

CAPÍTULO SEGUNDO

ACERCAMIENTOS CONCEPTUALES Y SOCIO-HISTÓRICOS A MÚLTIPLES MODERNIDADES: SECULARIZACIÓN, LAICIDAD E IDENTIDADES COLECTIVAS

Judit BOKSER LIWERANT*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Referentes conceptuales y socio-históricos*. III. *Modernidad, secularización e identidades colectivas. Lo común, lo singular: el judaísmo*. IV. *La experiencia de la modernidad judía abona a la concepción de las múltiples modernidades*. V. *El judaísmo en México. Otoredad y diversidad*. VI. *A manera de epílogo*. VII. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

En el marco de los procesos sociales que han configurado la modernidad, aquellos que han delineado la secularización y la construcción de la laicidad evidencian profunda complejidad, tanto en sus dimensiones estructurales como normativas. Estos dan cuenta de la coexistencia de diversas tendencias heterogéneas y aún contradictorias, tal como se manifiestan en la afirmación de la laicidad y, simultáneamente, en la renovada visibilidad y fuerza de la religión, arrojando, de este modo, luz sobre los desafíos que enfrentan los procesos de secularización.

En efecto, la teoría clásica de la secularización no sólo llamó la atención sobre la diferenciación estructural y la emancipación de las esferas seculares de las normas e instituciones religiosas, sino también predijo la inevitable privatización de la religión —entendida como una precondition para la política moderna—, la decadencia de las prácticas y creencias religiosas, y la desaparición de las religiones. Mientras que la tesis de la diferenciación de las esferas se mantiene como núcleo vigente de la teoría de la secularización, los supuestos de que la religión estaría confinada a la esfera privada y tendería a

* Profesora titular en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM; miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III, y miembro de la Academia Mexicana de Ciencias.

desaparecer están siendo revisados.¹ Tanto las dinámicas singulares de lo público-privado en diversas constelaciones religiosas o civilizatorias, así como la relevancia pública de la religión hoy tienden a desafiar estos diagnósticos.

Una lectura simplista y homogeneizadora de los procesos de secularización no puede dar cuenta de la diversidad religiosa ni de la compleja relación entre política, sociedad y religión. Si históricamente no todas las religiones exhibieron el mismo patrón ideacional e institucional, ni fueron comprendidas en su especificidad, por consecuencia la nueva visibilidad del “fenómeno religioso” y su interacción con nuevos agentes y movimientos sociales resalta su des-privatización, su ingreso a la esfera pública de la sociedad civil y su aspiración a participar en el continuo proceso de disputa y legitimación discursiva, así como en el acto de restablecimiento de límites entre las esferas. Los nexos entre religión y política (la repolitización de las esferas privadas de la religión y la moral),² y entre los diversos referentes de las identidades colectivas nos conducen a explorar desde nuevas ópticas los alcances de los procesos de secularización con la mira puesta en el lugar de la laicidad y su afirmación.

Es necesario destacar que en las perspectivas originarias de la secularización constituyente de la modernidad han prevalecido determinados supuestos que tras lo universal develan un particular hegemónico, esto es, la dominancia de la concepción de las religiones protestantes y la católica, así como una concepción binaria y excluyente de lo universal-particular que redujeron la posibilidad de comprender la propia dinámica histórica del judaísmo y los desafíos que enfrentó. Así, no han considerado los desafíos derivados de los profundos arraigos de la religión en las prácticas de afirmación identitaria grupal, o sus nexos con la etnicidad, o el lugar de la tradición, ni han atendido la existencia de más de un programa cultural que orienta la construcción de la modernidad, esto es, la existencia de múltiples modernidades.³ Los diseños institucionales y los diversos programas culturales que han dado cuerpo a la modernidad dan cuenta “de la constitución y reconstitución continua de una multiplicidad de programas culturales”.⁴

¹ Véase Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p.115; Bokser, Judit, “La religión en el espacio público: los procesos de desecularización”, en Blancarte, Roberto (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008, pp. 59-84.

² Casanova, José, *op. cit.*, p.120

³ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Multiple Modernities”, *Dædalus. Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 129, núm. 1, 2000, pp. 1-30.

⁴ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. 58, núm. 218, mayo-agosto de 2013, pp. 129-152.

El concepto de “múltiples modernidades” conlleva un cuestionamiento de los supuestos homogeneizadores y hegemónicos del programa occidental de la modernidad. Sin embargo, en tanto que ésta desarrolló una tendencia general hacia la diferenciación estructural en la mayor parte de las sociedades a lo largo de una amplia gama de instituciones —en la vida familiar, en las estructuras económica y política, en la urbanización, en la educación moderna, en la actitud hacia la tradición, en la comunicación masiva y en las orientaciones individualistas— los modos en los que estas arenas se definieron y organizaron variaron enormemente en distintos periodos de su desarrollo, dando paso a múltiples patrones institucionales e ideológicos.

Resulta significativo que las Américas fueron el primer desprendimiento de la modernidad occidental que funda las múltiples modernidades, no exentas de una dinámica que da cuenta de tensiones y contradicciones. Los escenarios de esta región permitieron ver la cristalización de nuevas civilizaciones y no sólo de “fragmentos” de Europa.⁵ En ellas, las identidades colectivas ya no pueden ser vistas como efectos laterales o marginales de las estructuras (esencialmente conectadas con procesos económicos y de poder), sino como producto de las interacciones entre procesos sociales y culturales en configuraciones cambiantes. Su análisis conlleva a deslindar entre binomios claves que desde la perspectiva de la laicidad competen a las interacciones entre lo privado y lo público; a la diversidad religiosa, con su distinción entre fe y práctica; al individuo y la comunidad; a las adscripciones étnicas y la pertenencia nacional, así como a las diásporas transnacionales como parte de las problemáticas en las que este artículo se focaliza.

Cierto es que, como afirmamos, la secularización, como diferenciación (laicización), y la consecuente modernización social, implica un proceso de diferenciación entre las esferas seculares (mercado, Estado y ciencia) y la esfera religiosa que apuntalan la laicidad, entendida como un régimen social de la convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos.⁶ Rasgos importantes como la separación de la Iglesia y el Estado, la afirmación de la pluralidad religiosa, el ejercicio de la tolerancia, el incremento de la libertad de credo y la neutralidad del Estado en materia religiosa —características típicas del Estado laico— surgieron a partir de la superación de la principal función política de la religión: facilitar la integración social y la unidad

⁵ Eisenstadt, Shmuel Noah, “The Format of Jewish History: Some Reflections on Weber’s Ancient Judaism”, *Modern Judaism*, Oxford, vol. 1, 1981, pp. 217-234; Hartz, Louis, *The Founding of New Societies. Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1964.

⁶ Blancarte, Roberto, *op. cit.*

nacional en virtud del ejercicio legitimador que otorgaba el adoptar y compartir un credo determinado.⁷

En ese horizonte de singularidades múltiples, ¿cuál es el lugar de la tradición y cuál el de las prácticas religiosas que intersectan comunidad y ritual de pertenencia, tradición y cambio más allá de una cuestión de fe? ¿Cuál el de las transformaciones, tensiones y desencuentros entre tradiciones?

El presente trabajo se inserta dentro del campo analítico que indaga en los vínculos entre modernidad, múltiples modernidades y los procesos de secularización y laicidad, tomando tanto al judaísmo como a México en América Latina como sus referentes fundamentales.

Acercamientos desde ángulos diversos

El judaísmo, que ha sido fundacional de occidente, remite a complejos nexos entre centro y periferia, hegemonías, ortodoxias y heterodoxias, al tiempo que abre el posible espectro de nuevas relaciones entre religión y civilización. En su sostenida continuidad histórica y en el desafío de construir una nueva sociedad moderna en el seno de una cultura en la que la tradición tuvo un lugar central, conduce a repensar los conceptos de “periferia” y “variabilidad”.

Por su parte, América Latina ha sido un eje igualmente significativo en tanto que centro-periferia apuntan hacia nuevas relaciones no lineales, distinciones significativas e interdependencias.⁸ Particularmente útil para la comprensión de las modernidades de América Latina fue la concepción en términos como “discontinuidades”, “rupturas”, “tensiones” y “contradicciones”.⁹

En ambos referentes —puntos de vistas periféricos y heterodoxos, dirá Sphon—,¹⁰ destacan la tradición como elemento creativo e integral de las civilizaciones de la modernidad y las concepciones particulares de las identidades colectivas y la esfera pública.

De allí que si bien la modernidad se concibió y se desarrolló en el centro, en el occidente (cristiano) y fue transmitida hacia las periferias (las Américas) con un núcleo común —un “programa cultural” que gira en torno a “una concepción del futuro caracterizado como un horizonte de diversas posibilidades realizables a través de la acción humana autónoma”—,¹¹ su

⁷ *Idem*.

⁸ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Multiple...”, *cit.*

⁹ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Latin America and...” *cit.*, y “Las primeras múltiples...” *cit.*

¹⁰ Spohn, Willfried, “An Appraisal of Shmuel Eisenstadt’s Global Historical Sociology”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, núm. 3, 2011, pp. 281-301.

¹¹ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Multiple...”, *cit.*, p. 3.

construcción histórica, en cambio, adoptó una variedad de formas en las ideas que la orientaron en su estructura institucional y en los agentes sociales que la impulsaron.

II. REFERENTES CONCEPTUALES Y SOCIO-HISTÓRICOS

“Secularismo” y “laicidad”, conceptos que moldearon al mundo contemporáneo a través del proceso histórico que los engloba y expresa a la modernidad. Diversas tendencias delimitaron conceptual e históricamente el lugar de la religión. Secularizar implica el proceso histórico en el que el sistema dual del mundo terrenal (secular-religioso) y las estructuras sacramentales de mediaciones (relación con lo sagrado) se resquebrajan y en su lugar emergen nuevos sistemas de estructuración espacial de las esferas. El paradigma de la secularización se convirtió en el rector para las ciencias sociales al analizar las mutaciones ocurridas en la organización social de la modernidad, cuando el hombre medieval abandona el teocentrismo y se cristaliza como el centro del mundo, en una visión antropocéntrica. Debido a esta profunda transformación, que abarca las más diversas arenas de la vida humana —artes y ciencias, política y economía, filosofía y literatura—, la religión (como institución y sistema de creencias) se debilita, se deterioran sus fuerzas normativas y sus ámbitos de influencia, y se produce una tajante y clara diferenciación de las esferas.¹² Se trata pues de la separación entre lo profano y lo sagrado, y la convicción de que los valores e instituciones religiosas no deben jugar más ningún papel en los asuntos temporales de las naciones-Estado (el sistema medieval de clasificación desaparece para ser reemplazado por nuevos sistemas de estructuración espacial).¹³

Por su parte, la laicidad es un régimen social de la convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y ya no por elementos religiosos.¹⁴ Sus tres elementos fundamentales son el respeto de la libertad de conciencia, la autonomía del Estado respecto a las doctrinas, normas religiosas y filosóficas particulares; y la igualdad real de todos los seres humanos, y la no discriminación directa o indirecta.

¹² Casanova, José, *op. cit.*; Eisen, Arnold, *Rethinking Modern Judaism. Ritual, Commandment, Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.

¹³ Keddie, Nikki R., “Secularism & its Discontents”, *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 132, núm. 3, 2003, pp. 14 y 15; Casanova, José, *op. cit.*

¹⁴ Blancarte, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.

Pero, como afirma Blancarte, en realidad el Estado laico no es neutral desde el momento que está fundamentado y defiende algunos valores intrínsecos al régimen liberal, basado en las libertades individuales. En todo caso, hay que distinguir entre Estado neutral y Estado laico imparcial en materia religiosa. De este modo se puede decir que en realidad el concepto más cercano al de laicidad es el de “soberanía popular” o el de “legitimidad constitucional”. Desde ese punto de vista, el Estado es laico cuando ya no requiere de la religión como elemento de integración social o como cemento para la unidad nacional.

Desde esta óptica, la modernidad, en sus sucesivas transformaciones, avanzó en principios radicales que orientaron a la construcción de la esfera pública, y con ella, la sociedad civil y su diversidad de referentes de constitución de las identidades colectivas primordiales y cívicas. Por ello, puede ser mejor concebida como una serie de procesos indeterminados y contingentes, y, por tanto, la propuesta de las múltiples modernidades contrasta con otras metanarrativas de la posguerra fría, como el “choque de civilizaciones”, de Huntington; o “el fin de la historia”, de Fukuyama.¹⁵ La(s) modernidad(es), se construye(n) y despliega(n) entre las dimensiones estructurales y las culturales, entre los designios institucionales y los programas culturales. Se consolida como un proceso histórico mediado y contingente en el que se incorporan la acción individual y la colectiva.¹⁶ Esta visión implica una reflexión crítica sobre las profundas tensiones, contradicciones y paradojas que surgen de realidades interactuantes y globalmente conectadas.¹⁷

De este modo, contrario a la visión de la sociología evolutiva y funcionalista clásica, las distintas dimensiones de la diferenciación estructural y el desacoplamiento de las orientaciones culturales no siempre marchan juntos. No hay una correlación necesaria entre grado o tipo de diferenciación estructural, desarrollo de arenas institucionales autónomas y tipos específicos de formaciones institucionales modernas. Formaciones diferentes pueden desarrollarse en sociedades con un nivel relativamente similar de diferenciación o, inversamente, marcos similares pueden desarrollarse con diferentes niveles de desarrollo de arenas institucionales autónomas.

¹⁵ Thomassen, Bjørn, “Anthropology, Multiple Modernities and the Axial Age Debate”, *Anthropological Theory*, vol. 10, núm. 4, 2010, pp. 321-342.

¹⁶ Spohn, Willfried, *op. cit.*; Tiryakian, Edward, “Neo-modernization Analysis: Lessons from Eastern Europe”, en Grancelli, Bruno (ed.), *Social Change and Modernization: Lessons from Eastern Europe*, Londres, SAGE, 1995, pp. 249-262.

¹⁷ Susen, Simon y Turner, Bryan S., “Introduction to the Special Issue on Shmuel Noah Eisenstadt”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, núm. 3, 2011, pp. 229-239; Preyer, Gerhard, “The Perspective of Multiple Modernities. On Shmuel N. Eisenstadt’s Sociology”, *Theory and Society. Journal of Political and Moral Theory*, núm. 30, 2013, pp. 187-225.

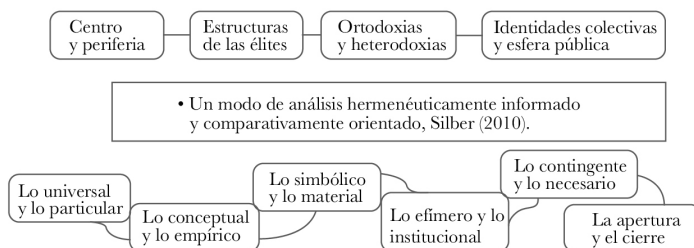
A su vez, el programa cultural fundacional de la modernidad comportaba redefinir el significado de la agencia humana y su rol en la construcción del orden social y político, y actuó siempre como un referente que orientó al tiempo que fue cuestionado por las sociedades en proceso de construcción de sus propias modernidades; es decir, sus principios de libertad, igualdad y autonomía individual como sustrato para la asociación y la pertenencia comunitaria; la reflexividad como la base de la tolerancia, el pluralismo y la centralidad de los espacios públicos para la construcción de ciudadanía. La separación de esferas confrontó a diversas sociedades con desafíos radicales en sus rutas comunes y a la vez singulares de convertirse en modernas.¹⁸ También a las dificultades y dilemas por construirlas.

De frente a una pretendida universalidad homogeneizante, tal como se puede ver en la siguiente figura, el análisis comparativo de las modernidades permite dar cuenta de los diferentes aspectos que subyacen en las formas humanas de coexistencia: lo universal y lo particular, lo conceptual y lo empírico, lo simbólico y lo material, lo efímero y lo institucional, lo contingente y lo necesario. Es este bagaje conceptual el que incorpora el horizonte de discontinuidades, rupturas y contradicciones en cuyo seno de secularización, laicidad e identidades colectivas se despliegan, en su variedad, otros ordenamientos religiosos e institucionales diferentes al modelo dominante.

CUADRO 1

Múltiples modernidades y modernidad occidental: variabilidad, discontinuidad, rupturas y tensiones

- Diferentes niveles de análisis del ámbito institucional y de los códigos simbólicos con grados de autonomía.

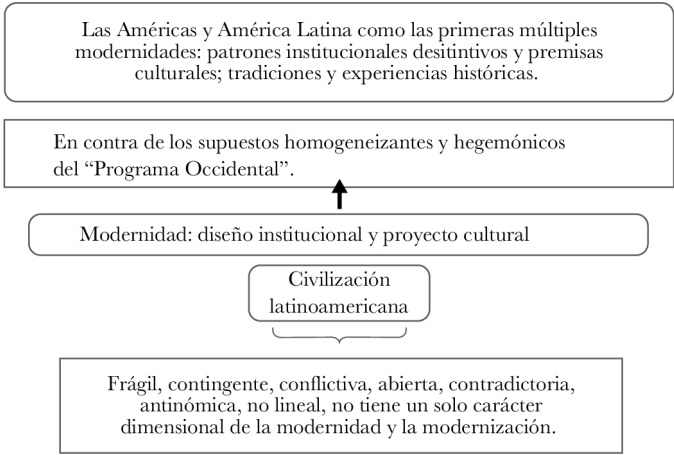


- La modernidad como un conglomerado histórico de estructuras generativas de gran escala: lo universal y lo particular.

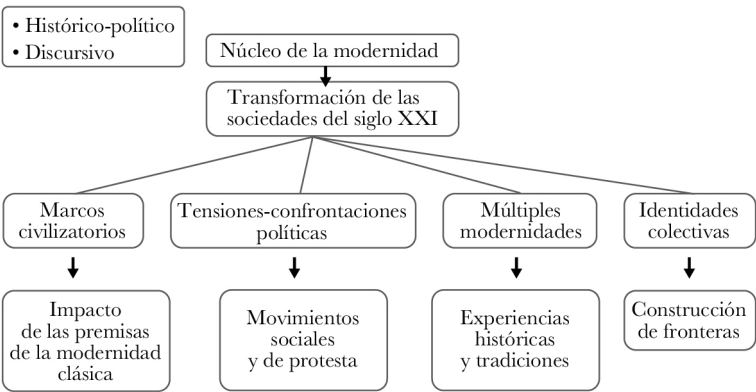
¹⁸ Eisenstadt, Shmuel Noah, "Multiple...", *cit.*; Witrock, Bjorn, "Modernity. One, None, or Many? European Origins and Modernity as a Global Condition", *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 129, núm. 1, 2000, pp. 31-60.

Destaquemos la pertinencia de dar cuenta de la tradición como un elemento creativo e integral de la evolución civilizatoria de la modernidad en general, y en lo que atañe específicamente a las sociedades de América Latina: la expresión de la universalidad de los logros civilizatorios y la particularidad de los límites definidos colectivamente. Las dinámicas desarrolladas en América Latina dan cuenta del entramado de interacciones posibles.

CUADRO 2
Shmuel N. Eisenstadt: su teoría heterodoxa y periférica de la modernidad



CUADRO 3
América Latina: un subconjunto modelo



Las divergencias y aún contradicciones entre el ordenamiento institucional y la configuración cultural —en cuyo seno, tradiciones y religión juegan un papel central— se manifiesta de diversas maneras. A su vez, la divergencia entre normas formales y actitudes, y comportamientos informales, dibujan un panorama en el que el escenario latinoamericano contiene diferentes rasgos de modernización y conflictos constantes.¹⁹ En América Latina, la modernización ha generado un tipo de membresía particular de identidad colectiva, ya que su principal característica se encuentra dominada por “elementos territoriales, históricos y lingüísticos”.²⁰ Ello llama la atención a las ambivalencias y divergencias *de facto* entre la inclusión y la exclusión, y a las tendencias contradictorias en la construcción del nosotros nacional y su impacto sobre la concepción del otro. Ambivalencias que son parte del propio proyecto occidental específicas a la región.

CUADRO 4

Tensiones, divergencias y contradicciones: herramientas conceptuales



¹⁹ Preyer, Gerhard, “Una interpretación de la globalización: un giro en la teoría socio-lógica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. 61, núm. 226, México, enero-abril de 2016, pp. 61-88.

²⁰ Bokser, Judit, “Thinking «Múltiples Modernities» from Latin America’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, en Preyer, Gerhard y Sussman, Michael (eds.), *Varieties of Multiple Modernities. New Research Design*, Boston-Leiden, Brill, 2016, pp. 177-205.

Las Américas, y América Latina en particular —o a decir de Lucien Febvre, las Américas Latinas—, cuestionan así el paradigma de la modernización como occidentalización y, simultáneamente, de manera contundente, el dilema de contraponer el *universalismo* contra el *particularismo*.

Estaríamos de frente a una nueva mirada que inquiere sobre los procesos de interacciones entre singularidades y refuerza una nueva descripción o reinterpretación de los procesos occidentales de modernización. Con ello, necesariamente se ve cuestionada una tradición teórica sociológica que interpreta, a partir de la perspectiva de Max Weber, la modernización como racionalización, universalización, individualización y destradicionalización.

III. MODERNIDAD, SECULARIZACIÓN E IDENTIDADES COLECTIVAS. LO COMÚN, LO SINGULAR: EL JUDAÍSMO

La necesidad de revisar el binomio excluyente universal-particular, así como la singularidad de las trayectorias culturales y constelaciones religiosas, puede ser vista en el encuentro entre judaísmo y modernidad.

El judaísmo ha implicado lazos de pertenencia y de identificación que incorporan y rebasan el horizonte religioso y configuran el cumplimiento de preceptos que se entrecruzan con dimensiones que recogen historia y configuran etnicidad. Un bagaje común étnico-cultural y una existencia grupal que se expresan en la experiencia de una vida colectiva hacen que el judaísmo pueda comprenderse mejor desde el concepto y la realidad de una religión-comunidad al tiempo que lo distancian de su conceptualización como iglesia.²¹ Su condición de diáspora y dispersión, tanto sociológica como teológica —conceptualizada esta última en términos del binomio exilio-redención—, le imprimieron características que reforzaron su singularidad.

En este sentido, el judaísmo remite, a su vez, a referentes que se ubican más allá de la dimensión física o territorial, y se articulan en un vasto ámbito de etnicidad: comunidad de orígenes —míticos o reales—, lengua común, religión, experiencias y sentimientos que le confieren un carácter

²¹ Esta dimensión colectiva y comunitaria puede rastrearse hasta sus orígenes fundacionales en los que una familia de tribus deviene un pueblo al asumir y consentir la alianza con Dios, misma que tiene una doble dimensión constitutiva: es a la vez religiosa y social, y, por tanto, fundadora del judaísmo como religión y como colectivo humano, convirtiéndolo en un fenómeno singular, particular y autónomo. Para un análisis del desarrollo histórico de la doble dimensión fundacional de dicha alianza, véase Elazar, Daniel, *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp. 17 y ss.

distintivo y que son valorados y autodefinidos como fuente de identidad.²² Su trayectoria singular, tanto sociológica como religiosa y cultural, en sus más amplios alcances, ha sido definida por Eisenstadt como civilización en un acercamiento que recoge la influencia de Max Weber en la conceptualización de las grandes religiones del mundo y de la Edad Axial de Karl Jaspers.²³ Dicha concepción cobró forma en el recorrido que va del análisis comparativo de instituciones al programa de investigación de civilizaciones comparadas, que contribuyó a ampliar las dimensiones de lo social desde perspectivas que cambiaron radicalmente la concepción misma de la modernidad, hasta devenir en múltiples modernidades.

Como civilización, el judaísmo comporta una visión con orientaciones trascendentales universalistas, diversas premisas particulares y variados marcos institucionales. La concreción de esta visión se entretejió con un pueblo que dio lugar a una compleja construcción de identidades colectivas en las que confluyen elementos primordiales: los políticos, los religiosos y los éticos. Por ello, el hecho mismo de la supervivencia judía, de la continuidad de la vida colectiva del pueblo y de la cultura judía puede ser aprehendida mejor enfatizando la dimensión civilizatoria amplia²⁴ y afirmando su condición colectiva en la esfera pública.

Desde nuestra óptica, el concepto de las “civilizaciones” de la Era Axial fue determinante porque focalizó la relevancia de los proyectos culturales en la emergencia de nuevas concepciones metafísico-ontológicas de las relaciones entre un orden trascendental y un orden mundano, mismas que constituyeron una ruptura histórica fundamental que precedió y explica la modernidad. El desfase entre lo terrenal y lo trascendental en la concepción axial del más allá y la afirmación de la valoración de la primordialidad, combinado con la importancia de la dimensión secular en la definición de la identidad colectiva, han generado en el judaísmo una tensión permanente entre orientaciones universales y orientaciones particulares, y un acercamiento igualitario hacia lo sagrado.²⁵

²² Smith, Anthony D., “Chosen People”, en Hutchinson, John y Smith, Anthony D. (eds.), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, 1996.

²³ Eisenstadt, Shmuel Noah, “The Constitution of Collective Identity. Some Comparative and Analytical Indications”, *Research Programme*, The Hebrew University of Jerusalem, 1995, pp. 1-40; Eisenstadt, Shmuel Noah, “Globalization, Civilizational Traditions and Multiple Modernities”, *Comparative Civilization and Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2003, pp. 925-936.

²⁴ Eisenstadt, Shmuel Noah, *Fundamentalism: Phenomenology and Comparative Dimensions*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1992; Eisenstadt, Shmuel Noah, *Explorations in Jewish Historical Experience: The Civilizational Dimension*, Leiden, Brill, 2004.

²⁵ Eisenstadt, Shmuel Noah, *Explorations in...*, cit.; Fisher, Shlomo, “Multiple Modernities and Eisenstadt’s Sociological Vision”, ponencia presentada en el *Symposium honoring S.N.*

Retomo lo previamente afirmado respecto de los límites de la sociología de la religión frente a las interacciones entre fe y práctica, individuo y comunidad, y racionalidad-rituales; así como respecto a la comprensión de los procesos de secularización que evidencian su acercamiento al judaísmo; específicamente, al tener que dar cuenta de la permanencia de prácticas grupales y rearticulaciones entre el individuo y la comunidad, que son invisibles o incomprensibles desde la autodefinición de la modernidad. Esto es, el proceso de secularización fue observado a través de los lentes que tienen como modelos al cristianismo y al protestantismo. A partir del énfasis en la racionalidad como sustituto de la religión en la construcción de la modernidad, la sociología de la religión excluyó de su atención la dimensión de las prácticas colectivas que eran centrales en el judaísmo. Así, tanto Durkheim como Weber pudieron dar cuenta del judaísmo como la primera gran religión mono-teísta del histórico y viejo Israel, y guardar silencio en torno al judaísmo en la modernidad, o bien, no comprender las profundas transformaciones que aquél estaba experimentando en la diversidad de respuestas que se generaron en la interacción entre lo público y lo privado, y en los límites de los procesos de secularización. Ello estaría ejemplificado en la práctica ritual, como actividad con una carga simbólica (colectiva) que lleva parte de su significado en las modalidades en que se realiza y sus nexos con actitudes y valores.²⁶

De este modo, mientras que los aportes de Max Weber resultan fundamentales para dar cuenta de los procesos de cambio de la religiosidad y la construcción de la modernidad, su análisis de los procesos de creciente racionalización exhibe limitaciones, incluso al celebrar la contribución de los profetas de Israel a la secularización del cosmos y a la racionalización ética del mundo. Así, al tiempo que, a su entender, los profetas del Viejo Testamento han desnudado al mundo de sus deidades y dirigieron el culto hacia un solo Dios (el creador) que instruyó a los judíos a trabajar sobre la realidad en lugar de aceptarla y venerarla tal cual era, Weber recupera una lectura cristiana y hegeliana del judaísmo, por lo que considera que desde entonces, el judaísmo se ha petrificado en ritual.

Subsecuentemente, la sociología de la religión cuestionará el ritual y la ética judía en su singularidad, mismas que considera que son la causa que los mantiene separados, como pueblo paria. Desde esta lectura, precisamente los valores más sublimes se habrían retirado de la vida pública (donde se ubica la racionalidad) y localizado ya sea en la vida mística (el modo más

Eisenstadt, Jerusalem, Van Leer Institute, 9 de diciembre de 2010; Bokser, Judit, “Thinking «Multiples Modernities»...”, *cit.*

²⁶ Véase Eisen, Arnold, *Rethinking Modern...*, *cit.*

irracional de comportamiento) o en las relaciones de hermandad, directas y personales (ajenas al cálculo racional). Esta percepción, a su vez, limitó el entendimiento del carácter colectivo, identitario y de pertenencia que el judaísmo implicó, y por tanto, las dificultades y desafíos que la modernidad planteó ante él, tanto en términos de individuación como de culto privado. La intersección de elementos comunitarios y étnicos, históricos y religiosos, de normatividad, prácticas y rituales rebasó a esta mirada que define al judaísmo, exclusivamente, como religión y desconoce formas de cohesión grupal. Ello resulta importante en nuestra aproximación a las identidades colectivas.

IV. LA EXPERIENCIA DE LA MODERNIDAD JUDÍA ABONA A LA CONCEPCIÓN DE LAS MÚLTIPLES MODERNIDADES

Así como América Latina, en su especificidad, fue referente de la conceptualización de las múltiples modernidades, la singularidad de la incorporación judía a la modernidad contribuyó a una concepción de mayor complejidad para dar cuenta de la constitución misma de aquella. Las premisas de secularización en el judaísmo, el distanciamiento entre lo transcendental y las arenas institucionales que condujeron a la reconstitución de la arena política estatal, tras siglos de dispersión y de las fronteras del colectivo en términos seculares, resultan ser ejes analíticos que orientaron el abordaje de los dilemas de la modernidad. Una modernidad a la vez incluyente y excluyente, revolucionaria y conservadora.

Es pertinente que lo abordemos aunque sea sintéticamente. A partir de la Revolución Francesa, la consolidación del Estado nacional y la emancipación —el acceso a la igualdad jurídica y política de los judíos— su incorporación estuvo marcada por las tensiones que acompañaron a la teoría y a la práctica política, entre las expectativas diversas, contradictorias y, finalmente, antagónicas de fundamentación de la modernidad misma. Estas pugnas, que parten del siglo XVIII y se continuaron a lo largo del XIX y XX, se darían entre dos propuestas fundamentales: la de la Ilustración —universalizante, secular, liberal y emancipatoria— y la del historicismo romántico —particularista, culturalista, nacional y excluyente—. ²⁷

Las grandes revoluciones burguesas en la economía, la política, la sociedad y la cultura, condujeron a cambios profundos y radicales que necesi-

²⁷ Bokser, Judit, “Identidad y alteridad. Los dilemas del judaísmo en la modernidad”, en Mayer-Foulkes, Benjamín (ed.), *Ateologías*, México, CNCyA y Fractal, 2006, pp. 93-126.

riamente impactaron la condición judía.²⁸ Su acceso a la igualdad jurídica y política estuvo asociada a la expectativa de que su condición de ciudadanía individual acabaría con todo resabio de su existencia comunal, descalificada desde una visión universalista de la naturaleza humana y de las exigencias políticas del nuevo Estado. Así, desde este punto de vista emancipatorio, el judaísmo pasó a ser definido exclusivamente como religión, negando, consecuentemente, sus características y nexos étnicos y toda forma de cohesión grupal. La concesión de la ciudadanía individual, acompañada de la expectativa de disolución de su existencia comunal distintiva, definió al judaísmo como una religión que correspondía al ámbito de lo privado, de las heterogeneidades desiguales.²⁹ A su vez, mientras que la secularización implicó para el cristianismo la pérdida de la dimensión de dominación institucional de la Iglesia, el cuestionamiento en el caso del judaísmo le dio a sus características histórico-grupales, su vigencia y su autoridad.

Por su parte, el carácter particularmente reactivo de la contra-Ilustración y del nacionalismo alemán con sus esfuerzos por delinear los límites políticos del Estado moderno, en consonancia con su perfil étnico, reforzó su carácter excluyente, así como su incapacidad para confrontarse con la alteridad —signo y símbolo de los nuevos tiempos—. ³⁰

De este modo, las tensiones y contradicciones entre los proyectos fundacionales de la modernidad devinieron en grandes dilemas y le plantearían al judaísmo expectativas contradictorias.

Desde la perspectiva judía, entre los nuevos desafíos destacó el mantener su identidad distintiva en el marco de la igualdad ciudadana. Una de las grandes paradojas de su incorporación a la modernidad estaría dada, entonces, por el hecho de que mientras que la emancipación “derribó los muros del *ghetto*” y permitió a los judíos transitar de la periferia al centro de sus respectivas sociedades, la doble naturaleza revolucionaria y conserva-

²⁸ Hobsbawm, J. Eric, *Las revoluciones burguesas*, 2a. ed., Madrid, Guadarrama, 1971, p. 350.

²⁹ Véase Trigano, Shmuel, “The French Revolution and the Jews”, *Modern Judaism*, vol. 10, núm. 2, John Hopkins University Press, 1990.

³⁰ Ejemplo claro de ello lo tenemos en el padre del nacionalismo romántico, Johann Gottlieb Fichte, al expresarse así del judaísmo: “En casi todos los países de Europa habita dispersa una nación poderosa y hostil, en guerra perpetua contra todas las demás y, que en ciertos Estados, oprime duramente a los demás ciudadanos; es la nación judía. No creo, y espero demostrarlo, que esta nación sea peligrosa por el hecho de formar un Estado aislado y fuertemente unificado, sino porque este Estado está basado en el odio contra todo el género humano...”. Contribución a la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución francesa (1793), citado en Poliakov, León, *Historia del Antisemitismo. El siglo de las luces*, Barcelona, Muchnik, 1984, pp. 250 y 251.

dora del fenómeno moderno los enfrentó a la necesidad de cambios de significado de sus prácticas rituales y en los nuevos focos a partir de los cuales buscaban articular su identidad individual y colectiva.³¹

La Revolución francesa transformó la autoconcepción histórica de las naciones europeas; la esencia de la “historia sagrada” moderna, nos dirá Eisenstadt, transformó el *quid* de lo que fue la tendencia para combinar la historia mundana y la sagrada. Fue esto lo que les abrió a los judíos la posibilidad de participar en la historia, en la nueva historia sacra secularizada. El cambio radical en la participación política de los judíos en la modernidad respondió al cambio en la concepción de las relaciones entre los eventos mundanos y la historia sagrada, la cual caracterizó a los sectores hegemónicos de las civilizaciones cristianas y judías medievales (contra las heterodoxias sectarias) —comenzando con la Reforma, la contra-Reforma, la Ilustración, y culminando con las grandes revoluciones y la institucionalización de los regímenes posrevolucionarios que se desarrollarían en Europa a partir del siglo XVIII—. Estas revoluciones constituyeron la culminación de las heterodoxias que se desarrollaron en las civilizaciones axiales.

Asistimos al desarrollo de nuevos ejes de articulación de la vida judía, de nuevos *corpus* ideológicos que se explican, siguiendo la concepción de Geertz, en términos de la necesidad de crear nuevos mapas de significación frente al debilitamiento de los sistemas simbólicos y culturales tradicionales, y de nuevas matrices para la creación de una conciencia colectiva ante la realidad cambiante.³² La comunidad vio modificados sus alcances poblacionales y sus límites funcionales, por lo que transitó de la condición de nexo natural a la de espacio de participación voluntaria, y el judaísmo conoció la diversificación religiosa y la secularización.³³

³¹ Avineri, Shlomo, *The Making of Modern Zionism*, Londres, Weinfeld and Nicolson, 1981; Bokser, Judit, “Identidad y alteridad...”, *cit.*

³² Geertz, Clifford, “Ideology as a Cultural System”, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973, pp. 220 y ss.

³³ El impacto desigual de la modernidad sobre la modificación de la naturaleza y alcance de la comunidad judía y su manifestación, igualmente desigual, en los diversos contextos geopolíticos puede ser vista en Max Weber, quien al definir una relación social como comunidad y establecer que ésta existe sólo cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente referida y esta referencia se traduce en el sentimiento de formar un todo, señala precisamente que entre los judíos este caso es poco abundante “fuera de los círculos sionistas y de la acción de algunas sociedades para el fomento de los intereses judíos, y muchas veces ellos mismos la rechazan”. Weber, Max, *Economía y sociedad*, 2a. ed., trad. de José Medina Echeverría, Juan Roura Farella, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynez y José Ferrater Mora, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1964, p. 34, t. 1. Al centrarse en el fenó-

Fue una época de semillero del desarrollo de reformas religiosas, filosóficas y nuevas posiciones ideológicas, primero, y aspectos político-organizativos después, en la forma de ideologías, partidos políticos y amplios movimientos sociales judíos, tanto nacionalistas como socialistas y revolucionarios que procuraron encontrar nuevas definiciones a la identidad y soluciones a la “cuestión judía”.³⁴

Religión y reformas, laicidad y lo nacional, lo universal y lo particular. Es precisamente la continuidad constitutiva del judaísmo la que habría de confrontarse con el discurso filosófico de la modernidad y su clave de ruptura con el pasado y habría de generar respuestas, tanto dentro de los parámetros religiosos, confiriéndole nuevos significados a viejas prácticas, como en la elaboración de nuevas propuestas teóricas e ideológicas. La modernidad alteró, indiscutiblemente, la uniformidad de la existencia judía. En el seno de un mundo que se abría, pero que guardaba núcleos de reticencia, desconfianza y hostilidad hacia el grupo judío, se dieron tanto respuestas de reformulación religiosa y filosófica así como respuestas asimilatorias. Estas últimas ponían de manifiesto los límites de una solución individual ajena al destino grupal y, simultáneamente, evidenciaban los límites del judaísmo tradicional. Resulta pertinente recordar la línea de análisis de Hannah Arendt, para quien la sociedad, al confrontarse con la igualdad política, económica y legal de los judíos, dejó en claro que ninguna de sus clases estaba preparada para concederles la igualdad social y que sólo casos excepcionales del pueblo judío serían recibidos.³⁵

Nuevos desafíos emergieron

Tanto la incorporación social y la asimilación por una parte, como la persistencia de la cohesión social judía y el mantenimiento de sus patrones culturales por la otra, estuvieron en la génesis de un nuevo movimiento de la modernidad, el antisemitismo.³⁶ El antisemitismo político creció como un

meno asimilatorio postemancipatorio europeo desatendió la realidad mayoritaria del judaísmo en Europa oriental y Rusia, en la que la comunidad continuó manteniendo su solidez.

³⁴ Véase Frankel, Jonathan, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 49-106.

³⁵ Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1998, p. 56.

³⁶ Los logros y éxitos del nuevo ciudadano judío fueron cuestionados en términos de la permanencia de su identidad y solidaridad grupal, así como de su competencia económica y política. Si los logros alimentaron la concepción de que los judíos constituían un grupo poderoso que dominaba a la sociedad, el mantenimiento de su identidad condujo a que dicho

movimiento contrarrevolucionario, hostil al *statu quo*, especialmente con respecto a la posición judía, pero también en relación a la estructura democrática y a las actitudes liberales de la sociedad contemporánea como un todo.

Los defensores del liberalismo y del racionalismo, así como del pensamiento socialista, parecieron ignorar por igual al nacionalismo extremo y al antisemitismo. Estos procesos aparecían a sus ojos como regresiones históricas momentáneas.³⁷ Precisamente, basado en el supuesto contrario, en el carácter irreversible, renovadamente moderno y permanente del antisemitismo, emergería el nacionalismo judío, ese resurgimiento de aspiración a un colectivo soberano que referimos previamente. Su desarrollo habría de nutrirse de las contradicciones abiertas en occidente, de su ausencia para el vasto judaísmo de Europa oriental, así como de las modalidades que asumirían las reivindicaciones particularistas de las nacionalidades antagónicas en cuyo seno habitaban los judíos.³⁸

El movimiento nacional judío sionista buscó una alternativa en términos nacionales, de acuerdo a los paradigmas conceptuales e ideológicos prevalecientes. Fue al mismo tiempo una estrategia de incorporación —la definición del judaísmo como nacionalidad, su normalización estatal como el resto de las naciones; un amplio *aggiornamento* cultural y nacional—³⁹ y un recurso de huida del impacto desintegrador de la modernidad sobre la existencia judía colectiva y del escenario histórico que lo generó. Sus amplios propósitos oscilarían teórica e históricamente entre la meta de una

poder fuese atribuido a un grupo considerado extranjero. Katz, Jacob, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Nueva York-Filadelfia, Jewish Publication Society of America, 1986, p. 74.

³⁷ “...fanáticos como De Maistre... o Friis o Gobineau o Houston Stewart Chamberlain y Wagner, o —más tarde— Maurras, Barres y Drumont, no fueron tomados en serio hasta la época de los *affaires* Boulanger y Dreyfus; a su vez, estos casos fueron vistos como aberraciones temporales, causadas por el ambiente anormal que sigue a la derrota en una guerra, pero aberraciones que, consumadas, darían lugar una vez más a la razón, la sensatez y el progreso”, Berlin, Isaiah, “Alleged Relativism in Eighteen-Century European Thought”, *The Crooked Timber of Humanity*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1991, p. 52.

³⁸ En efecto, reivindicaciones nacionalistas en pugna fueron detonadoras de conflictos nuevos y de complejos antagonismos entre grupos nacionales, cuyas demandas particulares impactaron a los judíos. Tanto en Prusia, a la luz de las luchas entre las nacionalidades polaca y alemana, como en el imperio austrohúngaro, en el seno de los conflictos entre húngaros, eslavos, servio-croatas y rumanos, y en la zona checa de Austria, las nacionalidades rivales y sus demandas influyeron necesariamente sobre la realidad judía. Las condiciones que privaban en el imperio zarista reforzarían, a su vez, la nueva ideología del nacionalismo judío y del sionismo.

³⁹ Vital, David, *Zionism. The Origins of Zionism*, Tel Aviv, Am Oved, 1978, t. 1; Bokser, Judit, *El movimiento nacional judío. El Sionismo en México 1922-1947* (tesis doctoral), UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1991.

soberanía estatal y la aspiración a una reconstitución global del judaísmo. Debió deslindar, con diversos grados de precisión y ambivalencia, entre la existencia judía en un territorio nacional y la permanencia de la existencia judía diaspórica. El renacimiento espiritual y cultural, como requisito *sine qua non* del judaísmo y de su renovada existencia nacional, implicó recuperar el momento de la ruptura con el pasado como elemento central y autoconstitutivo de la modernidad y una reelaboración y rearticulación de la tradición, fundante a su vez de esa modernidad. Ello implicó, necesariamente, la transformación de muchos de los temas básicos de la identidad y la conciencia colectiva judía. Así, desde la perspectiva de las líneas de continuidad y de cambio en la construcción de su condición nacional moderna, recuperó viejos temas mesiánicos de redención, aún si fueron definidos en términos seculares, políticos o sociales. Este énfasis reactivó así la tensión entre la dimensión pragmática-política y la dimensión escatológica de la visión mesiánica, pero de un modo transformado.⁴⁰

Gershom Sholem ha procurado destacar el hecho de que en la idea misma se manifestaron desde el comienzo las dos tendencias contradictorias, ya que simultáneamente se propuso operar un cambio en el judaísmo, entendido como fenómeno histórico, y aspiró a garantizar su continuidad a través de la recuperación de todo el peso del pasado;⁴¹ sin embargo, y a la luz de los procesos de globalización, dichos nexos se fueron redefiniendo. Asumió así un significado cambiante por las transformaciones del Estado nacional, de la redefinición de las identidades colectivas y la esfera pública, de la pluralización de centros e incluso de descentramientos. Ello se manifestaría en cambios en su impacto sobre las comunidades judías y en la creciente complejidad de las interconexiones entre la existencia soberana y la diáspora. Una diáspora que redefinía sus contornos que habrían de marcar la presencia de nuevas comunidades judías en América Latina con la vuelta del siglo XIX al XX.

V. EL JUDAÍSMO EN MÉXICO. OTREDAD Y DIVERSIDAD

Ideología y necesidad marcaron las olas migratorias judías que llegarían al México posrevolucionario y fundarían una vida colectiva a partir de las primeras décadas del siglo XX. Por su propia trayectoria histórica, resultaba un grupo ajeno a los componentes fundacionales de lo nacional— indigenismo e hispanidad—, de tal modo que se fueron condicionando sus modalidades

⁴⁰ Eisenstadt, Shmuel Noah, *Explorations in Jewish...*, cit.

⁴¹ Scholem, Gershom, “El sionismo: dialéctica de continuidad y cambio”, *Dispersión y Unidad*, Jerusalén, 1987.

de inserción e incorporación en el marco de la compleja interacción entre la aspiración a la homogeneidad nacional y la diversidad *de facto*. Avancemos señalando que el carácter laico del Estado posrevolucionario operó como sustrato posibilitador de una convivencia colectiva.

La presencia de grupos, comunidades, credos e identidades en el seno de la sociedad, su lugar legítimo en la construcción de la cultura nacional (¿las culturas que conforman lo nacional?) eran temas esenciales que afloraron en torno a los criterios definitorios de la membresía plena en el concierto de una sociedad.

Varias dimensiones entran en juego en lo que a la construcción e interacción grupal e identitaria se refiere, e intervienen tanto códigos primordialistas, como cívicos y trascendentales. Se abre así un abanico que refiere a la construcción de la identidad nacional y al lugar de la etnicidad, la religión y la conciencia histórica en ella; a las identidades grupales y a los significados cambiantes en la percepción de los rasgos y atributos del extranjero; a la capacidad de incorporar en el seno de la sociedad al otro sin exigirle que renuncie a su identidad originaria; a la construcción de sustratos cívicos identitarios, de pertenencia y acción común, y, por último, a las propias expectativas de integración del grupo. Ello ha implicado históricamente representaciones y acciones *versus* del otro, concebido ya sea como un potencial miembro de nosotros, ya sea como expresión de un permanente extrañamiento, o bien, como desafío o amenaza para una identidad concebida como homogénea.

Las diferencias —étnicas o religiosas— pueden ser realidades complementarias de una unidad social diferenciada o bien resultar categorías y criterios que fragmentan la representación que la sociedad tiene de sí misma —de su identidad colectiva—. Esta dimensión nos remite a las posibles modificaciones del impacto que en la historia de México ha tenido el propio encuentro entre el proyecto ilustrado, de razón ciudadana-estatal, y el historicista, romántico en su fundamentación como Estado nacional, en cuyo seno cobra particular relieve la cuestión de las identidades colectivas. Por su trayectoria de compromiso con la construcción de un perfil nacional homogéneo y uniforme, unívoco e integrador —en el que la figura paradigmática del mestizo era la portadora de la nación mexicana— la capacidad de la nación-sociedad de incorporar en su seno diversidades se vio limitada. En una mirada histórica, si Justo Sierra encontró en la familia mestiza “el factor dinámico de la historia de México”,⁴² para Molina Enríquez el mestizo

⁴² Sierra, Justo, *México social y político*, México, Dirección General de Prensa, Memoria, Bibliotecas y Publicaciones, 1960, p. 11.

fue el único recurso de desarrollo político, fundamento de la nacionalidad y portador del ideal de patria, ya que sólo en él “existe la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de lengua y la unidad de deseos, de propósitos y de aspiraciones”.⁴³

El pensamiento posrevolucionario buscó en la dimensión étnica la fundamentación del proyecto nacional y vio progresivamente en la homogeneidad un sinónimo de integración nacional.⁴⁴ Paralelamente, el sistema político manifestó, con sus propios códigos, marcados límites frente a la diversidad. De allí que:

...pese a que la referencia nacional y humanista coexisten y se sobreponen en el discurso de pretensión pública, la “historia nacional” supera por mucho, en frecuencia de uso y en significación cultural colectiva a “los derechos del hombre y del ciudadano”. El Estado nacional descolla sobre el Estado de Derecho... Se podría afirmar que Independencia, Reforma y Revolución han sido decisivas para la construcción de México como “nación”, más que como “Estado” y “sociedad civil”.⁴⁵

Tanto su identidad originaria como la inmigración sentaron las bases de los modelos organizativos y culturales que los judíos desarrollaron en México. Ciertamente, el proceso migratorio y las características de la propia sociedad nacional actuaron en el trasfondo de la compleja dinámica entre los imperativos del proceso de adaptación e incorporación al país, y los requerimientos derivados del mantenimiento de su identidad judía. La creación de “interdependencias” grupales se significó por la recreación de modelos de convivencia conocidos en los que los lenguajes compartidos y las tradiciones culturales configuraron un espacio comunitario a la vez común y diferenciado.⁴⁶ La comunidad era, entonces, un espacio que permitió recuperar y reproducir identidades que protegió, refractó y a la vez medió en los procesos de socialización y aculturación, devino un ámbito para la

⁴³ Molina Enríquez, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, ERA, 1985, pp. 357, 370 y 393.

⁴⁴ Véase Cabrera, Luis, “Una cuestión de raza”, en Luquín, Eduardo, *El Pensamiento de Luis Cabrera*, México, INEHRM, 1960; Cabrera, Luis, “El Balance de la Revolución”, *Veinte años después*, México, Botas, 1937; Cabrera, Luis, “México y los mexicanos”, en Ross, Stanley, *¿Ha muerto la Revolución mexicana?*, México, SEP-Setentas, 1972.

⁴⁵ Aguilar, Luis, “Rasgos de la vida pública mexicana”, *Sociológica*, núm. 2, México, UAM, septiembre-diciembre de 1989, p. 148.

⁴⁶ Elías, Norbert, “Towards a Theory of Community”, en Bell, Colin y Newby, Howard, *The Sociology of Community. A Selection of Readings*, Nueva York-Oxon, Cass, 2005, p. xviii.

satisfacción de necesidades de índole asistencial y apoyo mutuo, así como religiosas, educativas, político-culturales y de representación grupal.

Si bien el carácter grupal del cumplimiento de los preceptos religiosos del judaísmo condujo a la necesidad de organizar casas de rezo y contar con espacios de rituales, fue la etnicidad —como pertenencia que abarca los elementos religiosos y culturales— más que la religión, la que operó como principio rector de la estructuración comunitaria en México.

Su carácter minoritario y la ausencia de participación política, por una parte, y la concentración del quehacer fundamental en el ámbito comunitario, por la otra, condicionaron el propio *modus vivendi* de la comunidad judía en México. El vínculo Estado posrevolucionario-pueblo ordenó el espacio público, mientras que el de burguesía-élites-Iglesia-sectores medios dibujó el espacio privado, fuerte el primero, débil el segundo,⁴⁷ fue así como la comunidad judía garantizó su continuidad por medio de una amplia red de instituciones sociales, religiosas, culturales y educativas privadas que reflejaron la propia diversidad interna. En todo caso, dentro de los márgenes acordados explícita e implícitamente entre lo público y lo privado, descubrió que si bien no figuraba como actor significativo dentro del primero, tampoco lo era en el seno del segundo, caracterizado por la presencia mayoritaria de un pueblo católico. De allí que dentro de la elasticidad de los márgenes discursivos y de acción, pudo beneficiarse tanto del carácter laico del Estado posrevolucionario como de su postura anticlerical, a modo compensatorio, si se quiere, del potencial de exclusión del propio discurso del nacionalismo revolucionario.

Desde una mirada diacrónica, resultan significativos los cambios que se han dado en esta configuración. Así, con las modificaciones a principios de los años noventa, ante la iniciativa gubernamental de cambio en las relaciones con las iglesias, emerge como un capítulo a destacar. La comunidad expresó su sentir de que la presencia judía en el país se había beneficiado por las condiciones de apertura y pluralismo que era:

...clara herencia del espíritu de la Reforma que ha propugnado por la separación entre la Iglesia y el Estado, sin detrimento de la necesaria consolidación de los nexos entre todos los mexicanos para afianzar nuestra cohesión social... Este pluralismo y respeto por las diferencias, son inculcados en el pueblo mexicano a través de la educación oficial y de sus principios de laicismo y

⁴⁷ Véase Aziz Nassif, Alberto, “Lo público contra lo privado: las fronteras entre el Estado y la sociedad civil en México”, *Incertidumbre y democracia en México*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1990, Cuadernos de la Casa Chata, núm.117, pp. 3-11.

democracia, mismos que han garantizado la igualdad de los individuos sin distinción de raza, credo o posición social y que han permitido referencias compartidas sobre la identidad nacional.⁴⁸

Al especificar los principios que deberían orientar los cambios que se avecinaban, figuraron: “Preservación de la separación entre las Iglesias y el Estado acorde al espíritu de la Reforma; continuación de una educación oficial laica; respeto irrestricto por la libertad de credo y de culto; y otorgamiento de personalidad jurídica a las Iglesias en base a un criterio equitativo”.⁴⁹

Ciertamente el laicismo y la democracia fueron enfatizados. Si frente al espacio de lo público el argumento de las referencias compartidas sobre la identidad nacional recuperaban los elementos de una textura laica, la incógnita en torno al impacto de la salida de la Iglesia católica de su reducto privado resultó igualmente central. Con el trasfondo de una trayectoria no participativa y no crítica, ante las modificaciones constitucionales, el liderazgo comunitario judío recuperó el argumento del discurso presidencial y de la propia Iglesia católica en el sentido de que los cambios reflejarían “los reclamos ciudadanos”.⁵⁰ ¿Hasta dónde, junto a la conciencia del peso histórico desigual del catolicismo y del papel político de la Iglesia, coexistió la expectativa de que el reconocimiento jurídico a las iglesias podría significar una capitalización de legitimización por medio de la nueva legalidad —sobre todo en los espacios de la sinagoga y de la escuela—? Resulta difícil de precisar.

Ciertamente, los posibles nexos entre la modernización de las relaciones Estado-iglesias, la democratización y los perfiles de una identidad nacional resultan complejos. Atendiendo al carácter jerárquico de la propia institución eclesiástica y a las respuestas dadas durante las últimas décadas a los movimientos que se han desarrollado por una mayor participación, su reclamo en el ámbito nacional y el papel que ha jugado en coyunturas específicas, buscó darle a la modificación de las relaciones jurídicas una lectura de sustitución de la estrategia jurídico-política de exclusión por la de inclusión, resultando más cercana a un proyecto modernizador que uno no democratizador.

⁴⁸ Discurso pronunciado por Simón Nissan, presidente del Comité Central Israelita de México, el 10 de diciembre de 1991.

⁴⁹ Comunicado de prensa del Comité Central Israelita de México, 10 de diciembre de 1991.

⁵⁰ Véase *Tercer Informe de Gobierno* del presidente Salinas de Gortari, 1o. de noviembre de 1991 y las declaraciones de Adolfo Suárez Rivera, presidente del CEM, *La Jornada*, México, 23 de octubre de 1991.

En este sentido, a partir de los tiempos que precedieron y acompañaron los cambios constitucionales, afloraron diversas concepciones de lo que significa un Estado laico, la libertad de culto y la necesidad de deslindarla de una exclusiva recuperación de los derechos de una iglesia en particular. El discurso inicial de la Iglesia católica destacó la “forma verdaderamente democrática y respetando a un pueblo mayoritariamente católico” en que se debía de proclamar en el país el derecho constitucional a la libertad de religión,⁵¹ en el seno de la 50 Asamblea Plenaria del Episcopado (CEM), la alusión a las iglesias en su nueva situación jurídica que se derivaría de la modificación al artículo 130,⁵² y tras dicha modificación constitucional se dio un cambio sustantivo en el discurso y en las expectativas. Recuérdese la confrontación entre la apertura de nuevos espacios para las iglesias, en plural, y la postura de determinadas jerarquías católicas en relación con la legislación que culminaría con la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público,⁵³ que se derivaron en la exigencia de un trato diferencial en la legislación.

Ahora bien, el tránsito de un proyecto de legitimación, focalizado en la construcción de una nación “homogénea” —para la cual las diferencias resultaban amenazantes—, a un proyecto de legitimidad plural, depende tanto de las transformaciones del sistema político como de los cambios en la propia identidad colectiva de la sociedad, tomando en cuenta la capacidad de transformar la heterogeneidad social en un pluralismo social, cultural y político. Esto implicaría, paralelamente, abordar la realidad plural desde la idea de una sociedad libre, basada no sólo en la libertad de los individuos, sino en la de las tradiciones en cuyo seno los individuos asumen una identidad determinada.⁵⁴ Esta argumentación define a una sociedad libre como aquella que le es propio la variedad o pluralidad de tradiciones o formas

⁵¹ Declaraciones de Luis Reynoso Cervantes, obispo de Cuernavaca, *La Jornada*, México, 10 de noviembre de 1991.

⁵² *La Jornada*, México, 12 de noviembre de 1991.

⁵³ Esta postura fue esgrimida por el nuncio apostólico, Gerónimo Prigione; por el arzobispo de Guadalajara, Juan Jesús Posadas Ocampo; por el cardenal Ernesto Corripio Ahumada y por el obispo de Zacatecas, Javier Lozano Barragán. Véase *La Jornada*, México, 26 de marzo; 9, 18, y 23 de abril de 1992. Cabe destacar las voces disidentes dentro de la jerarquía católica frente a esta postura, manifestadas inicialmente por el obispo poblano, Norberto Rivera Carrera, y por el arzobispo de Yucatán, Manuel Castro Ruiz. *La Jornada*, México, 24 y 26 de abril de 1992.

⁵⁴ Véase la idea de P. K. Feyerabend, retomada en Veca, Salvatore, “El concepto de libertad en la visión neocontractualista”, *Estudios Políticos*, México, vol. 5, núm. 2, abril-junio de 1986, pp. 59-66.

de vida, que implica, a su vez, la libertad de variadas esferas de acción y de significado. Sujetos privados con identidades grupales que a la vez incorporan y rebasan una definición unívoca —la religiosa, por ejemplo— y que forman parte de una textura social más compleja que la contemplada inicialmente por el proyecto de la modernidad ilustrada. En este sentido, el énfasis exclusivo en el carácter religioso del judaísmo ha perdido vigencia como contraparte de una estructura estatal centralizada.

El reconocimiento en la esfera pública del carácter colectivo y comunitario de la condición judía se vio reforzado en el proceso de transición. Razones estratégicas llevaron al nuevo gobierno panista a buscar en las comunidades organizadas los espacios de interacción alternativos a las estructuras de mediación bajo hegemonía priísta. Otras transformaciones, como el nuevo reconocimiento de la iniciativa privada y los grupos empresariales como legítimos pobladores de la esfera pública, también han reforzado la visibilidad de las comunidades. A partir del régimen de la transición se operó un acercamiento hacia la comunidad judía, al igual que hacia la comunidad libanesa, entrelazada con la nueva forma de relación con los empresarios, visible y pública, que se puede rastrear al inicio de la apertura económica y política. El gobierno buscó diversificar sus contactos y lo ha hecho a través de las figuras de las propias comunidades, ya que los tradicionales organismos representativos —Coparmex, Concanaco, Canacintra o el Consejo Mexicano de Hombres de Negocios— fueron creados bajo la lógica del régimen priísta, por lo que este cambio remitió a la posibilidad de capitalizar estructuras comunitarias existentes. Ahora bien, mientras que el incremento de la interacción directa y pública con la comunidad libanesa se ha dado fundamentalmente en el ámbito empresarial, en el caso judío se ha extendido también a la dimensión religiosa pública.⁵⁵

Cabe destacar las propias transformaciones en el perfil identitario de la comunidad judía, que ha transitado de la etnicidad como referente principal a una creciente religiosidad. La autoadscripción identitaria permite ver que hay un corrimiento hacia la observancia y la ortodoxia. La creciente presencia de funcionarios religiosos en comunidades otrora tradicionalistas o seculares, el incremento de la educación religiosa, tanto en número de escuelas como en el porcentaje del alumnado que asiste a ellas, son indicadores de un cambio profundo, tanto regional como global, que se afirma en el ámbito comunitario.

⁵⁵ Bokser, Judit, “Semitas en el espacio público mexicano”, en Klich, Ignacio (coord.), *Árabes y judíos en América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

Un campo a considerar en los procesos de inclusión, participación y visibilidad de la comunidad judía en México radica en que la construcción del otro judío está entreverada por una serie de ideas, representaciones y valores con vigencia reiterada en la narrativa de la religiosidad cristiana. Estos códigos de representación en que se mantuvo presente una modalidad del relato cristiano han permanecido latentes en el imaginario colectivo y son espacios de sentido. De allí también el cuestionamiento de hasta dónde la identidad de lo judío está mediada por la visión de extranjería en el seno de territorios compartidos, donde lo extranjero hace referencia, por un lado, a ser parte de otro país, en el concepto neutral de nacionalidad, y por el otro, al hecho de ser otro en la misma nación. El vacío de conocimiento societal o, en su caso, el vacío de interacción social en territorios simbólicos compartidos, donde el otro judío aparece al lado del nacional mestizo, constituyó un basamento político, social e ideológico en el que la acepción de extranjería transportó direcciones simbólicas convergentes en las que el otro era el extranjero y, al mismo tiempo, el judío.

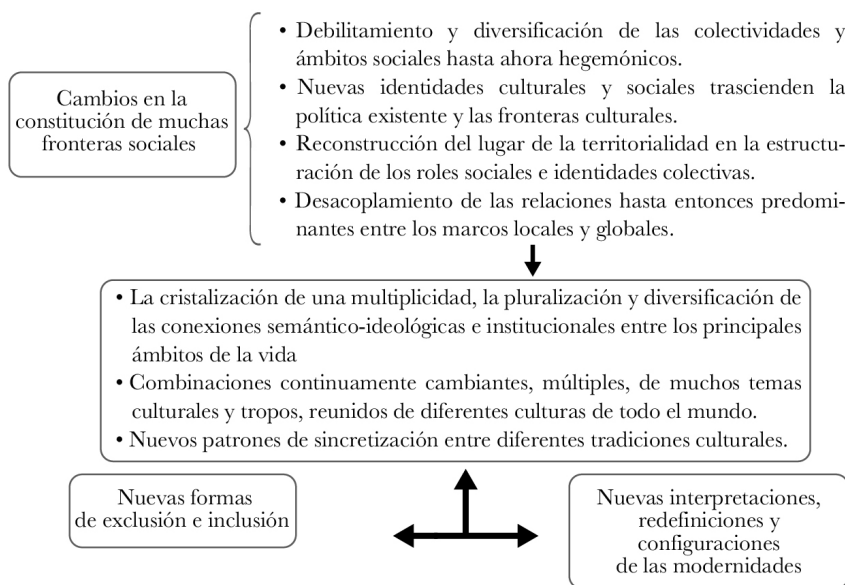
VI. A MANERA DE EPÍLOGO

Los procesos de globalización han conducido tanto al refuerzo de la laicidad como el resurgimiento del fenómeno religioso y han arrojado nueva luz sobre los nexos entre religión y pertenencia; entre religión y comunidad. La desterritorialización y porosidad de las fronteras; las nuevas interacciones entre lo global, lo regional, lo nacional y lo local, cuyas lógicas interactúan hoy, de manera novedosa e impredecible, en diversos planos y sentidos; las transformaciones por las que atraviesa el Estado, en particular, la pérdida del monopolio estatal en varios ámbitos, especialmente en lo que respecta a su influencia en la construcción de los imaginarios políticos; y la incertidumbre que la rapidez e intensidad de los flujos globales generan, han influido sobre la reconfiguración del universo cultural, religioso e identitario. Junto a la emergencia de nuevas identidades asociadas a los espacios globales, cobran nuevos bríos los núcleos primordialistas de identificación.

Efectivamente, los procesos de globalización han generado nuevas identidades de diferente nivel de agregación y les han conferido una renovada relevancia a las identidades básicas —étnicas y religiosas— en la configuración de los espacios globales, nacionales y locales, así como en el reordenamiento de los espacios territoriales y aun geopolíticos, en las que se entrelazan, intersectan, traslapan y rearticulan. El resurgimiento de identidades

nucleares que reclaman para sí la centralidad de la religión, así como la legitimidad de su expresión pública, está asociado a la construcción de nuevos imaginarios colectivos y de pertenencias.

CUADRO 5 *Cristalización de constelaciones civilizatorias nuevas*



En un contexto de incertidumbre, de transformaciones incontrolables y confusas, la búsqueda de identidad se convierte en uno de los recursos morales para alcanzar seguridad personal. La gente siente la necesidad de reagruparse en torno a sus identidades primordiales, religiosas, étnicas, territoriales o nacionales. Como señala Castells, “En un mundo de flujos globales de riqueza, poder, e imágenes, la búsqueda de una identidad, colectiva o individual, asignada o construida, se convierte en la fuente fundamental de significado social”.⁵⁶ Esta no es, desde luego, una nueva tendencia, pero

⁵⁶ Castells, Manuel, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 1: *La sociedad red*, México, Siglo XXI, 1998; Castells, Manuel *La era de la información: economía, sociedad y cultura*. vol. 2: *El poder de la identidad*, México, Siglo XXI, 1998; y Castells, Manuel, *La era de la información: economía, sociedad y cultura*, vol. 3: *Fin de milenio*, México, Siglo XXI, 1998.

adquiere nuevas dimensiones con la intensidad de las interacciones globales y los desajustes que éstas provocan.

Sin embargo, habría que destacar que las identidades rebasan una exclusiva dimensión reactiva. Si bien ellas mismas son producto de procesos de construcción y reconstrucción —cultural y social, individual y colectivos— cuyas dinámicas están lejos de corresponder a visiones esencialistas, no podemos adoptar una aproximación situacionista extrema, cuyas limitaciones frente a las identidades básicas resulta evidente. Estructuras, interacciones y fronteras definen las identidades, por lo que cobra renovado significado la propuesta de un acercamiento comprensivo. Toda identidad conlleva estructuras profundas que se concretizan en la superficie como resultado de combinaciones diversas y formulaciones variadas; estructuras que pueden consistir, siguiendo a Levi Strauss, en cierto número de enunciados no unívocos, sino conflictivos y aun contradictorios. Así, los procesos de diversificación identitaria expresan a los de reformulación que, en parte puede trazarse en líneas de continuidad y en parte, en líneas de ruptura.⁵⁷ De allí también la comprensión de la permanencia y aún vigorización de los mundos religiosos y de sus transformaciones internas así como de sus interacciones con otros referentes nucleares, fundamentalmente, etnicidad y nacionalismo.

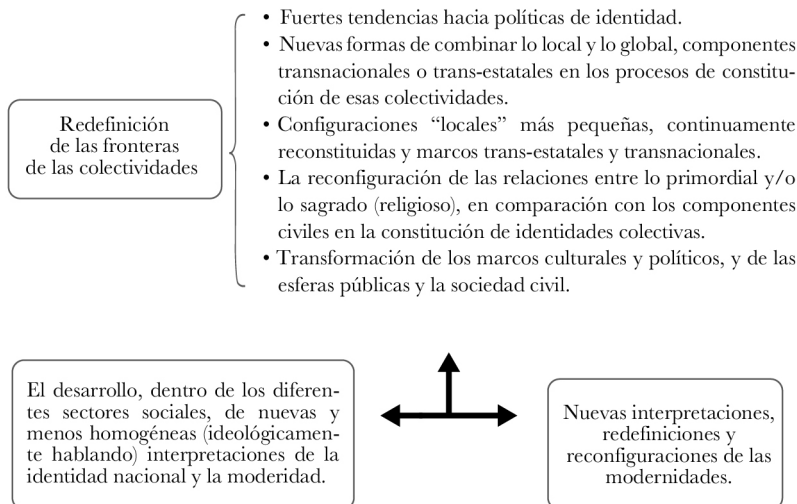
En México y en el resto de América Latina, aunque la sociedad nacional continúa siendo el universo habitual que reclama el marco de referencia de la vida cotidiana, la experiencia de la globalización ya no se agota en ese espacio. Tanto el territorio de la nación, como sus horizontes simbólicos, han perdido vigor en la multiplicación y difusión de mapas cognitivos y normativos. En estos, tendencias globalizantes introyectadas en las esferas de lo nacional se han combinado con procesos de individualización que nos hablan de referentes normativos y de la competencia entre esquemas interpretativos que dificultan la elaboración de un solo marco de referencia colectivo. Así, una vez más, la idea de diversidad cultural ha tomado distancia tanto de las pretensiones asimilacionistas, derivadas del liberalismo, como de las tribulaciones de un nacionalismo “en busca del alma nacional reconfigurada como mito legitimizador”.⁵⁸

⁵⁷ Ben-Rafael, Eliezer, “Ethnicity, Sociology of”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Londres, Elsevier, 2002, vol. 7, pp. 4838-4842.

⁵⁸ Menéndez-Carrión, Amparo, “The Transformation of Political Culture”, en Garretón, Manuel Antonio y Newman, Edward (coords.), *Democracy in Latin America. (Re)Constructing Political Society*, Tokio, 2001, pp. 249-277.

CUADRO 6

*Para América Latina, donde los Estados han sido fuentes
y referentes de identidad: nuevos desafíos*



Dado que la construcción de identidad y la membresía en las diferentes colectividades se realiza con los códigos disponibles a quienes participan en ellas, se vuelve un proceso moldeado —como en la mayoría de las arenas de actividad social— por distintos referentes en los que las concepciones y premisas del orden social condicionan la estructuración de las preferencias y la definición de las principales arenas de interacción social;⁵⁹ es decir, los terrenos del nosotros y de los otros.

La laicidad también ha conocido transformaciones importantes en los marcos dinámicos de la globalización, por lo que una reflexión ulterior en torno a sus avatares en este contexto se hace perentoria. Resulta necesario deslindar y distinguir el núcleo esencial de la laicidad de aquellos otros fenómenos comunes que ella misma lleva aparejados. En este sentido, rasgos importantes surgieron a partir de la superación de la principal función política de la religión. Hoy, asistimos a un segundo momento, al de la laicidad, convertida en el marco institucional para la gestión de la tolerancia y la demanda creciente de libertades religiosas asociadas a los derechos humanos y a la diversidad. Ello ha conducido a un replanteamiento de las relaciones

⁵⁹ Eisenstadt, Shmuel Noah, "The Constitution of..." , *cit.*

que se establecen entre Estado, sociedad y religión, que desemboca también en la recuperación del espacio público.

Sin lugar a duda, en el seno de estas transformaciones se encuentran las modalidades distintivas de la construcción de la modernidad, entendida, como señalamos, no sólo como propuesta de ordenamiento institucional, sino también como programa cultural en cuyo seno de valores básicos informaron y orientaron a la construcción de instituciones, al tiempo que ha habido diferentes patrones sociales y tradiciones culturales que han diversificado los caminos de la modernidad, por lo tanto, no puede desatenderse el núcleo de los supuestos básicos en torno al ser humano, su razón y sus derechos, la libertad, la justicia. Ellos se continuaron en la concepción misma de la esfera pública.

En este sentido, la modernidad occidental fue un punto de referencia, aunque ambivalente y conflictivo, ya sea para seguir sus premisas o para cuestionarlas. De hecho, sociedades y culturas desarrollaron dinámicas modernas a través de un diálogo disputado con aquélla, cuestionando sus fundamentos y las promesas incumplidas; sin embargo, el rechazo teórico y práctico de sus mismos logros, como el de la autonomía humana, el de la reflexividad, el del pluralismo, el de la laicidad, el de los derechos humanos, entre otros, no significa diversidad, sino un relativismo arriesgado. Entendida la diferenciación cultural no exclusivamente como resguardo de un patrimonio del pasado, sino como resultado de procesos de creación, invención, apropiación y construcción en el marco de identidades que se transforman y se recomponen, las culturas emergen en su propia distinción interna: nunca son unitarias, ni indivisibles u orgánicas; por el contrario, son una conjunción de ideas, elementos, patrones y conductas distintivas.

Los alcances de la relación actual Estado-religión y los nuevos desafíos que enfrentan los principios de sustentación y organización de la convivencia social, conllevan diferentes implicaciones sobre la cuestión de la propia libertad religiosa, de la institucionalidad democrática y de los espacios de regulación de la diversidad.

Cultura y sociedad, y, economía y política, son ejes que vehicularon la recurrente búsqueda de una incorporación y afirmación sostenida en la(s) modernidad(es), toda vez que la esfera pública y la sociedad civil —espacios de reconocimiento de la alteridad— han sido pilares constitutivos de las formas modernas de vida colectiva, y hay un mundo de valores e instituciones que han generado la capacidad de crítica social e integración democrática, la región ha debido confrontarse con las insuficiencias en esta dimensión.⁶⁰ Coexistencia de tiempos diversos de desarrollo, múltiples vías a la moderni-

⁶⁰ Eisenstadt, Shmuel Noah, “Multiple...”, *cit.*

dad, múltiples modernidades que, sin embargo, han abonado un territorio en el que el pluralismo —cultural, político e institucional— ha sido de difícil arraigo.⁶¹

De allí que las expectativas de una fortalecida sociedad civil aparecería como recurso y respuesta para compensar las experiencias no participativas. El ámbito de la sociedad civil plantea hoy el desafío de constitución de sustratos para una convivencia como destacado ángulo en el que se aspira a ventilar y resolver las renovadas contradicciones entre individuo y comunidad, libertad e igualdad, y, solidaridad y justicia.

La incertidumbre de una ciudadanía que no se reconoce en los actores políticos tradicionales, y un minimalismo de la política —expresado en el desplazamiento de las demandas ciudadanas hacia el espacio social— que se corresponde con una visión de la creciente “privatización” de la ciudadanía, anclada ya no tanto en representaciones comunes (normativamente universales) e incluyentes, sino en diferencias, particularidades y fracturas. Todo ello ha militado contra la necesidad y posibilidad de construir un sustrato común de pertenencia y acción, y ha causado que un número creciente de personas se vuelquen cada vez más al elemento capaz de dotar justamente de ese sustrato común de pertenencia y acción: el religioso. A la luz de la renovada visibilidad y fuerza del fenómeno religioso, podría afirmarse que si las voces de los profetas no se han apagado, la inmanencia de la secularidad tampoco, por lo que el mundo contemporáneo parece haber superado las antinomias polarizadas de la modernidad y se ha abierto, en clave de complejidad, al binomio que Marty denominó “religioso-secular”. Un amplio círculo parece entonces cerrarse de frente a la presencia y acción de la religión en el espacio público, en el cual se enmarca la búsqueda de nuevas formas de articular las relaciones entre individuo, religión y sociedad. Paralelamente, la afirmación de la laicidad abona a espacios de convergencia y convivencia que tejen lo común y lo singular en clave de reconocimiento.

VII. BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR, Luis, “Rasgos de la vida pública mexicana”, *Sociológica*, México, núm. 2, septiembre-diciembre de 1989.
- ALEXANDER, Jeffrey, *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1998.

⁶¹ Alexander, Jeffrey, *The Civil Sphere*, Oxford, Oxford University Press, 2006.

- AVINERI, Shlomo, *The Making of Modern Zionism*, Londres, Weinfeld and Nicolson, 1981.
- AZIZ NASSIF, Alberto, “Lo público contra lo privado: las fronteras entre el Estado y la sociedad civil en México”, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1990, Cuadernos de Casa Chata, núm 117.
- BEN-RAFAEL, Eliezer, “Ethnicity, Sociology of”, *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Londres, Elsevier, 2002, vol. 7.
- BERLIN, Isaiah, “Alleged Relativism in Eighteen-Century European Thought”, *The Crooked Timber of Humanity*, Nueva York, Alfred A. Knopf, 1991.
- BEYER, Peter, “Globalizing Systems, Global Cultural Models and Religions”, *International Sociology*, vol. 13, núm. 1, marzo de 1998.
- BLANCARTE, Roberto (comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*, México, El Colegio de México, 2000.
- BLANCARTE, Roberto, *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- BOKSER, Judit, “Globalización, diversidad y pluralismo”, en GUTIÉRREZ, Daniel (ed.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México, Siglo XXI-El Colegio de México-Universidad Nacional Autónoma de México, 2006.
- BOKSER, Judit, “Globalization and Collective Identities”, *Social Compass*, vol. 49, núm. 2, 2002.
- BOKSER, Judit, “Identidad y alteridad. Los dilemas del judaísmo en la modernidad”, en MAYER-FOULKES, Benjamín (ed.), *Ateologías*, México, CN-CyA-Fractal, 2006.
- BOKSER, Judit, “La religión en el espacio público: los procesos de desecularización”, en BLANCARTE, Roberto (ed.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008.
- BOKSER, Judit, “Los judíos en América Latina: los signos de las tendencias. Juegos y contrafuegos”, *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina. Cuarenta años de cambios*, Berlín-Madrid, Editorial Iberoamericana, 2011.
- BOKSER, Judit, “Semitas en el espacio público mexicano”, en KLICH, Ignacio (coord.), *Árabes y judíos en América Latina*, Buenos Aires, Asociación por los Derechos Civiles-Siglo XXI, 2006.
- BOKSER, Judit, “Thinking «Multiples Modernities» from Latin America’s Perspective: Complexity, Periphery and Diversity”, en PREYER, Gerhard y SUSSMAN, Michael (eds.), *Varieties of Multiple Modernities. New Research Design*, Boston-Leiden, Brill, 2016.

- BOKSER, Judit, *El movimiento nacional judío. El sionismo en México 1922-1947* (tesis doctoral), México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1991.
- BOKSER, Judit, y SALAS PORRAS, Alejandra, “Globalización, identidades colectivas y ciudadanía”, *Política y cultura*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Xochimilco, 1999.
- CABRERA, Luis, “Una cuestión de raza”, en LUQUÍN, Eduardo, *El pensamiento de Luis Cabrera*, México, INEHRM, 1960.
- CABRERA, Luis, “El balance de la Revolución”, *Veinte años después*, México, Botas, 1937.
- CABRERA, Luis, “México y los mexicanos”, en ROSS, Stanley, *¿Ha muerto la Revolución mexicana?*, México, SepSetentas, 1972.
- CASANOVA, José, *Public Religions in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 1994.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 1: *La sociedad red*, México, Siglo XXI, 1998.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 2: *El Poder de la Identidad*, México, Siglo XXI, 1998.
- CASTELLS, Manuel, *La era de la información*, vol. 3: *Fin de milenio*, México, Siglo XXI, 1998.
- EISEN, Arnold, *Rethinking Modern Judaism. Ritual, Commandment, Community*, Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “Globalization, Civilizational Traditions and Multiple Modernities”, *Comparative Civilization and Multiple Modernities*, Leiden, Brill, 2003.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “Las primeras múltiples modernidades: identidades colectivas, esferas públicas y orden político en las Américas”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. 58, núm. 218, mayo-agosto de 2013.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “Latin America and the Problem of Multiple Modernities”, en SZNAJDER, Mario *et al.* (eds.), *Shifting Frontiers of Citizenship. The Latin American Experience*, Leiden, Brill, 2013.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “Multiple Modernities”, *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 129, núm. 1, 2000.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, “The Constitution of Collective Identity. Some Comparative and Analytical Indications”, *Research Programme*, Jerusalem, The Hebrew University of Jerusalem, 1995.

- EISENSTADT, Shmuel Noah, “The Format of Jewish History: Some Reflections on Weber’s Ancient Judaism”, *Modern Judaism*, vol. 1, Oxford, 1981.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, *Explorations in Jewish Historical Experience. The Civilizational Dimension*, Leiden-Boston, Brill, 2004.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, *Fundamentalism, Sectarism and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- EISENSTADT, Shmuel Noah, *Fundamentalism: Phenomenology and Comparative Dimensions*, Jerusalem, Hebrew University of Jerusalem, 1995.
- ELAZAR, Daniel, *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, Detroit, Wayne State University Press, 1989.
- ELÍAS, Norbert, “Towards a Theory of Community”, en BELL, Colin y NEWBY, Howard, *The Sociology of Community*, Massachusetts, Community Studies, 1982.
- FRANKEL, Jonathan, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
- GEERTZ, Clifford, “Ideology as a Cultural System”, *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books, 1973.
- HARTZ, Louis, *The Founding of New Societies. Latin America, South Africa, Canada, and Australia*, Nueva York, Harcourt Brace Jovanovich, 1964.
- HOBSBAWM, J. Eric, *Las revoluciones burguesas*, 2a. ed., Madrid, Guadarrama, 1971.
- KATZ, Jacob, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Filadelfia, The Jewish Publication Society, 1986.
- KEDDIE, Nikki R., “Secularism & its Discontents”, *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 132, núm. 3, 2003.
- MARTY, Martín E., “Our Religio-Secular World”, en *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 132, núm. 3, 2003.
- MENÉNDEZ-CARRIÓN, Amparo, “The Transformation of Political Culture”, en GARRETÓN, Manuel Antonio y NEWMAN, Edward (coords.), *Democracy in Latin America. (Re)Constructing Political Society*, Texas, United Nations University Press, 2001.
- MOLINA ENRÍQUEZ, Andrés, *Los grandes problemas nacionales*, México, Era, 1985.
- OHMAE, Kenichi, *The Borderless World. Power and Strategy in the Interlinked Economy*, Londres, Fontana, 1990.

- POLIAKOV, León, *Historia del antisemitismo. El siglo de las luces*, Barcelona, Muchnik, 1984.
- PREYER, Gerhard, “The Perspective of Multiple Modernities. On Shmuel N. Eisenstadt’s Sociology”, *Theory and Society. Journal of Political and Moral Theory*, núm. 30, 2013.
- PREYER, Gerhard, “Una interpretación de la globalización: un giro en la teoría sociológica”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, vol. 61, núm. 226, enero-abril de 2016.
- RONIGER, Luis y SZNAJDER, Mario (eds.), *Constructing Collective Identities and Shaping Public Spheres. Latin American Path*, Brighton, Sussex Press, 1998.
- SCHOLEM, Gershom, “El sionismo: dialéctica de continuidad y cambio”, *Dispersión y Unidad*, Jerusalén, 1987.
- SELIGMAN, Adam, *The Idea of Civil Society*, Londres, The Free Press, 1992.
- SIERRA, Justo, *México social y político*, México, Dirección General de Prensa, Memoria, Bibliotecas y Publicaciones, 1960.
- SMITH, Anthony D., “Chosen People”, en HUTCHINSON, John y SMITH, Anthony D., (eds.), *Ethnicity*, Oxford, Oxford University Press, 1996.
- SPOHN, Willfried, “An Appraisal of Shmuel Eisenstadt’s Global Historical Sociology”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, núm. 3, 2011.
- SUSEN, Simon y TURNER, Bryan S., “Introduction to the Special Issue on Shmuel Noah Eisenstadt”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, núm. 3, 2011.
- TIRYAKIAN, Edward, “Neo-Modernization Analysis: Lessons from Eastern Europe”, en GRANCELLE, Bruno (ed.), *Social Change and Modernization. Lessons from Eastern Europe*, Londres, SAGE, 1995.
- TRIGANO, Shmuel, “The French Revolution and the Jews”, *Modern Judaism*, vol. 10, núm. 2, Baltimore, John Hopkins University Press, mayo de 1990.
- VECA, Salvatore, “El concepto de libertad en la visión neocontractualista”, *Estudios Políticos*, México, vol. 5, núm. 2, abril-junio de 1986.
- VITAL, David, *The Origins of Zionism*, Oxford, Oxford University Press, 1980, vol. 1.
- VOYÉ, Liliane, “Secularization in a Context of Advanced Modernity”, en SWATOS, William y OLSON, Daniel V. A. (eds.), *The Secularization Debate*, Nueva York, Rowman & Littlefield, 2000.
- WAISMAN, Carlos, “The Multiple Modernities Arguments and Societies in the Americas”, en RONIGER, Luis y WAISMAN, Carlos (eds.), *Globality and Multiple Modernities. Comparative North American and Latin American Perspectives*, Brighton-Portland, Sussex Academic Press, 2002.

- WALZER, Michael, *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Nueva York, Basic Books, 1983.
- WEBER, Max, *Economía y Sociedad*, 2a. ed., trad. de José Medina Echeverría, México, Fondo de Cultura Económica, 1964, t. 1.
- WITROCK, Bjorn, "Modernity. One, None, or many? European Origins and Modernity as a Global Condition", *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts & Sciences*, vol. 129, núm. 1, 2000.