Z. (2000). "Truth, tradition and respect: A new view of informal Jewish education", *Journal of Jewish Communal Service*, (76): 275-291.
- REGNERUS, M. D.; UECKER, J. E. (2006). "Finding Faith, Losing Faith: The Prevalence and Context of Religious Transformations during Adolescence", *Review of Religious Research*, 47(3): 217-237.
- REIMER, J. (2001). "Jumping into the currents: The art of informal Jewish education", *Sh'ma*, (31): 1-2.
- ___ (2003). "A response to Barry Chazan: the philosophy of informal Jewish education", *Encyclopedia of informal education*.
- ___ (2007). "Beyond more Jews doing Jewish: clarifying the goals of informal Jewish education", *Journal of Jewish Education*, 73(1): 5-23.
- REIN, R. (1996). *Franco, Israel y los judíos*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.

- REISMAN, B. (1979). *The Jewish experiential Book*. Nueva: Ktav Publishing House.
- ___ (1991). *Informal Jewish education in the United States: A report for the Mandel Commission*. Nueva York: Mandel Foundation.
- RODRIGO, M. (1998). “Las estrategias identitarias: entre el ser y el hacer”, *Revista CIDOB d’Afers Internacionals*, (43-44): 11-15.
- RODRÍGUEZ, G.; GIL, J.; GARCÍA, E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Ediciones Aljibe.
- RORTY, R. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ROSEN, B. C. (1965). *Adolescence and religion*. Cambridge, Massachusetts: Schenkman.
- ROSENAK, M. (1978). “Education for Jewish identification: Theoretical guidelines”, *FORUM*, (28-29): 118-129.
- ROSENBERG, S. (1976). “Identidad e ideología en el pensamiento judío contemporáneo”, *Dispersión y unidad*, (18/19): 5-20.
- ROSENTHAL, E. (1960). “Acculturation without assimilation? The Jewish community of Chicago, Illinois”, *American Journal of Sociology*, 66(3): 275-288.
- ROZENBERG, D. (1993). “El «Regreso» de los judíos a España. Una minoría en el proceso democrático”, *Política y sociedad*, (12): 89-95.
- ___ (1996). “Minorías religiosas y construcción democrática en España. (Del monopolio de la Iglesia a la gestión del pluralismo)”, *REIS. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (74): 245-265.
- ___ (1997). “L’État et les minorités religieuses en Espagne (du national-catholicisme à la construction démocratique)”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, (98): 9-30.
- ___ (2003). “Les enjeux identitaires de la mémoire: le cas des juifs dans la Catalogne et l’Espagne contemporaine”. En: J. P. ALDUY; R. MELLOUL (Eds.), *L’histoire des Juifs dans la ville (XIIe-XXe siècles)*. Perpignan: Canibals.
- ___ (2010). *La España contemporánea y la cuestión judía. Retejiendo los hilos de la memoria y de la historia*. Madrid: Marcial Pons.
- RUIZ OLABUÉNAGA, J. I. (2003). *Metodología de la investigación cualitativa*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- SACKS, J. (1994). “From integration to survival to continuity: The third era of modern Jewry”. En: J. WEBBER (Ed.), *Jewish identities in the New Europe*. Londres: The Littman Library of Jewish Civilization.
- ___ (1999). “Judaism and Politics in the Modern World”. En: P. L. BERGER (Ed.), *The desecularization of the world. Resurgent religion and world politics*. Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center.

- SAFRAN, W. (1991). "Diasporas in modern societies: Myths of homeland and return", *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, 1(1): 83-99.
- ___ (2004). "Deconstructing and comparing diasporas". En: W. KOKOT; K. TÖTÖLYAN; C. ALFONSO (Eds.), *Diaspora, identity, and religion: new directions in theory and research*. Londres: Routledge.
- ___ (2005). "The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective", *Israel Studies*, 10(1): 36-60.
- SALES, A. L.; SAXE, L. (2004). *How goodly are thy tents: Summer camps as Jewish socializing experiences*. Hanover, Massachusetts: Brandeis University Press.
- SANDOMIRSKY, S.; WILSON, J. (1990). "Processes of Disaffiliation: Religious Mobility among Men and Women", *Social Forces*, 68(4): 1211-1229.
- SANTAMARÍA, Á. (1997). "Sobre la condición de los conversos y chuetas de Mallorca", *Espacio, tiempo y forma. Serie III, Historia Medieval*, (10): 219-261.
- SANTAMARÍA, E. (1994). "«Extranjero», nada menos que una palabra mayor", *Papers. Revista de Sociologia*, (43): 63-70.
- ___ (2002). *La incógnita del extraño: una aproximación a la significación sociológica de la «inmigración no comunitaria»*. Rubí (Barcelona): Anthropos.
- SANUA, V. D. (1964). "The relationship between Jewish education and Jewish identification", *Jewish Education*, (35): 37-50.
- SARTORI, G. (1970). "Concept misformation in comparative politics", *The American Political Science Review*, 64(4): 1033-1053.
- SARTRE, J.P. (1954). *Réflexions sur la question juive*. París: Gallimard.
- SASSON, U.; SASSON, A. (2009). "Religious Education and Community Involvement among Jewish Adolescents", *Religious Education*, 104(1): 51-63.
- SCHERS, D.; SINGER, H. (1977). "The Jewish Communities of Latin America: External and Internal Factors in Their Development", *Jewish Social Studies*, 39(3): 241-258.
- SCHIFF, A. I. (1996). "How Crucial is Hebrew for Jewish Continuity and the Effectiveness of Jewish Education?", *Journal of Jewish Education*, 62(3): 5-12.
- SCHIFF, A. I.; SCHNEIDER, M. (1994). *Far-reaching effects of extensive day school attendance: The impact of Jewish education on Jewish behaviour and attitudes*. Nueva York: Azrieli Graduate Institute.
- SCHNAPPER, D. (1991). "Le judaïsme, une minorité religieuse?". En: J. BAUBEROT (Ed.), *Pluralisme et minorités religieuses*. Louvain-París: Peeters.
- ___ (1998). *La relation à l'autre: Au coeur de la pensée sociologique*. París: Gallimard.

- ___ (2001). “De l’État-nation au monde transnational. Du sens et de l’utilité du concept de diaspora”, *Revue européenne de migrations internationales*, 17(2): 9-36.
- SCHOENFELD, S. (1998). “Six methodological problems in forecasting the impact of Jewish education on Jewish identity”, *Journal of Jewish Education*, 64(1): 87-101.
- ___ (1999). “Jewish education and Jewish continuity in the United States and Canada: A political culture perspective”, *Journal of Jewish Education*, 65(1): 60-71.
- SCHÜTZ, A. (1964). “El forastero. Ensayo de psicología social”, *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SCHWEID, E. (1994). “Changing Jewish identities in the New Europe and the consequences for Israel”. En: J. WEBBER (Ed.), *Jewish Identities in the New Europe*. Londres: The Littman Library of Jewish Civilization.
- SEGLERS, À. (2003). “El Convenio Marco de colaboración entre la Generalitat de Catalunya y la Comunitat Israelita de Barcelona (CIB)”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, (3).
- ___ (2008). “La regulación del factor religioso en la Comunidad Autónoma de Catalunya”. En: R. GARCÍA (Ed.), *La libertad religiosa en las Comunidades Autónomas: Veinticinco años de su regulación jurídica*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Institut d’Estudis Autònoms.
- SEIDEL, J.; KELLE, U. (1995). “Different functions of coding in the analysis of textual data”. En: J. SEIDEL (Ed.), *Computer-aided qualitative data analysis: theory, methods and practice*. Londres: Sage Publications Ltd.
- SETTON, D. (2006). “Recomposiciones identitarias en la modernidad. Acerca de la visita de Régine Azria a la Argentina”. En: MUSEO DEL HOLOCAUSTO-SHOÁ (Ed.), *Nuestra memoria*. Buenos Aires: Fundación Memoria del Holocausto.
- ___ (2007). “Alteridades internas en el campo judaico. La interacción entre ortodoxos y seculares”. *IV Jornadas de Jóvenes Investigadores de IIGG*, Buenos Aires.
- ___ (2008). “La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina”, *Mitológicas*, 23: 9-26.
- SHAFFIR, W. (1998). “Hasidic Jews: Social boundaries and institutional development as mechanisms of identity control”. En: E. KRAUSZ; G. TULEA (Eds.), *Jewish survival: The identity problem at the close of the twentieth century*. New Brunswick: Transaction.
- SHAPIRO, H.; DASHEFSKY, A. (1974). “Religious Education and Ethnic Identification: Implications for Ethnic Pluralism”, *Review of Religious Research*, 15(2): 93-102.

- SHAROT, S. (1991). "Judaism and the secularization debate", *Sociological Analysis*, 52(3): 255-275.
- ____ (1998). "Judaism and Jewish ethnicity: Changing interrelationships and differentiations in the diaspora and Israel". En: E. KRAUSZ; G. TULEA (Eds.), *Jewish survival: The identity problem at the close of the twentieth century*. New Brunswick: Transaction.
- ____ (2007). "The Kaifeng Jews: A Reconsideration of Acculturation and Assimilation in a Comparative Perspective", *Jewish Social Studies*, 13(2): 179-203.
- SHEFFER, G. (2003). "Is the Jewish Diaspora Unique?". En: E. BEN-RAFAEL; Y. GORNY; R. YAACOV (Eds.), *Contemporary Jewries: Convergence and Divergence*. Leiden: Brill.
- SIGAL, J.; AUGUST, D.; BELTEMPO, J. (1981). "Impact of Jewish education on Jewish identification in a group of adolescents", *Jewish Social Studies*, 43(3/4): 229-236.
- SILBERSTEIN, L. J. (2008). "Minority voices and the ethics of Jewish identity. Critical reflections". En: K. HÖLD (Ed.), *Kulturelle Grenzräume im jüdischen Kontext*. Innsbruck, Wien: Studien Verlag.
- SIMMEL, G. (1986). "Digresión sobre el extranjero", *Sociología*, 2. *Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial.
- ____ (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- SINCLAIR, J.; MILNER, D. (2005). "On Being Jewish", *Journal of Adolescent Research*, 20(1): 91-117.
- SKLARE, M.; VOSK, M. (1957). *The Riverton study: How Jews look at themselves and their neighbors*. Nueva York: American Jewish Committee.
- SMITH, C.; SIKKINK, D. (2003). "Social predictors of retention in and switching from the religious faith of family of origin: Another look using religious tradition self-identification", *Review of Religious Research*, 45(2): 188-206.
- SNOW, D. A.; MACHALEK, R. (1984). "The sociology of conversion", *Annual Review of Sociology*, (10): 167-190.
- SOLOMON, N. (1994). "Judaism in the New Europe: Discovery or Invention?". En: J. WEBBER (Ed.), *Jewish identities in the new Europe*. Londres: The Littman Library of Jewish Civilization.
- SORJ, B. (2007). "Diáspora, judaísmo y teoría social", *Revista Cultura y Religión*, 1(1): 1-12.
- SORKIN, D. (1990). "Emancipation and Assimilation: Two Concepts and their Application to German-Jewish History", *Leo Baeck Institute Yearbook*, 35(1): 17-33.

- STARK, R.; BAINBRIDGE, W. S. (1985). *The future of religion: secularization, revival and cult formation*. Londres: University of California Press.
- ___ (2005). "Secularization, revival, and cult formation". En: DAWES (Ed.), *Cults in context: readings in the study of new religious movements*. Transaction Publishers.
- STARK, R.; FINKE, R. (2000). *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- STAROPOLSKY, F. (2007). "La transmisión de la identidad minoritaria en la educación en las escuelas de la red escolar judía en México". *IX Congreso Nacional de Investigación Educativa*, Mérida (México).
- STARR SERED, S. (1988). "Food and holiness: cooking as a sacred act among middle-eastern Jewish women", *Anthropological Quarterly*, 61(3): 129-139.
- STRAUSS, A. L.; CORBIN, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
- SZPEK, H. M. (2006). "Book Review Goldman, Karla. Beyond the Synagogue Gallery: Finding a Place for Women in American Judaism. Cambridge: Harvard University Press, 2000", *Women in Judaism. A Multidisciplinary Review*, 4(1): 1-3.
- TANK, S. (2003a). *Conversions au judaïsme et institutionnalité juive. Une sociologie comparée du pluralisme religieux dans le judaïsme contemporain (Israël, France, Argentine, États-Unis)*. París: École des Hautes Études en Sciences Sociales. Tesis doctoral.
- ___ (2003b). "La conversion dans le judaïsme, une histoire politique", *Diasporas: histoire et sociétés*, (3): 106-113.
- ___ (2005). "La conversion prohibée: mariages mixtes et politiques de conversion dans le champ religieux juif argentin", *Archives de Sciences Sociales des Religions*, (131-132): 123-142.
- ___ (2007). *Juifs d'élection: se convertir au judaïsme*. París: CNRS.
- TANNENBAUM, C. (2009). "Influences on the religious identity of Jewish adolescents", *Jewish Educational Leadership*, 7(2).
- TAYLOR, S. J.; BOGDAN, R. (1986). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.
- TEITELBAUM, S. (1965). "Conversion to Judaism: sociologically speaking". En: D. M. EICHORN (Ed.), *Conversion to Judaism: a history and analysis*. Nueva York: Ktav Publishing House.
- TÖNNIES, F. (1984). *Comunitat i associació*. Barcelona: Edicions 62.

- TRAHTEMBERG, L. (2009). "La escuela judía: un modelo vivo o una estrategia agotada", *Conferencia Internacional del LAJSA (Latin American American Jewish Association)*.
- TREBOLLE, J. (1996). *El judaísmo moderno*. Madrid: Ediciones SM.
- ___ (2005). *Los judíos hoy*. Córdoba: El Almendro.
- TRILLA, J. (1998). *La educación fuera de la escuela. Ámbitos no formales y educación social*. Barcelona: Ariel.
- TURNER, V. (1974). *Drama, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press.
- VALLES, M. S. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- ___ (2002). *Entrevistas cualitativas*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- VANDOR, J. (1992). "Crisi d'identitat i tensions en el judaisme contemporani", *Quaderns. Fundació Joan Maragall*, (7): 22-46.
- ___ (2000). "Orígenes, desarrollo y presente de la comunidad judía de Barcelona". En: U. MACÍAS; Y. MORENO; R. IZQUIERDO (Eds.), *Los judíos en la España contemporánea*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- VIDAL, C. (2005). "Jasidismo". En: U. MACÍAS; R. IZQUIERDO (Eds.), *El judaísmo, uno y diverso*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- WACH, J. (1944). *Sociology of religion (Vol. 1)*. Chicago: University of Chicago Press.
- ___ (1967). "Religious experience and its expression", *Sociology of religion*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WEBB, S.; WEBB, B. (1965). *Industrial Democracy*. Nueva York: Augustus M. Kelly Reprints.
- WEBBER, J. (1994). "Modern Jewish Identities". En: J. WEBBER (Ed.), *Jewish Identities in the New Europe*. Londres: The Littman Library of Jewish Civilization.
- ___ (1997). Jews and Judaism in contemporary Europe: religion or ethnic group? *Ethnic and Racial Studies*, 20(2): 257-279.
- WEBER, M. (1967). *Ancient Judaism*. Nueva York: Simon and Schuster.
- ___ (1969). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- ___ (2003). "La ciencia como vocación", *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.
- WERNER, O.; SCHOEPFLE, M. (1987). *Systematic fieldwork ethnographic analysis and data management*. Thousand Oaks, California: Sage Publications Inc.

- WERTHEIMER, J. (1997). *Jewish Identity and Religious Commitment: The North American Study of Conservative Synagogues and Their Members, 1995-96*. Nueva York: Jewish Theological Seminary.
- WHITFIELD, S. J. (2002). "Enigmas of modern Jewish identity", *Jewish Social Studies: History, Culture, Society*, 8(2/3): 162-167.
- WILLIAMS, G. (1999). "Sociology". En: J. A. FISHMAN (Ed.), *Handbook of language and ethnic identity*. Nueva York: Oxford University Press.
- YAACOBI, G. (1994). "The Role of Israel in Jewish Education", *Journal of Jewish Education*, 61(2): 10-13.
- YAMANE, D. (2000). "Narrative and religious experience", *Sociology of Religion*, 61(2): 171-189.
- ____ (2003). "Nuevos pasos hacia una sociología de la experiencia religiosa: comprensión del significado a través de la narrativa". En: J. PÉREZ VILARIÑO, *Religión y sociedad en España y los Estados Unidos. Homenaje a Richard A. Schoenherr*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- YIN, R. K. (1994). *Case Study Research. Design and Methods*. Beverly Hills, California: Sage Publications Inc.
- ZERUBAVEL, E. (1982). "Easter and Passover: On calendars and group identity", *American Sociological Review*, 47(2): 284-289.
- ____ (1985). *Hidden Rhythms: Schedules and Calendars in Social Life*. Berkeley y Los Angeles: University of California Press.
- ____ (1989). *The seven day circle: the history and meaning of the week*. Chicago: University of Chicago Press.
- ZERUBAVEL, Y. (2005). "Transhistorical encounters in the Land of Israel: On symbolic bridges, national memory, and the literary imagination", *Jewish Social Studies*, 115-140.

Otros recursos consultados

Conferencias y entrevistas a expertos

- Conferencia “Espiritualitat i religió en les societats secularitzades”, impartida por el Dr. Joan Estruch i Gibert el día 21 de mayo de 2009 en el Centre d’Estudis Jordi Pujol de Barcelona.
- Entrevista con Joan B. Culla realizada el 2 de junio de 2009 en Barcelona.
- Entrevista con Régine Azria realizada el 6 de septiembre de 2010 en París.
- Entrevista con Régine Azria realizada el 18 de marzo de 2011 en París.
- Entrevista con Sophie Nizard realizada el 27 de septiembre de 2010 en París.

Textos religiosos

- *Torá con Haftarat (hebreo-español)*. Versión castellana por Moisés Katznelson. Tel- Aviv: Editorial Sinai.

Textos legales y políticos

- “*Constitución democrática de la nación española promulgada el 6 de junio de 1869*”. Disponible en:
http://www.congreso.es/constitucion/ficheros/historicas/cons_1869.pdf
- “*Real decreto de 20 de diciembre de 1924 aprobando el texto redactado por la Dirección general de Emigración en cumplimiento de lo dispuesto en el artículo 17 del Real decreto de 16 de Septiembre último, que constituye la Ley y Reglamento de Emigración*”. Disponible en:
<http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1925/017/A00214-00238.pdf>
- “*Ley de las confesiones y congregaciones religiosas de 2 de junio de 1933*”. Boletín Oficial del Estado. Disponible en:
<http://www.boe.es/datos/pdfs/BOE/1933/154/A01651-01653.pdf>

- “*Ley del Retorno 5710-1950*”. Ministerio Israelí de Asuntos Exteriores. Disponible en:
http://www.mfa.gov.il/MFA/MFAArchive/1950_1959/Law%20of%20Return%205710-1950
- “*Ley 44/1967 de 28 de junio, regulando el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa*”. Boletín Oficial del Estado. Disponible en:
<http://www.boe.es/boe/dias/1967/07/01/pdfs/A09191-09194.pdf>
- “*Constitución española aprobada por Las Cortes en sesiones plenarias del Congreso de los Diputados y del Senado celebradas el 31 de octubre de 1978*”. Boletín Oficial del Estado. Disponible en:
<http://www.boe.es/aeboe/consultas/enlaces/documentos/ConstitucionCASTELLANO.pdf>
- “*Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa*”. Boletín Oficial del Estado. Disponible en:
<http://www.boe.es/boe/dias/1980/07/24/pdfs/A16804-16805.pdf>
- “*Ley 25/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Federación de Comunidades Israelitas de España*”. Boletín Oficial del Estado. Disponible en:
<http://www.boe.es/boe/dias/1992/11/12/pdfs/A38211-38214.pdf>
- “*Conveni marc de col·laboració entre la Generalitat de Catalunya, mitjançant el Departament de la Presidència, i la Comunitat Israelita de Barcelona (CIB) de 15 d'abril de 2002*”. Generalitat de Catalunya. Disponible en:
<http://www.olir.it/documenti/index.php?documento=2976>
- “*Moció 115/VI del Parlament de Catalunya, sobre la política envers les confessions religioses*”. Parlament de Catalunya. 28 de junio de 2001. Disponible en:
http://www.parlament.cat/conssiapinternet/download/JNDIBASIS_NAME/6005414
- “*Conveni de col·laboració entre la Generalitat de Catalunya i les comunitats jueves de Catalunya*”. Generalitat de Catalunya. 19 de diciembre de 2005. Información disponible en:

http://premsa.gencat.cat/pres_fsyp/docs/2010/11/02/17/32/54855cdb-a7f3-40a2-ba6b-011b2acd9a67.pdf

- “Acord de Govern de 23 de octubre de 2007 per fomentar la integració lingüística i cultural de les comunitats jueva i catalana”. Generalitat de Catalunya. Disponible en:
http://www.gencat.cat/acordsdegovern/20071023/20071023_AG.pdf
- “Resolució EDU/1104/2009, de 14 d’abril, per la qual s’autoritza l’obertura del centre docent privat Sefardí, de Sant Cugat del Vallès”. Diari Oficial de la Generalitat de Catalunya. Disponible en:
www.gencat.cat/eadop/imatges/5368/09086044.pdf

Recursos electrònics

- Associació Call de Barcelona: <http://www.calldebarcelona.org/>
- Associació Catalana d’Amics d’Israel (ACAI): <http://www.acai.cat/>
- Associació Catalana de Jueus i Palestins - JUNTS: <http://acjp.cat/>
- Associació de Relacions Culturals Catalunya-Israel (ARCCI): <http://arcci.cat/>
- B’nei B’rith Europe: <http://www.bnaibritheurope.org/>
- Call Barcelona Wines & Books: <http://www.callbarcelona.es/>
- Cambra de Comerç Catalunya-Israel: <http://www.camaracatalanoisraeli.com/>
- Centre d’estudis Zakhor per a la protecció i transmissió del patrimoni jueu: <http://www.zakhor.net>
- Colegio Hatikvá: <http://www.colegiohatikva.com>
- Comunidad Israelita de Barcelona: <http://www.cibonline.org>
- Comunidad Judía Progresista Bet Shalom: <http://www.betshalom.cat>
- Comunitat Jueva Atid de Catalunya: <http://www.atid.es>
- Direcció General d’Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya: <http://www.gencat.cat/governacio/afersreligiosos/>
- Elvi Wines: <http://elviwines.com/inicial.aspx>

- Federación de Comunidades Judías de España: <http://www.fcje.org/>
- Festival de Cinema Jueu de Barcelona: <http://www.fcjbarcelona.org/>
- Fundación Pluralismo y Convivencia: <http://www.pluralismoconvivencia.es/>
- Grupo de investigación ISOR: <http://www.isor.cat>
- Institut de Música Jueva: <http://www.institutmusicajueva.cat/>
- Instituto Nacional de Estadística: www.ine.es
- Isamar Kosher: <http://www.isamarkosher.com/>
- Jabad Lubavitch Barcelona: <http://www.jabadbarcelona.org>
- Jews For Fun: <http://www.j4fun.org/>
- Karen Hayesod: www.kh-uia.org.il/
- Keren Kayemet Lelsrael: <http://www.kklweb.org/>
- Keter Maljut, Centro de estudios Judaicos: <http://ketermaljut.org/>
- Mozaika. Revista cultural judía en formato digital: www.mozaika.es/
- Netzer: www.netzerolami.org/
- Noticia “Majorcan descendants of Spanish Jews who converted are recognized as Jews”, publicada el 10 de julio de 2011 en *The New York Times*. Disponible en:
http://www.nytimes.com/2011/07/11/world/europe/11iht-conversos11.html?_r=1
- Noticia “Chuetas of Majorca recognized as Jewish”, publicada el 12 de julio de 2011 en *The Jerusalem Post*. Disponible en:
<http://www.jpost.com/LandedPages/PrintArticle.aspx?id=228936>
- Noticia “Els tribunals rabínics declaren els xuetes com a part del poble jueu”, publicada el 12 de julio de 2011 en el diario dBalears.cat. Disponible en:
<http://dbalears.cat/actualitat/balears/els-tribunals-rabinics-declaren-els-xuetes-com-a-part-del-poble-jueu.html>
- Noticia “Una autoridad rabínica reconoce a los chuecas de Mallorca como judíos”, publicada el 12 de julio de 2011 en *El País*. Disponible en:

http://www.elpais.com/articulo/internacional/autoridad/rabinica/reconoce/chuetas/Mallorca/judios/elpepuint/20110712elpepuint_7/Tes

- Registro de minorías religiosas del Ministerio de Justicia del Gobierno de España: <http://dgraj.mju.es/EntidadesReligiosas/NCindex.htm>
- Tamar: <http://www.netzerolami.org/eng/TaMaR/about-TaMaR.asp>
- Tarbut Shorashim: <http://www.tarbutsefarad.com/index.php/es/portada-shorashim.html>
- Tarbut Sefarad: <http://www.tarbutsefarad.com>
- Urban Cultours Project: <http://www.urbandcultours.com/>
- Zikaron: <http://www.zikaron.es>
- World Union for Progressive Judaism: <http://www.wupj.org>

ANEXOS

Anexo I. Operativización de los conceptos centrales del estudio

CONCEPTO	DIMENSIONES	INDICADORES
1. Concepciones del judaísmo y de la identidad judía	1.1. Origen y contenidos	Origen sagrado/histórico del judaísmo
		Contenidos religiosos/étnicos/culturales /políticos
		Referentes identitarios centrales
		Obligatoriedad/voluntariedad ley judía
	1.2. Procesos de transmisión	Socialización identitaria
		Conocimientos sustantivos judaísmo
	1.3. Espacios/agentes socializadores	Educación formal (asistencia al colegio, asignaturas impartidas, conocimientos sobre judaísmo transmitidos, expectativas familiares, centralidad transmisión identidad judía)
		Educación no formal (asistencia actividades comunitarias, formación religiosa, cursos de hebreo, expectativas familiares)
		Educación informal (progenitor más implicado, celebración de festividades y ritos de paso, conocimientos y tiempo dedicado a la educación, estrategias desplegadas)
	1.4. Dificultades de transmisión	Asociadas al riesgo de asimilación
		Alejamiento temporal de los espacios comunitarios
		Rechazo y dificultades en relación al entorno no judío

CONCEPTO	DIMENSIONES	INDICADORES
2. Vivencias del judaísmo	2.1. Práctica religiosa	Estudio de los textos sagrados
		Celebración del <i>Shabat</i> , festividades y ritos de paso
		Asistencia a la sinagoga
		Seguimiento de la <i>kashrut</i>
		Seguimiento otros preceptos
	2.2. Discursos justificativos práctica	Razones para practicar/no practicar
		Obligatoriedad/no obligatoriedad
	2.3. Actividades no religiosas	Participación en actividades culturales, educativas y/o políticas
	2.4. Participación comunitaria	Membresía comunidades
		Implicación funcionamiento comunidad
		Asistencia a actividades comunitarias
		Uso servicios comunitarios (escuela, ocio, cementerio...)
	2.5. Compaginación vida judía-no judía	Participación en otras entidades judías
		Dificultades seguimiento preceptos

CONCEPTO	DIMENSIONES	INDICADORES
3. Proyecciones del judaísmo y relaciones con el entorno no judío	3.1. Integración sociolaboral	Actividades profesionales
		Zonas de residencia
		Tipo de escolarización
		Prácticas demográficas
		Idioma
		Cuestión nacional Cataluña/España
	3.2. Entornos y relaciones personales	Círculos de amistades (judíos/no judíos)
		Relaciones afectivas (judíos/no judíos)
	3.3. Percepción riesgo de asimilación	Temor integración
		Percepción sobre continuidad futura
	3.4. Percepción discriminación	Imágenes proyectadas
		Discriminaciones percibidas/vividas
	3.5. Relaciones con las administraciones públicas	Encaje de la práctica religiosa
		Reconocimiento oficial

CONCEPTO	DIMENSIONES	INDICADORES
4. Fronteras simbólicas del grupo	4.1. Internas	Diferencias reales y puntos de discrepancia entre comunidades
		Referencias y discursos relativos a las otras comunidades
		Elementos diferenciadores explícitos
	4.2. Externas	Discursos relativos a la diferencia con el entorno gentil
		Elementos diferenciadores explícitos

CONCEPTO	DIMENSIONES	INDICADORES
5. Diversificación institucional y comunitaria	5.1. Transformación cuantitativa	Número de comunidades existentes y año de creación
		Número de entidades existentes y año de creación
	5.2. Transformación cualitativa	Orientación ideológica de las comunidades
		Tipo de entidades creadas y actividades realizadas

Anexo II. Guiones de las entrevistas

A continuación se anexan tres modelos de entrevista diferentes que han sido adaptados y combinados según el perfil de cada una de las personas entrevistadas. Además, si bien cuentan con un número muy extenso de preguntas, en la mayoría de los casos, a través de preguntas abiertas se han abordado casi todos los temas en ellas planteados.

MODELO 1. Personas responsables de las comunidades

1. Introducción

- Explicar tema y objetivos de la tesis.
- Orígenes de la persona: país de procedencia o de su familia, año de llegada a Cataluña, motivos de la emigración, origen asquenazí o sefardí, profesión...
- ¿Qué posición ocupa dentro de la comunidad? ¿Qué vinculación tiene con ella? ¿Desde cuándo?

2. Concepciones y vivencias de los miembros de la comunidad

- ¿Cuál es el perfil de las personas de esta comunidad? Países de procedencia, origen sefardí o asquenazí, edades, niveles educativos, profesiones, comunidad de procedencia...
- ¿Se consideran religiosos o laicos, en su mayoría?
- ¿Cómo se define la comunidad en términos religiosos: ultraortodoxa, ortodoxa, reformista, progresista? ¿Qué significa esto para sus miembros?
- ¿Existe un cuerpo de creencias o doctrina compartida por todos los miembros de la comunidad o cada persona elabora la suya?
- ¿Hay diferencias en las creencias entre las generaciones?
- Las personas de la comunidad ¿conocen la historia del pueblo judío, la ley y los preceptos?
- ¿En la comunidad se realizan actividades de lectura y estudio de los textos sagrados? ¿Cuentan con algún rabino o persona que ayude en esta tarea?
- ¿Durante las plegarias en la comunidad se emplea el hebreo? ¿Las personas de la comunidad lo conocen? ¿Qué importancia tiene para ellas
- ¿Cuál es la lengua de comunicación habitual de la comunidad?
- ¿Todas las personas realizan los mismos rezos o hay diferencias entre hombres y mujeres? ¿Aceptan mujeres rabinas?
- ¿Cuenta la comunidad con formación para adultos? ¿De qué tipo? ¿Hay formación religiosa? ¿Es el mismo estudio para hombres y para mujeres?
- ¿Qué celebraciones religiosas celebráis en la comunidad? ¿Se celebra el *Shabat* cada semana? ¿Hay rezos diarios?

- ¿Las personas de la comunidad asisten regularmente a los servicios religiosos semanales? ¿Cuántas personas aproximadamente asisten regularmente?
- ¿Siguen el calendario judío y los preceptos asociados a él? ¿Y el *Shabat* y otras reglas, como las alimentarias, en casa?
- ¿En la comunidad se celebran los sacramentos o ritos de paso como el *brit milá*, *bar/bat mitzvá*, matrimonios y entierros?
- ¿Se desarrollan de la misma forma para hombres y mujeres?
- ¿Qué importancia tienen estos rituales religiosos para las personas de esta comunidad?
- ¿Hay diferencias entre las generaciones en lo que a la práctica se refiere?
- ¿Cuáles son las principales dificultades o incompatibilidades para llevar una vida judía completa en Barcelona?
- ¿Se realizan celebraciones religiosas conjuntamente con alguna otra de las comunidades judías de Barcelona?
- ¿Cuáles son las principales diferencias con las otras comunidades?

3. Identidad judía de la comunidad y sus miembros

- ¿Cómo define esta comunidad qué es un judío?
- ¿Qué importancia tienen los elementos religiosos en la definición de la identidad judía para esta comunidad? ¿Y el Estado de Israel?
- ¿Qué importancia tiene la celebración de fiestas religiosas y culturales para la comunidad y las personas que la componen? ¿Se celebran también las fiestas relacionadas con el Estado de Israel? ¿Y con el Holocausto?
- ¿Cómo se valoran los matrimonios mixtos y las conversiones en la comunidad?
- ¿Cómo se presentan los miembros de la comunidad ante personas no judías? ¿Cómo se explica qué significa ser judío?
- ¿Cómo se combina la identidad judía con la barcelonesa, catalana, española u otras?
- ¿Cuáles son las principales dificultades para mantener una identidad judía en España/Cataluña?

4. Actividades educativas de la comunidad

- ¿Cómo está compuesto el ámbito educativo no formal para jóvenes y niños/as de la comunidad?
- ¿Cuáles son los principales objetivos de los grupos/actividades para jóvenes y niños/as?
- ¿Qué importancia cree que tiene la transmisión de la identidad judía para las familias de los niños/as y jóvenes? ¿Existe una preocupación por que sean asimilados?

5. Organización de la comunidad

- La comunidad, ¿qué tipo de entidad u organización es?

- ¿Por qué se creó esta comunidad? ¿Cuándo se creó?
- ¿Qué personas fundaron esta comunidad? ¿De dónde procedían?
- ¿Se encuentra en el Registro de Minorías de Religiosas del Ministerio de Justicia? ¿Y en el Registre d'Entitats de la Generalitat de Catalunya? ¿Año?
- ¿Cuál es la estructura organizativa de la comunidad (estatutos, puestos o cargos, junta directiva, departamentos, toma de decisiones...)?
- ¿Pertenece a la FCJE u otras federaciones o asociaciones a nivel nacional o internacional?
- ¿Quién es la persona(s) encargada(s) de la representación de la comunidad en el exterior y cómo se elige?
- ¿Qué otras entidades o asociaciones se encuentran vinculadas a esta comunidad (*Hevrá Kadisha*, asociaciones culturales, tiendas...)?
- ¿Cómo se gestiona el tema de las defunciones? ¿Se repatrían los cadáveres?
- ¿La comunidad organiza actividades públicas y de puertas abiertas?
- ¿La comunidad realiza actividades públicas con otras comunidades o grupos religiosos (Holocausto, actos culturales,...)?
- ¿La comunidad participa en grupos de diálogo interreligioso? ¿En cuáles?

6. Vías de financiación

- ¿Cómo es la pertenencia de los miembros a la comunidad? ¿Son socios? ¿Pagan cuotas?
- ¿Cuántos socios componen la comunidad?
- ¿Cuáles son las principales vías de financiación de la comunidad (cuotas de socios, donaciones, financiación pública, organizaciones/fundaciones nacionales y/o internacionales, aportes del Estado de Israel, otras)?

7. Relaciones con las administraciones públicas

- ¿Con qué niveles de la Administración trabaja la comunidad (local, autonómico, estatal)?
- ¿Cuáles son los principales temas que se tratan con estas instituciones (cementerios, hospitales, alimentación, Holocausto, seguridad...)?
- ¿Quiénes son las personas que representan a las comunidades judías catalanas ante la Administración Pública? ¿Cada comunidad tiene su representante o hay un portavoz común?
- ¿Cuáles son las demandas actuales de las comunidades judías, y en concreto de ésta, a la Administración Pública? ¿Qué cosas se podrían mejorar/cambiar?

8. Documentación y contactos

- Solicitar documentación interesante, contacto de otras personas y asistencia a alguna celebración de la comunidad.

MODELO 2. Personas responsables de entidades no comunitarias

1. Introducción

- Explicar tema y objetivos de la tesis.
- Orígenes de la persona: país de procedencia o de su familia, año en el que vino a Cataluña, motivos por los cuales vinieron a Cataluña, origen asquenazí o sefardí, ocupación o profesión...
- ¿Qué posición ocupa dentro de la entidad? ¿Qué vinculación tiene con ella? ¿Desde cuándo?

2. Sobre la entidad

- ¿Cuándo se creó la entidad?
- ¿Por qué se creó? ¿Quiénes fueron los impulsores de este proyecto?
- ¿Cuáles son sus objetivos?
- ¿Qué actividades realiza?
- ¿Cuántas personas colaboran o participan en su funcionamiento?
- ¿Cuál es el perfil de las personas que participan? ¿Todas ellas son judías?
- ¿Por qué forman parte de esta entidad?
- ¿A qué público está dirigida su actividad: exclusivamente judío o también no judío?
- ¿Cuál es la organización interna o estructura organizativa de esta asociación?
- ¿Cómo se financia? ¿Cuenta con apoyo económico público?
- ¿Está vinculada a alguna comunidad?
- ¿Qué relación tiene con otras entidades no comunitarias?
- ¿Se encuentra inscrita en el registro de entidades de la Generalitat/ Ministerio?
- ¿Tiene alguna relación con la Administración Pública (Ayuntamiento, Generalitat o Gobierno)?
- ¿Hace alguna demanda a las administraciones?

MODELO 3. Miembros de las comunidades judías

1. Introducción

- Explicar tema y objetivos de la tesis.
- Orígenes de la persona: país de procedencia o de su familia, año en el que vino a Cataluña, motivos por los cuales vinieron a Cataluña, origen asquenazí o sefardí, ocupación o profesión...
- ¿A qué comunidad pertenece? ¿Qué posición ocupa y qué vinculación tiene con ella? ¿Desde cuándo?

2. Concepciones y vivencia personal

- ¿Cómo se sitúa dentro del judaísmo? ¿Se considera ortodoxo, conservador, reformista-liberal...? ¿Se considera una persona religiosa o laica? ¿Ha habido variaciones en su familia al respecto?
- ¿Su familia realiza un seguimiento de los preceptos religiosos del judaísmo? ¿Guardan los días festivos y siguen los preceptos alimentarios? ¿Por qué? ¿Qué significado e importancia tienen para usted?
- ¿Su familia celebra en el hogar el *Shabat*? ¿Asisten regularmente a los servicios en la sinagoga? ¿Por qué?
- ¿Limita o disminuye sus actividades seculares durante el *Shabat*?
- ¿Su familia celebra las principales festividades del calendario judío? ¿Cuáles? ¿Lo hace en la comunidad o en el hogar?
- ¿Cuáles son los momentos más relevantes para usted o que vive con especial emoción o intensidad en su práctica judía?
- ¿Por qué motivos lleva a cabo estas prácticas y festividades? ¿Qué significan para usted? ¿Qué importancia tienen para usted estas prácticas en su vida diaria?
- ¿Ha cambiado su actitud hacia el judaísmo a lo largo de su vida o siempre ha sido la misma?
- En el caso de que tenga familia, ¿considera que la religiosidad de sus hijos/as es similar a la suya, más selectiva o más intensa?
- ¿Participa en el estudio de los textos sagrados? ¿Por qué? ¿Qué significado e importancia tiene este estudio para usted?
- ¿Emplea el hebreo durante las celebraciones religiosas? ¿Lo conoce bien y lo habla? ¿Qué importancia tiene para usted, qué significa?
- ¿Qué dificultades encuentra para la práctica religiosa o celebración de festividades?

3. Educación judía

- ¿Quién es la persona que más tiempo dedica a la educación judía de sus hijos/as: usted, su pareja, abuelos/as...?

- ¿Considera que cuenta con los conocimientos y el tiempo necesario para transmitir el judaísmo a sus hijos/as? ¿Conoce bien el judaísmo y sabe hablar hebreo? ¿Y su pareja?
- ¿Qué importancia tiene para usted y su pareja la transmisión de la identidad judía a sus hijos/as? ¿Por qué creen que deben transmitirla?
- ¿Qué papel juegan los abuelos y abuelas en esta transmisión?
- ¿Lleva a sus hijos/as al colegio judío? ¿Qué le motivó a matricularlos allí?
- ¿Estudió usted también en un colegio judío?
- ¿Qué espera que la escuela transmita a sus hijos/as sobre el judaísmo y la identidad judía? ¿Qué es lo más importante del judaísmo para usted que deberían aprender?
- ¿Está de acuerdo con que sus hijos/as estén en contacto con niños y niñas no judíos también? ¿Le gustaría que se casaran con una persona no judía?
- ¿Ha cambiado su actitud hacia el judaísmo desde que lleva a sus hijos/as al colegio judío? ¿Ha cambiado la práctica religiosa en casa?
- A parte de la escuela judía, ¿en qué otras actividades judías participan sus hijos/as (centro de tiempo libre, campamentos/colonias, formación religiosa en la sinagoga...)? ¿Por qué los lleva a estas actividades?
- ¿Qué espera que aprendan en ellas?
- ¿En qué medida las actividades para jóvenes de la comunidad han cambiado su observancia de la ley judía y de los preceptos en su vida cotidiana?

4. Relaciones con el entorno no judío

- ¿Su grupo de amistades y su entorno son exclusivamente judíos/as o también los forman personas no judías?
- ¿Su entorno no judío sabe que usted es judío/a? ¿Cómo explica a su entorno que usted es judío?
- ¿Cómo experimenta su vivencia como judío/a en la sociedad catalana/española? ¿Encuentra dificultades para vivir como judío/a?
- ¿Cuáles son las principales dificultades para llevar a cabo una vida judía en Cataluña?

Anexo III. Fichas de caracterización de las comunidades

FICHA DE CARACTERIZACIÓN BÁSICA DE LA COMUNIDAD	
Datos de la comunidad	
Nombre	CIB, Comunidad Israelita de Barcelona
Municipio	Barcelona
Fecha de creación	1918
Fecha de registro en el Ministerio de Justicia	1969
Fecha de registro en la Generalitat de Catalunya	-
Perfil doctrinal	Ortodoxa
Rabino	Ortodoxo
Pertenencia a federaciones	Federación de Comunidades Judías de España
Composición sociodemográfica	
Número de socios/familias	600-650 familias aproximadamente
Principales lugares de procedencia	Marruecos, Turquía, Melilla, Argentina, España, Cataluña, entre otros
Composición por edades	Fuerte presencia de población mayor y adulta, aunque también población joven e infantil
Servicios y actividades	
Servicios religiosos	Servicios religiosos diarios, celebración del Shabat, principales festividades del calendario judío, ritos de paso
Otros servicios y actividades	Actividades culturales, educación no formal, compromiso político, etc.
Cuestiones organizativas	
Estructura y organización interna	Presidente/a y junta directiva elegida por socios y socias
Vías de financiación	Cuotas socios/as, donaciones privadas, subvenciones públicas
Posición y rol de las mujeres	
Distribución física en la sinagoga	Separación física (hombres planta baja, mujeres planta superior)
Rabinato	No aceptado
Participación en órganos seculares (junta directiva)	Aceptada
Celebración del bat mitzvá	Aceptada (menor contenido religioso que el bar mitzvá)

FICHA DE CARACTERIZACIÓN BÁSICA DE LA COMUNIDAD

Datos de la comunidad	
Nombre	Atid Comunitat Jueva de Catalunya
Municipio	Barcelona
Fecha de creación	1992
Fecha registro en el Ministerio de Justicia	1997
Fecha registro en la Generalitat de Catalunya	2002
Perfil doctrinal	Reformista
Rabino	Reformista
Pertenencia a federaciones	World Union for Progressive Judaism, European Council of Jewish Communities
Composición sociodemográfica	
Número de socios/familias	100-110 familias aproximadamente
Principales lugares de procedencia	Argentina, España, Cataluña, Uruguay, Francia, Inglaterra, entre otros
Composición por edades	Mayoritariamente población adulta, joven e infantil
Servicios y actividades	
Servicios religiosos	Celebración del Shabat, principales festividades del calendario judío, ritos de paso
Otros servicios y actividades	Actividades culturales, educación no formal, compromiso político, etc.
Cuestiones organizativas	
Estructura y organización interna	Presidente/a y junta directiva elegida por socios y socias
Vías de financiación	Cuotas socios/as, donaciones privadas, subvenciones públicas y ayudas de organizaciones judías internacionales
Posición y rol de las mujeres	
Distribución física en la sinagoga	Mezclados hombres y mujeres en el mismo espacio físico
Rabinato	Aceptado
Participación en órganos seculares (junta directiva)	Aceptada
Celebración del bat mitzvá	Aceptada (contenido religioso similar al de el bar mitzvá)

FICHA DE CARACTERIZACIÓN BÁSICA DE LA COMUNIDAD

Datos de la comunidad	
Nombre	Centro de Estudios Judaicos Jabad Lubavitch
Municipio	Barcelona
Fecha de creación	2002
Fecha registro en el Ministerio de Justicia	2008
Fecha registro en la Generalitat de Catalunya	2002
Perfil doctrinal	Ortodoxa/Ultraortodoxa
Rabino	Ortodoxo
Pertenencia a federaciones	Jabad Lubavitch Internacional
Composición sociodemográfica	
Número de socios/familias	Datos de participantes no disponibles
Principales lugares de procedencia	Procedencias diversas no concretadas
Composición por edades	Mayoritariamente población adulta, joven e infantil
Servicios y actividades	
Servicios religiosos	Servicios religiosos diarios, celebración del Shabat, principales festividades del calendario judío, ritos de paso
Otros servicios y actividades	Actividades culturales, educación no formal, actividades para mujeres, etc.
Cuestiones organizativas	
Estructura y organización interna	Ausencia de junta directiva, estructura centralizada en el rabino
Vías de financiación	Aportaciones participantes, subvenciones públicas y aportaciones de la organización internacional de Jabad Lubavitch
Posición y rol de las mujeres	
Distribución física en la sinagoga	Separación física con una celosía (hombres delante, mujeres detrás)
Rabinato	No aceptado
Participación en órganos seculares (junta directiva)	No pertinente
Celebración del bat mitzvá	Aceptada (menor contenido religioso que el bar mitzvá)

FICHA DE CARACTERIZACIÓN BÁSICA DE LA COMUNIDAD

Datos de la comunidad	
Nombre	Bet Shalom Comunidad Judía Progresista
Municipio	Barcelona
Fecha de creación	2006
Fecha registro en el Ministerio de Justicia	2006
Fecha registro en la Generalitat de Catalunya	-
Perfil doctrinal	Reformista
Rabino	Falta de rabino (relación con rabinos reformistas)
Pertenencia a federaciones	World Union for Progressive Judaism
Composición sociodemográfica	
Número de socios/familias	80-100 personas aproximadamente
Principales lugares de procedencia	España, Cataluña, Argentina, entre otros
Composición por edades	Mayoritariamente población adulta y joven
Servicios y actividades	
Servicios religiosos	Celebración del Shabat, principales festividades del calendario judío, ritos de paso
Otros servicios y actividades	Actividades culturales, actividades para jóvenes, compromiso político, etc.
Cuestiones organizativas	
Estructura y organización interna	Presidente/a y junta directiva elegida por socios y socias
Vías de financiación	Cuotas socios/as, donaciones privadas y subvenciones públicas
Posición y rol de las mujeres	
Distribución física en la sinagoga	Mezclados hombres y mujeres en el mismo espacio físico
Rabinato	Aceptado
Participación en órganos seculares (junta directiva)	Aceptada
Celebración del bat mitzvá	Aceptada (aún no celebrada por edad de la población)

Anexo IV: Comunidades, instituciones y entidades judías de Cataluña

NOMBRE INSTITUCIÓN /ENTIDAD	TIPO
Comunidad Israelita de Barcelona (CIB)	Organización comunitaria
Comunitat Jueva Atid de Catalunya	Organización comunitaria
Centro de estudios judaicos Jabad Lubavitch	Organización comunitaria
Bet Shalom Comunidad Judía Progresista de Barcelona	Organización comunitaria
Federación de Comunidades Judías de España	Federación estatal
Ezrá	Entidades de asistencia social y beneficencia
Keren Hayesod	Entidades de asistencia social y beneficencia
WIZO, Women's International Zionist Organization	Entidades de asistencia social y beneficencia
Keren Kayemet Lelsrael	Entidades de asistencia social y beneficencia
Isamar Kosher	Entidad de provisión de servicios a la vida judía
Elvi Wines- elaboración y distribución de vinos kosher	Entidad de provisión de servicios a la vida judía
Colegio Hatikva	Institución ligada al ámbito de la educación
Netzer	Movimiento juvenil, ámbito de la educación
Keter Maljut. Centro de estudios Judaicos	Institución ligada al ámbito de la educación
ARCCI-Associació de Relacions Culturals Catalunya-Israel	Institución ligada al ámbito de la cultura
Fundación Baruch Spinoza	Institución ligada al ámbito de la cultura
Associació Call de Barcelona	Institución ligada al ámbito de la cultura
Urban Cultours Project	Institución ligada al ámbito de la cultura
Festival de Cinema Jueu de Barcelona	Institución ligada al ámbito de la cultura
Tarbut Sefarad - Amigos de la cultura hebrea	Institución ligada al ámbito de la cultura

Associació Tarbut Shorashim (Arrels Jueves)	Institución ligada al ámbito de la cultura
Institut de Música Jueva	Institución ligada al ámbito de la cultura
Centre d'Estudis Zakhor per a la protecció i transmissió del patrimoni jueu	Institución ligada al ámbito de la cultura
Associació Cultura Jueva	Institución ligada al ámbito de la cultura
Call Barcelona, Wines & Books	Institución ligada al ámbito de la cultura
Tamar	Organización de adultos jóvenes
Espacio K	Organización de adultos jóvenes
Jews for Fun (J4F)	Organización de adultos jóvenes
Marom Barcelona	Organización de adultos jóvenes
Javurá de Tarbut Sefarad	Organización de adultos jóvenes
Entesa Judeocristiana de Catalunya	Otros (políticos, defensa de DDHH, relaciones interconfesionales, etc.)
Associació Catalana d'Amics d'Israel	Otros (políticos, defensa de DDHH, relaciones interconfesionales, etc.)
Associació B'nai B'rith "Nahmánides" - Hijos del Pacto	Otros (políticos, defensa de DDHH, relaciones interconfesionales, etc.)
Arzenu	Otros (políticos, defensa de DDHH, relaciones interconfesionales, etc.)
Cambra de Comerç Catalunya-Israel	Otros (políticos, defensa de DDHH, relaciones interconfesionales, etc.)
Associació Catalana d'Amics d'Israel	Otros (políticos, defensa de DDHH, relaciones interconfesionales, etc.)
Associació Catalana de Jueus i Parestins - JUNTS	Otros (políticos, defensa de DDHH, relaciones interconfesionales, etc.)
Associació Cultural Jueva Bnei Jai	Institución ligada al ámbito de la cultura
Unión de Estudiantes Judíos de Catalunya	Organización de adultos jóvenes
Liga de mujeres judías y de los derechos de los niños	Otros (políticos, defensa de DDHH, relaciones interconfesionales, etc.)

Anexo V. Códigos identificadores de las personas entrevistadas

1ª letra: comunidad de pertenencia

COMUNIDAD	SIGLA
CIB	C
Atid	A
Jabad Lubavitch	J
Bet Shalom	B

2ª letra: autoidentificación ideológica

AUTOIDENTIFICACIÓN	SIGLA
Ortodoxo	O
Tradicionalista/conservador	T
Reformista	R
Laico	L

3ª letra: sexo

CÓDIGO	SIGNIFICADO
Hombre	H
Mujer	M

4ª letra: generación

GENERACIÓN	SIGLA
Joven (15-35 años)	J
Adulta (36-60 años)	A
Mayor (+60 años)	M

5ª: número de la entrevista

Ejemplo: [ALMA-14] (Atid, laico, mujer, adulta, entrevista nº 14).

Anexo VI. Fichas de las entrevistas

FICHA DE ENTREVISTA	
Código persona entrevistada	CLHM-1
Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Mayor
Lugar de procedencia	Hungría
Autoidentificación ideológica	Laico
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	Clave
Otras informaciones relevantes	-
Datos entrevista	
Número entrevista	1
Fecha de realización	03/03/2009
Hora de realización	12:15h
Duración	1h 45min.
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	-
Resumen de las principales ideas de la entrevista	
<p>Persona ampliamente conocedora de la realidad judía de Cataluña. Se identifica con el judaísmo como grupo étnico o como pueblo y no como tradición religiosa. No obstante, conoce muy bien la tradición y la historia del judaísmo. Asimismo, incorpora en su identidad judía un referente fuerte a la experiencia del Holocausto vivida.</p> <p>Si bien se encuentra muy comprometido con la vida comunitaria judía no religiosa, al mismo tiempo adopta una postura crítica con la propia institución, así como también con los entornos más ortodoxos del conjunto de la colectividad judía catalana. Asimismo, apunta algunos elementos interesantes para la comprensión de las escisiones que han tenido lugar a nivel comunitario.</p> <p>Apuesta por la apertura de las comunidades a la sociedad civil para hacer frente al desconocimiento que desencadena estereotipos. En este sentido participa activamente en la difusión del judaísmo en términos educativos, no proselitistas.</p>	

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

CTMM-2

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Mayor
Lugar de procedencia	Israel (origen familiar diverso)
Autoidentificación ideológica	Tradicionalista
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	Clave
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	2
Fecha de realización	15/12/2009
Hora de realización	16:00h
Duración	3h 13min.
Lugar de realización	Casa de la entrevistada
Incidencias	Entrevista interrumpida por el encendido de velas de Januká con los nietos y marido de la entrevistada

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Esta persona conoce en gran profundidad la realidad de las comunidades judías de Cataluña por su fuerte implicación en la CIB desde hace muchos años. Tiene una concepción muy tradicionalista del judaísmo, cuyo mantenimiento entiende como una obligación de cada persona judía.

Desde su inicio, se ha involucrado de forma muy activa en el funcionamiento interno y en las estructuras de gobierno de la CIB, ante las cuales también adopta una postura crítica. Específicamente, apunta a la endogamia o a los lazos de proximidad como uno de los principales obstáculos para el buen funcionamiento de la institución.

Muestra un amplio conocimiento sobre los diferentes procesos que han acompañado la creación y consolidación del campo educativo judío en Cataluña, especialmente el vinculado al Colegio Sefardí, en un inicio, y al Colegio Hatikvá, en la actualidad.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

CTMA-3

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Adulta
Lugar de procedencia	Venezuela (origen familiar francés)
Autoidentificación ideológica	Tradicionalista
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	3
Fecha de realización	18/01/2010
Hora de realización	10:30h
Duración	1h 1min.
Lugar de realización	Instalaciones del Colegio Hatikvá
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Se trata de una persona fuertemente involucrada con el funcionamiento del Colegio Hatikvá y preocupada por un cierto desinterés por él de una parte de las familias que componen la colectividad judía de Cataluña.

Si bien aporta una visión tradicionalista del judaísmo, al mismo tiempo muestra una concepción relativamente abierta de la identidad judía por lo que respecta a los criterios familiares o genealógicos básicos para considerar a un niño o niña de la escuela como judío/a.

Entiende que la misión del colegio es dar servicio al conjunto de niños y niñas judíos/as de Cataluña, independientemente de la adscripción ideológica de sus familias, lo que debe imprimirle un carácter humanista y no doctrinario. Por ello, pone el énfasis en la transmisión de la tradición y de los valores judíos, y en el papel que en ella tiene el hebreo y el referente del Estado de Israel. En este sentido, entiende que el colegio es laico, a diferencia de ciertas familias que lo perciben como demasiado religioso.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

COHA-4

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	Argentina
Autoidentificación ideológica	Ortodoxo
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	4
Fecha de realización	21/01/2010
Hora de realización	10:00h
Duración	44min.
Lugar de realización	Edificio de la comunidad
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Este entrevistado siente un fuerte apego por el pueblo judío y las normas que marca su tradición, que no cuestiona de forma explícita.

Muestra una fuerte preocupación por la continuidad del pueblo judío, sobre todo por lo que respecta a las generaciones jóvenes. En este sentido, entiende que la educación no formal judía que ofrecen las comunidades constituye el espacio ideal para mantener vinculados a los jóvenes con el marco general judío, así como un ámbito para fomentar la formación de familias entre personas judías, que evite la asimilación.

Remarca la importancia de mantener las normas que la institución marca para el funcionamiento de estos espacios socializadores; más concretamente, se refiere al seguimiento de la kashrut y de determinados preceptos relativos al Shabat.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

BRHA-5

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	Cataluña
Autoidentificación ideológica	Reformista
Comunidad de pertenencia	Bet Shalom
Tipo de informante	Acceso y clave
Otras informaciones relevantes	Convertido al judaísmo

Datos entrevista	
Número entrevista	5
Fecha de realización	28/01/2010
Hora de realización	11:15h
Duración	1h 4min.
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	La última parte de la entrevista no pudo ser transcrita por la mala calidad de la grabación.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona con un fuerte sentimiento de pertenencia al colectivo judío asociado a cuestiones étnicas y políticas, que recurre frecuentemente también a las referencias religiosas en su discurso. Tiene una concepción abierta del judaísmo y de la identidad judía que contempla las conversiones o el matrimonio mixto como vías legítimas para acceder a la comunidad judía, aunque en el último caso no se produzca un acceso completo al judaísmo.

Ha jugado un rol clave en la creación de la comunidad Bet Shalom como resultado de su postura muy crítica con el resto de instituciones comunitarias, que tilda de excluyentes con respecto a formas de entender el judaísmo de forma menos normativa.

Muestra un gran interés y compromiso por abrir la colectividad judía al resto de la sociedad a partir de fomentar el conocimiento mediante la celebración de actos abiertos al público en general.

Considera que algunas carencias de Bet Shalom se deben a su juventud y afirma que ha logrado un grado de consolidación considerable para el poco tiempo que lleva funcionando.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

ARHJ-6

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Joven
Lugar de procedencia	Argentina
Autoidentificación ideológica	Reformista
Comunidad de pertenencia	Atid
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	6
Fecha de realización	29/01/2010 y 23/02/2010
Hora de realización	17:15h en ambas ocasiones
Duración	52min. (1ª parte) y 27min. (2ª parte)
Lugar de realización	Parque y centro cívico de Barcelona
Incidencias	Entrevista realizada en dos días diferentes

Resumen de las principales ideas de la entrevista

El joven entrevistado muestra un muy fuerte compromiso con el judaísmo, que adquiere tintes políticos, concretados en un sionismo explícitamente remarcado, religiosos y étnico-culturales.

A pesar de su juventud, adopta una actitud fuertemente comprometida con el colectivo judío, su continuidad y con el funcionamiento concreto de la comunidad a la que pertenece y el movimiento juvenil en el cual ejerce buena parte de su actividad socializadora judía. Ello ha dotado al movimiento de un gran dinamismo, que también se traslada al conjunto de la comunidad Atid.

En los procesos de educación judía otorga una gran importancia a la vivencia como medio para la adquisición de la identidad judía y del compromiso con el pueblo. También remarca la importancia de la reflexión, la crítica y la argumentación en este proceso de socialización judía. Además, considera más adecuado que la educación general sea seguida fuera del colegio judío para evitar situaciones de aislamiento.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

CTHJ-7

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Joven
Lugar de procedencia	Argentina
Autoidentificación ideológica	Tradicionalista
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	7
Fecha de realización	03/02/2010
Hora de realización	10:15h
Duración	40min.
Lugar de realización	Edificio de la comunidad
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Como agente socializador, siente un gran compromiso por la transmisión de la adhesión judía y del sentimiento de pertenencia al colectivo. En este sentido, se encuentra fuertemente implicado en las actividades de educación no formal de la CIB. Como el entrevistado 6, otorga un gran valor a la experiencia y a la vivencia como camino más adecuado para una efectiva transmisión de la identidad judía.

Tiene una concepción más normativa de la vivencia judía o, por lo menos, no cuestiona la ideología ortodoxa que desde la institución se intenta imprimir a todas las actividades que en ella se realizan.

Otorga una fuerte importancia, no tanto a la observancia religiosa, como a la creación de un marco judío en el que las personas, especialmente las más jóvenes, puedan relacionarse entre sí.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

CLHA-8

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	Israel
Autoidentificación ideológica	Laico
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	8
Fecha de realización	05/02/2010
Hora de realización	12:00h
Duración	52min.
Lugar de realización	Instalaciones del Colegio Hatikvá
Incidencias	Algunas dificultades en la transcripción por el acento del entrevistado

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Por su procedencia israelí, a pesar de tener muy presentes determinados mandatos o preceptos religiosos, aporta una visión del judaísmo bastante laica. En este sentido, aboga por una mayor apertura del colegio judío al entorno gentil.

Entiende que es difícil satisfacer las diferentes sensibilidades con un único colegio, al que mucha personas no asisten ya sea por motivos religiosos, ya de estatus o de preocupación por el posible aislamiento al que puede conducir.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

ARMJ-9

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Joven
Lugar de procedencia	Cataluña (familia de Argentina)
Autoidentificación ideológica	Reformista
Comunidad de pertenencia	Atid
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	9
Fecha de realización	09/02/2010
Hora de realización	19:15h
Duración	44min.
Lugar de realización	Casa de la entrevistada
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Si bien procede de una familia muy laica, ello no se traduce en un desapego comunitario. Al contrario, siente un fuerte compromiso con la comunidad, igual que su familia, pero desde un enfoque menos religioso. En este sentido, considera que ella tiene más conocimientos sobre judaísmo que su familia, adquiridos en buena medida por su participación tanto como educanda como en el rol de monitora en las actividades de educación no formal de Atid.

Considera importante crear espacios para las generaciones jóvenes que quedan desligadas de los marcos comunitarios durante periodos determinados de la vida. En este sentido, no los entiende tanto como una oportunidad para el fomento explícito de la formación de familias judías, sino más bien como un espacio en el que compartir el tiempo con personas con intereses comunes.

Si bien no niega su pertenencia, adopta una postura discreta respecto al exterior, sobre todo cuando éste es un entorno no conocido. Entiende que el desconocimiento comporta visiones negativas sobre las personas judías que son equivocadas.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada ARHA-10

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	Argentina
Autoidentificación ideológica	Reformista
Comunidad de pertenencia	Atid
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	Rabino

Datos entrevista	
Número entrevista	10
Fecha de realización	15/02/2010
Hora de realización	10:15h
Duración	17min. (1ª parte) y 20min. (2ª parte) 45min.
Lugar de realización	Edificio de la comunidad
Incidencias	La entrevista está grabada en dos partes por problemas técnicos con la grabadora.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Su cargo como rabino que proporciona sus servicios a la comunidad Atid le ubica en un lugar privilegiado para hablar sobre todas las actividades religiosas y, en especial, las de formación religiosa, que tienen lugar en esta comunidad.

Desde una perspectiva reformista, entiende que la transmisión a niños, niñas y jóvenes no corresponde tanto con la imposición de una serie de dogmas, sino más bien con la transmisión de unos conocimientos y el planteamiento de preguntas para que cada persona, y especialmente las más jóvenes, se respondan de manera reflexionada y argumentada. En este sentido, subraya, a diferencia de otros entrevistados, la importancia de la educación de contenidos, más allá de la simple vivencia.

Tiene una concepción abierta de la identidad judía que le lleva a un reconocimiento de la diversidad interna de esta tradición, así como una defensa de la igualdad religiosa entre hombres y mujeres.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

CTMA-11

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Adulta
Lugar de procedencia	Dato no disponible
Autoidentificación ideológica	Tradicionalista/Conservadora
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	11
Fecha de realización	18/02/2010
Hora de realización	10:15h
Duración	24min.
Lugar de realización	Edificio de la comunidad
Incidencias	Entrevista interrumpida por una llamada telefónica

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Se trata de una mujer con una concepción muy tradicionalista del judaísmo y que asume sin cuestionarla la centralidad de su rol como madre en la transmisión del judaísmo en el hogar a sus hijos.

En este sentido, afirma mantener de forma rigurosa la tradición judía y preceptos como los relacionados con la alimentación o la celebración del Shabat.

Aunque piensa que sus hijos deben relacionarse no sólo con entornos judíos, sino conocer también a personas de otras procedencias, muestra una clara preferencia por que a la hora de formar familias lo hagan con personas judías.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

CTMA-12

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Adulta
Lugar de procedencia	Cataluña (familia de Marruecos)
Autoidentificación ideológica	Tradicionalista
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	12
Fecha de realización	18/02/2010
Hora de realización	13:00h
Duración	46min.
Lugar de realización	Casa de la entrevistada
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Esta entrevistada, si bien procede de una familia de orientación bastante laica, afirma que tanto ella como sus hijos han llevado a cabo una trayectoria de mayor acercamiento a la comunidad y a la tradición, quizá como respuesta a la ausencia de ésta y a un entorno que perciben hostil.

Como resultado de su concepción de la identidad judía muy normativa, que entiende que el judaísmo se transmite a través de la madre, reconoce proporcionar una educación diferenciada a sus hijos en función del sexo. Así, la educación de su hija enfatiza mucho la adquisición de hábitos y costumbres tradicionalmente asociados al rol de la mujer judía en el hogar, sobre todo las asociadas a la preparación de las festividades y del Shabat. Ella y su marido han recurrido a algunas actividades de Jabad Lubavitch para proporcionar a sus hijos una educación religiosa que ellos, por historia familiar, no pueden proporcionarles.

Adopta una postura crítica con la diversificación institucional comunitaria acaecida en Cataluña porque entiende que no es necesaria y que debilita al colectivo.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	Estudiantes-13
-----------------------------	----------------

Datos personales	
Sexo	Chicos y chicas
Generación	Joven
Lugar de procedencia	España, Argentina, Venezuela e Israel
Autoidentificación ideológica	-
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona y Jabad Lubavitch
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	Entrevista colectiva realizada a estudiantes de 3º y 4º de ESO del Colegio Hatikvá

Datos entrevista	
Número entrevista	13
Fecha de realización	19/03/2010
Hora de realización	14:00h
Duración	1h 1min.
Lugar de realización	Instalaciones del Colegio Hatikvá
Incidencias	La calidad de la grabación y el barullo impide en ocasiones entender la grabación.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

La entrevista colectiva con estudiantes del Colegio Hatikvá no permite acceder en profundidad a elementos centrales de su concepción y vivencia de la pertenencia judía, pero sí conocer algunas ideas generales de cómo estos jóvenes experimentan esta identidad.

Al tratarse de personas que asisten a este colegio, es fácil pensar que proceden de familias con una fuerte identificación judía. Además, todas ellas proceden de entornos de la CIB o incluso de Jabad Lubavitch, lo que concede un marcado carácter normativo a su concepción del judaísmo y de la identidad judía, que, por otro lado, se encuentran construyendo. En este sentido, muestran una fuerte adherencia a los valores oficiales tanto del colegio como de sus comunidades, así como una fuerte identificación sionista con el Estado de Israel, sus fuerzas armadas y la voluntad de ir a vivir allí. Además, tienen fuertemente interiorizadas las diferencias religiosas que en sus comunidades se establecen entre hombres y mujeres.

A la vez que muestran unas ciertas reticencias a la proyección pública de su identidad por temores diversos, intentan normalizar la cuestión judía presentándose como tales en sus entornos personales externos al marco judío.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada ALMA-14

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Adulta
Lugar de procedencia	Israel
Autoidentificación ideológica	Laica
Comunidad de pertenencia	Atid
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	14
Fecha de realización	23/02/2010
Hora de realización	10:15h
Duración	13min. (1ª parte) y 37min. (2ª parte)
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	La entrevista está grabada en dos partes por problemas técnicos con la grabadora.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Como en el caso de la entrevista 8, el origen israelí de esta persona se traduce en una aproximación muy laica y dada por descontado al judaísmo que, en cambio, en el contexto catalán resulta insuficiente para transmitir la identidad a sus hijos. No obstante, su apego y aprecio a la cultura judía le lleva a redoblar esfuerzos para que ellos la adquieran.

Muestra sorpresa ante la discreción con la que la mayoría de la población judía en Cataluña asume su pertenencia, e identifica la discriminación derivada del desconocimiento como elemento explicativo de esta actitud cerrada.

Enfatiza la importancia de respetar las diferentes opciones y de dar a conocer el judaísmo, entre otros medios, mediante estudios como esta tesis, como vía para romper los estereotipos que circulan.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

ALMA-15

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Adulta
Lugar de procedencia	Argentina
Autoidentificación ideológica	Laica
Comunidad de pertenencia	Atid
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	15
Fecha de realización	23/02/2010
Hora de realización	14:30h
Duración	47min.
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona que adopta un enfoque muy laico del judaísmo y que refuerza los aspectos humanistas que esta tradición proporciona, por encima de categorías normativas y tradicionalistas. Además, pone el énfasis en el valor cultural y estético que éste aporta.

Proporciona a sus hijos una educación judía basada en la reflexión, los valores y la importancia de la diferencia, y se distancia de la formación religiosa que no adopte una postura crítica. No obstante, lleva a sus hijos al Colegio Hatikvá porque, junto a las actividades de educación no formal de Atid, es de los pocos espacios que les pueden proporcionar un marco judío en un contexto que no lo es.

Reconoce vivir en una situación de cierto aislamiento con respecto a la sociedad catalana no judía que le gustaría cambiar por un mayor contacto con ésta.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

COHA-16

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	Argentina
Autoidentificación ideológica	Ortodoxo
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	Acceso y clave
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	16
Fecha de realización	03/03/2010
Hora de realización	12:00h
Duración	1h 45min.
Lugar de realización	Edificio de la comunidad
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Su orientación muy abierta y poco normativa hacia el judaísmo contrasta con la postura institucional de la comunidad en la cual proporciona sus servicios, mayoritariamente educativos.

Se plantea como objetivo abrir la comunidad a la sociedad no judía y fomentar el conocimiento mutuo a través del diálogo interreligioso y la eliminación de prohibiciones o mandatos que considera absurdos y que limitan este contacto.

Si bien reconoce el valor de la tradición, entiende que ésta tiene que adaptarse al contexto en el que las personas viven, de tal modo que no constituya un impedimento para vivir de manera integrada.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	CLMA-17
-----------------------------	---------

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Adulta
Lugar de procedencia	Cataluña
Autoidentificación ideológica	Laica
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	Convertida al judaísmo

Datos entrevista	
Número entrevista	17
Fecha de realización	04/03/2010
Hora de realización	13:45h
Duración	34min.
Lugar de realización	Instalaciones del Colegio Hatikvá
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona que optó por convertirse al judaísmo a demanda de su marido para que sus hijos nacieran judíos. En este sentido, concibe su conversión desde una perspectiva instrumental y muestra poco vínculo religioso con la tradición judía.

Es por ello que el abuelo y la abuela paternos adquieren un rol muy importante en la transmisión de la identidad judía a sus hijos, ya que en su casa la práctica es muy escasa.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

CTMA-18

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Adulta
Lugar de procedencia	Cataluña (familia de Marruecos)
Autoidentificación ideológica	Tradicionalista
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	18
Fecha de realización	12/03/2010
Hora de realización	14:30h
Duración	48min.
Lugar de realización	Sede del Colegio Hatikvá
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Su procedencia de una familia muy tradicionalista y originaria de un entorno marroquí conservador le proporciona una concepción muy tradicionalista del judaísmo. No obstante, reconoce la pérdida de peso de la práctica con respecto a sus padres, que son los garantes de la tradición en la familia.

Ahora bien, ha sido a través de uno de sus hijos y de la celebración de su bar mitzvá cómo se ha incorporado una mayor práctica religiosa en el hogar. En este sentido, se puede hablar de una resocialización familiar.

Expresa una fuerte adhesión y amor por el Estado de Israel donde estudió y conoció a su marido. Además, allá tiene familia, lo que mantiene vigente este vínculo emocional.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	JOMA-19 / JOHA-19
-----------------------------	-------------------

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Adulta
Lugar de procedencia	Colombia
Autoidentificación ideológica	Ortodoxa
Comunidad de pertenencia	Jabad Lubavitch
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	19
Fecha de realización	22/03/2010
Hora de realización	12:15h
Duración	1h 24min.
Lugar de realización	Casa de la entrevistada
Incidencias	El marido de la entrevistada interviene esporádicamente en la entrevista.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona que expresa una adhesión al judaísmo muy basada en la vivencia emocional y en la exaltación de la felicidad como requisito de esta vivencia. Así pues, no elabora un discurso basado en una reflexión muy profunda del significado de esta vivencia, sino que es la felicidad y el bienestar que le proporciona lo que la sustenta.

En su caso, la actitud fuertemente normativa de sus hijos, adquirida tanto en la escuela como en Jabad Lubavitch, ha desembocado en una estricta práctica religiosa en el hogar que se traduce en un seguimiento muy riguroso de preceptos, tanto relativos a la alimentación como al Shabat, que no son acompañados de una argumentación de su significado, sino que son justificados por su naturaleza halájica.

La experiencia del Holocausto en la familia se traslada en una actitud de mucha prudencia y de poca exteriorización pública de la pertenencia judía.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

BLMJ-20

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Joven
Lugar de procedencia	Uruguay
Autoidentificación ideológica	Laica
Comunidad de pertenencia	Bet Shalom
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	20
Fecha de realización	23/03/2010
Hora de realización	16:35h
Duración	36 min (1ª parte) y 29 min. (2ª parte)
Lugar de realización	Edificio de la comunidad
Incidencias	La entrevista esta grabada en dos partes por problemas técnicos con la grabadora.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona procedente de entornos de fuerte tradición judía laica que se traduce en una concepción muy liberal del judaísmo y de la identidad judía.

Considera que la centralización comunitaria que caracteriza al marco judío en Cataluña, y España en general, produce vacíos de oferta de servicios para aquellas personas que se vinculan al judaísmo fuera de estos contextos institucionales.

Su procedencia de contextos y entornos en los que la identidad judía no es cuestionada se refleja en la ausencia de preocupación por la continuidad del pueblo judío y la poca importancia concedida a la endogamia.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	BRHA-21
-----------------------------	---------

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	Cataluña
Autoidentificación ideológica	Reformista
Comunidad de pertenencia	Bet Shalom
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	Convertido al judaísmo

Datos entrevista	
Número entrevista	21
Fecha de realización	15/04/2010
Hora de realización	11:45h
Duración	56min. (1ª parte) y 40min. (2ª parte)
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	La entrevista está grabada en dos partes por problemas técnicos con la grabadora.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Entrevistado convertido al judaísmo que justifica su conversión aludiendo a su pasado familiar xueta. En este sentido, considera que no se trata de una conversión propiamente dicha, sino de un retorno a sus raíces familiares.

Muestra una concepción de la identidad judía y del judaísmo muy reformista y basada en la importancia de la adaptación de la tradición a las condiciones de vida actuales de las comunidades judías. Al mismo tiempo adopta una postura política muy sionista de apoyo incondicional al Estado de Israel.

Percibe un ambiente hostil hacia el judaísmo, sobre todo a nivel político, lo que le lleva a proyectar su futuro en Israel.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

JOHA-22

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	Argentina
Autoidentificación ideológica	Ortodoxo
Comunidad de pertenencia	Jabad Lubavitch
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	22
Fecha de realización	21/06/2010
Hora de realización	11:00h
Duración	30min.
Lugar de realización	Negocio del entrevistado
Incidencias	La entrada de clientes en el negocio interrumpe la entrevista en dos ocasiones.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Entrevistado que subraya el carácter normativo del judaísmo y la importancia del estudio de los textos sagrados como un fin en sí mismo.

Considera que vivir el judaísmo en un entorno no judío, como es el caso de Cataluña, no resulta difícil, puesto que las personas judías están acostumbradas a vivir en contextos adversos.

Reconoce que las personas de su comunidad, Jabad Lubavitch, son muy activas en el plano religioso.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

CTHM-23

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Mayor
Lugar de procedencia	Marruecos
Autoidentificación ideológica	Tradicionalista
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	23
Fecha de realización	06/10/2010
Hora de realización	10:00h
Duración	1h 52min.
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	La entrevista es interrumpida en alguna ocasión por la presencia del camarero.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona que si bien de entrada no se adhiere al judaísmo como religión, fue en el momento de la muerte de un familiar cercano cuando llevó a cabo un proceso de reafiliación y de mayor implicación en los servicios religiosos de la comunidad. Asimismo expresa una adhesión a la comunidad de marcado carácter expresivo, que se traduce en actos de solidaridad intracomunitaria diversos.

Su discurso combina una reafirmación de la ortodoxia con un rechazo a aquellos aspectos que considera accesorios y poco relevantes de la tradición y cultura judías.

Por ello adopta una actitud no normativa frente a la vivencia individual del judaísmo y rechaza posturas y formas de funcionamiento como algunas de las que pueden encontrarse en los entornos de Jabad Lubavitch. Además, nunca esconde su identidad, de la cual se siente orgulloso.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada ARHJ-24

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Joven
Lugar de procedencia	Venezuela (origen familiar diverso)
Autoidentificación ideológica	Reformista
Comunidad de pertenencia	Atid
Tipo de informante	Clave
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	24
Fecha de realización	14/10/2010
Hora de realización	12:00h
Duración	1h 2min.
Lugar de realización	Edificio de la comunidad
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona cuyo cargo a nivel institucional le obliga a una fuerte implicación comunitaria. En este sentido, considera que dentro de Atid existen personas que participan en la comunidad desde un enfoque más religioso y otros desde uno más cultural y laico, legado de su tradición argentina, principalmente.

Además, expresa una concepción del judaísmo abiertamente reformista que se traduce en un cuestionamiento del seguimiento no reflexivo de las leyes judías, una defensa de la igualdad entre hombres y mujeres y la importancia del reconocimiento institucional de todas las corrientes ideológicas del judaísmo como vía para su normalización.

Apuesta por una mayor apertura hacia la sociedad y que ello pueda lograrse también a nivel individual, sin que hacerlo suponga una discriminación para las personas.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	-LHA-25
-----------------------------	---------

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	Argentina
Autoidentificación ideológica	Laico
Comunidad de pertenencia	No afiliado (anteriormente CIB)
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	25
Fecha de realización	03/11/2010
Hora de realización	19:20h
Duración	2min. (1ª parte), 12min. (2ª parte), 13min. (3ª parte) y 23min. (4ª parte)
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	La entrevista está grabada en varias partes por problemas técnicos con la grabadora e interrupciones externas.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona desvinculada del entorno comunitario por experiencias negativas, pero con un fuerte sentimiento de identidad judía, asociado principalmente a la cultura yiddish.

Se trata de la única persona que adopta una postura fuertemente crítica con el Estado de Israel y su funcionamiento y existencia.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada ARHM-26

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Mayor
Lugar de procedencia	España
Autoidentificación ideológica	Reformista
Comunidad de pertenencia	Atid
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	Convertido al judaísmo

Datos entrevista	
Número entrevista	26
Fecha de realización	05/11/2010
Hora de realización	10:00h
Duración	1h 3min.
Lugar de realización	Casa del entrevistado
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona convertida al judaísmo que, como en otros casos, aduce un supuesto pasado familiar como motivo de su “retorno” al judaísmo. En este sentido, tiene un fuerte sentimiento de pertenencia a un grupo étnico.

Si bien su conversión oficial y su participación comunitaria han sido tardías, confiesa que durante mucho tiempo antes ha vivido como un judío. Por ello, el proceso formal de conversión no supuso cambios muy fuertes en su vida.

Tiene una concepción reformista del judaísmo, según la cual lleva a cabo y adapta aquellas prácticas que para él tienen sentido en el contexto en el que vive y no las adopta como una obligación impuesta.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	COHA-27
-----------------------------	---------

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	España
Autoidentificación ideológica	Ortodoxo
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	27
Fecha de realización	08/11/2010
Hora de realización	20:15h
Duración	1h 38min.
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Persona que cuenta con un gran conocimiento histórico, filosófico y religioso del judaísmo, que le lleva a construir todo su discurso basándose en él.

Desarrolla una vivencia y tiene una concepción del judaísmo muy ortodoxas que se traducen en un seguimiento muy estricto de las prácticas y en un claro ajuste de su vida cotidiana a estos requerimientos, como por ejemplo el calendario laboral.

Muestra una postura muy crítica ante la postura que ha adoptado y adopta Europa en diversos momentos en relación a los judíos. En este sentido, concibe Israel como un refugio que protege de la continua amenaza en Europa.

Aunque en ningún momento de la entrevista lo menciona, se sospecha, a partir de informaciones paralelas, que se trata de una persona convertida al judaísmo como "retorno" a un pasado familiar.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	CTMA-28a / CTMA-28b
-----------------------------	---------------------

Datos personales	
Sexo	Mujeres
Generación	Mayor
Lugar de procedencia	Cataluña (familia de Turquía)
Autoidentificación ideológica	Tradicionalistas (moderadas)
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	La entrevista se realizó conjuntamente a dos hermanas.

Datos entrevista	
Número entrevista	28
Fecha de realización	09/11/2010
Hora de realización	17:15h
Duración	1h 7min.
Lugar de realización	Casa de una de las entrevistadas
Incidencias	Entrevista interrumpida en alguna ocasión por llamadas telefónicas

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Si bien se trata de dos hermanas de edades similares, ofrecen respuestas a la entrevista que difieren sustancialmente. Así, una tiene una concepción más tradicionalista y normativa del judaísmo y la ley judía, mientras que otra adopta una actitud más abierta y laica. En todo caso, su discurso no es tan tradicionalista como se ha podido constatar en el caso de algunas personas procedentes de Marruecos.

Si bien sus maridos tienen una asistencia más regular a la sinagoga, en el caso de ellas su asistencia es menos regular y es vivida más como un momento de encuentro social.

Rechazan la invención que algunos entornos ortodoxos hacen de prohibiciones u obligaciones que previamente no existían y que tildan de muy estrictas.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	ARMA-29
------------------------------------	---------

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Adulta
Lugar de procedencia	Uruguay
Autoidentificación ideológica	Reformista
Comunidad de pertenencia	Atid
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	29
Fecha de realización	09/11/2010
Hora de realización	19:15h
Duración	1h 24min.
Lugar de realización	Casa de la entrevistada
Incidencias	Entrevista interrumpida por la llegada de la pareja de la entrevistada

Resumen de las principales ideas de la entrevista

La entrevistada ha llevado a cabo un proceso de reafiliación muy fuerte en el interior del judaísmo. Así, si bien procede de una familia judía atea, con la pérdida de un familiar cercano y la vivencia de momentos críticos en su vida, lleva a cabo un proceso de acercamiento a la comunidad.

Siente un fuerte compromiso con la continuidad del pueblo judío, como resultado de la experiencia familiar del Holocausto. Asimismo, ante la percepción de animadversión generalizada contra el Estado de Israel, ha desarrollado una postura política mucho más sionista que la que tenía en el pasado, cuando reconoce haber sido mucho más crítica.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada

COHA-30

Datos personales	
Sexo	Hombre
Generación	Adulto
Lugar de procedencia	Argentina
Autoidentificación ideológica	Ortodoxo
Comunidad de pertenencia	Jabad Lubavitch
Tipo de informante	Clave
Otras informaciones relevantes	Rabino

Datos entrevista	
Número entrevista	30
Fecha de realización	01/02/2011
Hora de realización	17:10h
Duración	50min.
Lugar de realización	Edificio de la comunidad
Incidencias	Entrevista interrumpida por la entrada de una persona de la comunidad

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Su cargo como rabino en torno al cual gira la mayor parte de la comunidad le concede un amplio conocimiento de su funcionamiento cotidiano. Al respecto, no lo considera una comunidad semejante a las otras tres existentes, de las cuales rechaza su forma de funcionamiento y estructura organizativa.

Se identifica como ortodoxo y afirma que algunas actividades, instituciones o personas ajenas a su comunidad que se consideran ortodoxas, en realidad no lo son.

La comunidad es bastante joven y su mayor objetivo es retornar al judaísmo a personas judías. Para ello ofrece numerosos servicios, tanto religiosos como educativos y culturales. No obstante, destaca de Cataluña la ausencia de servicios educativos judíos adecuados y que cubran todas las necesidades.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	CTMM-31
-----------------------------	---------

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Mayor
Lugar de procedencia	España (familia de Melilla)
Autoidentificación ideológica	Tradicionalista/laica
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	-

Datos entrevista	
Número entrevista	31
Fecha de realización	02/02/2011
Hora de realización	17:30h
Duración	1h 10min.
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	Por problemas técnicos con la grabadora, sólo quedaron registrados digitalmente 20 minutos de la entrevista.

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Se trata de una persona bastante laica y a la vez tradicionalista, pero con una concepción muy abierta del judaísmo.

Reconoce la existencia y legitimidad de todas las comunidades de Barcelona, aunque por tradición familiar se siente más arraigada a la CIB.

Identifica una diferencia entre las comunidades de Madrid y Barcelona. Considera que mientras las primeras son más religiosas y han vivido un revival religioso, las de Barcelona no han atravesado tanto por ese proceso y son más laicas.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	CLMM-32 / CLHM-32
------------------------------------	-------------------

Datos personales	
Sexo	Mujer
Generación	Mayor
Lugar de procedencia	Francia
Comunidad de pertenencia	Comunidad Israelita de Barcelona
Autoidentificación ideológica	Tradicionalista
Tipo de informante	General
Otras informaciones relevantes	En la entrevista interviene también el marido de la entrevistada.

Datos entrevista	
Número entrevista	32
Fecha de realización	11/02/2011
Hora de realización	10:45h
Duración	50min.
Lugar de realización	Casa de la entrevistada
Incidencias	-

Resumen de las principales ideas de la entrevista

Tanto la entrevistada principal, como su marido, tienen una concepción bastante laica del judaísmo, a pesar de que se consideran tradicionalistas, a la vez que conservan una fuerte identidad vinculada al Holocausto, del cual ambos son supervivientes.

Afirman ser poco practicantes religiosamente hablando y celebrar sólo las principales festividades. Tampoco participan de forma regular en las actividades de la comunidad.

Nunca han ocultado su pertenencia judía, y prueba de ello es la existencia de una mezuzá en la puerta de su casa. En cambio reconocen que existe discriminación, ligada sobre todo a entornos de la política y de los medios de comunicación, derivada del fuerte desconocimiento alrededor de judío.

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	Trabajadora colegio-33
------------------------------------	------------------------

Datos de la entidad o cargo ocupado	
Tipo de entidad	Colegio judío
Alcance de su actividad	Autonómico
Año de creación	1969
Cargo ocupado	Profesora

Datos entrevista	
Número entrevista	33
Fecha de realización	08/02/2010
Hora de realización	09:10h
Duración	50min.
Lugar de realización	Instalaciones del Colegio Hatikvá
Incidencias	-

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	Entidad-34
------------------------------------	------------

Datos de la entidad o cargo ocupado	
Tipo de entidad	Fundación ligada al ámbito de la cultura judía
Alcance de su actividad	Autonómico
Año de creación	1992
Cargo ocupado	Director

Datos entrevista	
Número entrevista	34
Fecha de realización	28/04/2011
Hora de realización	12:00h
Duración	20min.
Lugar de realización	Sede de la fundación
Incidencias	-

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada Entidad-35

Datos de la entidad o cargo ocupado

Tipo de entidad	Entidad vinculada a la defensa de los DDHH
Alcance de su actividad	Internacional
Año de creación	1979
Cargo ocupado	Expresidente

Datos entrevista

Número entrevista	35
Fecha de realización	09/06/2011
Hora de realización	10:30h
Duración	1h 40min.
Lugar de realización	Casa del entrevistado
Incidencias	-

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada Técnico Generalitat de Catalunya-36

Datos de la entidad o cargo ocupado

Tipo de entidad	Administración pública
Alcance de su actividad	Autonómico
Año de creación	-
Cargo ocupado	Técnico de la Direcció General d'Afers Religiosos de la Generalitat de Catalunya

Datos entrevista

Número entrevista	36
Fecha de realización	15/06/2011
Hora de realización	16:15h
Duración	38min.
Lugar de realización	Sede de la DGAR
Incidencias	-

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	Entidad-37
------------------------------------	------------

Datos de la entidad o cargo ocupado	
Tipo de entidad	Entidad ligada al ámbito de la cultura
Alcance de su actividad	Local, autonómico, estatal e internacional
Año de creación	2008
Cargo ocupado	Presidenta

Datos entrevista	
Número entrevista	37
Fecha de realización	16/06/2011
Hora de realización	15:30h
Duración	50min.
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	-

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	Entidad-38
------------------------------------	------------

Datos de la entidad o cargo ocupado	
Tipo de entidad	Entidad ligada al ámbito de la cultura
Alcance de su actividad	Local, autonómico, estatal e internacional
Año de creación	2004
Cargo ocupado	Presidente

Datos entrevista	
Número entrevista	38
Fecha de realización	28/06/2011
Hora de realización	12:30h
Duración	59min.
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	-

FICHA DE ENTREVISTA

Código persona entrevistada	Entidad-39
-----------------------------	------------

Datos de la entidad o cargo ocupado	
Tipo de entidad	Entidad ligada al ámbito de la cultura
Alcance de su actividad	Local
Año de creación	2004
Cargo ocupado	Presidente

Datos entrevista	
Número entrevista	39
Fecha de realización	04/07/2011
Hora de realización	9:30h
Duración	1h 45min.
Lugar de realización	Cafetería de Barcelona
Incidencias	Sólo una parte de la entrevista fue registrada digitalmente.

Anexo VII. Fichas de las observaciones

OBSERVACIÓN 1	
Actividad	Visita al Colegio Hatikvá en un día lectivo normal
Lugar	Colegio Hatikvá (Valldoreix)
Día	8 de febrero de 2010
Hora	9.30-11.00h
Ámbito temático	Educación formal

OBSERVACIÓN 2	
Actividad	Observación durante la bienvenida del <i>Shabat</i> en el comedor del colegio
Lugar	Colegio Hatikvá (Valldoreix)
Día	19 de febrero de 2010
Hora	13.00-14.00h
Ámbito temático	Educación formal

OBSERVACIÓN 3	
Actividad	Actividades semanales del movimiento juvenil Netzer
Lugar	Sede de la comunidad Atid (Barcelona)
Día	13 de marzo de 2010
Hora	17.00-19.00h
Ámbito temático	Educación no formal

OBSERVACIÓN 4

Actividad	Fiesta Aviv Sound Festival 2010 organizada por la comunidad Atid
Lugar	Teatro de la ciudad de Barcelona
Día	21 de marzo de 2010
Hora	18.00-21.00h
Ámbito temático	Ámbito cultural

OBSERVACIÓN 5

Actividad	Celebración de la despedida de <i>Shabat</i> por parte de los niños y niñas de Netzer
Lugar	Sede de la comunidad Atid (Barcelona)
Día	29 de mayo de 2010
Hora	19.15-19.30h
Ámbito temático	Educación no formal

OBSERVACIÓN 6

Actividad	Clase de la escuela de <i>madrijim</i> o monitores del movimiento juvenil Netzer
Lugar	Sede de la comunidad Atid (Barcelona)
Día	29 de mayo de 2010
Hora	19.30-21.00h
Ámbito temático	Educación no formal

OBSERVACIÓN 7

Actividad	Celebración del <i>Shabat</i> de la comunidad Bet Shalom
Lugar	Sede de la comunidad Bet Shalom
Día	12 de junio de 2010
Hora	20.45-23.15h
Ámbito temático	Religioso

OBSERVACIÓN 8

Actividad	Celebración del <i>Shabat</i> de la comunidad Atid
Lugar	Sede de la comunidad Atid
Día	22 de octubre de 2010
Hora	19.45-22.00h
Ámbito temático	Religioso

OBSERVACIÓN 9

Actividad	Celebración del <i>Shabat</i> de la Comunidad Israelita de Barcelona
Lugar	Sede de la Comunidad Israelita de Barcelona
Día	5 de noviembre de 2010
Hora	18.45-20.15h
Ámbito temático	Religioso

Anexo VIII. Materiales analizados

Nº DOCUMENTO	TIPO DE DOCUMENTO
1	Página web CIB
2	Página web Atid
3	Página web Bet Shalom
4	Página web Jabad Lubavitch
5	Página web Colegio Hatikvá
6	Boletines informáticos Atid
7	Revista Mozaika
8	Folleto promoción Colegio Hatikvá
9	Documentos proyecto educativo de centro del Colegio Hatikvá
10	Documentación reunión anual de Netzer Barcelona
11	Documentos diversos de las actividades para niños y niñas de Netzer
12	Documentos de evaluación de actividades de Netzer
13	Folleto Aviv Sound Festival 2010
14	Folletos diversos de Jabad Lubavitch
15	Dossier Fundación Baruch Spinoza
16	Páginas web de las diferentes entidades no comunitarias

Anexo IX: Glosario de términos en hebreo

Con el objetivo de facilitar la lectura a aquellas personas que no entienden el hebreo o que no están familiarizadas con algunos términos clave del judaísmo, se ha elaborado un pequeño glosario de términos básicos que han sido empleados a lo largo de la tesis. Así pues, no pretende ser una enciclopedia completa y exhaustiva, sino simplemente ofrecer una definición breve que facilite su comprensión. Cabe señalar que se trata de transliteraciones basadas en la pronunciación de la palabra en hebreo y que, por tanto, no son formas correctas de escribirlas (para ello sería necesario emplear el alefato). Por ello, la transliteración empleada no es la única, ya que puede variar la pronunciación. Además, es importante indicar que algunas de las palabras corresponden al hebreo antiguo, mientras que otras son términos empleados en el hebreo moderno. Para su elaboración, se han empleado múltiples fuentes, entre las que destacan Estanyol (2001, 2002), Cukierkorn (2002) y Azria (1996a), así como las propias aclaraciones de las personas entrevistadas.

Aaron hakodesh: arca sagrada donde se guardan los rollos de la *Torá* en las sinagogas, aunque también puede encontrarse en otros edificios, como por ejemplo colegios.

Aliyá: literalmente quiere decir ascenso, y hace referencia a la emigración de personas judías hacia la Tierra de Israel. Con la Ley del Retorno de 1950, se reconoce el derecho de toda persona judía a hacer *aliyá*, es decir, a emigrar al Estado de Israel.

Asquenazí (ashkenazi): término empleado en la actualidad para denominar a los judíos del Centro de Europa y Alemania, en contraposición a los sefardíes. En sus orígenes, en la Edad Media denominaba a los habitantes de Germania.

Avelut: periodo de luto de la familia tras la muerte de una persona judía. Se divide en tres periodos: una semana (*shivá*), un mes (*schlosim*) y un año, en los cuales la intensidad de las prohibiciones y obligaciones se va reduciendo progresivamente.

Bar/bat mitzvá: literalmente significa hijo (*bar*) o hija (*bat*) del precepto y hace referencia a la celebración religiosa (inicialmente sólo de niños a partir de 13 años, y desde el siglo XX también de niñas a partir de 12 años –*bat bitzvá*) por medio de la cual una persona deviene adulta, religiosamente hablando, y

adquiere las obligaciones religiosas relacionadas con el seguimiento de los preceptos. No obstante, no en todos los casos la celebración de las niñas adquiere el mismo reconocimiento que la de los niños, puesto que no todas las corrientes ideológicas del judaísmo otorgan el mismo papel religioso a hombres y mujeres. En ese caso, la mujer queda exenta de las obligaciones religiosas vinculadas a la vivencia pública en la sinagoga de la religión judía.

Bet din: literalmente significa casa del juicio y se usa para denominar al tribunal rabínico que se encarga tanto de las causas religiosas como de las civiles. En la actualidad, una de sus principales funciones es examinar a las personas que aspiran a convertirse al judaísmo.

Brit milá: es el pacto de la palabra entre Dios y Abraham según el cual todos los hombres judíos tienen que estar circuncidados como símbolo del pacto entre Dios y el pueblo de Israel. Constituye el primer rito de paso del ciclo de vida de un hombre judío y es realizado por el *mohel*, que es la persona especializada y autorizada para ello. En esta celebración también se le impone el nombre hebreo al niño.

Eretz Yisrael: es un término histórico que se refiere a la “tierra de Israel”, a diferencia del Estado de Israel. Es la tierra prometida.

Gíyyur: proceso por el cual una persona no judía deviene judía, es decir, proceso de conversión al judaísmo.

Goy: aunque significa pueblo o nación, suele utilizarse para referirse al no judío, al gentil.

Halá: pan trenzado que se prepara y consume para la celebración semanal del *Shabat*.

Halajá o código halájico: literalmente significa procedimiento. Es el código de conducta que recoge los preceptos que deben cumplir a lo largo de la vida las personas judías. Por lo tanto, tiene un carácter normativo. Cada rama del judaísmo puede tener una *halajá*, o mejor dicho, una interpretación de ésta, diferente.

Haskalá: movimiento judío de secularización interna, paralelo al movimiento de las luces francés de finales el siglo XVIII y principios del XIX. Es la ilustración

judía, que introdujo cambios importantes en las comunidades judías de Europa principalmente, como por ejemplo, el abandono de determinados preceptos o de la indumentaria típicamente judía y a la apertura de la cultura judía a la cultura secular. La Reforma fue el complemento religioso de este movimiento. Su máximo representante fue Moisés Mendelssohn.

Hazan: cantor de la sinagoga. Es la persona que se encarga de cantar las oraciones en la sinagoga.

Hevrá Kadisha: literalmente, hermandad santa. Es un grupo de personas voluntarias que se encargan en cada comunidad judía de acompañar al moribundo, realizar el lavado ritual del cadáver y acompañar a los familiares. Existe una *hevrá kadisha* de mujeres y otra de hombres en función del sexo de la persona difunta.

Janij/im: educando, participante de las actividades de educación no formal de las comunidades judías.

Kadish: literalmente significa santo. Es una oración de santificación que se recita cuando una persona fallece, a pesar de no contener ninguna referencia a la muerte ni a elementos funerarios. Combina tanto el uso del hebreo como del arameo.

Kasher(hebreo)/kosher(yíddish): significa apto, apropiado, conforme a la ley. Es el término empleado para denominar a aquellos alimentos que están permitidos según los preceptos religiosos referidos a la alimentación establecidos en el Levítico 11.

Kashrut: se refiere al conjunto de normas dietéticas contenidas en el Levítico 11 que determinan aquellos alimentos que son aptos para el consumo y aquellos que no lo son, así como también la forma de sacrificar a los animales y de cocinar los alimentos.

Kehilá: la traducción más habitual del término es comunidad y se refiere a una estructura organizativa tradicional judía presente tanto en la antigua sociedad israelita, como en las comunidades judías de la Edad Media o una estructura local comunitaria existente en el centro y este de Europa del periodo de entreguerras.

Ketuvá: acta o contrato matrimonial que establece las obligaciones que adquieren el hombre y la mujer al casarse. También establece las condiciones de la viudedad y el divorcio.

Kipá: se trata de un pequeño sombrero redondo que usan los hombres, y en algunas comunidades también las mujeres, cuando están en la sinagoga y en las fiestas religiosas. Los hombres más religiosos la llevan siempre puesta.

Madrij/á/im/ot: es el equivalente a un monitor, monitora o líder juvenil que se encarga de dirigir las actividades de educación no formal judía para niños y niñas.

Majanej: es un término empleado para referirse a los campamentos organizados por las comunidades judías.

Mazal tov: expresión empleada, generalmente al finalizar la celebración del matrimonio judío, para desear a los recién casados buena suerte. También puede emplearse en otras ocasiones de celebración.

Mezuzá: es un pequeño pergamino manuscrito que contiene la oración de la *Shemá* y que, guardado en un pequeño estuche, se coloca en el umbral de la puerta de entrada de las casas judías. Las personas judías tienen la costumbre de tocarla cuando entran y salen de casa.

Minian: se trata del quórum mínimo de 10 hombres adultos religiosamente hablando (y en las comunidades reformistas también de mujeres) necesario para la celebración de oración pública en la sinagoga.

Mitzvá/ot: son las 613 prescripciones, preceptos o mandamientos que deben cumplir las personas judías a lo largo de la vida. Son normas de conducta que incluyen tanto prohibiciones como obligaciones, es decir, son tanto preceptos positivos como negativos.

Parashá: es cada una de las 54 partes en las que queda dividida la lectura de la *Torá* en la sinagoga, una para cada semana del año.

Peulá/ot: hace referencia a cada una de las actividades o unidades didácticas organizadas en las actividades de educación no formal para niños y niñas de las comunidades.

Quevurá: ritual judío del entierro. El judaísmo prescribe que se realice el mismo día de la muerte de la persona, siempre que no caiga en *Shabat*, aunque las comunidades se adaptan a las leyes vigentes del estado en el que se encuentran. La *Hevrá Kadisha* juega un rol central en este ritual.

Rebe: líder jasídico. Es el acrónimo de Rosh Bnei Israel (Cabeza del pueblo de Israel). Adquiere un rol central en el funcionamiento de las comunidades jasídicas.

Rosh Hashaná: literalmente cabeza o inicio del año. Es el día de Año Nuevo de la Creación, pero no del calendario judío, ya que cae en el séptimo mes.

Séder: significa orden y se refiere a toda parte del ritual prescrito para la celebración de la cena de *Pésaj*.

Sefardí (sefaradí): se refiere a las personas habitantes de *Sefarad*. En la actualidad se emplea para denominar a las personas judías cuyos antepasados vivieron en la Península Ibérica antes de ser expulsados por los Reyes Católicos en 1492.

Shabat: sábado, día de descanso semanal y principal festividad del judaísmo. Es el séptimo día de la semana y su santificación se encuentra recogida en el relato de la Creación del Génesis. El grado de seguimiento de los preceptos positivos y negativos asociados al *Shabat* varía en función de la concepción del judaísmo de cada persona.

Shemá: profesión de fe que debe recitar todo judío antes de morir. También es la primera oración que aprende una persona judía, en la que se proclama el monoteísmo.

Shivá: periodo de luto de una semana a partir de la defunción de una persona judía. Comienza con el día del entierro.

Shloshim: periodo de luto que dura 4 semanas a partir de la muerte de una persona judía.

Shoá: literalmente significa catástrofe y se emplea para referirse al Holocausto.

Simjá bat: ceremonia de imposición del nombre a las niñas sefardíes. No es equivalente directo a la celebración del *brit milá* de los niños.

Talit: es el manto que utilizan los hombres (y en algunas comunidades reformistas también las mujeres) para rezar en las oraciones de la mañana. Suele ser de color blanco con unas rallas azules o negras y en los extremos tiene flecos, denominados *tsitsit*.

Talmud: literalmente significa estudio y constituye la ley oral del judaísmo que acabó siendo puesta por escrito. Está formado por la *Mishná*, que son los comentarios realizados por sabios a la *Torá* o ley escrita y la *Guemará*, que son los comentarios a la *Mishná*.

Talmud-Torá: hace referencia a la educación religiosa que se imparte normalmente en los centros comunitarios y que se encuentra enfocada a la preparación de la celebración del *bar mitzvá* o *bat mitzvá*.

Tanaj: son los 24 libros que constituyen la Biblia hebrea. Se divide en tres partes: *Torá* (instrucción), formada por 5 libros conocidos como Pentateuco; *Nevi'im* (Profetas) formado por 8 libros; y *Ketuvim* (Escritos), formado por 11 libros.

Tefilá: es la oración que se reza tres veces en los servicios religiosos del día.

Torá: significa guía, enseñanza o instrucción y se refiere a la ley judía, al Pentateuco. En función de la corriente ideológica, es considerada palabra de Dios o simplemente la recopilación de la historia del pueblo de Israel.

Tnuat/ot: literalmente significa movimiento y se refiere a los movimientos juveniles judíos.

Xueta: es el término (no hebreo) empleado para denominar a los judíos conversos de Mallorca. En la actualidad continúa empleándose para denominar a los descendientes de estas personas. Las familias de este origen comparten 15 apellidos concretos.

Yiddish: es la lengua que utilizaban los judíos asquenazíes y cuyo uso se ha reducido fuertemente, sobre todo desde el Holocausto. Combina tanto hebreo, como lenguas centroeuropeas y alemán. Como medio de expresión oral y escrita, acumula una gran producción literaria, así como también musical (música *klezmer*).

Yom Hashoá: es el día en el que se conmemora el Holocausto y se recuerda a todas las víctimas judías que en él desaparecieron.

Yom Haatzmaut: es el día en el que se celebra la Independencia del Estado de Israel.

Yom Kippur: es el Día del Perdón o de la Expiación. Constituye una de las principales fiestas religiosas, si no la más importante, del calendario judío.

Zevet habat: ceremonia de imposición del nombre a las niñas según el rito sefardí.

