

Las Vidas de Mexicanas Judías de Ascendencia Siria como Modernidades Alternativas

Resumen

Entre mexicanos judíos, las distinciones sub-étnicas que forman la base de las organizaciones comunitarias se vuelven cada vez más complicadas debido a los cambios demográficos, socioeconómicos y religiosos que han experimentado en años recientes. Muchos judíos de ascendencia siria interactúan con las personas y las ideas de la ultra-ortodoxia – una fuerte presencia en la vida religiosa contemporánea – al mismo tiempo que asisten a la universidad y entran a nuevos dominios profesionales. Al prestar atención a las prácticas lingüísticas en que las dimensiones étnicas y religiosas de la identidad se vuelven relevantes, vemos los procesos críticos de auto-formación que los mexicanos judíos de ascendencia siria llevan a cabo en sus vidas cotidianas. En este artículo, caracterizo tales procesos como modernidades alternativas. Tales estilos de vida ni rechazan, ni totalmente se alinean con las grandes narraciones clásicas de la modernidad occidental. Más bien, selectivamente adoptan y modifican prácticas comúnmente marcadas como “modernas,” recombinándolas de manera creativa con lo “tradicional” o lo “indígena.” Al enfocarme en las experiencias de mujeres jóvenes, demuestro tres rasgos de las modernidades alternativas en este contexto. El primero es un “espíritu de crítica” que se manifiesta en el alineamiento parcial y limitado con la práctica ultra-ortodoxa. La segunda es la manera en que las personas logran integrarse a campos sociales supuestamente dispares mezclando de manera creativa los recursos discursivos de cada uno. Al final, me enfoco en el uso humorístico de palabras judeo-árabes para llamar la atención a otro aspecto de las modernidades alternativas: la condición de vivir a través y en medio de las oposiciones conceptuales (en este caso, entre las categorías de *judío*, *árabe* y *mexicano*) que subyacen el orden social y epistémico moderno. Al enfatizar la capacidad (*agency*) de mujeres que son parte de comunidades religiosas “tradicionales,” busco derrotar el

DIVERSIDAD

JUNIO 2014
#8, AÑO 5
ISSN 2250-5792

Dra. EVELYN DEAN-OLMSTED
UNIVERSIDAD DE PUERTO RICO
evelyn.dean@upr.edu

lenguaje simplificado y estereotipado que domina el discurso popular, periodístico y académico sobre judíos sirios y sefaradíes, además de contribuir con una perspectiva etnográfica al canon creciente de estudios de modernidades judías sefaradíes y mizrajíes.

Palabras clave: modernidades alternativas, mexicanas judías de ascendencia siria, palabras legadas, ultra-ortodoxia, etnografía.

Syrian Jewish Mexican Lives as Alternative Modernities

Abstract

Among Jewish Mexicans, recent demographic, socioeconomic and religious transitions have rendered increasingly complex the sub-ethnic distinctions that have long organized communal life. Many young Syrian Jews engage with ultra-Orthodox people and ideas – prolific in contemporary religious life – at the same time as they attend university and enter into new professional domains. Attending to language practices in which the ethnic and religious dimensions of identity are made salient sheds light on the processes of critical self-making in which young Syrian Jewish Mexicans engage on a daily basis. In this article, I characterize these processes as the forging of alternative modernities. Such lifestyles neither reject nor fully align with classic master narratives of Western modernity. Rather, they selectively adopt and modify practices commonly marked as “modern,” in creative recombination with the “indigenous” or “traditional.” Focusing on the experiences of young women, I demonstrate three properties of alternative modernities in this context. The first is a “spirit of critique” that manifests in the partial and qualified alignment with ultra-Orthodox praxis. The second is the way in which actors integrate seemingly disparate social fields through creative mixing of their respective discursive resources. Finally, I focus on the humorous use of Judeo-Arabic words to draw attention to another aspect of alternative modernities: the condition of living through and in between the conceptual oppositions (in this case, between *judío*, *árabe* and *mexicano*) that underlie modern social and epistemic orders. By emphasizing the agency of women who are members of “traditional” religious communities, I aim to defeat the stereotypical language about Syrian Jews that pervades popular, academic and journalistic accounts, as well as contribute an ethnographic perspective to the growing canon of studies of Sephardi/Mizrachi Jewish modernities.

Keywords: alternative modernities, Jewish Mexican woman of Syrian descent, heritage words, ultra-Orthodox and ethnography.

I. Introducción

En el discurso popular, periodístico, y hasta académico, una palabra que se usa mucho para describir a judíos sirios es “tradicional.” Son alternativamente denigrados o romantizados por su fama (o infamia) de perpetuar exitosamente el estilo de religiosidad “piadosa” y distintiva de las culturas judías medio orientales (y en algunos sectores, cada vez más estrictas por la influencia de movimientos ultra-ortodoxos o *jaredíes*); de casarse relativamente jóvenes (especialmente las mujeres) y reproducir papeles de género patriarcales; y de desempeñar la vida religiosa, social y profesional en gran medida entre ellos mismos.

Prácticas como las arriba mencionadas muchas veces se consideran incompatibles con nociones hegemónicas de “la modernidad.” Aunque ya bastante problematizadas, de- y reconstruidas entre intelectuales- tales nociones siguen siendo la base del sentido común que se manifiesta en la política y las relaciones sociales. Prevalecen las dicotomías establecidas por la Ilustración europea, en las cuales lo ‘tradicional’ contrasta con lo ‘moderno.’ Como escriben Bauman y Briggs:

...la tradición, como concepto clasificador o fuerza mediadora en el alineamiento de lo premoderno a lo moderno, es apto para la articulación de otras asimetrías que han sido útiles en la construcción de la modernidad y la desigualdad social: femenina/masculino, rural/urbano, clase trabajadora/burguesía, poco sofisticado/educado, oral/alfabetizado, europea/oriental¹ (mi traducción²).

Otras dicotomías prevalecientes incluyen la racionalidad vs. la superstición; el individualismo vs. la obediencia a la autoridad; y la religión vs. la ciencia, entre otras. Aunque haya variaciones sobre este tema, las prácticas y actitudes marcadas como modernas siempre son las que se asocian con sectores sociales apoderados y privilegiados; en este sentido, la palabra ‘moderno’ es un *shifter*³, o palabra cuyo referente varía según el contexto de su uso. El legado de la moder-

1 Richard Bauman y Charles L. Briggs; *Voices of modernity: Language ideologies and the politics of inequality*; Cambridge University Press; Cambridge, UK; New York; 2003.

2 Cita original: “tradition, as classificatory concept or mediating force in the alignment of premodernity to modernity, consistently lends itself to the articulation of other asymmetries that have been useful in the construction of modernity and social inequality: female/male, rural/urban, working class/bourgeois, unsophisticated/educated, oral/literate, European/Oriental.”

3 Michael Silverstein; “Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description”; *Meaning in anthropology*, eds. Henry A. Selby y Keith H. Basso; University of New Mexico Press; Albuquerque, NM, 1976; pp 11–55.

nidad clásica occidental en el mundo contemporáneo es la fuerza de estas dicotomías para estructurar las relaciones sociales⁴. Aunque modificadas y bajo nombres diferentes, nociones hegemónicas de la modernidad sirven para la exclusión o discriminación de grupos que se encuentran en el lado equivocado de ellas (ver a Bowen, 2011 para el ejemplo de musulmanes en la Francia actual)⁵.

Existen entonces personas y grupos “periféricos”⁶ cuya relación con la modernidad - tal como sea definida por élites políticas y sociales - es categóricamente problemática, incluyendo las de culturas no-occidentales y de religiosidades conservadoras. Investigando la modernidad vivida y definida desde estas perspectivas, ha surgido el lenguaje teórico de *modernidades* (nótese el plural) *paralelas*, *múltiples* y *alternativas*. Este último término— modernidades alternativas — se elaboró en una compilación editada por el escolástico de retórica, Dilip Parameshwar Gaonkar⁷. Siguiendo la lectura de Kant por Foucault⁸, Gaonkar promueve una visión de la modernidad no como una época, sino más bien como un modo de relacionarse al presente. La Ilustración se vuelve una actitud de crítica y del cuestionamiento continuo; es el proyecto ético de crear un “yo” auténtico entre una multitud de discursos e ideologías en competencia. La modernidad, en este esquema, no se ve como un grupo delimitado de prácticas, valores y discursos asociados con la Ilustración europea, creados por el Occidente para la exportación al resto del mundo. Más bien, la modernidad se define por “la adaptación creativa como un proceso interminable de cuestionar el presente, lo cual es la actitud de la modernidad... en este sentido, la modernidad es un proyecto incompleto

4 Walter Mignolo y Freya Schiwy; “Beyond dichotomies: Translation/transculturation and the colonial difference.” *Beyond dichotomies: Histories, identities, cultures, and the challenge of globalization*, ed. Elisabeth Mudimbe-Boyi; SUNY Press; Albany N.Y.; 2002; pp 251–86.

5 John R Bowen; “How the French state justifies controlling Muslim bodies: From harm-based to values-based reasoning”; *Social Research* 78(2); 2011; pp 325-348.

6 Mary Louise Pratt; “Modernity and periphery: Toward a global and relational analysis.” *Beyond dichotomies: Histories, identities, cultures, and the challenge of globalization*, ed. Elisabeth Mudimbe-Boyi; SUNY Press; Albany N.Y.; 2002; pp 21–48.

7 Dilip Parameshwar Gaonkar (Ed); *Alternative modernities*; Duke University Press; Durham, NC; 2001.

8 Michel Foucault; “What Is enlightenment?”; *The Foucault reader*, ed. Paul Rabinow; Pantheon Books; New York; 1984; pp 32–50.

_____; “The art of telling the truth;” *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*, ed. Michael Kelly; MIT Press; Cambridge, MA; 1994; pp139–48.

y necesariamente es así”⁹ (mi traducción).¹⁰ Por este lente, podemos apreciar *modernidades alternativas*: visiones y prácticas que selectivamente adoptan, rechazan y redefinen elementos de la modernidad occidental. Se los recombinan con memes culturales indígenas o “tradicionales” vistas como fuera del dominio de la modernidad en definiciones clásicas de ella. El énfasis analítico se concentra en la creatividad y la agencia de los actores (es decir, su poder de actuar y tomar decisiones propias).

En este artículo, propongo analizar las vidas y sensibilidades de jóvenes mexicanas-judías-sirias como modernidades alternativas. Como Hamui Sutton¹¹ ha documentado, han proliferado las alternativas religiosas para los judíos en la Ciudad de México en las últimas décadas. Parecido a los casos de Argentina y Nueva York, muchos judíos sirios en México – especialmente los de ascendencia alepina o los *halebis* –han adoptado modismos y creencias ultra-ortodoxos o jaredíes, como se describe más adelante. Dentro de este contexto del aumento del particularismo religioso, Hamui Sutton¹² destaca que “las terceras y cuartas generaciones, en vez de perder sus identidades, las han transformado, adaptándolas en el presente los aspectos relevantes de su herencia ancestral, combinándolos con elementos del judaísmo global y la realidad nacional” (mi traducción¹³). Son justamente estos procesos de transformación y adaptación, propongo, que constituyen una modernidad alternativa mexicana judía-siria. En mi etnografía de lenguaje e identidad realizada en 2008-2009, los y las jóvenes con quienes trabajaba no se rendían a, ni se conformaban con ninguna de las grandes narrativas (*master narratives*) que se les presentaba: ni con el modelo de *teshuvá* o “retorno” a la estricta piedad que promovían los grupos jaredíes, ni con el “tradi-

9 Dilip Parameshwar Gaonkar. “On alternative modernities.” In *Alternative modernities*, ed. Dilip Parameshwar Gaonkar. Duke University Press; Durham, NC; 2001; pp 1–23.

10 Cita original: “creative adaptation as an interminable process of questioning the present, which is the attitude of modernity. Precisely in this sense, modernity is an incomplete project and necessarily so.”

11 Liz Hamui Sutton; *Transformaciones en la religiosidad de los Judíos en México: Tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la modernidad tardía*; Noriega Editores; 2005.

———. “Religious movements in Mexican Sephardism”; *Contemporary Sephardic identity in the Americas: An interdisciplinary approach*, eds. Edna Aizenberg y Margalit Bejarano; Syracuse University Press; Syracuse, NY; 2012; pp 105–23.

12 Liz Hamui Sutton. “Religious movements in Mexican Sephardism”; *Contemporary Sephardic identity in the Americas: An interdisciplinary approach*, eds. Edna Aizenberg y Margalit Bejarano; Syracuse University Press; Syracuse, NY; 2012; pp 105–23.

13 Cita original: “Third and fourth generations, far from losing their identity, have transformed it, adapting in the present relevant aspects of their ancestral heritage, combining them with elements of world Judaism and national reality.”

cionalismo” religioso sefaradí idealizado, ni tampoco con el rechazo total a la religión. Más bien, navegaban con destreza los espacios de solapamiento y entremedio. A través de la práctica lingüística entre otras, forjan relaciones múltiples y a veces ambivalentes con las personas e ideas de distintos campos sociales y discursivos, buscando la legitimidad en cada uno.

Después de ofrecer una panorámica del contexto sociocultural actual de judíos en la Ciudad de México, trazo el perfil de tres jóvenes mexicanas judías sirias. Las primeras dos, “Linda¹⁴” y “Anita,” se consideran a sí mismas como “religiosas” y han adoptado varias normas Jaredíes en su observancia religiosa. Sin embargo, cada una critica abiertamente algunos aspectos del judaísmo ultra-ortodoxo, verbalmente y a través de su comportamiento. En ellas, entonces, vemos el “espíritu de crítica” que Foucault identifica como central al ser moderno, y lo cual, según Gaonkar, resulta en la manifestación de modernidades alternativas.

La tercera mujer, “Silvia,” también se alinea con los movimientos Jaredíes en su práctica, pero sin demostrar la crítica de las dos mujeres anteriores. Sin embargo, a través de su participación activa en la “esfera pública”¹⁵ de la universidad católica a la que asiste, Silvia demuestra otro rasgo de la modernidad alternativa: la selección de elementos asociados con la modernidad occidental – a veces de manera encubierta – para luego apropiarlos, modificarlos, redefinirlos, o recombinarlos con otras prácticas “indígenas” o “tradicionales” (o cualquier otro modificador entendido como “no moderno”).

Claro que hay una tensión inherente en estas prácticas. Debido a la naturaleza ubicua y de sentido común de las dicotomías centrales a la modernidad hegemónica occidental – aunque bien sean arbitrarias y etnocentristas – el proyecto de vivir en el entremedio requiere una labor social y discursiva (y quizás cognitiva) constante. Para llamar la atención a esta condición, me enfoco en la práctica lingüística de usar palabras derivadas de la lengua judeo-árabe en el español conversacional. Estas palabras forman parte de un rico repertorio lingüístico judío¹⁶ en la Ciudad de México, y son importantes a la expresión y construcción de las identidades *shamis* (judío-damasquino/libanés) y *halebis* (judío-alepino). Sin embargo, al mismo tiempo, algunos se asocian palabras árabes con estereotipos negativos de judíos sirios, inclusive la llamada “superstición” y el com-

14 Todos los nombres son pseudónimos.

15 Jürgen Habermas; *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*; MIT Press; Cambridge, MA; 1991.

16 Sarah Bunin Benor; “Do American Jews Speak a ‘Jewish Language’? A Model of Jewish Linguistic Distinctiveness;” *Jewish Quarterly Review* 99; 2009; pp 230–269.

portamiento “prepotente” (codificado en el epíteto local *shajato*). Presento un ejemplo de mujeres shamis usando estas palabras durante una reunión de amigas para demostrar una de las estrategias para perpetuar y criticar prácticas “tradicionales” al mismo tiempo: el humor.

Al enfocarme en mujeres específicamente, me sumo a los investigadores que se han dedicado a estudiar de manera seria la participación de mujeres judías en comunidades religiosas conservadoras o no-liberales, e intentan demostrar su compleja relación con la modernidad. Ayala Fader ha aplicado el término modernidad alternativa en su estudio de mujeres *jasídicas* ashkenazíes en Brooklyn. Escribe:

Cuando mujeres jasídicas describen la diferencia entre judíos, gentiles y norteamericanos seculares, producen e invierten los términos en inglés que son intrínsecos a la narración occidental de la modernidad secular... en su historia de la modernidad occidental, la práctica religiosa, no el conocimiento secular, es la fuerza civilizadora¹⁷ (mi traducción¹⁸).

Ginsburg¹⁹ y Jacobson²⁰ se han enfocado en mujeres judías sirias en específico. Ginsburg demuestra como ritos vistos por académicos como sexistas se vuelven una forma de empoderamiento para mujeres en Nueva York, mientras Jacobson escribe sobre como el énfasis en el orden y la disciplina “se alinea más con referentes locales de modernidad que con la tradición”²¹ (mi traducción). Sus análisis contradicen la imagen popular de tales mujeres como sujetos dóciles y/o víctimas no conscientes de la opresión que les imponen los sistemas religiosos patriarcales. Comparto con aquellas investigadoras la meta de iluminar la creatividad, racionalidad y la agencia de tales mujeres. Eso me lleva a la meta más general de derrotar el lenguaje simplificado y estereotipado que domina el discurso – popular, periodístico y académico – sobre judíos sirios y sefaradíes, y alentar en su lugar el análisis matizado de los procesos socioculturales en que

17 Ayala Fader; *Mitzvah girls: Bringing up the next generation of Hasidic Jews in Brooklyn*; Princeton University Press; Princeton, NJ; 2009; p 214.

18 Cita original: “When Hasidic women describe differences between Jews, Gentiles and secular North Americans, they produce and invert English terms that are intrinsic to the Western narrative of secular modernity... In their story of Western modernity, religious practice, not secular knowledge, is the civilizing force.”

19 Faye Ginsburg; “When the subject is women: Encounters with Syrian Jewish women”; *The Journal of American Folklore* 100; 1987; pp 540–547.

20 Shari Jacobson; “Modernity, conservative religious movements, and the female subject: Newly ultra-Orthodox Sephardi women in Buenos Aires”; *American Anthropologist* 108; 2006; pp 336–46.

21 IDEM, pág. 336

participan. En esto, también busco contribuir al canon de estudios de la modernidad judía. Como describe Levy²², este canon tradicionalmente excluye de manera sistemática a la experiencia de judíos sefaradíes y mizrajíes²³; cuando se empezó a escribir de la modernidad experimentada en estas sociedades, se tendía a considerar sólo los cambios introducidos desde afuera y no los procesos internos de cambio y debate. El trabajo de Levy representa uno de los pocos estudios historiográficos y literarios que se dedica a investigar las complejas modernidades vividas por judíos sefaradíes y mizrajíes en los últimos siglos.²⁴ Mi trabajo representa un acercamiento etnográfico y contemporáneo a estos asuntos.

II. Contexto Etnográfico y Metodología

Desde sus comienzos institucionales a principios del siglo veinte, las comunidades judías en la Ciudad de México se han organizado en sub-grupos definidos por los orígenes geográficos, culturales y lingüísticos de los fundadores. Dos de estos grupos representan a judíos árabe-hablantes de Siria y Líbano: La comunidad alepina o *halebi*, y la damasquina/libanesa o *shami*. Los otros dos grupos principales representan a judíos *ashkenazíes* de Europa central y oriental (quienes en su mayoría hablaban el idish como lengua materna), y a judíos *sefaradíes* ladino-hablantes de Turquía, Grecia y los Balcanes. Mi investigación se concentra en jóvenes shamis y halebis de entre 18 y 30 años, más o menos. La mayoría de ellos eran los nietos

22 Lisa Lital Levy; *Jewish writers in the Arab East: Literature, history, and the politics of Enlightenment, 1863—1914*; Disertación de doctorado; Department of Comparative Literature, University of California, Berkeley, CA; 2007.

23 Aunque el término *sefaradí* se puede usar para denominar a todos los judíos que provienen de territorios árabes y/o islámicos, en la Ciudad de México, es más común usar la palabra únicamente para referirse a judíos cuyos antepasados son originarios de la península ibérica, y que luego de la Inquisición Española huyeron para establecerse en Europa Occidental, el Medio Oriente, el Mediterráneo y el norte de África. Su idioma era el ladino o judeo-español, una variedad del español antiguo con influencia del hebreo y otros idiomas. Para denominar a judíos árabe-hablantes originarios del Medio Oriente, muchos académicos usan el término *mizraji*, aunque éste no se suele usar tanto entre hablantes mexicanos judíos.

24 Matthias Lehmann (*Ladino rabbinic literature and Ottoman Sephardic Culture*; Indiana University Press; Bloomington, IN; 2005) investiga innovaciones en la literatura rabínica dentro del imperio otomano en el siglo 19, mientras Harvey Goldberg (“Sephardi rabbinic ‘openness’ in nineteenth-century Tripoli: Examining a modern myth in context.” *Jewish religious leadership: Image and reality*, ed. Jack Wertheimer; New York; Jewish Theological Seminary; 2004) y Yaron Harel (*Syrian Jewry in transition, 1840-1880*. The Littman Library of Jewish Civilization; Oxford; Portland, OR; 2010) se enfocan en las posiciones conservadoras de rabinos en Tripoli y Siria, respectivamente. Estos autores se distinguen de trabajos anteriores por enfocarse en procesos internos de cambio religioso.

o bisnietos de los inmigrantes originales, aunque algunos eran hijos de inmigrantes que llegaron a México en los años 70 y 80. Eran, en su mayoría, hispanohablantes monolingües hasta aprender el hebreo y arameo textual y el hebreo moderno israelí como parte de su formación religiosa y académica.

Mis preguntas generales de investigación se concentran en cómo el lenguaje figura en el mantenimiento y/o transformación de estas distinciones etno-geográficas dentro de un contexto de cambio social y religioso. Tales cambios incluyen una apertura general de relaciones entre miembros de las cuatro sub-comunidades (inclusive más “matrimonios mixtos” entre ellos) y cambios en el balance del poder intercomunitario, desde los sectores ashkenazíes hacia los sirios, debido al crecimiento poblacional y la movilidad socioeconómica del último. Como parte de esta movilidad, un número sin precedentes de jóvenes shamis y halebis – inclusive mujeres – ya asisten a la universidad. Así desafían al estereotipo de hombres vinculados directamente a negocios familiares (muchas veces de textiles u otra manufactura) y de mujeres que se casan jóvenes, a veces antes de terminar a la escuela secundaria.

El otro cambio de relevancia es el crecimiento local de la religiosidad ultra-ortodoxa o jaredí, como se señala arriba. Tal estilo de creencia y práctica religiosa, que pone énfasis en el estricto cumplimiento con leyes de observancia ritual, tiene sus orígenes en la Europa Oriental y sigue siendo dominado por rabinos ashkenazíes en Israel y Nueva York, principalmente. Sin embargo, sectores significativos de judíos sefaradíes y mizrajíes han adoptado estas modalidades religiosas²⁵. Este tipo de práctica e ideología se distingue de la religiosidad típica “tradicionalista” asociada con el judaísmo sefaradí y mizrají²⁶. En la Ciudad de México, la comunidad halebi ha sido más afectada por esas tendencias ultra-ortodoxas, aunque sus efectos permean a toda

25 Para más información sobre este fenómeno, vea los siguientes: Shlomo A Deshen; “The emergence of the Israeli Sephardi ultra- Orthodox movement”; *Jewish Social Studies* 11; 2005; pp 77–101; Shari Jacobson; “Modernity, conservative religious movements, and the female subject: Newly ultra-Orthodox Sephardi women in Buenos Aires”; *American Anthropologist* 108; 2006; pp 336–46. David, Lehmann y Batia Siebzehner. *Remaking Israeli Judaism: The challenge of Shas*; Hurst; London; 2006; Walter P. Zenner; *A Global Community: The Jews from Aleppo, Syria*; Wayne State University Press; Detroit; 2000.

26 El tradicionalismo sefaradí/mizrají se caracteriza por el cumplimiento de algunos elementos de la ley religiosa judía pero no necesariamente todos, y por la tolerancia de los rabinos hacia la variación de observancia religiosa por parte de los creyentes. Stillman (Sephardi Religious Responses to Modernity; Harwood Academic Publishers; Luxembourg; 1995) traza esta modalidad a la respuesta rabínica “flexible” a los cambios asociados con la modernidad en los siglos 19 y 20, aunque autores como Goldberg (2004) y Harel (2010) mencionados arriba han desafiado esta caracterización.

la vida social y religiosa de mexicanos judíos. Estos cambios religiosos, junto con las transiciones demográficas y socioeconómicas ya mencionadas, complican las relaciones entre y dentro de los sectores sub-étnicos judíos.

Para investigar lo mismo, pasé más de 15 meses realizando un estudio etnográfico entre 2006 y 2009, inclusive un año seguido en 2008-2009²⁷. Vivía en Polanco, zona de la Ciudad de México con alta residencia judía, y participaba en la vida social y religiosa asistiendo a servicios religiosos y participando en cenas y celebraciones familiares²⁸.

Además, asistí a varias “clases de *Torá*” o clases religiosas que daban rabinos y otros maestros y maestras (mayormente jaredíes). También observé una clase universitaria con estudiantes judíos y no-judíos. Hice grabaciones de forma regular en estos contextos, además de hacer entrevistas y escribir apuntes de campo diarios. Al final, llevé a cabo una actividad que yo llamo “shadowing,” que consistía en dar una grabadora portátil a seis participantes (tres mujeres, tres hombres; tres shamis, tres halebis) para que se la llevaran consigo durante un día entero. A veces yo les acompañaba y a veces no. La transcripción presentada al final de este trabajo, de jóvenes shamis usando palabras árabes, fue obtenida a través de esta actividad.

III. *El espíritu de crítica: Linda y Anita*

Los y las participantes en mi investigación eran mayormente personas que conocí en la sinagoga o en clases de *Torá*, y muchos de ellos estaban bastante involucrados en actividades religiosas. Sin embargo, casi siempre calificaban su relación con la ultra-ortodoxia, tanto en su discurso como en la práctica. “Linda,” por ejemplo, era una estudiante shami, nacida en una familia “tradicionalista” que se considera típica de La Comunidad Monte Sinaí (que representa a judíos de origen damasquino y libanés). Por ejemplo, la familia guardaba algunas reglas dietéticas religiosas (las cuales se llaman *el kashrut*) en la casa pero no todas; celebraba una comida cada viernes en la noche para la víspera del sábado judío (*shabat*), pero no se consi-

27 Agradezco a las siguientes agencias por su apoyo imprescindible para este trabajo: Foundation for Jewish Culture Doctoral Dissertation Fellowship; Fulbright-Hays Grant for Doctoral Dissertation Research Abroad; Memorial Foundation for Jewish Culture International Doctoral Scholarship; Tinker Foundation Field Research Grant; Indiana University Anthropology Department Skomp Grant for Pre-Dissertation Research; Indiana University Center for Latin American and Caribbean Studies/Mendel Pre-Dissertation Travel Grant.

28 Me identifiqué como judía estadounidense de ascendencia iraquí; negocié el acceso a espacios comunitarios durante los periodos de pre-investigación realizados en los veranos de 2006 y 2007.

deraban *shomer shabat*²⁹. A los doce años, después de participar en un curso de *bat mitzvah*³⁰, decidió guardar el shabat por su cuenta, aunque eso no duró mucho tiempo, según ella, porque no entendía el significado detrás de la práctica. Se resucitó su interés en la religión por un viaje a Israel en la escuela secundaria (ella, como la gran mayoría de los jóvenes judíos, asistía a una escuela privada judía. La suya era de orientación más secular que algunas otras escuelas en la red educativa judía en la Ciudad de México). Después de aquel viaje, buscó una maestra en su escuela que era más observante que los demás, y le preguntó cómo podía aprender más sobre la religión judía. La maestra la dirigió a algunas clases de Torá dadas por rabinos locales. Dijo Linda:

Entonces, pues poco a poco fui yendo a clases de Torá aquí en Polanco y ya empecé a crecer con un *jajám*³¹ que me gustó mucho como, como me planteó la religión y así. Y me di cuenta que si uno como judío no lleva a cabo la práctica, uno se pierde, se asimila... y creo que bueno empecé a darme cuenta que es verdad la Torá.

Tales clases de *Torá* son muy populares entre jóvenes mexicanos judíos, en todo sector étnico y religioso. Linda misma creaba una tabla para planear las clases a las que quería asistir cada noche. Como resultado de su aprendizaje, llegó otra vez a guardar por completo las leyes de shabat y de kashrut, distinguiéndose de los demás miembros de su familia. Sin embargo, cuando le pregunté cómo etiquetaría a su propia religiosidad, rechazó la palabra *ortodoxa*, diciendo:

No me llamaría ahorita ortodoxa porque, aun sigo usando pantalón y hay cosas en las que a lo mejor también, no estoy del todo, de acuerdo. Entonces, pues, ser ortodoxa es, vivir para la Torá, y yo no vivo para la Torá, o sea sí creo que es verdad pero...yo creo que también en México la religión está inculcada de manera, errónea, o muy cerrada. Y entonces no me identifico con esa parte porque yo creo que además de la Torá también uno tiene que estudiar en una universidad por lo menos, no sé. Creo que hay muchas exageraciones o muchas *jumrot*³².

En este segmento, Linda menciona su costumbre de usar pantalón, así indicando la pauta ultra-ortodoxa de que las mujeres usen fal-

29 Observantes de todas las reglas con respeto al sábado; por ejemplo, no subir en coche.

30 Celebración de la mayoría de edad para mujeres judías.

31 Término utilizado para 'rabino' entre judíos mizrajíes, inclusive los shamis y halebis de México.

32 Palabra hebrea que se refiere a interpretaciones especialmente estrictas de las leyes religiosas judías.

das únicamente. También habla de la importancia de la educación superior secular, otra cosa que los grupos religiosos más estrictos en México no aprueban. Fuera de sus actividades universitarias y religiosas, Linda participaba en varios trabajos voluntarios, inclusive los que servían mayormente a mexicanos no-judíos. Con este trabajo, se desvía de la norma ultra-ortodoxa de vivir hasta el grado que sea posible dentro de los confines literales y simbólicos de la comunidad de practicantes.

Entonces, por un lado, al asistir a clases de Torá y guardar las leyes de shabat y kashrut, Linda se distingue de su propia familia y si alinea a las normas promovidas por sus rabinos, maestros y maestras jaredíes. Pero al mismo tiempo, critica los aspectos de la ultra-ortodoxia que considera “extremos.” Por usar pantalón, estudiar en la universidad y hacer trabajo voluntario fuera del ámbito comunitario, Linda pone en la práctica estas ideas. Como Benor³³ demuestra en su estudio de *ba'alei teshuva*³⁴ en los Estados Unidos, es común que tales personas manifiesten la alineación y la distinción simultánea con la ultra-orthodoxia a través de sus prácticas lingüísticas y otras. Se observa lo mismo entre jóvenes mexicanos judíos sirios. Es importante prestar atención a las decisiones y negociaciones de las personas que interactúan con corrientes religiosas conservadoras; así se complican caracterizaciones fáciles y estereotípicas sobre judíos sirios (por ejemplo, la idea que cedan sin pensar a la autoridad religiosa). Más bien, lo que se ve es un proceso escrupuloso e individualizado para evaluar a las “verdades” presentadas en diferentes campos sociales, y de posicionarse a sí mismos con respecto a ellos.

Otro ejemplo de este proceso se ve en “Anita,” una mujer halebi universitaria. Su familia era más observante que la de Linda. Se guardaban las leyes de kashrut y shabat y todas las mujeres en la familia nuclear se vestían de falda. Sin embargo, la madre de Anita no se tapaba el pelo de la manera en que lo hacen las mujeres casadas jaredíes, y Anita expresó su intención de no taparse el suyo una vez que se casara. De hecho, muchas jóvenes halebis y shamis que conocía rehusaban taparse el pelo al casarse; inclusive las que se consideraban “religiosas” y que habían adoptado otras prácticas más estrictas de la observancia religiosa. Es como si usar la peluca señalara la sumisión total de la autoridad religiosa, que hoy en día en México está dominada por rabinos jaredíes. Rechazarla, en cambio, expresa una medida de resistencia e independencia.

33 Benor, Sarah Bunin; *Becoming frum: How newcomers learn the language and culture of Orthodox Judaism*; Rutgers University Press; New Brunswick, NJ; 2012.

34 Término hebreo que se refiere a judíos que, como adultos, llegan a adoptar el estilo de vida y práctica religiosa asociada con el jaredismo.

Además de no usar en el futuro la peluca, Anita no vacilaba en articular su oposición a la famosa (o más bien, no famosa) *takaná* o ‘decreto’ adoptado por comunidades judías sirias a través del mundo en los años 30, la cual prohíbe a sus miembros casarse con conversos al judaísmo. La *takaná* es bastante controversial y muchos judíos no-sirios la critican, tanto por razones religiosas (porque la conversión sí se permite en el judaísmo como tal) como por valores más universales (algunos lo describen como “racista”). Anita no simplemente hablaba de su oposición a la *takaná*, también la implementaba en la atención extra que daba a un niño que era hijo de conversos en la *Talmud Torá*³⁵ donde trabajaba de maestra en las tardes. Aunque se trata de una crítica hacia una norma religiosa que precede el desarrollo de la ultra-ortodoxia, lo importante de este ejemplo es el esfuerzo consciente de Anita de cuestionar una norma comunitaria.

Tanto Anita como Linda eran vistas como mujeres “muy religiosas” entre sus pares. Además, es probable que personas fuera de sus comunidades las señalaran para demostrar las características “hiperreligiosas” de los judíos sirios, y cómo se dejan influenciar por ideologías ultra-ortodoxas. Sin embargo, jóvenes como estas no aceptaban ciegamente ni la autoridad de sus rabinos, ni tampoco las costumbres religiosas familiares. Expresan su independencia y su crítica tanto verbalmente como a través de sus prácticas. Sin negar las estructuras de poder que limiten a tales mujeres, vemos en sus procesos de fabricar religiosidades consistentes con sus valores e identidades, “el espíritu de cuestionamiento y crítica” que define a la modernidad para Foucault. Lo mismo resulta en la manifestación de modernidades alternativas en diferentes contextos socioculturales.

IV. La integración de mundos distintos: Silvia

Mencioné que ambas Linda y Anita son universitarias, igual que la mayoría de los y las participantes en mi investigación. Así que, al mismo tiempo que estas personas se están involucrando en movimientos religiosos conservadores, están asistiendo a la universidad; procesos que, según nociones hegemónicas de modernidad, estarían fundamentalmente opuestas. Pero no es necesariamente el caso, como vemos en el ejemplo de la joven halebi “Silvia.” Como la mayoría de niños judíos en la Ciudad de México, Silvia asistió a una escuela judía toda su vida hasta ir a la universidad. Asistía a una universidad católica privada que atrae mayormente a estudiantes de las clases media-altas y altas, inclusive a muchos jóvenes judíos.

Aunque la familia de Silvia siempre guardaba las leyes de kashrut

35 Escuela religiosa

y shabat, ella dijo que habían aumentado su nivel de observancia en los últimos años, igual que muchas familias halebis en México. Además de usar falda siempre, me dijo que tenía la intención de usar la peluca cuando se casara, demostrando así su fuerte alineamiento con ideologías y prácticas ultra-ortodoxas, sin las reservaciones que expresaban Linda y Anita. Además de su observancia religiosa personal, Silvia también tomaba un papel activo en la educación religiosa de sus pares; a los escasos 21 años, ya daba sus propias clases de Torá a mujeres más o menos de su misma edad.

Silvia no dejaba su fe de lado cuando entraba al campus universitario. Al contrario, promulgaba una imagen pública de piedad a través de sus prácticas de vestir y de hablar, entre otras. En vez de alejarse de sus compañeros universitarios, tal imagen invitaba a los demás a buscarla con sus preguntas sobre el judaísmo o la espiritualidad en general. Eso se volvió evidente en la clase que yo observaba, en que Silvia era estudiante. Un día, otra estudiante, “Vera” llegó a la clase con collarín después de haber sufrido un accidente de automóvil. Vera era también judía (sefaradita), pero no observaba al mismo grado que Silvia. Antes y después de la clase ese día, Silvia le habló a Vera acerca de las causas e implicaciones espirituales de su accidente. Le aconsejó acerca de cuáles salmos o *tehilim* debería recitar para adelantar la recuperación de su familia y evitar futuras calamidades. Cuando le pregunté a Vera sobre ese día, confirmó lo que yo había observado. Dijo que, aunque ella misma no es muy observante, buscaba a Silvia porque sabía que aquella podría ofrecerle una perspectiva espiritual sobre su situación.

Silvia también compartía ese conocimiento con sus compañeros no-judíos. En una entrevista, me dijo:

Muchas veces las que no son judías me preguntan también, mucho de que “¿cómo es esto? y ¿qué es el shabat? y ¿qué es *rosh hashaná*³⁶?” Me he dado cuenta que a las no judías les interesa mucho.

Cuando le pregunté si jamás la habían tratado mal por ser judía, su respuesta fue lo siguiente:

Al contrario, siempre es un trato de mucho respeto porque eres religiosa entonces, así como que tienen más cuidado contigo, hasta los maestros hombres que no me saludan así al revés como que es un trato más respetuoso y mucho más admirable que de otra manera.

De hecho, los estudiantes católicos que entrevisté expresaron la admiración por la devoción de sus compañeros judíos, así confirmando

36 El año nuevo judío

el reporte de Silvia. Tal respeto tiene sentido tomando en cuenta la importancia de la religión en México, especialmente entre los sectores adinerados (de donde provienen la mayoría de los estudiantes en esta universidad)³⁷.

Tampoco Silvia se escondió de la “esfera pública” de la universidad. Más bien, participaba activamente en ella a través de la radio universitaria, donde presentaba un show de radio junto con dos compañeras, una judía ashkenazí y la otra católica. En uno de los programas, justo después de la crisis de la influenza A (H1N1) en mayo de 2009³⁸, estaban hablando de la salud en México. Como parte de esta discusión, Silvia narró una parábola rabínica para demostrar la importancia de la responsabilidad individual en mejorar el estado de vida de uno:

- Silvia: Y de veras que- dicen algo muy muy interesante, que existe un pájaro en el mundo, que le, que la boca le huele muy mal
- Magda: ¡Guácala!
- Silvia: Entonces- ¡sí!
- Varias: <risa>
- Silvia: Escuchen escuchen: Entonces dicen que anda rondando por todo el mundo, y va diciendo, oye Dios, ¿no podrías crear un lugar, que oliera bien en el mundo? Todo huele mal. Pero ¿cuál es el problema? A él le huele mal la boca,
- Magda: <risa>
- Silvia: Entonces a él todo le huele mal. Entonces muchas veces estamos enfermos física o mentalmente ¿qué nos pasa? Todos, todos nos hacen, todos nos quitan. Pero ¿cuál es el problema? Que tú hueles mal.

Yo había escuchado a Silvia contando la misma parábola en una de sus clases de Torá la semana anterior. En esa clase de Torá, Silvia empezó el relato diciendo que lo había escuchado de un rabino estimado en la comunidad. Cuando lo recontó aquí, no mencionó sus orígenes rabínicos. Más bien, abrió con la frase “Dicen que,” fórmula verbal para señalar mitos o cuentos populares anónimos. Aunque dejó oscuros los orígenes del cuento, el hecho es que Silvia empleó un recurso discursivo del campo social de la religión judía- la parábola rabínica - para así contribuir a un debate más amplio sobre la sociedad mexicana en general. También observé el caso opuesto, en que Silvia utilizaba el lenguaje de la pedagogía y la psicología académica en sus lecciones religiosas impartidas en sus clases de Torá.

37 Roderic Ai Camp, por ejemplo, cita datos indicando que los mexicanos por lo general valoran mucho a la religión y que los de ingresos más altos asisten a misa con más frecuencia que otros (“The cross in the polling booth: Religion, politics, and the laity in Mexico”; *Latin American Research Review* 29(3); 1994; pp 69–100).

38 Se trató del brote de esta enfermedad en México, la cual provocó una crisis dentro como fuera del país, inclusive el cerrar a los espacios públicos por varios días en la Ciudad de México.

Las prácticas de Silvia demuestran un proceso que se ha asociado con las modernidades alternativas: Acoger ciertos elementos ligados a la modernidad clásica occidental - en este caso, la educación superior secular – y combinarlos o integrarlos con otras prácticas e ideologías entendidas como anti-modernas (en este caso, la religiosidad conservadora). En vez de estar en conflicto, estos dos mundos se pueden complementar por la creatividad y flexibilidad de actores individuales, quienes implementan recursos simbólicos de diversos campos sociales de manera pragmática y, muchas veces, sorprendente.

V. Estrategias discursivas para ocupar el entremedio: El humor y las palabras árabes³⁹

Como se describe más arriba, el pensamiento bifurcado es uno de los legados más duraderos y prevalecientes de la Ilustración Europea. Judíos que son árabes y latinos (o árabes que son latinos y judíos; o latinos que son judíos y árabes) violan no solamente una, sino que varias dicotomías que subyacen en el orden social y epistémico. En México como en otras sociedades latinoamericanas, aunque el discurso oficial haya cambiado para celebrar el pluralismo cultural, sigue siendo hegemónica la noción de una ciudadanía mestiza (es decir, una mezcla racial idealizada entre los elementos indígenas y europeos, generalmente ignorando los pobladores africanos, entre otros). Tal concepto no admite fácilmente a inmigrantes y sus descendientes como miembros “auténticos” de la nación mexicana. Además, debido a la situación geopolítica actual del Medio Oriente, las palabras ‘judío’ y ‘árabe’ se perciben como opuestas y mutuamente excluyentes, a pesar de la larga convivencia histórica de musulmanes, cristianos y judíos en esas regiones del mundo. Argumento que esta condición de vivir en – y hablar desde – el entremedio de tales dicotomías conceptuales es parte de la experiencia de la modernidad alternativa.

Autores como Marquesa Macadar han investigado cómo viven y sobreviven judíos sefaradíes y mizrajíes (en Uruguay) dentro de tales estructuras sociopolíticas que suponen una contradicción inherente en sus identidades. En vez de enfocarse en la producción literaria y etnográfica, como muchos analistas pos-colonialistas, Macadar

39 Partes de esta sección aparecen en inglés en: Evelyn Dean-Olmsted, “Arabic words in the Spanish of Syrian Jewish Mexicans: A case for ‘heritage words’”; *Texas Linguistics Forum*; Austin, TX; 2012; pp 20–32. <http://studentorgs.utexas.edu/salsa/proceedings/2012/deanolmsted.pdf> (October 30, 2013).

investiga de manera etnográfica *el folklor*; o “las formas simbólicas dentro de las cuales los sefaradím, como actores sociales, asimilan a las realidades en que viven [las maneras en que] inventan recursos formales para entender e intervenir en las mismas⁴⁰” (mi traducción)⁴¹. Una de las prácticas en la cual se enfoca Macadar, es la narración de una historia colectiva viable dentro del contexto socio-político de Uruguay: una que privilegia, y capitaliza sobre el prestigio de la herencia “española” (y por ende, “europea”). En mi trabajo, me enfoco en otro fenómeno: el humor en la conversación en aras de crear posicionamientos o *stances*⁴² de ambigüedad productiva frente a la identidad y cultura del grupo minoritario.

Mientras el humor surge en varios contextos (e.g. en el bromeo étnico)⁴³, aquí me enfoco en el humor y la ironía relacionados con el uso de palabras prestadas del judeo-árabe, las cuales etiqueto como *palabras legadas* (‘heritage words’)⁴⁴. Tales palabras son sujetas a fuertes ideologías lingüísticas⁴⁵ entre mexicanos judíos. Por un lado, tienen asociaciones positivas entre shamis y halebis por ser parte de la cultura ancestral venerada. Pero al mismo tiempo, se ven críticamente, tanto dentro como fuera de los sectores judío-sirios, como íconos⁴⁶ de una mentalidad religiosa supuestamente inherente en judíos sirios, la cual se caracteriza por ser supersticiosa, ritualista y pre-racionalista. Además, se las asocia con la figura del *shajato*, un epíteto racista que se define por ser maleducado, ostentoso y prepotente en el ámbito público⁴⁷. A pesar de estas ideologías, tales palabras siguen siendo bastante comunes en el léxico de jóvenes judíos sirios, aunque varias personas (como Anita, ya mencionada) me di-

40 Marquesa Macadar; *Sephardic diaspora: A case study in Latin America*; Disertación de doctorado; Department of Folklore, Indiana University; Bloomington, IN; 2009.

41 Cita original: “the symbolic forms through which Sephardim as social actors assimilate the realities in which they live and invent formal resources to understand and intervene in them”

42 Alexandra M. Jaffe; *Stance: Sociolinguistic perspectives*; Oxford University Press; Oxford; New York, NY; 2009.

43 Evelyn Dean-Olmsted; “*Respeto* and *relajo*, sacred and profane: Jewish Mexican ethnic joking in a time of transition.” Próximo a publicarse.

44 Evelyn Dean-Olmsted; “Arabic words in the Spanish of Syrian Jewish Mexicans: A case for ‘heritage words’”; *Texas Linguistics Forum*; Austin, TX; 2012; pp 20–32. <http://studentorgs.utexas.edu/salsa/proceedings/2012/deanolmsted.pdf>.

45 Kathryn Ann Woolard; “Language Ideologies as a Field of Inquiry”; *Language Ideologies: Practice and Theory*, eds. Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard y Paul V. Kroskrity; Oxford University Press; New York; 1998; pp 3-50.

46 Judith T Irvine y Susan Gal; “The boundaries of languages and disciplines: How ideologies construct difference.” *Social Research* 62; 1995; pp 967–1001.

47 Evelyn Dean-Olmsted; “*Shamis*, *halebis* and *shajatos*: Labels and the dynamics of Syrian Jewishness in Mexico City”; *Language & Communication* 31(2); 2011; pp 130–140.

jeron que evitan usarlas para evitar sus asociaciones negativas. Otras personas las usan con bastante frecuencia. Siendo conscientes de sus connotaciones negativas, ¿cómo se las sigue usando? Una estrategia que he identificado es usar las palabras dentro de interacciones marcadas como humorísticas o irónicas. Así se puede construir un posicionamiento (stance) indeterminado de afecto y aversión con respeto a la lengua y la cultura “tradicionales” estigmatizadas.

Presento un ejemplo de tal uso de palabras árabes en la siguiente transcripción, tomada de una grabación de cuatro jóvenes universitarias shamis, durante su reunión semanal o “tanda.” En este segmento, las jóvenes estaban jugando barajas mientras una leía la fortuna de otra en los restos de café turco en su tasa (otra práctica tradicional estigmatizada por ser supersticiosa). En la línea 7, “Dina” (que tenía puesta una grabadora portátil) eructa, lo cual provoca la risa explosiva por las demás mujeres. Su interacción subsecuente, que se concentra en la emisión de las palabras árabes *saja* y *sajten* (en negrita abajo) de Dina, demuestran cómo los hablantes pueden usar las palabras árabes para encarnar y criticar “lo tradicional” al mismo tiempo⁴⁸.

1. Tani: Qué significa la mon[taña]
2. Dina: [(muchas faltaron)] Mili
3. Leah: Que vas para la cima
4. ?: U:::
5. ?: [<risa>]
6. Tani: (Me, ve) la montaña sí se [(ininteligible)]
7. Dina: [<eructa>]
8. Mili: Vacílalas [(ininteligible)]
9. Varias: [<risa >]
10. Tani: Guácala Dina eso sí no lo po' creer < risa >
11. Leah: Que vergüenza, que vergüenza (ininteligible)
12. Dina: No lo pensé < risa >
13. Tani: Sí! Sí al principio porque [(ininteligible)]
14. Dina: [De veras] que no lo pensé
15. Varias: < risa >
16. Tani: Qué asco
17. Mili: Est- a ver voy a decir algo eso se lla[ma **saja**]
18. Dina: [(ininteligible)]
19. ?: (ininteligible)
20. Mili: (ininteligible) diles como se dice esa en árabe
21. Dina: **¡Saja!** <risa> Ellas, maleducadas me [deberían de decir] **sajtén.**
22. Tani: [(Qué significa la montaña?)]
23. Mili: **Sajtén**
24. Leah: Provecho

Cuando Dina pronuncia las palabras *saja* y *sajten*, distorsiona la consonante medial (representada por la letra /j/). El sonido que

48 Convenciones de transcripción: [] = solapamiento entre una hablante y otra; < > = acciones paralingüísticas; () = transcripción incierta; :: = alargación del sonido.

resulta no se parece ni al fonema típico representado por la letra /j/ en el español de México, ni tampoco a la fricativa faríngea que hubiera sido en la palabra árabe original (representada por la letra árabe *heh* (ح)). El sonido de la *heh* árabe se entiende entre judíos mexicanos (y más allá) como especialmente icónico de las lenguas y culturas árabes. Observé en varias ocasiones a mexicanos judíos imitando este sonido para invocar a personajes shamis y halebis. El efecto, entonces, de la realización distorsionada de Dina en este caso, es llamar la atención y burlarse de “lo árabe” de las palabras. Creo que el hecho de que lo hace con las palabras *saja* y *sajtén* no es por casualidad. Varias personas en mi investigación nombraron estas palabras como particularmente *shajatas*; es decir, relacionadas con el estereotipo negativo que abarca ese término. Además, el acto de eructar en público se puede entender como “muy shajato”. La cantidad de risa y la vergüenza que demuestran las mujeres apuntan hacia discordancias entre sus valores mexicanos de decoro, en que tal acto sería un grave papelón, y las culturas medio orientales en que se considera un cumplido al terminar una comida. Aquí, utilizan la distorsión fonética, la risa y el discurso metapragmático (es decir, el comentar sobre el uso apropiado del lenguaje) para crear cierta distancia irónica entre ellas y las palabras que pronuncian. De esta manera, construyen un posicionamiento complejo con respecto a su herencia ancestral; uno que les permite *ser* árabe y al mismo tiempo reconocer – y quizás hasta adoptar – las críticas de las sociedades judías y mexicanas generales en que viven.

Para mexicanos judíos de ascendencia siria y otros cuyas identidades se presumen incompatibles con visiones hegemónicas de la modernidad, argumento que este posicionamiento de ambigüedad productiva constituye una estrategia importante para perpetuar prácticas “tradicionales” y estigmatizadas. Se trata de un proceso de balanceo continuo y delicado que hacen día tras día. Como señala Macadar⁴⁹, tales estrategias comunicativas se están renovando de manera constante, para la mera supervivencia de la identidad colectiva de judíos sefaradíes en Latinoamérica. Además, argumento, son fundamentales para la construcción de modernidades alternativas. Aunque tales visiones complican y hasta subvierten las grandes narraciones de la modernidad, todavía están limitadas por esas mismas narraciones. Las últimas siguen siendo hegemónicas, y las alternativas se dirigen hacia ellas; para justificarse, para legitimarse, para sobrevivir, si no del todo dentro de ellas, tampoco totalmente fuera.

49 Marquesa Macadar; *Sephardic diaspora: A case study in Latin America*; Disertación de doctorado; Department of Folklore, Indiana University; Bloomington, IN; 2009.

VI. Conclusiones

La atención a la práctica cotidiana de personas popularmente percibidas como “no modernas” – especialmente mujeres – puede arrojar luz sobre las relaciones que ejecutan con varios campos sociales en los procesos de construir modernidades alternativas. Tales relaciones no son sencillas ni automáticas. Linda y Anita, por ejemplo, son mujeres que han adoptado normas promulgadas por movimientos religiosos conservadores. Se entienden a sí mismas (y son vistas por los demás) como mujeres “religiosas” o devotas. Sin embargo, articulan posicionamientos matizados y críticos con respeto la autoridad religiosa, así representando el “espíritu de crítica” central a la experiencia de las modernidades alternativas en la definición de Gaonkar. En el caso de Silvia, vemos en su conducto los procesos de adaptación selectiva y recombinación creativa que le permite navegar e integrar dos campos sociales supuestamente incompatibles en visiones clásicas de la modernidad occidental: lo de la educación superior, y lo de la religiosidad jaredí. En el caso de Dina y sus amigas usando palabras árabes, vemos otra estrategia para enfrentar, si no resolver, las evaluaciones negativas de la sociedad acerca de la lengua y la cultura ancestral de judíos sirios. El humor les permite perpetuar prácticas lingüísticas u otras marcadas como tradicionales mientras reconocen (y parcialmente validan) su estigma. Todo esto contribuye a lo que entiendo como una modernidad alternativa vivida por mexicanos judíos -o más bien, mexicanas judías – de ascendencia siria en la Ciudad de México. Queda para investigaciones futuras saber hasta qué grado tales estrategias sean compartidas entre otros grupos minoritarios o estigmatizados, en México y más allá.

Fecha de recepción: Diciembre de 2013

Fecha de aceptación: Diciembre de 2013

Richard Bauman y Charles L. Briggs. *Voices of modernity: Language ideologies and the politics of inequality*; Cambridge University Press; Cambridge, UK; New York; 2003.

Benor, Sarah Bunin; *Becoming frum: How newcomers learn the language and culture of Orthodox Judaism*; Rutgers University Press; New Brunswick, NJ; 2012.

_____. “Do American Jews speak a ‘Jewish language’? A model of Jewish linguistic distinctiveness”; *Jewish Quarterly Review* 99; 2009; pp 230–69.

John R Bowen; “How the French state justifies controlling Muslim bodies: From harm-based to values-based reasoning”; *Social Research* 78(2); 2011; pp 325-348.

Roderic Ai Camp; “The cross in the polling booth: Religion, politics, and the laity in Mexico”; *Latin American Research Review* 29(3); 1994; pp 69–100.

Evelyn Dean-Olmsted; “*Respeto* and *relajo*, sacred and profane: Jewish Mexican ethnic joking in a time of transition.” Próximo a publicarse.

_____; “Arabic words in the Spanish of Syrian Jewish Mexicans: A case for ‘heritage words’”; *Texas Linguistics Forum*; Austin, TX; 2012; pp 20–32. <http://studentorgs.utexas.edu/salsa/proceedings/2012/dean-olmsted.pdf> (October 30, 2013).

_____; “*Shamis*, *halebis* and *shajatos*: Labels and the dynamics of Syrian Jewishness in Mexico City”; *Language & Communication* 31(2) ; 2011; pp 130–140.

Shlomo A Deshen; “The emergence of the Israeli Sephardi ultra- Orthodox movement”; *Jewish Social Studies* 11; 2005; pp 77–101.

Ayala Fader; *Mitzvah girls: Bringing up the next generation of Hasidic Jews in Brooklyn*; Princeton University Press; Princeton, NJ; 2009.

Michel Foucault; “What Is enlightenment?”; *The Foucault reader*, ed. Paul Rabinow; Pantheon Books; New York; 1984; pp 32–50.

_____; “The art of telling the truth;” *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate*, ed. Michael Kelly; MIT Press; Cambridge, MA; 1994; pp139–48.

Dilip Parameshwar Gaonkar (Ed); *Alternative modernities*; Duke University Press; Durham, NC; 2001a.

———. “On alternative modernities.” In *Alternative modernities*, ed. Dilip Parameshwar Gaonkar. Duke University Press; Durham, NC; 2001b; pp 1–23.

Faye Ginsburg; “When the subject is women: Encounters with Syrian Jewish women”; *The Journal of American Folklore* 100; 1987; pp 540–547.

Harvey Goldberg; “Sephardi rabbinic ‘openness’ in nineteenth-century Tripoli: Examining a modern myth in context.” *Jewish religious leadership: Image and reality*, ed. Jack Wertheimer; New York; Jewish Theological Seminary; 2004.

Jürgen Habermas; *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*; MIT Press; Cambridge, MA; 1991.

Liz Hamui Sutton; *Transformaciones en la religiosidad de los Judíos en México: Tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la modernidad tardía*; Noriega Editores; 2005.

———. “Religious movements in Mexican Sephardism”; *Contemporary Sephardic identity in the Americas: An interdisciplinary approach*, eds. Edna Aizenberg y Margalit Bejarano; Syracuse University Press; Syracuse, NY; 2012; pp 105–23.

Yaron Harel. *Syrian Jewry in transition, 1840-1880*. The Littman Library of Jewish Civilization; Oxford; Portland, OR; 2010.

Judith T Irvine y Susan Gal; “The boundaries of languages and disciplines: How ideologies construct difference.” *Social Research* 62; 1995; pp 967–1001.

Shari Jacobson; “Modernity, conservative religious movements, and the female subject: Newly ultra-Orthodox Sephardi women in Buenos Aires”; *American Anthropologist* 108; 2006; pp 336–46.

Alexandra M. Jaffe; *Stance: Sociolinguistic perspectives*; Oxford University Press; Oxford; New York, NY; 2009.

David, Lehmann y Batia Siebzehner. *Remaking Israeli Judaism: The challenge of Shas*; Hurst; London; 2006.

Matthias B. Lehmann; *Ladino rabbinic literature and Ottoman Sephardic Culture*; Indiana University Press; Bloomington, IN; 2005.

Lisa Lital Levy; *Jewish writers in the Arab East: Literature, history, and the politics of Enlightenment, 1863—1914*; Disertación de doctorado; Department of Comparative Literature, University of California, Berkeley, CA; 2007.

Marquesa Macadar; *Sephardic diaspora: A case study in Latin America*; Disertación de doctorado; Department of Folklore, Indiana University; Bloomington, IN; 2009.

Walter Mignolo y Freya Schiwy; "Beyond dichotomies: Translation/transculturation and the colonial difference." *Beyond dichotomies: Histories, identities, cultures, and the challenge of globalization*, ed. Elisabeth Mudimbe-Boyi; SUNY Press; Albany N.Y.; 2002; pp 251–86.

Mary Louise Pratt; "Modernity and periphery: Toward a global and relational analysis." *Beyond dichotomies: Histories, identities, cultures, and the challenge of globalization*, ed. Elisabeth Mudimbe-Boyi; SUNY Press; Albany N.Y.; 2002; pp 21–48.

Michael Silverstein; "Shifters, Linguistic Categories, and Cultural Description"; *Meaning in anthropology*, eds. Henry A. Selby y Keith H. Basso; University of New Mexico Press; Albuquerque, NM, 1976; pp 11–55.

Norman A Stillman; *Sephardi Religious Responses to Modernity*; Harwood Academic Publishers; Luxembourg; 1995.

Kathryn Ann Woolard; "Language Ideologies as a Field of Inquiry"; *Language Ideologies: Practice and Theory*, eds. Bambi B. Schieffelin, Kathryn A. Woolard y Paul V. Kroskrity; Oxford University Press; New York; 1998; pp 3-50.

Walter P. Zenner; *A Global Community: The Jews from Aleppo, Syria*; Wayne State University Press; Detroit; 2000.