

**“Quienes no nacieron con la Torah debajo del brazo: Una perspectiva histórica y
antropológica del Judaísmo Mesiánico en Colombia”**

Monografía de Grado
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Antropología
Universidad del Rosario

Presentado por
Julián Alejandro Higuera Flórez

Director
Ariel Svarch

Semestre II, 2017.

Agradecimientos

No sería correcto de mi parte presentar este trabajo sin antes nombrar y agradecer a aquellas personas que me colaboraron y apoyaron durante el tiempo que demoré realizando esta investigación:

La colaboración y acogida que recibí en las comunidades y sinagogas mesiánicas de la ciudad fue fundamental, por lo cual agradezco a los líderes (rabinos, morim, pastores, etc) que me abrieron las puertas de sus comunidades y me otorgaron espacios y tiempo para el diálogo. Igualmente, agradezco de corazón a mi director, Ariel Svarch, quien me guió en el proceso de investigación y me dio mensajes de aliento conforme lo desarrollaba. Sus consejos, recomendaciones y correcciones me fueron esenciales. A mis papás y mi hermano, quienes han estado a mi lado siempre en todos mis proyectos y sueños; su apoyo y cariño es lo más importante para mí. A mis amigos y mi novia por esos momentos en que se tomaban el tiempo para escuchar mis ideas y distraerme de mis preocupaciones. A todos, muchas gracias.

Tabla de Contenidos

Introducción.....	4
Judaísmo Mesiánico en Colombia.....	5
Conversión Religiosa.....	9
Historia Oral.....	11
Identidades Colectivas.....	13
Estructura del Trabajo.....	16
Capítulo 1: Convirtiendo a <i>Jesús</i> en <i>Yeshua</i>, conocedor de la Torah.....	20
Re-Conociendo a <i>Yeshua</i>	20
“Conversión es estudiar”	26
<i>Yeshua Ben Iosef</i> , el judío.....	33
Incrementando la obediencia en la Torah	39
¿Cuándo termina una conversión?.....	43
Capítulo 2: “No más <i>Jews for Jesus</i>, ahora el trabajo era también con gentiles”.....	48
“No somos evangélicos disfrazados de judíos”	48
“El Mesianismo es tan viejo como el Mesías”.....	51
Cambio de Público: Hablándole al gentil.....	56
Discursos subalternos, Globalización y Resignificación de lo sagrado.....	63
Capítulo 3: Creyentes en <i>Yeshua</i> y descendientes de Marranos.....	68
Re-conociéndose como judío.....	68
“Si vosotros sois del Mesías, ciertamente linaje de Abraham sois”.....	71
Ser Judío y Colombiano: Entre Marranos, Indígenas y Comerciantes.....	77
“En los planes del Eterno estaba regar nuestra sangre por el mundo”.....	88
Conclusiones	95
Bibliografía.....	102

Introducción

Asistir a una celebración de Shabbat en una comunidad judío-mesiánica en Bogotá implica entrar a un espacio donde las personas repiten rezos y alabanzas en hebreo conforme apuntan sus miradas a un altar con un rollo de Torah y una bandera de Israel de fondo. Es adentrarse en un espacio donde se reconoce a Jesús (*Yeshua*) como Mesías, pero también se cantan y danzan jubilosas canciones judías. Es hablar con personas que recurrentemente intercalan en su conversación palabras en hebreo, sea sólo para saludar o para hablar de religión. Es adentrarse en una lección acerca de la importancia de las fiestas del judaísmo, conforme se honra el legado de un Mesías no reconocido por el judaísmo tradicional. Es comprender que al hablar de Judaísmo Mesiánico no estamos refiriéndonos ni a judaísmo tradicional ni a una forma de cristianismo. Estamos hablando de no de un apéndice de estas religiones, si no de una una religión separada en sí misma.

En un principio me resultaba bastante confusa la idea de *Judaísmo Mesiánico*. También me causaban gran curiosidad los espacios sociales en que se practica esta religión en Bogotá. Intentaba entender sus ritos y creencias a partir de dos ópticas que me eran familiares cuando comencé esta investigación: Mi tradición familiar católica y mi acercamiento al judaísmo durante el año en que viví en Israel. Hasta ese momento entendía la religiosidad cristiana y judía como sistemas de creencia divididos por una frontera bien delimitada. Sin embargo, en estas comunidades descubrí que esta frontera es mucho más porosa de lo que pensaba. Allí conocí personas que creen en *Yeshua* y al mismo tiempo consumen alimentos *kosher*, que estudian hebreo para entender la Torah y también estudian el Nuevo Testamento, que se identifican como creyentes del Mesías y se consideran parte del pueblo judío, por nombrar unas cuantas características de las muchas que tienen estas comunidades y que desafían los límites de esas aparentes fronteras.

Con el tiempo me adentré en la comprensión de este fenómeno religioso. Primero, entendiendo su discurso, para identificar las características y particularidades que lo separan de otros sistemas religiosos como el catolicismo, el evangelismo, el pentecostalismo o el judaísmo tradicional. Luego profundicé en el carácter social y cultural que los creyentes desarrollan alrededor de este marco de creencias y prácticas religiosas. Como veremos a continuación, tres preguntas resultaron fundamentales dentro del desarrollo de esta

investigación: La cuestión de la aparición y desarrollo del fenómeno del judaísmo mesiánico en el contexto religioso colombiano, las trayectorias y procesos de conversión de las personas que se adhieren a estas comunidades, y su autorreconocimiento como “judíos”, identidad de la que se apropia la mayoría de estos sujetos.

Judaísmo Mesiánico en Colombia

Quienes se consideran creyentes y practicantes del judaísmo mesiánico basan sus fundamentos religiosos en la práctica del judaísmo tradicional. Es decir, en la observancia de la Torah, cumpliendo las leyes y normas practicadas por el pueblo judío conforme su pacto con el Eterno. Sin embargo, a diferencia del judaísmo tradicional, estas prácticas conviven con la creencia en *Yeshua* (Jesús) como *Mashiaj* (Mesías) del pueblo de Israel, lo cual implica el estudio de su legado escrito en el *Brit Hadashá* (Nuevo Testamento). En otras palabras, son personas que practican judaísmo con la convicción de que el Mesías judío fue *Yeshua* y que su legado de salvación implica, también, la reafirmación identitaria con el pueblo de Israel y sus tradiciones, leyes y preceptos religiosos. No pueden ser llamados únicamente practicantes del judaísmo, ya que esto implicaría negar el carácter mesiánico de *Yeshua*. Pero tampoco se consideran a sí mismos como *cristianos*, porque estarían negando la importancia de los fundamentos de la Torah, su identidad como judíos o la tradición hebrea a la que perteneció *Yeshua*.

Desde este punto es necesario diferenciar entre *Judío étnico* y *Judío Mesiánico*, dos denominaciones que utilizaré durante el desarrollo del presente trabajo. Cuando hago referencia a un *judío étnico* me refiero a una persona cuya filiación, tradición familiar, rasgos culturales, práctica del judaísmo tradicional (Sea reformista, ortodoxo, ultraortodoxo, hasídico, etc) o pertenencia a una comunidad lo hacen reconocible como judío para la comunidad judía. Su condición como judíos es aprobada por los demás miembros de la comunidad y no dejan de serlo sin importar sus acciones o pensamiento. Por otro lado, un *judío mesiánico* es una persona que practica el judaísmo mesiánico. Como veremos luego, estos pueden ser judíos étnicos convertidos al judaísmo mesiánico o, como en el caso de Colombia, no judíos practicantes y creyentes de esta religión.

Cabe acalar que el judaísmo mesiánico nace de los procesos de evangelización de comunidades judías durante mediados del siglo XX, en países con una considerable

población de judíos étnicos como Estados Unidos, Inglaterra o Argentina. Un proceso impulsado especialmente por algunos rabinos tradicionales interesados en el cristianismo. De allí que en estos países se formaran importantes organizaciones como *Jews for Jesus* o *The Chosen People Ministry*, las cuales funcionan hasta la actualidad, y que tienen como objetivo hacer conocer a *Yeshua HaMashiaj* y su palabra entre judíos étnicos. Para las autoridades judías tradicionales, ésta no es considerada una forma válida de judaísmo, por la creencia en la figura de *Yeshua*, a quien consideran un falso mesías (aunque las autoridades judías tradicionales no desconocen la pertenencia al pueblo judío de aquellos creyentes en *Yeshua* que demuestran su ascendencia materna). Autores como Yaakov (2012), Samuelson (2000), Hocken (2009) y Cohn-Sherbok (2000) realizaron algunos de los trabajos más representativos en los esfuerzos por explicar las particularidades del judaísmo mesiánico en los países donde los judíos mesiánicos son, casi en su totalidad, judíos étnicos.

En el contexto colombiano, sin embargo, el “judaísmo mesiánico” se expresa de forma distinta. A diferencia de la mayoría de sinagogas mesiánicas de Israel, Estados Unidos o Argentina, quienes asisten a estas comunidades en Colombia no provienen de familias judías. Por el contrario, son considerados como “gentiles”. Es decir, son personas que, por ascendencia, no pueden comprobar su pertenencia al pueblo judío. Estas personas, cuyos trayectos religiosos provienen del catolicismo o el cristianismo protestante, comienzan a practicar judaísmo y acatar las leyes de la tradición religiosa judía. Llevan a cabo este proceso conforme asumen una nueva perspectiva respecto a Jesús de Nazaret, a quien comienzan a re-conocer como un Jesús judío: *Yeshua*. Así mismo, el diálogo con las autoridades rabínicas bogotanas resulta complicado. No sólo por el hecho de practicar una forma de judaísmo no aprobada o no legítima, pero especialmente porque los creyentes son personas “gentiles” que declaran que practican judaísmo, y que se reconocen como judíos a pesar de las objeciones de los líderes rabínicos de la ciudad.

En la actualidad existen aproximadamente diez sinagogas mesiánicas en la ciudad de Bogotá, y más de veinte en todo el país. La más pequeña de ellas cuenta con poco más de cincuenta miembros y la más grande con un aproximado de quinientos. En todas ellas, la totalidad de sus líderes y miembros son de origen no judío. Esto nos da una idea de cómo este fenómeno ha tenido una notable acogida dentro de un segmento de la población del país que ha visto en

la práctica del judaísmo mesiánico una respuesta a sus dudas y búsquedas de carácter religioso. Sin embargo, en contraste con lo expansivo del fenómeno en los últimos años, lo que se ha escrito al respecto desde la academia ha sido prácticamente nulo. En la literatura académica de otros lugares de América Latina se encuentran ausencias similares, ya que el fenómeno ha sido muy poco estudiado. La única excepción es el caso de Argentina, donde los judíos mesiánicos son en su mayoría judíos étnicos, y donde sí existe bibliografía al respecto (Sorj, 2009).

Algunos autores, como Power (2011), Kaell (2015) y Dulin (2015), han estudiado las razones detrás del notable incremento de gentiles interesados en la práctica del judaísmo mesiánico en países como Estados Unidos e Inglaterra. En sus trabajos, han investigado las relaciones entre judíos étnicos y gentiles en los espacios religiosos judío-mesiánicos, el papel – a veces secundario - de los gentiles en las comunidades, e incluso los procesos de conversión de judíos al judaísmo mesiánico. Sin embargo, nada se ha escrito acerca de comunidades compuestas totalmente por gentiles practicantes del judaísmo mesiánico.

En contraste con esta falta de estudios específicos acerca del judaísmo mesiánico colombiano, nos encontramos con una considerable cantidad de estudios históricos y antropológicos que se interesan por el fenómeno de las nuevas espiritualidades en el país y en toda América Latina. Autores como Beltrán (2013), Bastian (1993), Steigenga (2007) y Smilde (2007) son algunos de los muchos que se destacan en sus investigaciones sobre este tema, especialmente respecto al cambio en el panorama religioso de la región. Sin embargo, la mayoría de estos estudios suelen centrarse en el auge de grupos protestantes cristianos, en buena medida por su peso demográfico y subsecuente visibilidad e influencia. Lo cual produce una –aunque involuntaria– marginación del estudio de espiritualidades no cristianas, como el judaísmo, el budismo, el islam o el hinduismo. Si bien estas son estudiadas, la abrumadora mayoría de los estudios religiosos tienen como foco las diversas vertientes del cristianismo. En este trabajo propongo la idea de un *Cristiano-centrismo* que tradicionalmente domina los estudios religiosos latinoamericanos así como el imaginario religioso de la región, a pesar de las recientes investigaciones enfocadas en otro tipo de espiritualidades.

Pues bien, el objetivo de este proyecto es caracterizar algunas de las problemáticas más relevantes concernientes al desarrollo del Judaísmo Mesiánico en Colombia, a través de un

estudio del caso bogotano que logre dar cuenta de nuevas formas de religiosidad en la ciudad. Cabe resaltar que la falta de estudios al respecto hará que los temas relacionados al fenómeno sean, en ocasiones, muy variados y descriptivos. Sin embargo, existen tres ejes de análisis fundamentales para comprender a fondo los procesos sociales y culturales concernientes a este fenómeno religioso que, como vimos anteriormente, es un caso *sui generis* en contraste con el desarrollo que tuvo en países con una mayor población de judíos étnicos.

El primer eje se centra en las trayectorias de conversión de los miembros de las comunidades mesiánicas de Bogotá. Si bien resultan ser diversas las razones por las cuales las personas llegan a interesarse en esta religión, es importante notar las características principales del proceso de conversión religiosa al judaísmo mesiánico en Colombia. A partir de esta caracterización es posible entender las particularidades propias de esta religiosidad, así como una descripción profunda de los contextos sociales en los cuales operan estas comunidades. La discusión, definición y delimitación teórica del concepto de *Conversión Religiosa* se hace necesario para el presente estudio.

El segundo eje de análisis es la comprensión de este fenómeno religioso dentro de un marco historiográfico de auge y expansión de nuevas espiritualidades en Colombia. Algunos de los procesos que resultan mejor conocidos son los de la entrada y consolidación de grupos evangélicos o pentecostales en el país, que han sido nombrados a través de procesos históricos populares como *La explosión Pentecostal* (Beltrán, 2013) o *El auge del protestantismo* (Bastian, 1990). Sin embargo, la historiografía colombiana se ha quedado corta en la labor de desarrollar historias relacionadas a espiritualidades alternativas a aquellas de tipo cristiano que han impactado más fuertemente en términos demográficos.

La reconstrucción de la historia específica del judaísmo mesiánico en Colombia es parte de la deuda historiográfica con estas espiritualidades no cristianas, y constituye el segundo eje de análisis de este proyecto. La labor no ha sido desarrollada siquiera de manera amateur por los mismos líderes y pioneros de las comunidades, quienes han dejado muy poca huella evidencial escrita que dé cuenta de los procesos a través de los cuales apareció y se consolidó esta religión en el país. Por esta razón, la mayor parte de la información de esta reconstrucción histórica se encuentra basada en fuentes orales otorgadas por los protagonistas de esta historia, es decir, los líderes, pioneros y miembros de las comunidades colombianas. De allí

que la definición de *Historia Oral* sea esencial en este trabajo: es a través de la historia oral, como metodología, que es posible una primera aproximación a la historia del auge y expansión del judaísmo mesiánico en el país.

El último eje de análisis es aquel relacionado a la construcción de identidades judías por parte de los judíos mesiánicos de la ciudad, a pesar de la negativa por parte de las autoridades rabínicas y los miembros de las sinagogas locales de reconocerlos como judíos. Este fenómeno resulta ser uno de los más interesantes del proceso de consolidación del judaísmo mesiánico en el país ya que, como vimos, casi la totalidad de las personas son de origen gentil y no pueden demostrar que son judíos siguiendo los requerimientos del judaísmo religioso tradicional. Una situación que en otros países con mayorías judías étnicas no suele suceder, ya que los judíos (étnicos) mesiánicos son considerados como judíos por las autoridades rabínicas a pesar de sus creencias religiosas divergentes, con base en su ascendencia y linaje.

La pugna de estas personas por identificarse como judías tiene lugar alrededor de la creación de un discurso identitario que, a través de la apropiación de narrativas históricas, culturales y genéticas ajenas, busca legitimar su identificación como judíos a pesar de su origen “gentil”. El análisis de este fenómeno ilustra la flexibilidad de los discursos identitarios y cómo el mismo discurso puede ser desplegado para legitimar definiciones identitarias oposicionales. Es por esta razón que la relación entre *Identidad nacional* e *Identidad étnica*, como casos de identidades colectivas, resulta fundamental para establecer los parámetros teóricos del presente trabajo. A través del uso de estas categorías pretendo explorar la forma en que se construyen discursos identitarios diversos a través de herramientas narrativas con características similares.

Conversión Religiosa

Antes de adentrarnos en el concepto preciso de *conversión religiosa*, es necesario hacer un breve paréntesis para determinar a través de qué perspectivas se utilizará el concepto de *Religión*, así como para resaltar al judaísmo mesiánico como una religión propiamente constituida por cumplir las definiciones expuestas a continuación. Para esto utilizaré los conceptos de tres autores que son fundamentales para entender la perspectiva desde la cual este trabajo investigativo utiliza el término: Durkheim, Geertz y Lincoln.

Émile Durkheim habla de un sistema de creencias y prácticas socialmente construido que determina qué es lo sagrado y qué es lo profano, uniendo así a una comunidad moral (Durkheim, 1912). Por su parte, Clifford Geertz entiende la religión como un sistema de símbolos. Este sistema de símbolos establece estados anímicos que formulan un orden general de existencia en los creyentes y una efectividad tal que lo hace sentir profundamente real (Geertz, 2003). Por último, Bruce Lincoln define a la religión a través de los cuatro factores que, según él, son esenciales para su desarrollo: Un discurso, unas prácticas, una comunidad y una institución, que se entrelazan coherentemente para su funcionamiento (Lincoln, 2002). Estas tres perspectivas fueron usadas durante la investigación como marco de referencia en el uso de religión como categoría analítica, entendiendo esta categoría como una serie de símbolos y prácticas, atravesadas por la dualidad sagrado/profano, y reguladas desde la interacción social de un grupo institucionalizado.

Ya adentrándonos en el marco teórico específico de la conversión religiosa, nos encontramos con una primera característica fundamental: la mayoría de los teóricos actuales que utilizan y trabajan alrededor de este concepto se centran en una comprensión activa del proceso de conversión, en contraposición con la idea de conversión pasiva (Dawson, 1990). Mientras que el paradigma que habla de una conversión pasiva afirma que son las fuerzas sociales las que determinan el cambio religioso del sujeto, el paradigma de la conversión activa se propone exaltar la agencia que posee el individuo para tomar la decisión de convertirse (Richardson, 1985. Kilbourne et al., 1989). Si bien el concepto de *conversión religiosa* que utilizo en este trabajo da primacía al carácter activo del sujeto en el proceso, esto no implica ignorar las fuerzas sociales que actúan sobre el individuo.

En un segundo aspecto, entendemos la conversión no como un “antes y un después”, resultado de un único paso (Leone, 2004; Giordan, 2009). Antes bien, compartimos la propuesta de Rambo y Farhadian (2014), según la cual existen una serie de etapas no lineales que se desarrollan de formas distintas, y que coexisten entre sí durante el proceso de conversión, dependiendo de cada proceso individual. Estas etapas son: *Crisis, Quest, Encounter, Interaction, Commitment* y *Consequences* (Rambo, 1993. Rambo y Farhadian, 2014).

En un tercer aspecto, nos encontramos con que, para la mayoría de los autores que tratan asuntos de conversión religiosa, la extensión y minuciosidad del relato del converso resulta fundamental para lograr entender la complejidad del proceso. Existen muchas formas y estados desde los cuales concebir una conversión religiosa. Algunos autores, por ejemplo, ponen especial énfasis en la narrativa que otorga el sujeto de su propio proceso de conversión. Un caso ejemplar de ello es Rambo (1993), quien propone la “descripción densa” del *contexto* como un eje transversal para el análisis de las diversas etapas de conversión. Algo similar sucede en las recomendaciones hechas por Lamb y Bryant (1999), quienes aseguran que la narrativa de conversión del sujeto se encuentra mediada por las concepciones religiosas que ha adquirido durante el mismo, razón por la cual es una excelente fuente de análisis.

Finamente, un último aspecto teórico para tener en cuenta es el estudio de las consecuencias vividas por el sujeto luego de cada momento de su proceso de conversión. Éstas implican cambios en el lenguaje, la vestimenta, las actividades, las costumbres alimentarias, entre muchos otros ejemplos. A través de esta caracterización se logra entender cuáles fueron los factores que, para el mismo converso, fueron fundamentales en su proceso. Un ejemplo de estas consecuencias es el que nos invita a ver Austin-Broos (2003), quien utiliza el término *Paso Cultural*, para referirse a los cambios de carácter comportamental que tiene el individuo una vez hace la transición cultural que implica la conversión religiosa. Este ejemplo puede complementarse con la idea de Henri Gooren (2010), según la cual los cambios más relevantes son los de tipo lingüístico, razón por la que es necesario incluir el cambio en lenguaje del converso como una de las múltiples consecuencias que tiene someterse a un proceso de conversión religiosa.

En otras palabras, para delimitar la manera en que se utilizará el término *Conversión Religiosa* en el presente proyecto de investigación es necesario remitirnos a una idea de conversión religiosa en la cual 1) el sujeto posee un rol activo en que se exalta su agencia, 2) las etapas del proceso no son lineales, 3) la narrativa del sujeto converso es fundamental para la caracterización del proceso desde su complejidad y 4) resulta fundamental centrarse en las consecuencias que este cambio tiene en la persona (lingüísticos, rituales, culturales, etc.).

Historia Oral

Como especifiqué anteriormente, no existía en la academia colombiana una historia del judaísmo mesiánico. Sus propios protagonistas no se habían interesado por reconstruir esta historia y crear un registro escrito de ella, ni por guardar el poco acervo archivístico producido por esa historia. Sin embargo, a través de las conversaciones con los pioneros de este movimiento religioso en el país supe del interés que ellos tenían de que se relatara su historia y la de sus comunidades, la cual comienza desde la década de los ochenta. De allí una primera muestra de la importancia del concepto de *historia oral* en este trabajo, como fuente central para reconstruir los acontecimientos de llegada, auge y expansión del judaísmo mesiánico en Colombia.

Historia oral puede definirse, en términos simples, como la historia que se construye a través del relato hablado. En aspectos metodológicos, implica el uso de entrevistas en las cuales se da el espacio para que el sujeto cuente su relato de los acontecimientos. Para esta investigación, y la reconstrucción del relato que nos interesa, considero pertinente enunciar tres factores fundamentales desde los cuales entender el concepto de *historia oral*: 1) la veracidad del relato, 2) la flexibilidad del relato y 3) la oportunidad de empoderamiento del relator.

Autores como Abrams (2010) y Janesick (2010) se demuestran que las fuentes escritas también tienen la capacidad de mentir y estar cargadas de subjetividad. Junto con este argumento, defienden la rigurosidad de la historia oral y su importancia en los estudios contemporáneos como una fuente alternativa que llena vacíos de información. De la misma manera, Portelli (1991) propone entender la historia oral desde una “credibilidad diferente” a la que tienen las fuentes escritas. Lo cual no implica, claro está, menor veracidad de aquello que se está relatando. Es así como se le da un merecido espacio académico a un tipo de fuente que solía ser descartado por su falta de rigurosidad, pero que ahora se sumerge en cuestiones de gran importancia como los estudios de memoria y de historias comunitarias.

Este factor se complementa con el de la flexibilidad del relato. *Flexibilidad* se refiere al hecho de que la historia oral no siempre posee una estructura delimitada y bien organizada. Razón por la cual, por ejemplo, el manejo de los tiempos, las relevancias otorgadas y los detalles de la historia dependen de las decisiones del entrevistado (Portelli, 1991). Depende así del

investigador que recopila la historia decidir aquello que le resulta más relevante, sin por ello dejar de lado las partes del relato que, para quien la está contando, tienen una importancia clave en el desarrollo de la historia. Debe así el investigador saber asumir la flexibilidad propia de la historia oral para indagar aquello que le interesa conforme respeta los tiempos, detalles y relevancias otorgadas por el relator (Portelli, 1991).

Igualmente, una tercera categoría que es fundamental para la delimitación del concepto de *historia oral* es la oportunidad de empoderamiento del entrevistado a través del relato que está contando. Una característica que debe ser tomada en cuenta para recordar que no se trata únicamente de escribir una historia ajena para gozo o beneficio propio. Sino recordar que, a través de esta herramienta, aquel que contó su historia tiene una oportunidad de visibilizarse que no tiene en sus espacios cotidianos. Lo cual representa, así mismo, una forma de empoderamiento del relator (Abrams, 2010).

Ahora bien, el concepto de *historia oral* en mi trabajo no sólo sirve para la reconstrucción de los acontecimientos de la historia del judaísmo mesiánico en Colombia como una estrategia de recopilación de los hechos, alterna a las limitadas fuentes escritas para este caso. Existe un segundo propósito para indagar aún más en el concepto de *historia oral* como lo utilicé en esta investigación: Como herramienta interdisciplinar que colabora con el análisis de discursos sociales.

Dunaway (1996) describe la riqueza de la historia oral a partir de su labor interdisciplinar. Especialmente, en colaboración con disciplinas como la lingüística, la antropología, la sociología o los estudios culturales. Esto se debe principalmente a que, en muchas ocasiones, la mayor parte de la información no responde a datos precisos, sino a interpretaciones del narrador, que nos hacen enfocar con mayor atención en los significados alrededor de los relatos más que en los relatos mismos (Portelli, 1991). Pues bien, este enfoque en los significados es esencial porque, mientras el narrador cuenta su historia, también se comienzan a vislumbrar los discursos sociales que éste posee. Esto se debe a que la narrativa personal del sujeto no es ajena al entorno social del mismo, por lo cual la profundidad del análisis de la historia personal reside en su interpretación desde las construcciones sociales que permean al relato (Maynes et al., 2008).

Autores como Shopes (1996), Haley (1996) y Okihiro (1996) han hecho uso precisamente de la historia oral para analizar discursos identitarios de tipo familiar, racial y étnico, respectivamente. Narrativas que, como veremos posteriormente, son de mi interés para analizar el discurso identitario que usan los judíos mesiánicos colombianos para reconocerse como judíos. Esta es una apuesta para mostrar que, con el uso de metodologías propias de la historia, es posible hacer análisis interdisciplinarios enfocados en discursos y narrativas sociales. Y, aún más importante, que las historias personales pueden ser espacios para la creación y ratificación de identidades (Thompson, 2003), lo que también logra empoderar al sujeto; esta vez desde la comprensión de sí mismo.

Identidades Colectivas

Como veremos en el tercer capítulo, uno de los fenómenos más problemáticos del judaísmo mesiánico en Colombia es la identificación como judíos que se atribuyen gran parte de estos creyentes, a pesar de ser considerados como “gentiles” por las sinagogas tradicionales de la ciudad, quienes delimitan la pertenencia al pueblo judío a partir de la ascendencia materna de la persona o la aprobación de una sinagoga que legitime a la persona como judío. Este fenómeno nos obliga a repensar la flexibilidad de fronteras y discursos identitarios que, a primera vista, parecen ser estrictos e inamovibles. Especialmente, para aquellos sujetos que tradicionalmente han impuesto los límites identitarios. En el caso de la pertenencia al pueblo judío se juega con discursos de identidad étnica que, a su vez, se entrelazan con narrativas de identidad nacional e identidad religiosa. Por esta razón, para adentrarnos en el estudio de los discursos y narrativas de las identidades colectivas presentes en este trabajo, es necesario comenzar por aclarar términos como *Identidad*, *Identidad Nacional* e *Identidad Étnica*, así como su uso en la presente investigación.

La *identidad*, en palabras simples, puede ser entendida como la idea de pertenencia de un individuo a un grupo social. Sin embargo, existen dos aclaraciones con respecto a esta categoría que deben ser puestas sobre la mesa. Primero, que esta identidad no corresponde a características innatas o naturales del ser humano que lo hacen perteneciente a cierto grupo. Por el contrario, todo sentimiento de identidad se encuentra atravesado por un discurso socialmente construido que determina la narrativa personal del individuo. Es decir, que nos

encontramos ante narrativas que determinan la construcción de una autoimagen, de la cual depende la identidad aprehendida e interiorizada (Larraín, 2003).

Segundo, esta narrativa personal que determina la identidad del individuo no sólo afirma la pertenencia a un grupo determinado, sino que, más importante aún, logra diferenciar, clasificar y distinguir otros grupos, con ciertas características discursivamente construidas, a las que se entienden como ajenas (Taylor, 1994). Esto es esencial en la medida en que identidad no sólo es la pertenencia a un grupo, sino la no-pertenencia a otros grupos de este estilo. En el caso del discurso identitario del judaísmo tradicional, por ejemplo, la idea de un *Pueblo Elegido* no tendría validez si no existiera la clasificación de quienes no pertenecen a este grupo. En este caso, los denominados “gentiles”. Un concepto atravesado por la idea evidente de otredad; del “otro”

Ahora bien, para hablar del caso concreto del discurso identitario de pertenencia al pueblo judío tradicional, así como el discurso identitario de pertenencia al pueblo judío usados por los “gentiles” mesiánicos colombianos, debemos referirnos al mismo tiempo a la *identidad nacional* y la *identidad étnica*. Ya que la pertenencia al pueblo de Israel depende de una filiación étnica determinada por una supuesta unidad consanguínea, cultural, e incluso, religiosa de todos sus miembros. Esta cuestión se explorará más adelante. No obstante, hay algunas fundamentaciones teóricas que considero pertinentes que sean discutidas.

Este trabajo define la identidad nacional como el sentido de pertenencia a una comunidad imaginada (Anderson, 1993). Es decir, que no existe una condición natural al individuo que lo adscriba como parte de una nación. Por el contrario, los discursos que éste interioriza le otorgan su reconocimiento e identificación con una nación determinada. Aquello que hace posible que exista una comunidad donde sus miembros se identifiquen como miembros es la concordancia en el discurso de pertenencia que comparten todos sus miembros (Smith, 1997).

En el caso del relato bíblico del pueblo de Israel se utiliza una idea de “nación” cuyo uso no es el mismo que utilizan las naciones modernas. Por el contrario, la pertenencia a esta nación (en el sentido bíblico) puede entenderse como la pertenencia a una comunidad étnica (Hastings, 2000). Lo cual nos remite al concepto de nuestros sujetos de estudio según la cual se entiende la *Identidad étnica* como una categoría equivalente con la de *Identidad nacional*. Incluso, esto no se limita únicamente a la nación bíblica de Israel, ya que existen narrativas

modernas según las cuales identificarse como miembro de cierto grupo étnico implica la identificación con un Estado-Nación (Hylland, 2000). Esta dinámica se remite incluso al punto de creer que existen rasgos genéticos y culturales que necesariamente se comparten con el resto de los miembros de la nación (Giménez, 1993).

Igualmente, es importante anotar que la identificación como parte de un grupo o colectivo no se reduce a un único discurso en que se delimitan sus fronteras. Por el contrario, son muchas las narrativas que se pueden usar al mismo tiempo para crear una misma identidad colectiva. Un ejemplo de esto son las historias patrias o los mitos fundacionales de la nación, los cuales no son siempre históricamente comprobables, pero aluden al imaginario popular como narrativas desde las cuales se construye una identidad nacional (Smith, 1999). En nuestro caso de estudio veremos que estas narrativas no sólo se reducen a asuntos de pertenencia étnica o de mitos fundacionales de la nación bíblica. Nos encontramos en cambio con narrativas de todo tipo, a veces contradictorias entre sí, desde las cuales se puede construir la identidad como parte del pueblo judío. Esto incluye narrativas de tipo histórico, genético, cultural, político, y religioso.

Estructura del Trabajo

Para llevar a cabo el estudio antes descrito, esta tesis se encuentra dividida en tres capítulos. Cada uno de estos capítulos se enfoca en uno de los ejes centrales que expliqué anteriormente y se vale de herramientas metodológicas variadas para tal propósito.

El primer capítulo, *Convirtiendo a Jesús en Yeshua, conocedor de la Torah*, se dedica principalmente a describir y analizar el proceso de conversión de los colombianos al judaísmo mesiánico. Este capítulo gira en torno a tres factores fundamentales que, en mi trabajo de campo, pude reconocer dentro del proceso de conversión promedio. El primero es el *Reconocer a Yeshua*, es decir, el proceso de crear una nueva concepción de una figura cristiana previamente incorporada en las creencias del sujeto. El segundo es el rol central que le otorgan al estudio en el proceso de conversión. Y el tercero es la apropiación de prácticas rituales y cotidianas que colaboran con la anhelada coherencia creencia-acción. El capítulo termina con la pregunta acerca del *Fin de la conversión*. Esta desmiente la idea de una conversión teleológica en dónde existe un único momento final en que se acaba el proceso.

Por el contrario, esta puede finalizar de diversas maneras, e incluso, puede a veces nunca terminar, si así concibe el sujeto su proceso de conversión.

Para el desarrollo de este capítulo me basé principalmente en una investigación de carácter etnográfico que realicé, aproximadamente por un año, en la que asistí a celebraciones de Shabbat, clases de hebreo y festividades religiosas como Rosh Hashanah, Yom Kippur, Janucá y Sucot¹. Si bien hubo por lo menos tres sinagogas mesiánicas de la ciudad a las que tuve la oportunidad de asistir, solo hubo una a la que fui constantemente y en la que desarrollé la mayor parte de mi trabajo de campo. Este capítulo, además, se complementa con entrevistas semiestructuradas, en las cuales exploré las experiencias personales de los procesos de conversión de líderes y miembros participantes de estas comunidades.

En el segundo capítulo, *“No más Jews for Jesus, ahora el trabajo era también con gentiles”*, reconstruyo la historia del origen y expansión del judaísmo mesiánico en Colombia, la cual desarrollé de la mano de algunos líderes pioneros del movimiento en el país. Esta es una historia extensiva, el primer intento académico por reconstruir este proceso histórico, e idealmente podrá abrir camino a estudios posteriores que profundicen algunos de los factores y análisis de las comunidades de Bogotá y el resto de Colombia. El capítulo contempla un breve análisis de la historiografía relacionada a asuntos de diversidad religiosa en el país, la cual caracterizo como *Cristiano-céntrica*, y destaco la falta de estudios históricos sobre nuevas formas de religiosidad en el país.

Este capítulo comienza con la genealogía del judaísmo mesiánico en el mundo, un recuento que los mismos judíos mesiánicos rastrean hasta tiempos bíblicos, pero que la mayoría de los historiadores encuentran en las primeras organizaciones de cooperación entre grupos cristianos y judíos en Europa y Estados Unidos durante el siglo XIX. Posteriormente, ligado al desarrollo del judaísmo mesiánico global, nos encontramos con la historia de su entrada a Bogotá, para luego extenderse por el resto del país. Allí se nombran los momentos, actores y espacios más relevantes dentro de este proceso que comienza en los años 80 y se consolida durante toda la década de los noventa. Este capítulo termina con un análisis acerca del

¹ Rosh Hashanah es el Año nuevo judío. Yom Kippur es el día del perdón y el arrepentimiento. Janucá, o fiesta de las luminarias, se celebra por ocho días. Mientras que Sucot es la festividad de los tabernáculos, celebrada por siete días.

contexto contemporáneo colombiano y los factores que propician la entrada de nuevas religiosidades al país.

Para el desarrollo de este capítulo se utilizó principalmente la metodología de la historia oral, a través de relatos de historias personales o grupales propicias para la reconstrucción histórica del fenómeno. A través de entrevistas con los pioneros del movimiento y los miembros más antiguos de las comunidades que visité fue posible extraer la suficiente información para darnos una idea de los momentos más relevantes en este proceso. Las fuentes secundarias utilizadas contribuyeron exclusivamente a la reconstrucción de la genealogía del judaísmo mesiánico global, ya que no encontré información escrita –ya sea trabajos académicos o fuentes de archivo institucionales- respecto al fenómeno en Colombia. Apenas unas pocas revistas grupales, así como documentos legales de fundación, colaboraron con la complementación de los relatos orales.

Finalmente, el tercer capítulo, denominado *Creyentes en Yeshua y Descendientes de Marranos*, se basa en el análisis de los discursos identitarios que usan los creyentes mesiánicos que se reconocen como judíos, a pesar de ser tildados como “gentiles” por la oficialidad judía. Este capítulo centra su atención en la apropiación, construcción y reproducción de diferentes narrativas que legitiman la identidad judía que asumen estas personas. Una primera parte se centra en las narrativas religiosas a través de la que fundamentan esta pertenencia al pueblo judío, mientras que la segunda parte explora las narrativas relacionadas a la consanguinidad, la cultura y la pertenencia étnica. Coloco esta segunda parte en discusión constante con las narrativas de este mismo tipo que utilizaron los judíos étnicos locales para legitimar su identidad como colombianos judíos.

Este capítulo tiene como finalidad poder analizar la flexibilidad de las identidades nacionales y étnicas y, en el caso específico de estudio, entender las diversas formas de legitimación que usan estas personas para defender su religiosidad, así como su creencia en su que son parte del pueblo judío. Para el desarrollo de este capítulo utilicé entrevistas semiestructuradas que, en colaboración con la información recopilada en mi investigación etnográfica, me ayudaron a esquematizar los factores fundamentales de este discurso identitario, no oficializado, pero si bastante extendido entre los miembros de las comunidades mesiánicas bogotanas. Cabe resaltar el amplio uso que le di al libro *De los judíos en la historia de Colombia* de Daniel

Mesa Bernal para el rescate de algunos de los mitos y recuentos históricos acerca de los judíos en Colombia. Además, para el análisis de este discurso utilicé una serie de trabajos académicos y no académicos que me ayudaron a entender la forma en que funcionan narrativas identitarias similares.

Capítulo 1: Convirtiendo a *Jesús* en *Yeshua*, conocedor de la *Torah*.

Re-Conociendo a Yeshua

Mi primera participación en una celebración mesiánica se dio gracias a la invitación hecha por el líder de una comunidad del sur de Bogotá para asistir al Shabbat² que cada sábado se desarrolla en este espacio³. Si bien no fue fácil convencerlo de invitarme a ser parte de las actividades de la comunidad, al fin aceptó con la condición de que yo respetara el espacio y participara activamente. Cabe resaltar que estas comunidades no se dedican a hacer proselitismo; muy por el contrario, son bastante celosas y precavidas con respecto a la participación e invitación de nuevas personas. Sin embargo, el líder de esta comunidad, quien me conocía por una entrevista hecha anteriormente, estuvo de acuerdo en que yo asistiera con la condición de hacerme algunas preguntas de rigor unas horas antes del comienzo de la celebración sabatina.

Al llegar al espacio en que se reúne esta Kehila⁴ me dio la impresión de estar en un salón comunal de grandes proporciones, de más o menos unos 100 metros cuadrados. Quizás, el hecho de haber llegado cuando el espacio aún estaba desocupado - una hora antes del inicio de la celebración para la entrevista previamente requerida- colaboró con esta impresión. El espacio consta de un gran salón blanco, dos televisores para proyectar material audiovisual, una Menorah⁵ gigante, un rollo grande de Torah exhibido en una vitrina, una especie de altar con una bandera de Israel de fondo y muchas sillas blancas de plástico apilables que luego colaboré a organizar en filas, mirando hacia el altar. Un espacio bastante diferente a las

² Shabbat. Término Hebreo. Es el séptimo día de la semana, considerado sagrado en el judaísmo tradicional. Está dedicado al descanso y a la oración. Comienza el viernes por la noche y termina el sábado al anochecer.

³ Aunque haré uso de los nombres reales de las personas entrevistadas para esta investigación, me reservaré los datos necesarios para mantener en secreto las comunidades en las que participé de celebraciones religiosas. Esto, debido a que los líderes suelen ser bastante reservados con los manejos internos de sus comunidades.

⁴ Kehila (Plural: Kehilot): Término Hebreo. Su traducción simple es “Comunidad”. Hace referencia a una estructura comunal judía. La mayoría de congregaciones mesiánicas en Bogotá se autodenominan Kehila para evitar la palabra “Iglesia” o “Congregación”, típicas del cristianismo.

⁵ Menorah: Término Hebreo. Literalmente traducido como *Lámpara*. Es un candelabro de siete brazos de uso ritual en el judaísmo.

sinagogas que tuve la oportunidad de conocer en Nueva York y Jerusalén, y mucho más parecido a una iglesia Pentecostal o Carismática colombiana típica.

La entrevista que el rabino⁶ quería hacerme antes de la celebración de Shabbat tenía el fin de conocer mis antecedentes personales y hacerme una serie de aclaraciones acerca del judaísmo mesiánico que consideró pertinentes antes de participar en las actividades de la comunidad. Esta entrevista comenzó con preguntas bastante normales acerca de mi familia, mis estudios y mis intereses. Luego pasó a preguntas en las que se interesó acerca del tiempo en que viví en Israel, razón por la cual me preguntó por mi relación con este Estado, mi manejo –básico– del hebreo y mi visita a ciertos países del mundo árabe. Finalmente, descartó cualquier relación con algún tipo de organización o comunidad islámica. Preguntas de rigor que, según él, debía hacerlas con el fin de conocerme más a fondo, preservar la seguridad de su comunidad y evitar acciones “antisemitas” dentro de esta.

Posteriormente, luego de corroborar que mis intereses eran meramente investigativos, el rabino comenzó a hacer preguntas acerca de mi relación con El Eterno. Un cuestionario que, de acuerdo al rabino, se les hace únicamente a las personas que quieren ingresar como miembros de la comunidad, pero que igual quería hacerme con el fin de conocer un poco más de mi vida espiritual. Al principio imaginé que el rabino iba a cuestionarme acerca de mis acciones personales cotidianas con el fin de juzgar, desde una óptica religiosa, lo correcto o incorrecto de estas. Quizás tomé esta idea de procesos de evangelización cristianos que centran sus esfuerzos en la resolución de problemas personales, siendo esta una meta del proceso mismo de conversión⁷. No obstante, todas las preguntas que me hizo fueron acerca de mis prácticas religiosas y las dudas que tenía acerca de ellas. Hablé de mi crianza como católico y mi escepticismo respecto a algunas de las celebraciones y conceptos religiosos de

⁶ La mayoría de los líderes mesiánicos en Colombia se autodenominan como *Rabinos*, aunque algunos sólo se hacen llamar *Moreh* (Maestro) o, incluso *Pastor*, con el fin de evitar conflictos con los rabinos de las comunidades judías bogotanas con quienes se reúnen esporádicamente.

⁷ Ejemplo de esto son los estudios clásicos de conversión hacia el cristianismo, como el de William James, los cuales centran el estudio de los procesos de conversión en los problemas morales individuales que posee el converso y que lo llevan a asumir el proceso.

la iglesia católica. Este escepticismo, según él, es lo que me llevaría Re-conocer a “Jesús”. Al verdadero: *Yeshua*⁸.

El objetivo de este capítulo es caracterizar el proceso de conversión al judaísmo mesiánico a partir del análisis de las lógicas y experiencias de los individuos que llevan a cabo este proceso, que puede denominarse como *Re-conocer a Yeshua*. Mi propósito es describir, caracterizar y analizar actores, contextos, acciones y consecuencias inmersos en el proceso de conversión al judaísmo mesiánico, a partir de mis experiencias y observaciones hechas en campo. Con el fin de dar cuenta de un proceso que no debe ser entendido a partir de estados lineales, un “antes” y un “después” completamente definidos, o una transición instantánea hacia una nueva religión (Leone, 2004. Giordan, 2009). Por el contrario, la idea es crear un análisis del fenómeno que logre captar su complejidad, a través de descripciones detalladas de los contextos y, especialmente, la comprensión de la experiencia, cosmovisión y sistemas cognitivos de las personas que llevan a cabo el proceso de conversión (Rambo, 1993. Rambo y Farhadien, 1999).

Pude notar que la entrevista que me hizo el rabino tuvo su punto de inflexión cuando le conté de mi experiencia con la tradición católica. Fue a partir de mis dudas personales respecto al catolicismo que se desarrolló el resto de la conversación y explicaciones. El rabino comenzó a plantearme una serie de preguntas retóricas tales como: “Si Yeshua fue judío, ¿por qué celebrar fiestas paganas inventadas por la iglesia romana en lugar de festividades judías?” o “¿Por qué seguir leyes hechas por religiones, comunidades y congregaciones actuales en lugar de procurar cumplir las leyes de la Torah?” Allí comprendí que *Re-conocer a Yeshua* implica profundizar en dudas respecto a la visión cristiana de Jesús para volver a conocerle desde una nueva perspectiva. Es decir, a partir de una visión del Jesús judío cuyas enseñanzas y creencias están determinadas por la tradición hebrea. Según ellos, es intentar conocer el Jesús “original” alejado de las construcciones católicas-romanas, anglicanas, pentecostales, evangélicas, etc. de este personaje.

⁸ Las comunidades mesiánicas evitan usar el nombre de “Jesús”, por considerarlo una traducción latina incorrecta. Así, basándose en su nombre original, Yeshua Ben Iosef de Natzrat, usan simplemente el nombre de Yeshua o Yeshua HaMashiaj, es decir, Yeshua Mesías.

Ahora bien, cabe resaltar que, en países con gran población judía, como Estados Unidos y Argentina, son más los casos de judíos étnicos que, interesados en procesos de evangelización, tornan sus miradas hacia el judaísmo mesiánico (Eichhorn, 1978. Ariel, 2000). Sin embargo, en el caso de Colombia, casi todas las personas practicantes del judaísmo mesiánico, sin importar la comunidad a la que asistan, son gentiles⁹ de tradición católica o evangélica que, debido a sus dudas y curiosidades en cuestiones teológicas, emprenden (lo que ellos llaman) un redescubrimiento de las raíces hebreas de la fe cristiana. Los casos de judíos étnicos conversos al mesianismo en Colombia son realmente excepcionales. El fenómeno de *Re-conocer a Yeshua*, entonces, es particular de la conversión al judaísmo mesiánico en el contexto colombiano, en donde la mayoría de conversos conocen de antemano a “Jesús de Nazaret” y, por ende, su conversión implica la construcción de una nueva perspectiva sobre este personaje.

Luego de la conversación con el rabino, quien vestía de traje y tenía el pelo corto (A diferencia de los atuendos típicos de los rabinos del judaísmo tradicional), comenzaron a llegar los miembros de la comunidad. Hombres con la Torah bajo el brazo entraban al salón luego de acomodar, o colocarse, su *kipá* y sacar de su pantalón los *tzitzit* de su *talit*¹⁰. Familias enteras con niños bien vestidos que corrían por todo el salón se saludaban con abrazos, besos y un alegre “Shabbat Shalom”, sin darle importancia al género, o rol dentro de la *Kehila*, que tuviese el otro. La banda musical comenzó a conectar parlantes, micrófonos e instrumentos mientras el rabino daba la bienvenida a sus miembros y les invitaba a tomar asiento para comenzar con la celebración de Shabbat. La jornada comenzó con una charla de bienvenida del rabino, en la cual aprovechó para presentarme a la comunidad, seguida con una oración en español en la que encomendaba el día de descanso a *Elohim*¹¹, dando así inicio a esta celebración.

⁹ El término Gentil hace referencia a las personas y grupos cuya tradición y ascendencia no es judía. También suele referirse a estos como Goy (Plural: Goyim).

¹⁰ Prendas y accesorios de uso ritual propias de la tradición judía. Algunos las usan en su cotidianidad, mientras otros se sienten seguros usándolas únicamente en los espacios propios de la comunidad.

¹¹ Elohim, YHWH (Yahvé o Jeohvá), Eloah, Elim, etc. Son palabras bíblicas usadas para referirse al Eterno con el fin de evitar decir la palabra “Dios”. Los judíos mesiánicos evitan el término grecorromano *Dios* y usan nombres que utilizan los judíos étnicos.

La *Parashá*¹² de ese día correspondía a los capítulos 12 a 17 de *Bereshit* (Génesis), la cual fue leída completa en español por distintos miembros de la comunidad, mientras el resto seguíamos en silencio la lectura en nuestra propia Biblia o Torah. En esta ocasión se hizo especial énfasis en el capítulo 17, el cual habla del pacto entre Elohim y Abraham. Tras la *Parashá* del día, el rabino leyó Romanos 3, parte del Nuevo Testamento donde se recuerda el *Nuevo Pacto* hecho por *Yeshua* según el cual se incluyen gentiles en la salvación dada por El Eterno, para complementar la lectura de la Torah. Luego, el rabino comenzó con una charla en la que recordaba acerca de esos dos pactos que, ellos como Judíos Mesiánicos, debían tener claros en todo momento: el *Brit Milá* (Pacto de la circuncisión), entre el pueblo de Abraham y el Eterno, y el *Brit Hadashá* (Pacto Renovado), hecho por *Yeshua*. Como veremos posteriormente, estos dos pactos serán esenciales en el discurso legitimador del judaísmo mesiánico. En especial el segundo, el cual justifica la creencia de los gentiles en el Dios de Israel y su Mesías.

La conversación sobre la *Parashá* del día, que consistía en una charla del rabino con interlocuciones constantes de los demás participantes, se extendió conforme se tocaban otros temas, como la obediencia a las leyes entregadas por el Eterno en la Torah y el cristianismo primitivo. El interés de las personas que asistían era evidente. Como vería en mis próximas celebraciones de Shabbat, las preguntas y debates recurrentes son la norma dentro de la comunidad dada la curiosidad persistente de muchos de los participantes. Una curiosidad que los lleva a intentar descubrir su propia versión del “Jesús” más original y coherente posible, recurriendo así a este proceso de re-descubrimiento del Mesías, es decir, de *Yeshua*.

Una vez las discusiones y debates llegaron a su fin, la banda comenzó a tocar una música lenta como preludio de lo que ocurriría luego. Se nos pidió dejar de lado nuestros libros, cuadernos y demás objetos personales, así como el favor de acomodar las sillas contra las paredes. Luego nos dividimos entre hombres y mujeres, tomando espacios diferentes del salón y haciendo dos círculos, uno para cada género, conforme nos tomábamos de las manos. La música, cuya letra mezclaba el español y el hebreo, comenzó a tornarse un poco más rápida para alegría de las personas presentes. Los televisores proyectaban la letra de las

¹² *Parashá* (Hebreo. Plural: *Parashot*) hace referencia a las divisiones de la Torah para facilitar su lectura ordenada a lo largo del año.

canciones con transliteración latina para las partes en hebreo y las personas comenzaron a cantar y aplaudir al ritmo de la música. Una vez la música se tornó rápida, el júbilo se extendió entre los participantes, quienes comenzaron a dar vueltas en círculo y a bailar con un estilo propio de ciertas celebraciones judías jasídicas caracterizado por saltos y movimientos de pies conforme se agarran los hombros del compañero del lado. Un música contagiosa cuya forma de bailar es bastante simple, pero se encuentra acompañada de grandes acrobacias por parte de aquellos más experimentados y gritos de alegría de niños y adultos. De repente todo se tornó en una fiesta.

Ahí me hallaba yo, tratando de seguir unos pasos de baile que en unos momentos tenían matices de coreografía y en otros de danza libre. Comenzaba a comprender las cantidad matices y perspectivas para analizar en la conversión al judaísmo mesiánico. Así, un proceso tan complejo como el de *Re-conocer a Yeshua* no sólo debe ser entendido desde la fundamentación teológica que éste implica, ya que es imposible ignorar que también hay un proceso de carácter cultural en donde la apropiación de costumbres de la práctica religiosa judía juega un rol esencial en el proceso de conversión. Todas las sesiones de Shabbat demuestran componentes de ambas dimensiones: tanto una fundamentación teológica como una apropiación de costumbres judías de todo tipo (lingüísticas, alimentarias, rituales, etc), las cuales se desarrollan al mismo tiempo y se fundamentan entre sí dentro de este proceso de conversión religiosa.

De esta forma, vemos que el proceso de conversión típico al judaísmo mesiánico en Colombia comienza por dudas e inquietudes respecto a las perspectivas cristianas tradicionales para embarcarse en un re-conocimiento del *Yeshua* judío en tanto Mesías del pueblo de Israel. Un proceso que eventualmente permea muchas otras capas de la cotidianidad, religiosidad y expresiones rituales del sujeto, pero que, como veremos posteriormente, comienza con esa curiosidad respecto a la “verdad” y “originalidad” de quien solían conocer como “Jesús de Nazaret”. Vale la pena preguntarnos: ¿Cómo es que comienza esta duda luego de haber creído en “Jesús” por tantos años? ¿A qué se debe ese “mal sabor de boca” respecto a la visión cristiana de este personaje y sus enseñanzas? ¿Cómo se vive el proceso de acercamiento a esta forma de judaísmo durante el camino de re-conocimiento de Yeshua? Lo exploraremos

de la forma más ilustrativa posible, desde la experiencia contada por quienes vivieron el proceso.

“Conversión es estudiar”

Luis Morales es un hombre alegre de barba y corta estatura que utiliza el nombre hebreo Iojannan¹³. Es uno de los más emblemáticos rabinos mesiánicos de la ciudad de Bogotá, y uno de los pioneros de este movimiento religioso en el país. Sin embargo, este hombre, cuya edad ronda los setenta años, estuvo la mayor parte de su vida alejado del judaísmo mesiánico, así como del concepto de *Yeshua HaMashiaj*. Por el contrario, su acercamiento al judaísmo mesiánico fue parte de un proceso que ha llevado a cabo en los últimos 25 años de su vida, la cual ha estado caracterizada por una constante búsqueda religiosa. Con una sonrisa permanente y una sorprendente energía, Luis cuenta su historia de acercamiento al judaísmo mesiánico como una travesía en donde los tropiezos no faltan, pero son necesarios para, según él, nunca dejar de aprender. Un aprendizaje que, como él relata, lo llevaría a comprender su misión impuesta por el Eterno.

Por su parte, Jaim Gutierrez es un hombre de barba larga, alto y corpulento que cuenta su historia de conversión haciendo énfasis en lo que él cree que fue una mezcla entre un llamado del Eterno y su curiosidad constante. Con una convicción acerca de la importancia de llegar a las personas más necesitadas de Torah y *Yeshua*, Jaim llega al judaísmo mesiánico en un momento de su vida en que se encontraba “perdido y emproblemado”¹⁴. La búsqueda religiosa constante fomentada por su curiosidad lo llevaron a descubrir a *Yeshua* y a practicar judaísmo mesiánico. Un proceso que no sólo le trajo estabilidad emocional, sino que también le ayudó a resolver una serie de cuestionamientos y dudas propias de un hombre que nunca dejó de lado sus estudios religiosos. Para él, *Yeshua* llegó en el momento indicado para dar solución a su problemas personales, tanto como a sus dudas religiosas.

En la mayoría de estudios respecto a procesos de conversión se hace referencia a las situaciones vividas por un individuo que lo llevan a interesarse o adentrarse en una nueva forma de religiosidad. Algunos autores denominan a esta etapa, que motiva al individuo a un

¹³ Es común observar que las personas decidan, en algún punto, cambiar su nombre en español por uno hebreo. Esto, especialmente para ser usado en celebraciones y espacios propios de la comunidad.

¹⁴ Entrevista a Jaim Gutiérrez. Enero de 2017.

cambio espiritual en su vida, como *Crisis* (Leone, 2004). En esta etapa el sujeto se encuentra en algún tipo de crisis personal que lo lleva a buscar soluciones espirituales. Otros, como complemento a la etapa de *Crisis*, plantean una etapa denominada *Quest*, que puede traducirse como “ir en busca de algo”. Es decir, emprender una búsqueda religiosa de acuerdo a intereses propios del individuo (Rambo, 1993). Estas etapas se desarrollan de forma paralela y complementaria haciendo que en ocasiones la crisis obligue a una búsqueda, y en otras, que la búsqueda provoque una crisis en el individuo (Rambo y Farhadien, 1999). En todo caso, describir esta etapa de iniciación en una nueva religión nunca resulta una labor sencilla dada la gran cantidad de motivaciones y formas de acercamiento que existen.

Así, recordando que los procesos no obedecen a etapas lineales ni estados completamente definidos, es importante valorar el contexto y experiencia personal del individuo con el fin de lograr caracterizar la multiplicidad de formas, motivaciones y procesos que existen. Los ejemplos de Luis y Jaim son relatos que demuestran tan sólo dos de los miles de contextos en los que las personas deciden tornar sus miradas al judaísmo mesiánico. Con especial énfasis en las experiencias de vida de los sujetos antes de despertar un interés por esta perspectiva religiosa. La idea es procurar caracterizar las etapas de *Crisis* y *Quest* - que pueden resumirse en lo que gran parte de mesiánicos enfrentan cuando comienzan el proceso de *Re-conocer a Yeshua* - a través de la recomendación que Rambo y Farhadian hacen a quienes intentan describir y analizar este tipo de procesos: Centrarse en las narrativas de los sujetos con el fin de reconstruir sus trayectorias de conversión (Rambo y Farhadian, 2014).

Luis nació y se crió en una familia católica boyacense. Antes de sus treinta años, aproximadamente, nunca conoció ni practicó tradición judía alguna. Por el contrario, luego de terminar sus estudios básicos, entró al seminario, para luego ordenarse como sacerdote jesuita en la década del sesenta. Sus estudios en filosofía y teología, muy influenciados por el pensamiento liberal propio de la Compañía de Jesús, lo llevaron a forjar un pensamiento crítico respecto a asuntos sociales y religiosos. Tanto así que Luis se involucró con el movimiento de la Teología de la Liberación y mantuvo lazos con curas, monjas y activistas revolucionarios, incluyendo a Isabel, su futura esposa, quien trabajó como secretaria personal de Camilo Torres. Sin embargo, años más tarde, decepcionado por ciertos manejos burocráticos del clero y ciertas disidencias teológicas que ya tenía en mente, Luis decidió

enviar una carta a Roma anunciando su retiro como sacerdote. Sus dudas de carácter religioso e institucional respecto al catolicismo lo llevaron a tal decisión.

Luis pasó más de tres años alejado de cualquier tipo de religión organizada, pero no de sus estudios personales en asuntos filosóficos y teológicos, con los cuales esperaba conseguir respuestas a algunas de las dudas que lo inquietaban desde que era sacerdote. Luego de esto, Luis se casa con Isabel, quien había comenzado a participar en incipientes grupos protestantes del país. Razón por la cual Isabel invita a Luis a participar en una misión cristiana estadounidense en Bogotá. En este espacio él se adentra en la práctica y estudio del evangelismo.

Es de esta forma que comienza su etapa de cristiano que, según él, es bastante confusa. “Uno de cristiano pasa por muchas iglesias”, me dice Luis. “Los evangélicos son todos parecidos. Gritan ‘¿Quién vive?’ y ‘A su nombre’. Dicen que hacen milagros, tumban a la gente y todo eso”¹⁵, comenta Luis en tono de crítica. Luis pasa por cuatro iglesias diferentes, se ordena como pastor y funda la *Iglesia Misionaria de Antioquía* en Bogotá. En esta iglesia se dedica a organizar misiones evangelizadoras y labores de desarrollo social en grupos indígenas amazónicos. Sin embargo, su estudio continuo en temas de teología, que nunca dejó de lado desde el seminario, junto con el funcionamiento institucional de algunas iglesias, lo llevan a desilusionarse una vez más.

Criticando nuevamente la gritería y los supuestos milagros evangélicos, Luis confiesa: “Yo no soy de esos, pero me tocó hacer de esos por un tiempo porque me invitaban y todos estaban esperando eso. Yo no tengo don de Evangelista, yo siempre he sido un académico”¹⁶. Y fue precisamente ese estudio lo que le llevó a preguntarse por las raíces hebreas de la fe, las cuales se tornan en una verdadera preocupación una vez que él, junto con su esposa, ingresan a JAMI, un grupo argentino de judíos mesiánicos de origen étnico trabajando por la evangelización de los judíos bogotanos. Una labor difícil de la que dimiten ante la baja recepción de los judíos respecto a temas de teología cristiana, así como el papel secundario que ellos tenían como gentiles en este tipo de instituciones¹⁷.

¹⁵ Entrevista con Luis Morales. Enero de 2017.

¹⁶ Ídem.

¹⁷ Parte de esta historia se profundiza en el segundo capítulo.

Sin embargo, conforme sigue estudiando, se da cuenta que su misión no es evangelizar al pueblo judío, sino a los gentiles. “Mi misión es como la de Pablo, quien fue a hablar del Mesías a los gentiles”¹⁸. Es así como conoce al rabino mesiánico de origen cubano Dan Ben Abraham, quien lo adentra en los fundamentos teológicos del judaísmo mesiánico y lo nombra rabino. Incluso, Luis funda la primera sinagoga mesiánica en la ciudad de Bogotá en 1994, llamada *Comunidad Mesiánica Jerusalén*. Luis entrega de esa forma su vida al estudio de la Torah, del *Yeshua* judío, y se adentra en la práctica del judaísmo mesiánico.

“Conversión es estudiar”, dice Luis tratando de explicar en forma sencilla el proceso que lo llevó del catolicismo, al cristianismo, a la evangelización del pueblo judío, a re-conocer a *Yeshua*, y finalmente, a fundar su propia sinagoga mesiánica. Son las dudas que se generan cuando uno se adentra en un tema lo que lo ha llevado a donde está en estos momentos. Luis siempre intenta conocer el “Jesús” más “original” posible: El más fiel a las Escrituras. Y esto lo ha llevado a re-conocer a *Yeshua* y, por consiguiente, adentrarse en el judaísmo mesiánico, sus lecturas, sus prácticas y sus tradiciones. Entrar a la casa de Luis es saber que uno se va a encontrar con un viejo leyendo de algún asunto teológico y contrastándolo con la biblia, la cual procura leer en hebreo, latín y español al mismo tiempo. “Me he dedicado sólo a labores académicas, es lo que consume la mayor parte de mi tiempo”¹⁹, dice Luis sabiendo que eso que lee le servirá para comentar la Parashá del próximo Shabbat.

Por otro lado, tenemos a Jaim, quien lidera otra comunidad judía mesiánica. Al igual que Luis, también proviene de una familia católica sin contacto alguno con la tradición judía. La mayor parte de su vida la dedicó al comercio en ciudades como Cúcuta, en la frontera con Venezuela. Durante su juventud fue lo que él denomina como un “católico de sólo nombre”, y dedicó la mayoría de sus esfuerzos a los negocios. En este tiempo se casa, forma una familia y, junto con su esposa, comienzan una búsqueda espiritual que los lleva a unirse a una iglesia cristiana pentecostal, en la cual encuentran cierta tranquilidad y confianza dado el apoyo comunal que, según él, allí se recibía. Es entonces cuando Jaim comienza a estudiar el antiguo y nuevo testamento en profundidad con la guía y ayuda del pastor de su iglesia, así como por su cuenta en sus espacios y tiempos libres. “Siempre tenía dudas cuando leía la Biblia. Habían

¹⁸ Entrevista con Luis Morales. Enero de 2017.

¹⁹ Ídem.

cientos de preguntas que hacía que mi Pastor no podía responderme. Estaba ahí por creer dogmáticamente en algo”²⁰.

Al igual que Luis, el estudio fue esencial para que Jaim comenzara a pensar en la importancia de las raíces hebreas de la fe. Sin embargo, en lugar de describir un proceso tan largo como el de Luis, Jaim relata una única historia que lo llevó a interesarse aún más en temas de carácter religioso. Cuenta Jaim que, cuando aún era comerciante, las ventas disminuyeron y su negocio entró en crisis. Algunas personas, aprovechándose de su situación, le ofrecieron préstamos que él, con el tiempo, fue incapaz de pagar. Es así como comienzan amenazas en su contra. Ante la preocupación que esto le generaba comenzó a dormir poco y a tener pesadillas durante la noche. “Una de esas noches, preocupado, comencé a oír una voz que decía mi nombre (Aquel que tenía antes de cambiar su nombre por Jaim). No sabía si estaba despierto o si era un sueño. Luego, comencé a escuchar ‘Yeshua...Yeshua’. Me desperté sin saber qué era eso”²¹, lo cual lo intrigó. Luego, según relata, oyó la misma voz al otro día en el carro mientras manejaba a su negocio, pero no le dijo nada a su esposa en ese momento.

Una vez llegó a su negocio, a donde lo acompañaban su esposa y su hija pequeña, entró un hombre a cobrarle una deuda. “Al principio reconocí al tipo, pero traté de no alarmarme. Pero luego vi que tenía un machete y salí del local para evitar estar cerca de mi esposa y mi hija”, cuenta Jaim. Ante la incertidumbre y miedo del momento él decide calmar al hombre, quien lo insulta y amenaza. Es entonces cuando recuerda su sueño y la palabra que había oído mientras dormía y manejaba. “En ese momento le dije ‘Aléjese de mí. Yeshua... Yeshua... En nombre de Yeshua, aléjese de mí. Yeshua... Yeshua...’. Cuando dije eso, vi que el hombre cayó al piso y comenzó a convulsionar”²², dice Jaim con gran emoción por su experiencia.

Luego de este suceso, que él cataloga como “Mi llamado de Elohim”, Jaim comienza a interesarse por saber acerca de *Yeshua*, un nombre que, según él, nunca antes había oído. Así, armándose de los conocimientos que había adquirido durante sus estudios en la iglesia evangélica a la que asistía, comenzó a indagar en internet y contactó a algunos líderes

²⁰ Entrevista con Jaim Gutierrez. Enero de 2017.

²¹ Ídem.

²² Ídem.

mesiánicos de la ciudad para resolver su duda. Su vida cambia, pero no únicamente en términos de alivio espiritual y estabilidad emocional. También, porque decide dedicar su vida al judaísmo mesiánico: al estudio de la Torah y el Brit Hadasha²³, para explorar, según cuenta, más acerca de Yeshua y las leyes que el Eterno dio al pueblo de Israel. “Fui estudiando acerca de ese nombre, que me salvó la vida, y finalmente pude resolver todas esas dudas [acerca del personaje de *Yeshua*] que no podía responder mi pastor y que rondaban mi cabeza”²⁴, comenta Jaim. Incluso este hombre, que fundamenta su conversión desde una experiencia mística, confirma que el estudio ha sido la clave para entender qué fue lo que lo salvó. Hoy en día Jaim dedica sus días a estudiar asuntos teológicos e idioma hebreo a través de plataformas online en las que enseñan rabinos mesiánicos, e incluso tradicionales, desde Nueva York, Buenos Aires o Jerusalén.

Pero no son únicamente las historias de Luis y Jaim las que se encuentran atravesadas por esa curiosidad y búsqueda constante que los lleva a estudiar cada vez más para poder resolver sus dudas. La mayoría de los participantes actuales de las congregaciones mesiánicas bogotanas provienen del catolicismo o el cristianismo, de donde llegan con dudas teológicas y religiosas que los llevan a seguir indagando al respecto. Es a partir de esas dudas compartidas que los rabinos suelen forjar su relación con los nuevos miembros, otorgándoles herramientas religiosas para que resuelvan sus dudas e introduciéndoles a sus propias comunidades. Cabe recordar la inducción que el rabino me dio la primera vez que asistí a una celebración de Shabbat, enfocándose en mis dudas religiosas.

Esa introducción al judaísmo mesiánico lleva a un camino de estudio constante. Entrás estudiando para resolver tus dudas y “debes estar dispuesto a seguir estudiando si quieres hacer parte de la comunidad”²⁵, comenta Luis. Lo esencial es el estudio, un rasgo que es muy propio de la corriente ortodoxa del judaísmo, con su educación religiosa y los modelos educativos de las Yeshivot²⁶, y que enfatiza el estudio constante de la Torah. En el caso del mesianismo, esta práctica es adoptada como el camino para conocer a *Yeshua* y seguir

²³ Si bien *Brit Hadasha* se traduce literalmente como Pacto Nuevo, y hace referencia al pacto de Yeshua con la humanidad, también se utiliza esta expresión para nombrar el Nuevo Testamento.

²⁴ Entrevista con Jaim Gutierrez. Enero de 2017.

²⁵ Entrevista a Luis Morales. Febrero de 2017.

²⁶ Yeshivot, Término hebreo. (Singular: Yeshivá) son centros de estudio de la Torah y el Talmud.

fielmente las leyes y costumbre judías. Un camino que, según Luis, se emprende solo, pero que se edifica en comunidad y con la ayuda del Rabino o Moreh que lidera cada comunidad. “Conversión es estudiar”, insiste Luis.

El sociólogo Roger Straus propone caracterizar el grueso de las conversiones religiosas con la denominación de *Seekers*, la cual les otorga a los conversos esa característica de estar en búsqueda constante de alguna verdad religiosa. Esto exalta el carácter activo de los sujetos en el proceso²⁷, a través de una explicación según la cual los conversos son quienes deciden emprender una búsqueda, que finaliza con la entrada a una comunidad que ayuda a edificar sus nuevas creencias (Straus, 1979). Pues bien, es a partir de esa categoría de *seeker* que es prudente comprender al individuo promedio que decide hacer del estudio constante el punto clave de su proceso de conversión. El acto de estudiar las escrituras constantemente, acompañado de la guía de un maestro, es la clave para comprender la introducción de un individuo al judaísmo mesiánico, dado que el estudio es el centro del discurso de conversión. Tanto del converso, como del guía que lo acompaña en su proceso.

Nos encontramos así ante una forma de conversión religiosa que, en lugar de enseñar e instaurar dogmas en sus nuevos participantes, requiere un estudio personalizado del converso para cuestionarse creencias anteriores y edificar nuevas en colaboración – así como a través de la influencia - del rabino y la interacción con otros miembros. El estudio, como forma de búsqueda de la verdad, es la principal solución que la comunidad mesiánica otorga, sabiendo que muchos nuevos miembros llegan intentando encontrar respuestas que otras formas de religiosidad no les otorgaban.

De ahí que los pocos estudios que hablan de la conversión de gentiles al judaísmo mesiánico en Estados Unidos e Inglaterra usen siempre la idea de un renacer a partir de las búsquedas individuales de sujetos con dudas respecto a los dogmas de sus religiones anteriores. Algunas investigaciones ratifican que la entrada de gentiles a comunidades mesiánicas se debe al interés y estudio que les permite reencontrarse con leyes y creencias del pueblo judío, seguidas por Yeshua en su tiempo (Power, 2011). Otros trabajos proponen que la mejor forma

²⁷ Gran parte de los primeros estudios de conversión giraban en torno al debate del rol activo o pasivo del converso en el proceso. El paradigma contemporáneo procura resaltar el papel activo del sujeto. Ver: Richardson, James. *The Active vs. Passive Convert*. 1985.

de entender este fenómeno es como un Nacer-de-nuevo a través de la exploración y búsqueda constante de las raíces de la fe, que lleva a los fieles a rechazar rituales y conceptos cristianos para entregarse a una idea de Yeshua y sus enseñanzas desde una perspectiva judía (Kaell, 2014).

“Conversión es estudiar” porque, mediante el estudio guiado por un rabino o moreh quien recomienda ciertas interpretaciones, se ponen en duda los dogmas religiosos de los gentiles de tradición católica o protestante y, a la vez, se acerca al sujeto a las raíces “originales” de la fe. El estudio puede dar solución también a las crisis personales del sujeto y embarcar al individuo en una búsqueda que lo acerca a respuestas y verdades que él considera congruentes para resolver sus dudas religiosas. La persona se despoja de su concepto - ahora considerado errado - del Jesús cristiano, para voltear su mirada a Yeshua, el judío. Un cambio de perspectiva que no sólo cambiará su criterio teológico respecto al Mesías, sino sus propios comportamientos, rituales, costumbres y tradiciones.

Yeshua Ben Iosef, el judío.

La antropóloga Diane Austin-Broos describe los procesos de conversión como un paso²⁸ vivido por el converso que implica de por sí un largo proceso lleno de diversos matices por tomar en cuenta, y no un instante o momento particular de transición. Para ser más exactos, la autora hace referencia a un *Paso cultural*, es decir, un cambio progresivo en ciertos esquemas mentales del converso que desembocan en una alteración de sus costumbres y tradiciones relacionadas con la religiosidad profesada (Austin-Broos, 2003). En términos un poco más sencillos, Rambo expresa estos cambios en lo que él denomina *Consecuencias*, las cuales no necesariamente son un estado final de la conversión, sino que incluye a todos los cambios en la vida del converso una vez éste asume el proceso, y que se van dando conforme la conversión se desarrolla (Rambo, 2003).

Estos cambios culturales, en el caso del judaísmo mesiánico, se efectúan como un proceso paralelo al Re-conocimiento de *Yeshua*. No resultan ser etapas enmarcadas en un orden donde se efectúa una primero que la otra. Por el contrario, se complementan entre sí conforme el

²⁸ La palabra usada en Inglés por la autora es *Passage*, lo que le da su doble significado como *Paso/Pasaje* o como *Travesía*. Esto, procurando ratificar lo amplio del proceso.

individuo se adentra en su proceso de conversión, en la medida en que *Re-conocer a Yeshua* implica conocer al *Yeshua* judío, lo que lleva al converso a profundizar constantemente en la práctica cotidiana del judaísmo. Conocer un nuevo aspecto de la vida de *Yeshua* o adentrarse en el estudio de las Mitzvot²⁹ al leer la Torah, implica, para muchos conversos, una necesidad de coherencia en su actuar, llevándolos a adoptar la práctica de costumbres, ritos y tradiciones judías. A continuación se intentará describir y argumentar brevemente los ritos y tradiciones que cambian conforme se lleva a cabo este proceso. El incremental avance en la práctica del judaísmo es el principal logro a través del cual se ratifica la fe en *Yeshua*, sus acciones y sus enseñanzas.

Durante mi participación en las celebraciones de la comunidad comencé a reconocer y comprender las tradiciones y costumbres que cambian para los miembros conforme se adentran en la comunidad, el estudio de las Mitzvot y las enseñanzas del Mesías. La mayoría de estas prácticas eran explicadas por los rabinos y morehs a través de la lectura e interpretación de la Torah y el Brit Hadasha. De hecho, era común ver que el rabino dedicara gran parte de sus discursos de Shabbat a convencer a las personas de adoptar estas tradiciones como parte de sus vidas, lo que llevaba a discusiones entre el Maestro y aquellos que estudiaban con dedicación. Aunque estos cambios en muchas ocasiones no eran inmediatamente implementados, debido a la necesidad de un proceso gradual de apropiación de estas reglas, la idea de cumplimiento y adaptación a las tradiciones, costumbres y leyes judías por parte de los miembros parecía ser un fin por el que luchaba constantemente el rabino.

Luego de meses de asistir a cada Shabbat y celebración especial realizada por la comunidad de la que fui partícipe, logré identificar tres tipos principales de cambios en las prácticas de los miembros de esta Kehila Judío Mesiánica: (1) Cambios Lingüísticos, (2) Cambios de la Cotidianidad y (3) Cambios en Rituales y Festividades. Una serie de transformaciones en el actuar del converso que, como veremos posteriormente, se da conforme el sujeto va comprendiendo e interiorizando la importancia de su cumplimiento como parte de sus nuevas creencias.

²⁹ Mitzvot (Hebreo. Singular: Mitzvá) se traduce literalmente como “Mandamiento”. Hace referencia a las leyes judías en general. En especial, las 613 leyes consagradas en la Torah.

El primer tipo de cambios, los cambios lingüísticos, se perciben desde el primer momento de ingreso al espacio de culto y resultan ser uno de los aspectos más sorprendentes para las personas que visitan la comunidad por primera vez. El uso del hebreo comienza a ser esencial en la vida de individuo que emprende el proceso de *Re-conocer a Yeshua*. De hecho, lo primero que cambia de nombre es el mismo Mesías, por lo que renuncian a la derivación latina *Jesús*³⁰ y reapropian su nombre hebreo. Pero éste no es el único uso del hebreo que interioriza una persona que emprende el proceso de conversión. La mayoría de las sinagogas mesiánicas de la ciudad ofrecen clases de hebreo, impartidas por los mismos líderes religiosos durante días entre semana. Su fin es alentar y colaborar con el aprendizaje de este idioma entre sus miembros. Será común, por esta razón, escuchar que las conversaciones y discursos dentro de la comunidad utilicen recurrentemente palabras de origen hebreo.

Este aprendizaje del hebreo va mucho más allá del conocimiento de frases sueltas como *Shalom* o *Boker Tov*, es decir, saludos cotidianos. La verdadera importancia de este idioma para los líderes comunitarios judío-mesiánicos radica en que los miembros puedan comprender conceptos teológicos en su idioma original y no en su traducción griega o latina. Esto clarifica muchos de los conceptos claves del mesianismo, alejándolos de sus traducciones y comprensiones cristianas supuestamente erróneas.

Son muchos los ejemplos de palabras que terminan cambiando para evitar utilizar los conceptos latinos que son generalmente utilizados por el cristianismo y así procurar referirse al concepto original. Este es el caso de nombre de libros (e.g. *Vairkrá* en lugar de *Levítico*), de celebraciones religiosas (e.g. *Shabuot* en lugar de *Pentecostés*), de nombres bíblicos (e.g. *Noaj* en lugar de *Noé*), de procesos espirituales (*Teshuvá* en lugar de *Arrepentimiento*), de conceptos teológicos (*Olam Haba* en lugar de *Vida Eterna*), de autoridades religiosas (*Rabí* en lugar de *Maestro*), e incluso, sus formas de organización (*Kehila* en lugar de *Iglesia*).

Aprender hebreo se torna un factor esencial del proceso de conversión. Poco a poco los miembros de la comunidad comienzan a utilizar las mismas palabras y crean concordancia respecto al significado de éstas. Tan fuerte es la apropiación del hebreo en los conversos que, en algún momento del proceso, la mayoría de ellos se cambian de nombre a uno de origen

³⁰ El nombre *Jesús* proviene de la latinización de *Ieshú* (*Iesous* en Griego), la abreviación del nombre hebreo *Yeshua*.

hebreo. Un rasgo identitario tan personal como el nombre propio se cambia por uno hebreo, significando un cambio en la persona misma conforme se lleva a cabo la interiorización de las tradiciones judías. Algunos de estos cambios corresponden a la traducción hebrea del nombre español, por lo que *Mateo* se torna en *Matitiáhu*, *Manuel* en *Immanuel* o *Sara* en *Sarah*. Otros, por el contrario, cambian su nombre escogiendo un nombre de su preferencia como es el caso de *Omer*, *Ntanel*, *Kefa* o *Tali*. Cada quien escoge su nombre, aceptando a veces recomendaciones del líder u otros miembros de la comunidad.

Algunos estudios de conversión suelen privilegiar las transformaciones en el lenguaje del converso como un factor de estudio de gran importancia para comprender el proceso mismo en el que se embarca el sujeto. Esto fue una consecuencia del giro lingüístico experimentado en las ciencias sociales unas décadas atrás, el cual propuso el estudio del discurso del sujeto como principal fenómeno de análisis. En los estudios religiosos particularmente, el interés por estudiar el lenguaje y las narrativas de los creyentes y practicantes ha influido fuertemente en los temas y metodologías escogidos. Así, los cambios lingüísticos del converso se dan con el uso de expresiones y frases que aprehende el individuo y que modifican su forma de pensar y actuar en términos de vivencia religiosa (Giordan, 2009). En el caso de gentiles conversos al judaísmo mesiánico estos cambios son fácilmente rastreables, dado que la mayor parte del nuevo lenguaje proviene de una lengua diferente a la natal.

El segundo tipo de cambios, aquellos que involucran la cotidianidad del converso, impactan asuntos del día a día que, desde el judaísmo mesiánico, cobran renovada atención. Un ejemplo concreto es el relacionado con las costumbres alimentarias de los individuos. Para los conversos, comprender la importancia de la observancia y cumplimiento de las mitzvot escritas en la Torah (luego de suficiente estudio de los textos sagrados) les obliga a adoptar cierta coherencia en su accionar. De ahí que el converso, por convicción y recomendación, y a pesar de nunca haber guardado una dieta *Kosher*³¹, comienza a cuidarse de ingerir alimentos prohibidos. Llega a esa decisión a través del estudio de la Torah, donde se especifican los tipos de alimentos y preparaciones necesarias de acuerdo con la voluntad divina³². Además,

³¹ Kosher hace referencia a la comida que cumple con los preceptos del *Kashrut* (Hebreo. Reglas para el consumo de alimentos). Esto incluye prohibiciones como, por ejemplo, la ingesta de cerdo y otros animales, unas reglas específicas de faenamiento ritual, y la separación total de los lácteos y la carne.

³² Ver Vaikrá (Levítico) 11: 1-47

a través de un análisis del Brit Hadasha (Nuevo Testamento), los líderes mesiánicos explican que tanto Yeshua como sus apóstoles, quienes también eran judíos, siguieron guardando esta dieta a pesar de su involucramiento y relación con pueblos gentiles³³.

De forma similar, a medida que sus estudios progresan, muchos conversos deciden cambiar ciertos esquemas de sus horarios de trabajo. Quienes trabajan los sábados o los viernes por la noche, si quieren cumplir con la mitzvá de guardar descanso en Shabbat (demandada en Shémot (Éxodo) 20: 8-11), deben dejar de hacerlo³⁴. Además, los líderes religiosos mesiánicos se apoyan en pasajes del Brit Hadashá para defender el hecho de que Yeshua guardaba Shabbat como todo buen judío³⁵ y que, además, predicó la importancia de guardar ese descanso sin interrumpir por eso la ayuda al prójimo³⁶.

Estos cambios en la cotidianidad incluyen incluso aspectos que hacen parte de la intimidad de las personas, como la sexualidad. En una de las actividades de Shabbat, el líder religioso habló del tema con la comunidad, enfatizando la importancia de conservar la virginidad de las jóvenes no casadas. En el caso de las parejas en matrimonio, el líder-pastor-rabino sugirió que éstas procuraran esperar siete días luego del primer día de menstruación antes de cualquier acercamiento sexual para evitar mantener relaciones impuras según lo descrito y mandado en la Torah³⁷.

Esto presenta una diferencia evidente entre conversos hombres y mujeres, ya que las restricciones en la sexualidad que citan de la Torah los judíos mesiánicos se basan en el flujo de sangre y virginidad de las mujeres. A las cuales, por consiguiente, se les exigen ciertas reglas de manejo de la sexualidad que no le son exigidas a los hombres. Ejemplo similar de costumbres que se le exigen a un género que no se le exigen al otro es el de la vestimenta. Si bien las mujeres procuran ir bien vestidas para las celebraciones de Shabbat, el resto de días

³³ Ver, por ejemplo, Hechos 10. Los judíos mesiánicos interpretan este capítulo como una orden del eterno a Shimón (Pedro) para acercarse a los pueblos gentiles, no como una revocatoria de las costumbres judías respecto a la alimentación.

³⁴ Shémot 20: 10. "Pero el séptimo día es de reposo consagrado a Yawhvé, tu Elohim".

³⁵ Liká (Lucas) 4: 16. "Vino a Nazaret, donde se había criado; y el sábado entró en la sinagoga, conforme a su costumbre, y se levantó a leer".

³⁶ Marcos 2: 27. "También les dijo: 'El sábado fue hecho por causa del hombre, y no el hombre por causa del sábado'."

³⁷ Viekrá (Levítico) 15: 19. "Cuando una mujer tenga flujo de sangre, y salga de su cuerpo, quedará impura durante siete días"

de la semana pueden utilizar la ropa que deseen mientras no sean “reveladoras”. Por el contrario, los hombres intentan adoptar el uso de la kipá y el talit en su cotidianidad, sin por ello cambiar el resto de sus atuendos cotidianos. Estas prendas son usadas de forma aún más explícita en las celebraciones sabatinas.

El último tipo de cambio al que un converso mesiánico se enfrenta corresponde a aquellos relacionados a los rituales y festividades. La lectura disciplinada de la Torah dentro de las actividades de la comunidad, así como el conocimiento de la historia y tradiciones judías, exigen tres grandes transformaciones en la vida del converso: adoptar la celebración de festividades judías tradicionales consideradas centrales en la práctica del judaísmo, reinterpretar las festividades que rememoran la vida de Yeshua, y rechazar las festividades cristianas que, desde la óptica judía mesiánica, son concebidas como paganas.

Las fiestas judías que son adoptadas por los judíos mesiánicos son aquellas que son indispensables dentro de la religión judía. Estas incluyen la celebración de *Pesaj*, donde se rememora la salida del pueblo elegido de Egipto; *Yom Kippur*, conocido como el día del perdón; *Sucót*, rememorando los cuarenta años que el pueblo estuvo errante en el desierto; *Rosh Hashaná*, o comienzo de año en el calendario judío; *Jánuca*, o fiesta de las luces. Y obviamente, las celebraciones semanales de Shabbat. Se espera que cada una de estas celebraciones se desarrollen conforme las tradiciones judías, es decir, con las tradiciones, lecturas del día, música, fiesta y baile de la concepción propia que tienen ellos de ciertas prácticas del judaísmo.

Por otro lado, a algunas celebraciones que comúnmente se celebran dentro del catolicismo, Evangelismo o Pentecostalismo, se les otorga un significado diferente para justificar un tipo de celebración propia del mesianismo, distinta de las tradiciones cristianas. Este es el caso de Pentecostés, una fiesta arraigada en la tradición cristiana, pero que conectan con la celebración judía de Shavuot. Para ellos, es menester celebrar la venida del Espíritu Santo, que ellos llaman *Ruaj Hakodesh*, sobre los apóstoles luego de la resurrección de Yeshua. Es decir, una analogía entre este suceso y la entrega de los mandamientos a Moshé (Moisés), como entrega de conocimiento por parte de El Eterno a su gente.

Así mismo, para evitar hablar de una *Última Cena* o *Cena Santa*, los mesiánicos argumentan

que aquello que Jesús celebraba ese día, antes de su muerte, corresponde con la celebración tradicional judía de *Pesaj* o Pascua Judía. Se recuerda esa cena como la última festividad judía vivida por Yeshua, por lo cual es preciso ser celebrada. De igual forma, en lugar de hablar de bautismo como se entiende en el cristianismo, se adoptan los baños rituales periódicos en una *Mikvé*³⁸. En el judaísmo tradicional, existen una serie de baños rituales en la *Mikvé* cuyo fin es la purificación del individuo luego de eventos cotidianos considerados impuros como la menstruación o las poluciones nocturnas. Si bien no tiene relación alguna con el bautismo de la tradición cristiana, en algunas comunidades mesiánicas de la ciudad, usan este baño ritual con ciertas concepciones propias del bautismo cristiano. Ellos resignifican lo sagrado de los baños rituales tradicionales en el judaísmo para crear un paralelo con un ritual que, para ellos, gracias a su tradición cristiana, es bastante conocido.

Finalmente, nos encontramos con aquellas tradiciones que se encuentran bastante arraigadas en la mentalidad popular colombiana y que se recomiendan dejar con el fin de evitar celebrar cualquier tipo de festividad pagana que no sea contemplada dentro de la tradición judía. Las celebraciones de Navidad y Año Nuevo son aquellas que, según los rabinos, deben dejarse de lado por tratarse de fiestas paganas que la iglesia ha confundido con celebraciones religiosas. Caso parecido sucede con las celebraciones de cumpleaños, las cuales, argumentan, “no deberían celebrarse con torta y regalos, sino con oración, labores de enseñanza y estudio”³⁹.

Incrementando la obediencia en la Torah

Estas tradiciones, costumbres y ritos de los que se habló anteriormente constituyen el ideal de acción del converso. La misión de los rabinos y los participantes de la comunidad se enfoca en lograr cumplir estas leyes y normas de la forma más rigurosa posible, asumiendo que la convicción del converso en cuestiones teológicas moldea a su vez su comportamiento. Es decir, que se espera determinado accionar por parte de aquel que asume el proceso de cambio de sus esquemas mentales. Esta coherencia que se espera entre el cambio en

³⁸ *Mikvé*. Término Hebreo. Hace referencia a un lugar con aguas no estancadas usado para llevar a cabo inmersiones rituales de purificación propias del judaísmo tradicional.

³⁹ Entrevista a Ntanel Gomezcásseres. Febrero de 2017.

pensamiento y el cambio en acciones es fundamental a la hora de determinar el nivel de compromiso que posee el sujeto ante la conversión.

Este “compromiso” del converso no es una exigencia exclusiva del ámbito del judaísmo mesiánico. Por el contrario, exigencias de compromiso por parte de la comunidad en la que ingresa el converso puede ser catalogada como una etapa de cualquier proceso de conversión (Rambo y Farhadien, 1999). Es el momento en que el individuo, a través de pruebas y acciones, demuestra su pertenencia y compromiso hacia el grupo y sus fundamentos, recalcando en comunidad su lealtad hacia esa nueva fe que ya asumió completamente (Rambo, 1993). Sin embargo, a diferencia del cristianismo o catolicismo, que tienen rituales de iniciación demarcados como el bautismo o la confirmación, el judaísmo mesiánico en las comunidades de Bogotá funciona de forma diferente.

La mayoría de rabinos mesiánicos son conscientes de que no existen ritos de paso específicos en el mesianismo, pero que los requerimientos de cambio en rituales y costumbres son muchos mayores a los que exigen otro tipo de religiones de tradición cristiana. Así, es interesante notar que los rabinos, quienes también vivieron su propio proceso de conversión - ya que ninguno nació dentro de una familia judía -, aceptan que sean las personas las que decidan su grado de cumplimiento de la Torah y las leyes hebraicas que ellos decidan cumplir. Esto es un fenómeno extraño en la medida en que, durante la mayoría de las discusiones y exposiciones comunitarias, el Rabino o Moreh explica las leyes judías como una exigencia rigurosa, siguiendo al pie de la letra las leyes de la Torah. Basta con recordar lo complicado de las exigencias que un nuevo judío mesiánico, en teoría, debería cumplir: Nueva dieta alimentaria, cambios en su sexualidad, renuncia a celebraciones paganas, estudio inagotable, observancia de las fiestas, cambios en la vestimenta, etc. No obstante, en la práctica, las cosas no siempre son tan rigurosas como parecen.

“Nosotros sabemos de las pocas exigencias religiosas a las que están acostumbrados los católicos o evangélicos que llegan a nuestra comunidad”, dice el rabino de la comunidad que asistí cuando le pregunto acerca de los procesos de los recién llegados; “No podemos exigirles que cambien su vida de un día a otro”. Es así como una comunidad que, con tanta dedicación se propone estudiar y seguir las leyes y costumbres judías, deja en la consciencia de cada quien el cumplimiento de las mismas y, por consiguiente, otorga al individuo la

decisión acerca del grado de cumplimiento de estas leyes que desea aplicar en su vida. “Depende de cada quien su comportamiento ante Elohim. Nosotros los guiamos, pero cada cual decide qué hacer”, es la explicación que otorga el rabino.

Un ejemplo claro de esta flexibilidad se observa en el caso de la circuncisión que, en teoría, debería ser hecha por todos los hombres que participan en la comunidad. Sin embargo, el rabino nunca exige que ésta se haga so pena de expulsión. Esta es una acción que cada miembro de la comunidad debe asumir en el tiempo que considere necesario. Lo mismo sucede con asuntos de alimentación, cuando algunas personas cumplen irregularmente los mandatos del *Kashrut* y siguen comiendo alimentos con preparación indebida. No se les juzga abiertamente, ni se les critica en comunidad, pero se les invita a seguir más rigurosamente estas leyes. La necesidad de flexibilidad ha llegado incluso al punto de que el rabino permita a, quien desee, conducir en Shabbat para llegar a la celebración, aduciendo que quien decida no conducir actúa correctamente, pero se debe entender si alguien prefiere hacerlo.

Esta flexibilidad con los conversos se torna incluso en una necesidad para los líderes de la comunidad, ya que con exigencias tajantes pueden alejar a individuos que recién comienzan su proceso de conversión. “Depende de cada persona si decide o no incrementar su obediencia a la Torah. No por incumplir normas vamos a rechazar a alguien, pero sí celebramos y alentamos una mayor obediencia y disciplina entre nuestros miembros”, cuenta el rabino explicando lo difícil que es lidiar con el pasado religioso de muchos de los participantes y la forma en que sus antiguas creencias condicionan la forma actual en que viven y practican judaísmo.

De hecho, respecto al tema de miembros más obedientes a la Torah que otros, algunas de las sinagogas mesiánicas de la ciudad han optado por implementar horarios distintos en la jornada de Shabbat. Así es que establecen momentos del día en que todos son bienvenidos sin importar su nivel de compromiso y otros momentos en que la exigencia de las costumbres y tradiciones es mucho más rigurosa. Si bien el ideal del rabino es que su comunidad alcance una forma ejemplar de practicar judaísmo, tomando como modelo su ideal de Yeshua observante de la Torah, no siempre resulta fácil para los conversos incorporar a su

cotidianidad una gran cantidad de reglas nuevas que deberían cumplir si quieren practicar judaísmo y redescubrir al Mesías. 613 leyes encomendadas por El Eterno, para ser exactos.

Esta división de horarios dependiendo de la rigurosidad del cumplimiento de las mitzvot por parte de los asistentes no implica que exista un mecanismo formal y rígido que determine quién asiste o no asiste a ciertos horarios de Shabbat. Tampoco que quien asista a un cierto horario no pueda asistir a los otros. En realidad, el ideal de la comunidad es que todos asistan a la jornada completa, cumpliendo con la rigurosidad necesaria todas las actividades sabatinas. Sin embargo, esto se crea con el fin de darle a los nuevos miembros la oportunidad de asistir únicamente a aquellas actividades en que se sientan cómodos. Con el tiempo, tras la exigencias del rabino, la interiorización de las leyes y el status en la comunidad que implica ser un buen observante, la mayoría aspiran a asistir a todas las actividades en la medida de sus posibilidades.

“Existen millones de judíos, de nacimiento, que no cumplen ni la mitad de los mandamientos que cumplimos nosotros”, comenta el rabino de esta comunidad para demostrar lo complicado que es comprender el compromiso personal respecto a la obediencia de la Torah. Según él lo entiende, incluso los mismos judíos étnicos dejan de practicar judaísmo correctamente y, una vez se arrepienten, deben volver a través de la vivencia de *Teshuva* (arrepentimiento). Entonces: ¿Por qué no extender la misma gentileza a personas que no nacieron bajo esa tradición? De ahí que la flexibilidad respecto al cumplimiento de la Torah sea la regla general dentro de las comunidades mesiánicas de la ciudad, las cuales deben entender el pasado de sus miembros, sus costumbres y los obstáculos que implica un proceso tan complicado como el de convertirse en Judío Mesiánico.

Giordan explica esta liminalidad entre obediencia y desobediencia de los postulados religiosos por parte de los nuevos conversos afirmando que el proceso de conversión no implica una disolución inmediata de la identidad del individuo. Por el contrario, cree que la identidad del converso se redefine lentamente en un desarrollo personal en que el Antiguo-yo se enfrenta constantemente al Nuevo-yo (Giordan, 2009). Dando, de esta forma, una explicación al hecho de que no todos los participantes adopten de la misma forma y en la misma temporalidad el accionar religioso que ahora concuerda con su nueva visión teológica.

Y que, por el contrario, existan quienes no están dispuestos, o se les dificulta, cumplir ciertas reglas, mientras otros deciden “Incrementar su obediencia en la Torah”.

Re-conocer a Yeshua, estudiar con dedicación y querer interiorizar, o mostrar, coherencia entre creencias y acciones religiosas no aseguran que el individuo cambie de un momento a otro. Es entonces cuando el cumplimiento de los rabinos se debe tornar de una exigencia en una invitación para cumplir la ley con devoción.

¿Cuándo termina una conversión?

Hasta el momento ha sido posible argumentar que el proceso promedio de conversión al judaísmo mesiánico en Bogotá puede ser comprendido a través de tres dimensiones fundamentales consideradas como etapas del proceso, pero que no deben ser organizadas de forma lineal, ya que se desarrollan de manera paralela y se encuentran mediados por la experiencia y contexto particulares del individuo. Estas tres dimensiones son: El estudio constante de temas teológicos, el Re-conocimiento de Yeshua y la apropiación de prácticas propias del judaísmo.

Estos factores, que se desarrollan conjuntamente, aunque no siempre de la misma manera, se generan a partir de una serie de dudas que tiene el individuo acerca de sus creencias anteriores a la conversión, que en la mayoría de los casos corresponden a formas diversas de cristianismo. Esta duda se ve incentivada por el estudio de textos bíblicos que llevan a las personas a repensar dogmas que tienen interiorizados, pero que no se corresponden con las “verdades” que les revelan este tipo de estudios. Es así como algunos de estos curiosos se adentran en intentar comprender al *Jesús* más “original” posible. Descubriendo por sus propios medios, por influencia de su nuevo grupo social o por lo que ellos denominan como un “llamado” o “revelación”, un replanteamiento de la imagen de *Jesús* que los lleva a re-descubrir este personaje ya antes conocido, pero que esta vez denominarán con su nombre en hebreo: *Yeshua*.

Este re-conocimiento de *Yeshua*, incentivado por las dudas y el descubrimiento de nuevas verdades acerca del Mesías, llega como una forma de resolución de dudas religiosas, así como de aquellas incertidumbres de tipo emocional y espiritual. En todo caso, el descubrimiento de esta nueva identidad de Jesús lleva al individuo a tornar su mirada a la

tradición de la que proviene, y a la que honra, Yeshua: El judaísmo. Es entonces cuando Reconocer a Yeshua implica también identificarse con la práctica del judaísmo, porque, desde la lógica del mesianismo, relacionarse con el Eterno, como lo hacía Jesús, implica necesariamente una comprensión de las leyes y costumbres judías. Nos encontramos entonces a un sujeto que, de forma sincrónica, estudia Torah y Nuevo Testamento, re-edifica constantemente su visión de Yeshua y que, además, comienza a interiorizar tradiciones y costumbres propias del judaísmo. Una interiorización que cada quien efectúa a ritmo propio, a pesar de saber que el ideal es poder siempre “incrementar más la obediencia en la Torah” con el fin de crear coherencia con sus nuevas creencias.

La forma de este proceso de conversión en Bogotá no puede ser entendido como la regla general de los procesos de conversión al judaísmo mesiánico desde una perspectiva global. Por el contrario, el caso de comunidades donde los conversos únicamente son gentiles corresponde a un fenómeno distinto y previamente inexplorado del judaísmo mesiánico en países con población considerable de judíos étnicos. Estos países, como Colombia, donde el judaísmo mesiánico se esparce exclusivamente entre la población gentil, son la excepción a la regla⁴⁰. En el caso colombiano, entonces, así como posiblemente el de otros países con poblaciones judías étnicas ínfimas o inexistentes, el grueso de las conversiones al judaísmo mesiánico se desarrollan dentro de estos tres ejes anteriormente señalados en combinaciones diversas dependiendo del contexto y la narración de aquellos que vivieron el proceso.

Queda una última pregunta que considero fundamental para completar esta exposición sobre la forma en que se desarrollan los procesos de conversión a este tipo de religiosidad en particular: ¿Cuándo termina una conversión para un judío mesiánico? Mi respuesta, en pocas palabras, es que nunca termina.

La primera explicación para pensar que el proceso nunca termina se basa en la idea que tienen muchos de los rabinos y miembros, según la cual el judaísmo mesiánico en Bogotá es usado por muchas personas como “un trampolín” hacia el judaísmo tradicional. Esta concepción de “trampolín” la comprendí durante las visitas a una comunidad del sur de Bogotá que visitaba esporádicamente. La primera vez que fui a esta sinagoga fue para hacer contactos con las

⁴⁰ Casos como el de las pocas comunidades mesiánicas en México o en Ecuador, impulsadas desde Colombia, son ejemplos de excepción a la regla.

comunidades mesiánicas de la ciudad. Se trataba de una pequeña Kehila de no más de cincuenta personas que compartía los preceptos religiosos básicos del resto de las sinagogas mesiánicas de la ciudad. Sin embargo, luego de unos meses de no asistir, volví para encontrarme con una comunidad completamente diferente. Esta comunidad cambió radicalmente entre finales de 2015 y mediados de 2016.

El rabino me reconoció y me abrió las puertas. Sin embargo, apenas comenzada la conversación, me aclaró que era imposible que yo siguiera haciendo visitas o estudios en esa comunidad. Me explicó que, luego de un viaje que él emprendió a Israel, se dio cuenta que su camino era la conversión al judaísmo tradicional y que el mesianismo no lo satisfacía. Es así como toda la comunidad decidió emprender la difícil labor de ser reconocidos como judíos por una sinagoga en Israel con contactos en Bogotá. Me dijo que había decidido renunciar a creer en Yeshua, siquiera como un judío ejemplar, y que su misión, y la de su comunidad, era ser un judío plenamente reconocido. Me invitó a asistir a la comunidad con la condición de someterme a la circuncisión y, en caso de rechazarla, me recomendó seguir asistiendo a las otras comunidades mesiánicas de la ciudad, argumentando que él rechazaba rezar junto a un incircunciso y que, por el contrario, las comunidades mesiánicas no verían problema en ello. “Allá las personas comen cerdo, trabajan en Shabbat, no guardan las fiestas y solo se dedican a cantar y bailar. Allá puedes entrar cuando quieras, pero nosotros ya no somos así”, dijo el rabino mientras hacía referencia a su pasado como líder mesiánico.

Cuando le conté esto al rabino Luis Morales durante una conversación, decidió hablarme respecto a este tipo de decisiones de las personas. Para él, esto es más normal de lo que parece y cree que es válido que las personas den el paso de conversión al judaísmo si es lo que consideran pertinente. “Sabemos que muchos nos utilizan como trampolín. Ellos seguirán explorando en su fe y se decidirán por renunciar a Yeshua y querer hacer la transición al judaísmo. No soy quién para criticar, pero ya depende de la fe de cada quién”⁴¹. Esto no implica que la mayoría de personas convertidas al judaísmo mesiánico opten por convertirse al judaísmo ortodoxo. Pero si presenta un ejemplo particular de cómo las personas, que siguen en el papel de *Religious seekers*, a pesar de haberse incorporado completamente al

⁴¹ Entrevista con Luis Morales, Febrero de 2017.

judaísmo mesiánico, pueden decidir continuar con la búsqueda espiritual en otros ámbitos o espacios religiosos.

Esto sucede explícitamente en el caso del judaísmo mesiánico por el hecho de ser considerada, erróneamente, como una forma de espiritualidad que no encaja completamente dentro de la definición de “Religión”, sino como una especie de culto o secta (Samuelson, 2000). Quizás, por utilizar recursos religiosos tanto del evangelismo como del judaísmo se entiende como una mezcla de ambas y no como un sistema de creencias y prácticas religiosas propiamente constituida. Para otros grupos y comunidades resulta difícil comprender un tipo de creencia que genera diálogo entre distintas formas de religiosidad para crear una nueva religión (Ariel, 2012). Muchos de los conversos, aceptando estas críticas que consideran al mesianismo como un híbrido religioso y no una religión, se inclinan por hacer parte de una religión mucho más conocida, como es el caso del judaísmo.

No obstante, si bien es cierto que algunas personas prefieren hacer el tránsito hacia otras religiones luego de adentrarse al judaísmo mesiánico, eso no implica que esta no pueda ser la parada final. Muy por el contrario, son miles de personas en Colombia las que, en la actualidad, deciden convertirse al judaísmo mesiánico y hacen de ello la parada final de su búsqueda religiosa. La mayoría no se somete a un proceso de conversión al judaísmo tradicional por una sinagoga étnica, ni retorna a denominaciones cristianas ajenas a la ley judía.

El caso de las personas que luego de su conversión al judaísmo mesiánico hacen uso de éste como “trampolín” hacia el judaísmo tradicional no es el único motivo por el cual la conversión nunca termina. Si nos quedamos con aquellos conversos cuyo destino final es el judaísmo mesiánico, nos encontraremos con que su proceso no terminará jamás. Esto se debe al estudio prolongado e interminable de la Torah que debe llevar a cuentas todo aquel que pretenda creer en Yeshua y honrar las festividades y tradiciones hebreas.

Si bien no es sencillo comprender el concepto de una conversión sin fin, es necesario retomar la idea de Lamb y Bryant según la cual la concepción misma del proceso de conversión religiosa se encuentra atravesada por la visión que cada religión tenga de lo que se considera como una conversión. En otras palabras, las características dadas a cierta forma de

comprender “conversión”, dependen de la visión religiosa desde la cual se perciba (Lamb y Bryant, 1999). Así, “conversión” en el judaísmo mesiánico implica una perspectiva distinta de lo que se concebiría desde la visión católica, evangélica, pentecostal, budista, etc.

Pues bien, dentro de la visión del judaísmo mesiánico la conversión nunca termina en la medida en que siempre es posible estudiar más los libros sagrados, al igual que siempre se puede hacer más esfuerzo para incrementar, o al menos ratificar, la obediencia en la Torah. Si “conversión es estudiar”, y nunca se deja de estudiar, y si siempre es posible “Incrementar la obediencia en la Torah”, entonces nos encontramos ante una conversión que no termina. “El proceso de aprendizaje hace que uno nunca deje de buscar más allá”⁴², dice Luis con una especie de melancolía.

Nos encontramos ante una visión que se contrapone a los ritos de iniciación o compromiso que tienen otro tipo de religiones, como es el caso del bautismo en el cristianismo. Estos ritos constituyen un paso que marca el antes y el después del individuo, lo cual no sucede en un acercamiento y conversión al judaísmo mesiánico. Para el judío mesiánico nunca va a ser suficiente el tiempo para lograr re-descubrir a Yeshua, estudiar las escrituras o aplicar a su vida al cumplimiento de las Mitzvot. Su vida religiosa seguirá en una serie de debates, conversaciones y aprendizajes que lo seguirán acercando a su fe en Yeshua conforme se alegra de celebrar y practicar las tradiciones del pueblo elegido. Ese pueblo cuyo Mesías, según el judaísmo mesiánico, invita a los gentiles a adorar al Dios de Israel conforme les alienta a seguir las tradiciones de su pueblo.

⁴² Entrevista con Luis Morales. Febrero de 2017.

Capítulo 2: “No más *Jews for Jesus*⁴³, ahora el trabajo era también con gentiles”⁴⁴

“No somos evangélicos disfrazados de judíos”⁴⁵

Las relaciones entre la comunidad judía bogotana, cuyo representante más notorio es Alfredo Goldschmidt, Gran Rabino de Colombia, y las distintas comunidades mesiánicas de la ciudad pueden describirse, en términos generales, como cordiales. Existen incluso algunas *kehilot* cuyos líderes mantienen comunicación constante con Goldschmidt, máxima autoridad judía del país⁴⁶. A la vez, algunos grupos mesiánicos, también mantienen relaciones con ciertas iglesias evangélicas y pentecostales, de donde provienen la mayoría de conversos al judaísmo mesiánico, quienes solían participar como líderes o fieles en estas comunidades. Esto no implica, sin embargo, que tanto el judaísmo como el cristianismo bogotano dejen de verlos como un fenómeno extraño y poco válido desde la óptica de sus preceptos religiosos. Lo cual crea tensiones evidentes en la relación Autoridad rabínica judía - Comunidades Mesiánicas - Iglesias Cristianas.

En una de las celebraciones de Shabbat de la *kehila* a la que asistí con más frecuencia se tocó precisamente este tema de las relaciones con otras comunidades religiosas. Más específicamente, hubo una discusión sobre los intentos de entablar diálogos con sinagogas judías de la ciudad. “Los evangélicos creen que somos judíos, y los judíos creen que somos evangélicos”, decía uno de los participantes quien argumentaba acerca de la importancia de hacer saber a las distintas iglesias y sinagogas de los fundamentos teológicos de la *kehila*. De hecho, la preocupación por legitimarse como una religión propiamente constituida, tan diferente del cristianismo como del judaísmo, resulta ser una constante dentro de los líderes mesiánicos de la ciudad. Y es que la aparente complejidad de las creencias y prácticas de estas comunidades vistas por alguien ajeno a la comunidad, dan para que, a simple vista, no puedan ser entendidas fácilmente. Razón por la cual otros grupos religiosos las han encasillado erróneamente como “evangélicos”, “protestantes” o “judíos”, sin considerar las

⁴³ *Jews for Jesus* es una organización norteamericana, fundada en 1973, cuyo propósito es el de compartir la creencia en Jesús como el Mesías de Israel. Sus esfuerzos, desde sus inicios, se centran en el trabajo con judíos étnicos.

⁴⁴ Entrevista con Luis Morales. Febrero de 2017.

⁴⁵ Entrevista con Jaim Gutiérrez. Enero de 2017.

⁴⁶ Ejemplo de ello es la buena relación con el Pastor Raúl Rubio de la *Kehila Yovel*, la cual es de diálogo constante, a pesar de las diferencias y distanciamientos teológicos entre ellos.

particularidades propias del fenómeno. Ejemplo de ello es el pastor Roger Casco Herrera, pastor evangélico de la Iglesia Bíblica de Jesús, quien ha estudiado el tema y asegura que se tratan de “Falsos Judíos” que han sido “enredados por el misticismo rabínico y judaico” (Casco, 2013).

Esta falta de comprensión del judaísmo mesiánico como un fenómeno particular que no puede enmarcarse en los mismos términos de otros procesos religiosos más populares como el evangelismo o el pentecostalismo, no sólo se reduce a las discusiones entre grupos religiosos. Incluso dentro de la academia existen autores que han intentado explicar el fenómeno como una forma particular de evangelismo y han abordado su estudio como tal, sin por ello dejar de reconocer la aplicación de rituales propios del judaísmo (Dulin, 2015). “Nosotros no somos evangélicos disfrazados de judíos”⁴⁷, dice Jaim, criticando así el imaginario según el cual el mesiánico es un cristiano protestante con rituales prestados del judaísmo. Así como renegando de académicos, líderes religiosos, e incluso, de entes gubernamentales como el Ministerio del Interior, ante el cual deben inscribirse como una “Iglesia”, para que se les conceda la personería jurídica reglamentaria⁴⁸.

El recurso de comprender el fenómeno judío-mesiánico como una forma de evangelismo o pentecostalismo se debe a la tendencia de enmarcar procesos sociales particulares en categorías mucho más amplias para que sean más fácilmente entendidas. En este caso, esta necesidad ha llevado a denominar como “un tipo de cristianismo protestante” a una religión que no se define bajo esos términos, desconociendo las particularidades y especificidades que la diferencian de grupos cristianos.

Es así como, en el caso específico de los estudios religiosos en Colombia, la academia se ha enfrascado en lo que se puede denominar como una especie de *Cristiano-centrismo*. La mayoría de estudios que hablan de cambios en paradigmas religiosos en la sociedad colombiana se centran en la entrada, auge, expansión y consolidación del evangelismo o el pentecostalismo, eclipsando así el estudio de otro tipo de espiritualidades con

⁴⁷ Entrevista con Jaim, Enero de 2017.

⁴⁸ Ante el Ministerio del Interior los grupos religiosos no católicos deben caracterizarse bajo los parámetros desde los cuales el gobierno entiende las organizaciones religiosas válidas, por lo cual se les pide que se nombren bajo calificativos como “Congregación” o “Iglesia”. A pesar de ello, los grupos mesiánicos de la ciudad se siguen autodenominando como Comunidad/Kehila.

particularidades distintas (Moreno, 1992. Ordóñez, 1956. Rodríguez, 2005. Stoll, 1990). En otras palabras, la historia de los cambios religiosos en Colombia – al igual que de América Latina -, durante el siglo XX y XXI, tiene como columna vertebral los casos de estudio de movimientos cristianos, dejando a un lado otros fenómenos religiosos que, si bien son mucho menos generalizados, tampoco deben ser descartados.

Basado en estas limitaciones y problemáticas de representación del judaísmo mesiánico en espacios académicos y otras comunidades religiosas, el objetivo de este capítulo es lograr reconstruir la historia de este fenómeno religioso en Colombia más allá de aquellas explicaciones históricas que plantean el cambio de paradigma religioso en el país a partir del estudio del auge de grupos cristianos protestantes. Es decir, crear una historia propia de la entrada y consolidación del judaísmo mesiánico en Colombia, así como de sus antecedentes a escala global, sin enmarcarles necesariamente dentro de fenómenos históricos colombianos reconocidos como *La explosión pentecostal* (Beltrán, 2013) o *El auge del protestantismo* (Bastian, 1990).

Al principio, los rabinos mesiánicos a quienes les comenté la idea de hacer una corta historia del judaísmo mesiánico en Colombia aplaudieron mi iniciativa ya que, según ellos, eso colaboraría para generar visibilidad del movimiento en otros espacios. Conforme fui indagando acerca de esta historia me encontraba con que nadie, en espacios académicos, se había interesado por reconstruirla, dando como resultado que no hubiese nada escrito al respecto. Sin contar con que los archivos escritos de las comunidades, como actas de reunión, fueran prácticamente inexistentes debido al escaso interés de los líderes por conservar esta información que consideraban innecesaria. En una conversación con Luis Morales, quien, como veremos, es protagonista de la entrada y auge del judaísmo mesiánico en Colombia, el rabino se lamentaba por nunca haberse preocupado por organizar archivos que dieran constancia de los procesos de fundación de estas comunidades en Colombia, más allá de las reglamentaciones exigidas por el gobierno para su constitución ante el Ministerio del Interior.

“Todo este tiempo preocupado por estudiar Torah, y nunca me interesé en organizar archivos ni contar la historia de todo esto”⁴⁹, se lamentaba Luis conforme me alentaba a tratar de

⁴⁹ Entrevista con Luis, Febrero de 2017.

escribirla, así fuera brevemente. “Yo le puedo contar lo que quiera para que lo escriba. No será mucho lo que sé, pero pregunte”⁵⁰, me decía con cierto interés en que se contara su historia y la de quienes hicieron parte del auge de este fenómeno religioso en Colombia. Así como Luis, otros líderes y pioneros del judaísmo mesiánico de la ciudad se ofrecieron a ayudarme contando sus historias y aquello que consideraban relevante. Era mi objetivo lograr escribir una pequeña historia del judaísmo mesiánico en Colombia a partir de los relatos de sus protagonistas y los casi inexistentes archivos. No sólo para contrapesar el *Cristiano-centrismo* de los estudios religiosos en Colombia - especialmente de los estudios historiográficos -. Pero especialmente, para registrar, así fuera brevemente, los orígenes de un fenómeno en el que ningún académico en el país se ha interesado antes.

“El Mesianismo es tan viejo como el Mesías”

Indagando por el origen del Mesianismo como movimiento global recurrí al rabino Aníbal (Ntanel) Gomescásseres para saber en dónde situar el génesis del fenómeno. Su primera respuesta me sorprendió: “El Mesianismo es tan viejo como el Mesías”⁵¹. Si bien fue tan sólo una forma que él utilizó para hacerse entender más fácilmente, esta frase logra resumir la idea de que el Mesianismo no es una invención de finales del siglo XIX que aparece como idea aleatoria de unos pocos rabinos interesados en el Nuevo Testamento. Por el contrario, es necesario entender el contexto histórico del mismo *Yeshua*, con el fin de comprender que el Mesianismo suele remitirse a tiempos bíblicos para explicar su origen. Y que, aún más importante, pensar en un Mesías es pensar inevitablemente desde la óptica del judaísmo.

Para comenzar, es necesario recordar que el término *Mesías* es propio de la tradición hebraica y se remonta a siglos antes de la vida de *Yeshua Ben Iosef*. Si bien no todas las ramas del judaísmo, antes del nacimiento de *Yeshua*, se ponían de acuerdo acerca de la llegada de un Mesías y sus supuestas características (Mowinckel, 2005), si existía un concepto generalizado entre ciertas comunidades tales como los Fariseos. Cabe recordar que incluso hoy en día el tema del Mesías es tema de debate dentro de las distintas ramas del judaísmo. Para la época de la conquista romana de Judea, había quienes esperaban un Mesías Rey que

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Entrevista con Aníbal (Ntanel), Febrero de 2017.

liberaría a Israel, mientras otros no compartían esta profecía. En todo caso, las interpretaciones respecto a profecías hebraicas en donde se hablaba de la llegada de un Mesías, como las de Ieshaiáhu 7:14⁵² o Miká 5:2⁵³, dieron para diversas interpretaciones acerca de su venida y nunca para un consenso entre el pueblo elegido. De hecho, cabe recordar que a lo largo de toda la historia, luego de Jesús, han aparecido una gran cantidad de personas y grupos que han acogido líderes diversos como Mesías.

Ahora bien, dada la obra y vida de *Yeshua* y el establecimiento del denominado *Brit Hadasha*, aparecen grupos dentro del judaísmo que defienden el carácter de Mesías de *Yeshua*. Un momento en que los mesiánicos creen que se gesta la idea de *Yeshua HaMashiaj*. Es por esta razón que, para el mesianismo, los primeros que pueden denominarse como “Judíos Mesiánicos” fueron aquellos discípulos y apóstoles de *Yeshua* que, a pesar de dedicar su vida a transmitir *Besorah*⁵⁴, nunca dejaron de lado la observancia de la Torah. Casos emblemáticos de ello son los personajes de *Shimón Ben Ioná* (Simón Pedro) y *Sha’ul* (Pablo de Tarso), quienes se dieron a la labor de predicar el mensaje de *Yeshua*, conforme se mantenían fieles a las costumbres y tradiciones del pueblo judío. Citas del *Brit Hadasha* como Hechos 25:8⁵⁵ son interpretadas por ellos para demostrar esta continuidad de sus costumbres y rituales judíos, a pesar de estar en constante comunicación con grupos gentiles.

Cabe resaltar que estos primeros “Judíos Mesiánicos” se limitaban a aquellos de origen judío que aceptaban a *Yeshua HaMashiaj*, en contraste con una mayoría gentil de diferentes naciones que se apropió de las enseñanzas de quien ahora aceptaban como Mesías/Salvador - aquellos pertenecientes al denominado “Cristianismo Primitivo”-. Sin embargo, se cree que este movimiento de Judíos Mesiánicos se vió reducido al punto de su extinción luego del Concilio de Nicea del año 325 d.M⁵⁶, cuando se establecieron los primeros parámetros del

⁵² Isaías 7:14 “Por tanto, el Señor mismo os dará una señal: He aquí que la virgen concebirá, y dará a luz a un hijo, y llamará su nombre Emanuel”.

⁵³ Miqueas 5:2 “Pero tú, Belén Efrata, pequeña para estar entre las familias de Judá, de tú me saldrá el que será Señor en Israel”.

⁵⁴ *Besorah*, literalmente *Aviso o Buenas Nuevas*, es usado por los mesiánicos como una forma para referirse al mensaje de *Yeshua* dado por sus discípulos a judíos y gentiles.

⁵⁵ Hechos 25:8 “Ni contra la ley de los judíos, ni contra el HaMikdash (Templo), ni contra César he pecado en nada”

⁵⁶ Algunos escritores y líderes mesiánicos prefieren utilizar la datación *d.M* (Después del Mesías), para evitar el término *Cristo*, que prefieren no usar por tratarse de una denominación no hebraica.

cristianismo con la ayuda del poder político romano (Chaimberlin, 1992). Esto debido a que, ante la legitimación política del cristianismo, muchos de los Judíos Mesiánicos se adhirieron a esta nueva iglesia, esperando tener cabida dentro de esta nueva religión basada en las enseñanzas del Mesías judío. Como veremos, no fue así y el judaísmo mesiánico tardó más de mil años en volver a tener una representación formal en la esfera pública. Este momento de aparente inexistencia de movimientos que dialogasen entre cristianismo y judaísmo es lo que se ha conocido en la literatura del mesianismo como *Los mil años de silencio* (Baleston, 2007).

No es sino hasta finales del siglo XV y principios del siglo XVI que las ideas y pensamientos hebreo-cristianos vuelven a tener un auge significativo. Esta época coincide con grandes acontecimientos europeos relacionados a conflictos religiosos, siendo tal el caso de la expulsión de musulmanes y judíos de España, el luteranismo, el calvinismo y el anglicanismo. Un primer ejemplo de este nuevo diálogo entre cristianismo y judaísmo es el caso del rabino Alfonso de Zamora, un judío español que acepta públicamente su creencia en Yeshua en 1506, y que, con sus conocimientos de hebreo y arameo, otorgó interpretaciones bíblicas alternas a las de la época. Esta vez, basándose en las traducciones más fieles posibles y el seguimiento de las acepciones originales del hebreo (Baleston, 2007).

Los siglos XVI, XVII y XVIII se desarrollaron con casos esporádicamente reportados de algunos individuos judíos que, luego de asumir procesos de evangelización, decidían aceptar al Mesías, pero sin renunciar a la ley judía. Un caso interesante de ello es lo ocurrido en una comunidad de judíos migrantes de Boston, alrededor de los 1690s y que fue documentado por David Max Eichhorn. Esta historia nos cuenta de un par de hermanos judíos de apellido Frazon, los cuales trabajaban como comerciantes en Boston y que, ante el intento de evangelización constante por parte de puritanos de la región, acceden a aceptar a Jesús como Mesías. No sin antes crear una forma de resistencia ante la presión evangelizadora puritana a través del fortalecimiento de sus tradiciones y prácticas judías (Eichhorn, 1978). Un ejemplo de aceptación del Mesías para otros judíos migrantes de la época, de entre los cuales algunos quisieron seguir este ejemplo de aceptación, resistencia y diálogo frente al cristianismo.

Más adelante, a principios del siglo XIX, se vislumbran las primeras organizaciones propiamente constituidas cuyo fin fuese el fortalecimiento de la relación Judaísmo-Cristianismo, lo cual puede ser considerado como antecedentes de la constitución de la religión actual. Esto implicaba tanto organizaciones cristianas preocupadas por la evangelización de los judíos, como organizaciones promovidas por rabinos judíos, quienes se habían interesado antes en la lectura del Nuevo Testamento, para hablar de *Yeshua* a otros miembros de sus comunidades. Un ejemplo de ello es *The London Society for the promotion of Christianity amongst the Jews*, establecida en 1809 por parte de un trabajo cooperativo entre cristianos como William Wilberforce y el judío Joseph Levi – conocido también como Joseph Samuel Frey.

También destacan otro tipo de instituciones como las comunidades independientes hebreo-cristianas formadas por el rabino Joseph Rabinowitz en Kishinev, Rusia, alrededor de 1885, año en que acepta a Jesús como el Mesías (Kjaer, 1994). La fundación de la *Jewish Converts' Society* en 1823 en Estados Unidos conformada con el fin de proteger de la persecución a los judíos que estaban siendo parte de algún proceso de evangelización. O, incluso, el establecimiento de *The Hebrew Christian Alliance of America* en 1915, integrada por iglesias cristianas norteamericanas interesadas en procesos de evangelización. Hoy conocida como *The Messianic Jewish Alliance of America*.

Cabe resaltar que todos estos ejemplos hacen referencia a organizaciones preocupadas por el proceso de evangelización de judíos étnicos, promovidas desde el cristianismo o desde la iniciativa de judíos que habían aceptado al mesías. Y aunque se vislumbran como las primeras instituciones preocupadas por el diálogo entre la tradición hebrea y el Nuevo Testamento, no por esto constituían como tal una comunidad de Judíos Mesiánicos como la entendemos hoy en día (Hocken, 2004). Pues es en este contexto de los primeros acercamientos abiertamente proselitistas enfocados en el pueblo judío, que nace en Estados Unidos una organización que es crucial para entender posteriormente la llegada del judaísmo mesiánico a Colombia: *The Chosen People Ministries*.

The Chosen People Ministries, fundado por el rabino de origen húngaro Leopold Cohn en el año de 1894, bajo el nombre de *Brownsville Mission to the Jews*, se ha venido transformando a lo largo de los años, con el objetivo único de promover el acercamiento del pueblo judío al

evangelio. Es conocida hoy en día por ser la congregación mesiánica más preocupada por las misiones a escala internacional. Es decir, la que posee un espíritu misionero más marcado. Junto con organizaciones tan conocidas como *Jews for Jesus*, fundada en 1973 por el estadounidense Moishe Rosen, son las que hoy en día tienen más popularidad en cuestión de evangelización de judíos dentro de Estados Unidos y con presencia en otros países con poblaciones judías significativas.

Uno de los países en que *The Chosen People Ministries* centra su atención misionera desde su fundación es Argentina, debido a su considerable número de judíos étnicos. Si bien siempre hubo intervenciones por parte de esta organización en el país austral desde tiempos de la Segunda Guerra Mundial, y en colaboración con sus líderes Emanuel Lichtenstein y Victor Sedaca, es a partir del liderazgo de Roberto Passo desde 1982 que se intensifica la labor (Forni et al., 2013). Fue entonces cuando, bajo el nombre de *Ministerio del Pueblo Elegido – JAMI* (Junta de Amigos del Ministerio por Israel), comienzan las labores de evangelización que, como veremos, llegarían hasta Colombia.

Ahora bien, es importante notar que ninguna de estas organizaciones se formó con el fin de evangelizar gentiles, sino que se enfocaron únicamente en la labor con judíos. De hecho, la mayoría de éstas en la actualidad siguen con su política de limitar su trabajo al diálogo con judíos étnicos. Es por esta razón que, posterior a la creación de estas organizaciones dedicadas únicamente a la labor con judíos, se llega en la década de los setentas a lo que se puede considerar como la institucionalización de los gentiles en el movimiento; dada la gran cantidad de gentiles que se comenzaron a interesar por estos temas y la oportunidad que dieron ciertas comunidades para su participación. A partir de este momento aparece una cantidad considerable de personas con tradición cristiana que ha comenzado a participar de las celebraciones propias del judaísmo mesiánico. Y, con ánimos de reivindicar el derecho de los gentiles de hacer parte del movimiento, ellos mismos crean sus propias congregaciones.

El ejemplo más representativo de ello es la *Federación Judío-Mesiánica*, creada por el rabino mesiánico de origen colombiano Jaim Levi a principios 1978 en Florida, Estados Unidos. Esta federación buscaba congrega a diversas comunidades en las cuales se estuviese presentando el fenómeno de una mayoría gentil interesada en el judaísmo Mesiánico. Esta

organización sería, con el tiempo, la principal promotora de comunidades Mesiánicas en las que la mayoría, o la totalidad, de los participantes fuesen gentiles. Además, otorgaba formación rabínica a personas de tradición cristiana que quisieran fundar su propia comunidad mesiánica.

Como veremos a continuación, la historia del judaísmo mesiánico en Colombia constituye, en un principio, la entrada paralela de ambos tipos de instituciones, tanto de las que se limitan a la evangelización de judíos, como de aquellas que promueven la participación gentil. Vale recordar, claro está, que la participación de gentiles en esta religión terminaría predominando en el desarrollo de este fenómeno en el país.

Cambio de público: Hablándole al gentil.

El primer registro concreto de la entrada en Colombia de Judíos Mesiánicos se da por parte de JAMI en el año de 1986. Más específicamente, la seccional JAMI de Buenos Aires, ciudad donde la evangelización de cientos de judíos étnicos se había llevado a cabo desde finales de la década de los cuarentas (Forni et al., 2013). Su director, el Pastor Roberto Passo, era un judío étnico que se había tornado hacia el mesianismo y su labor consistía en la evangelización de otros judíos del continente. Su objetivo, según quienes lo conocieron, no era que el judío latinoamericano dejara de practicar judaísmo, tan sólo que aceptara a *Yeshua* como Mesías. Al parecer creía fielmente en que era posible hacer ambas cosas al tiempo.

En el caso de Colombia, país donde los judíos étnicos representan una escasa minoría, entre veinte y cuarenta mil personas, el pastor Passo tuvo, según sus propios reportes, la fortuna de encontrar cierta aceptación dentro de las sinagogas de la ciudad a la hora de hablar del Mesías y el *Brit Hadasha*. A través de la *Revista El Pueblo Elegido*, dirigida y escrita por JAMI, se anuncia el éxito de la labor evangelizadora para con los judíos bogotanos:

Nuestro Director, Roberto O. Passo, ha concluido las campañas especiales de evangelización en la ciudad de Bogotá, Colombia, con grandes bendiciones. 90 personas aceptaron a Jesús, como Salvador; y 125 consagraron sus vidas.

Además, luego de un cursillo de ‘Como evangelizar al Pueblo Judío’, al que asistieron 25 personas, se formó un nuevo grupo de amigos de JAMI, para testificar a las personas

Judías de Bogotá. Gracias a Dios por todas estas Bendiciones.

Revista El Pueblo Elegido. No. 39. Julio de 1986.

Ahora bien, aunque Passo, en la *Revista El Pueblo Elegido*, caracteriza como un éxito su labor evangelizadora entre los judíos, parece ser que las autoridades rabínicas bogotanas no se sentían muy cómodas con la acción evangelizadora llevada a cabo por JAMI dentro de sus comunidades. Razón por la que, según la revista, los judíos que aceptaban a Yeshua se mantenían en secreto y procuraban no guardar una relación tan estrecha con los coordinadores de estas iniciativas evangelizadoras.

Passo decide contactar pastores y fieles de iglesias evangélicas que le colaborasen en su misión evangelizadora. Era una relación de ganancia por ambos lados. Los evangélicos podían cumplir su labor de presentar a Jesús como Salvador, conforme Passo y la JAMI se aseguraba de que este proceso de evangelización se llevara bajo una comprensión de Yeshua que no los alejase de sus prácticas judías. Este grupo en Bogotá es lo que en la *Revista El Pueblo Elegido*, se denominan como *Grupo de Amigos JAMI*. Acá una referencia a sus primeros actos constitutivos:

Como resultado de la visita del pastor Passo a esta ciudad, ha quedado constituido un grupo de amigos de JAMI, integrado por: Fernando Ortiz Vherján (Presidente); Ramiro Rojas Garavito (Vice Presidente); Isabel de Morales (Secretaria); Patricia Rojas Nore (Pro secretaria); Darío Posada (Tesorero); Luís Morales, Ruth Barreto, Ketty de Perrerr y Gilma de Pabón (Vocales). Damos gracias a Dios por estos queridos hermanos que EL nos ha dado en Bogotá; les damos una cordial bienvenida como amigos de JAMI y les encomendamos a Dios en oración para que puedan desarrollar un ministerio muy fructífero. La primera tarea que han emprendido es un programa radial para personas judías.

Revista El Pueblo Elegido. No. 39. Julio de 1986.

Este grupo, como se aclara en otra edición de la revista, estaba conformado en su mayoría por gentiles. Dentro de estos nombres de los gentiles participantes se resaltan dos importantes para nuestra historia: Isabel de Morales y Luis Morales, una pareja de esposos que serían

fundamentales en el auge del judaísmo mesiánico en Colombia. Ellos dos, quienes para entonces eran líderes de la Iglesia Misionaria de Antioquía, encontraron, según ellos, en el grupo de JAMI, una opción para poder hablar de Jesús a quien estuviese interesado en conocerlo. Por lo que participaron activamente en las actividades de *Amigos de JAMI* en cuanto les fue posible.

Sin embargo, con el tiempo la labor evangelizadora se hizo cada vez más complicada y los rabinos de las sinagogas bogotanas vieron en el judaísmo mesiánico, traído desde Argentina, una amenaza para sus comunidades. Se les prohibió la entrada a las actividades de las sinagogas a los judíos mesiánicos, espacios que utilizaban con el fin de hablar de *Yeshua* a otros judíos. Aquí el relato de esta experiencia:

El grupo de amigos de JAMI, continúa testificando fielmente del Mesías a pesar de que han surgido algunas oposiciones. Todo el grupo de JAMI estaba estudiando hebreo en una sinagoga de la ciudad, teniendo oportunidad de dar testimonio del Mesías a sus compañeros en privado (...).

Un día llegaron a la clase, y los estaba esperando el rabino principal, para hacerles saber que no podían seguir asistiendo al curso por ser judíos mesiánicos y pertenecer a JAMI. (...). En un sentido se ha cerrado una puerta, pero los contactos ya hechos con personas judías, continuaran, pues había interés en el Mesías.

Revista El Pueblo Elegido. No.51. Agosto de 1987.

Hasta aquí la labor de gentiles como Luis e Isabel seguía siendo incondicional a pesar de los obstáculos de los que Roberto Passo informó a través de la revista. Sin embargo, todo cambió para Luis el día en que se organizó una reunión de los *Amigos de JAMI* en Bogotá con Harold Sevens, presidente de *The Chosen People Ministries*. Según Luis, en una cena con Sevens y Passo, en donde se informó de los progresos de la misión en el país, se tocó el tema acerca de crear una comunidad mesiánica en Bogotá. Luis y los demás gentiles pertenecientes a *Amigos de JAMI* se sintieron atraídos por esa propuesta que podía consolidar su interés y acercamiento con la práctica del judaísmo mesiánico. Sin embargo, Sevens dejó claro que, si se fundaba cualquier tipo de comunidad, ésta sólo debía aceptar judíos étnicos, no gentiles, así hubiesen participado en actividades de la organización,

En ese momento Luis vio todo su trabajo con la comunidad judía bogotana como un fracaso, ya que nunca podría ser parte de ese proyecto de lleno por el simple hecho de ser gentil. Lo único que Luis recuerda haberle dicho a Sevenser en esa reunión fue algo parecido a: “A mí no me parece eso porque la iglesia original, según la carta de Pablo, muestra que había judíos y gentiles juntos”⁵⁷. Desde entonces comenzó a alejarse de JAMI. “En el fondo sentí que Dios me cerró una puerta. Uno empieza a amar al pueblo judío. Me sentí triste y me dediqué a ser pastor en mi Iglesia⁵⁸”, comenta Luis.

Lo que él no sabía era que esa experiencia sería el inicio del recorrido que lo encaminaría posteriormente a su propio proceso de Re-conocer a Yeshua y practicar judaísmo mesiánico. Incluso, a pesar de la negativa de JAMI y *The Chosen People Ministries* de aceptar gentiles conversos como miembros plenos de sus organizaciones. Es así como Luis, que se dedicó a cumplir su labor como pastor evangélico, ganó fama entre otras iglesias cristianas de haber trabajado en procesos de evangelización con judíos. Lo cual le dio cierto reconocimiento dentro de su medio. Ya no sólo era “El sacerdote católico que había conocido a Cristo”, sino que ahora también era “El Pastor que evangelizó judíos”.

Un día del año 1993, el pastor caleño Roosevelt Muriel se contacta con Luis para pedirle ayuda en una misión que le habían encomendado desde Honduras. Roosevelt le cuenta a Luis que existe una comunidad cristiana centroamericana denominada *La Higuera* que está pidiendo su ayuda en la misión de crear lazos con iglesias cristianas colombianas. *La Higuera*, la cual funciona hasta la actualidad, es una comunidad cristiana que se define como un “Ministerio de Intercesión por Israel”. No son judíos mesiánicos ni intentan llevar a cabo una labor de conversión al judaísmo. Tan sólo son un grupo de cristianos que, conscientes de las raíces hebreas de la fe, pero sin renunciar a su religión, intentan estrechar lazos con el Estado de Israel. Esto incluye oraciones y súplicas por esta nación.

Roosevelt, quien conoce los trabajos de Luis con judíos en años anteriores, le solicita que sea él quien colabore con la implementación de los planes de *La Higuera* dentro de las iglesias colombianas, los cuales incluían la realización de actividades parecidas a las que se hacían

⁵⁷ Entrevista con Luis Morales, Febrero de 2017.

⁵⁸ Ídem

en Honduras. Al principio Luis duda en adentrarse en esta misión por miedo a lo que había ocurrido con su trabajo en sinagogas bogotanas unos años antes. Sin embargo, acepta por tratarse de una misión cristiana. Es así como Luis, estudiando asuntos de religiosidad judía que explicaran los nexos de Israel con los cristianos, comienza a retornar su mirada hacia el judaísmo y se replantea una serie de asuntos concernientes a las raíces hebreas de la fe que lo llevan a cuestionarse sus creencias. Luis, quien había sido sacerdote y luego pastor, ahora comenzaba a pensar en sus estudios como rabino mesiánico.

Este interés no sólo lleva a Luis a seguir estudiando Torah y Nuevo Testamento, sino que, además, comienza a contactar rabinos mesiánicos estadounidenses a través de los cuales pudiera aprender más acerca de tradiciones y creencias propias del judaísmo. Esto lo lleva a un congreso en Barranquilla, en 1993, que cambia toda su perspectiva. Deja su labor como pastor evangélico y se adentra de fondo a la práctica del judaísmo mesiánico.

Esta conferencia, la cual llevaba por nombre “Israel: Dos pueblos unidos para prevalecer”, fue dictada por un rabino mesiánico norteamericano, de origen cubano, llamado Dan Ben Abraham. Este hombre, cuyo nombre de nacimiento es Daniel Hernández, fue criado dentro del seno de una familia cristiana, Sin embargo, comenzó su conferencia poniéndose su kipá y su talit para luego hacer una serie de oraciones en hebreo. Luis no comprendía que alguien de tradición gentil se denominara como Rabino y efectuara prácticas propias del judaísmo. El conferencista habló de cómo la evangelización de los judíos étnicos resultaba tan importante como la inclusión de gentiles en la observancia de la Torah, conciliando e integrando el papel de ambos pueblos. Afirmaba que el acercamiento de judíos y gentiles a *Yeshua* implicaba labores diferentes, pero igualmente válidas e importantes.

Luis comenta que esta conferencia fue suficiente para lograr despejar todas aquellas dudas que le habían surgido mientras trabajaba en JAMI. Junto con Dan Ben Abraham, se embarca en la labor de crear una comunidad que aceptara gentiles y que, igualmente, estuviera abierta a la llegada de cualquier judío dispuesto a conocer al Mesías. Luis concluyó que su misión era ayudar a los gentiles colombianos a reconocer a *Yeshua HaMashiaj*, conforme descubrían las raíces hebreas de la fe. Hoy en día Luis confiesa: “Me di cuenta que mi labor no es la misma labor de Pedro, hablar a los judíos. Mi labor es como la de Pablo, hablar a los

gentiles”⁵⁹.

Es de esta forma que, en 1994, en cooperación con la AMI (Asociación Mesiánica Israelita) y el rabino Dan Ben Abraham, Luis Morales y su esposa Isabel fundan la *Congregación Mesiánica Jerusalén*, la primera sinagoga mesiánica de la ciudad de Bogotá y de todo el país. Dan Ben Abraham lo nombra como rabino, lo cual le confiere responsabilidades de liderazgo y guía dentro de esta nueva institución. Luis siente, finalmente, que el discurso del judaísmo mesiánico en Colombia deja de ser excluyente y, en lugar de estar dirigido únicamente a los judíos étnicos, abre sus puertas a los gentiles. “No más Jews for Jesus, ahora el trabajo era también con gentiles”⁶⁰, bromea para hacer referencia al cambio de público.

La *Congregación Mesiánica Jerusalén* fue por algunos años el único referente de judaísmo mesiánico en Colombia que aceptara gentiles. Los primeros participantes constituían un grupo menor a veinte personas que se adentraron en prácticas judías, pero con el tiempo fueron llegando más participantes e interesados. Más personas dispuestas a Re-conocer a Yeshua, estudiar Torah y dedicarse a la práctica disciplinada de las tradiciones y leyes judías. Durante mediados de los 90s, esta *kehila* organizó una serie de congresos y conferencias, en colaboración con la AMI y otras congregaciones mesiánicas internacionales con las que incluso hoy en día siguen teniendo contacto permanente, que llevaron a que muchas otras personas conocieran a la comunidad y sus preceptos religiosos. Uno de los congresos más emblemáticos fue el Congreso *Tiempos de Águila*, organizado en el año de 1995, en donde Dan Ben Abraham y el rabino mesiánico Moshé Richeleu, de Trinidad y Tobago, fueron los invitados más destacados del evento.

Esta conferencia fue una de las que Luis, con cooperación internacional, organizaba con el fin de dar a conocer esta religión en Colombia. Muchos de los actuales líderes mesiánicos, como Ntanel Gomescásseres, Hernando Platz o Pedro Castillo, recuerdan estos talleres como su iniciación en el judaísmo mesiánico. La mayoría de ellos eran para entonces pastores evangélicos o pentecostales, quienes aceptaron la invitación con cierta desconfianza, pero que finalmente se encaminaron al descubrimiento de este planteamiento teológico.

⁵⁹ Entrevista a Luis Morales, Febrero de 2017.

⁶⁰ Entrevista a Luis Morales, Febrero 2017.

Hoy en día la congregación de Luis, cuyos miembros ascienden a más de ciento cincuenta, utiliza el nombre de *Kehila Netzarita HaDerej*, luego de una serie de cambios de tipo administrativo y organizacional entre los que se encuentra su desafiliación de la congregación internacional de Dan Ben Abraham que reúne a los hispanos mesiánicos en Estados Unidos. Muchos de los que hoy en día se desarrollan como rabinos en comunidades mesiánicas de la ciudad recuerdan haber comenzado sus estudios en judaísmo en la comunidad de Luis para, finalmente, crear sus propias sinagogas/comunidades independientes. A continuación, la historia de algunas de las más relevantes y conocidas.

En el año 1996, se funda la Iglesia *Kehila Yisraelí Shalom - Ikoyisha* por parte del *Shaliaj* (Emisario) Pedro Castillo Chiyambo – influenciado por la comunidad de Luis - en la población de Samaniego, Nariño. Hoy tiene su sede principal en Santiago de Cali y cuenta con sucursales en Pasto, Bugalagrande (Valle del Cauca), Samaniego, Bogotá D.C., Cartago (Valle de Cauca), Buenaventura y Guayaquil (Ecuador). Esta congregación realiza traducciones de la Torah y el Nuevo Testamento que utiliza para sus celebraciones, las cuales intentan remitirse a las raíces hebreas que ellos consideran más fiables de las definiciones y términos. Esta es, además, la única comunidad mesiánica de importancia en el país cuya sede principal no es Bogotá.

En 1998, Hernando Platz, quien había sido evangélico y conocía a Luis y su sinagoga, funda la *Congregación Mesiánica Shalom*, con sede en el norte de Bogotá y con un poco más de cien miembros. Esta comunidad sigue en funcionamiento hasta la actualidad, siendo una de las más conocidas en esta zona de la ciudad. Además, esta congregación ha respaldado a su vez otras comunidades mucho más recientes fuera de la ciudad, como la *Comunidad Bíblica Shalom* en la ciudad de Villavicencio, cuyo líder espiritual es el Moreh Hoseah, quien fundó esta *Kehila* en el año 2002.

También en el año 1998 el rabino Aníbal Gomescásseres funda la *Comunidad Mesiánica Menoráh*, ubicada en el norte de Bogotá, en la cual se desarrolla como rabino titular hasta la actualidad. Aníbal también maneja la tienda de artículos judíos más grande de la ciudad, ubicada en la localidad de Chapinero. Su negocio consiste en importar desde Israel todo tipo de libros, artículos, prendas y objetos rituales que puedan interesar a quienes se encuentran en la búsqueda de las raíces hebreas de la fe o quienes se han acogido a ellas desde tiempo

atrás. Se pueden encontrar rollos de Torah de todos los tamaños, infinidad de diseños de *kipá*, libros sobre temas religiosos, cartillas para el aprendizaje y la enseñanza del hebreo, relojes cuyas manecillas corren hacia la izquierda, *mezuzot*⁶¹ para los marcos de las puertas y muchos otros artículos que decoran esta tienda.

Dos años más tarde, en el año 2000, el Pastor Raúl Rubio, junto con su esposa Viviana Valbuena, fundan la *Kehila Yovel*. En la actualidad es la comunidad mesiánica con mayor número de seguidores en la ciudad, con más de quinientos fieles, así como la más representativa del país en un ámbito internacional. Esta *kehila*, además de ser extremadamente organizada y con contactos bastante influyentes en comunidades mesiánicas de Israel y Estados Unidos, posee su propia sucursal en Coral Springs, Florida, liderada por el pastor Adán Hernández. Es tal su reconocimiento en otras comunidades que, durante las celebraciones de Shabbat, es común que traigan invitados internacionales como oradores, cantantes o asistentes.

Finalmente, existen una serie de congregaciones nuevas que, si bien son menos conocidas, hacen parte del gran número de *kehilot* que han aparecido en la última década al punto de poder contar en decenas las comunidades actualmente existentes en el país. Algunas de estas son: *Kehila Beit Shua Shalom*, fundada por el rabino Eliyahu Jaim Gutierrez; *Congregación Mesiánica Shekinah*, del pastor Marco López; la *Kehila Besorah HaTorah*, del rabino Yohanan Ben Abraham; *Congregación Mesiánica Hetzibá*, fundada por el rabino Holbert González, entre muchas otras.

Discursos subalternos, Globalización y Resignificación de lo sagrado.

Como vimos al principio del capítulo, la idea de reconstruir la historia del judaísmo mesiánico en el país, así como sus antecedentes, tenía como uno de sus objetivos lograr enmarcar este fenómeno dentro del contexto histórico de religiosidad en Colombia. Claro está, recordando que la mayoría de estudios al respecto se han centrado en el catolicismo o diversas formas del cristianismo protestante. Es decir, la existencia de lo que se puede denominar como un *Cristiano-centrismo* en los estudios historiográficos de religiosidad en

⁶¹ Mezuzá (Plural Mezuzot). Término Hebreo. Es un rollo con un fragmento de la Torah. Se usa en las puertas, portones y entradas a recintos cerrados.

la academia colombiana que deja de lado religiosidades como el judaísmo, el budismo o el hinduismo.

Ahora bien, para poder enmarcar el judaísmo mesiánico en el contexto religioso colombiano es necesario notar tres aspectos fundamentales: Primero, estamos analizando un fenómeno bastante reciente si contemplamos el hecho de que la primera comunidad mesiánica del país data de mediados de la década del noventa. Segundo, si bien es una religión cuyo crecimiento ha sido bastante acelerado en los últimos años, nos enfrentamos a una forma de religiosidad con muy pocos miembros (Entre siete mil y diez mil) en comparación con otras demográficamente más representativas, como el catolicismo, el pentecostalismo o el evangelismo. Tercero, debe tenerse en cuenta que el judaísmo mesiánico no puede ser catalogado como una expresión de cristianismo, según cómo lo entienden sus propios creyentes. Razones por las cuales se diferencia este fenómeno con los ampliamente estudiados casos del pentecostalismo y el evangelismo en Colombia. Aunque no por ello completamente desligado, dado el pasado cristiano protestante de la mayoría de participantes.

Tomando esto en consideración podemos afirmar que es poco conveniente el estudio y comprensión del fenómeno del judaísmo mesiánico a través de los lentes de análisis con los que se ha tratado el tema de la entrada y auge del cristianismo protestante al país desde mediados del siglo XX. Considerando que el judaísmo mesiánico es un movimiento bastante posterior, que no tiene los mismos propósitos de expansión demográfica y que, además, se debe enmarcar como una religión particular alejada de estas formas de cristianismo, es necesario entenderlo bajo una perspectiva historiográfica distinta. Pero, entonces, ¿Dentro de qué fenómeno histórico podemos inscribir al judaísmo mesiánico?

La configuración del cambio religioso contemporáneo en el país - y en América Latina en general - no ha llegado al consenso de un único nombre bajo el cual agrupar los fenómenos religiosos que, en las últimas décadas y hasta la actualidad, presenta la sociedad colombiana. Algunos términos como *Pluralismo Religioso* (Beltrán, 2013) han sido utilizados ampliamente para referirse a un proceso de cambio social contemporáneo que ha permitido la proliferación de cientos de formas de religiosidad y espiritualidad diferentes al catolicismo tradicional o el protestantismo que tuvo su auge en la segunda mitad del siglo XX. De ahí que, en lugar de nombrar un proceso único, sea necesario listar ciertas características de la

contemporaneidad religiosa que nos permitan comprender el fenómeno del judaísmo mesiánico junto con cientos de religiones nuevas que día a día se estructuran.

De esta manera, encuentro tres características que resultan esenciales para comprender el fenómeno del judaísmo mesiánico dentro del contexto de la religiosidad colombiana de los últimos años, y que, además, puede servir para comprender el auge de nuevas formas de religiosidad en el país. Estas características son: *Los efectos de la Globalización*, *la Resignificación de lo Sagrado* y *La apropiación de Discursos Subalternos*.

La primera característica, *Los efectos de la Globalización*, resulta transversal al surgimiento del judaísmo mesiánico, así como de otros tipos de religiosidad contemporánea. Para autores como Bidegain (2005) y Bastian (1997), entender los cambios religiosos en América Latina a través de la lupa del concepto de *Globalización* resulta esencial para poder comprender su funcionamiento. Si tomamos en cuenta que el sincretismo religioso resulta ser uno de los factores que fundamentan las nuevas formas de religiosidad en el mundo (Steigenga, 2007), comprender la forma en que las ideas viajan y se transnacionalizan es fundamental para un análisis.

El caso del judaísmo mesiánico, al igual que otras formas de religiosidad, puede verse como una consecuencia del proceso de globalización. Como pudimos ver, la formación de las primeras comunidades en Colombia responde a un flujo de personas e ideas provenientes de países como Argentina y Estados Unidos. Además, la creación de lazos de cooperación entre comunidades en un ámbito global hace que se establezcan relaciones entre el judaísmo mesiánico en Colombia y otros grupos similares en Israel o Estados Unidos. Sin contar con la posible internacionalización de las comunidades, como es el caso de la *Kehila Yovel* en la Florida o la *Kehila Israelí Ikoyisha* en Ecuador. Un ejemplo representativo del impacto de la globalización en la constitución de nuevas religiosidades en Colombia es el caso de la importación de ciertos modelos pentecostales surcoreanos en el ámbito nacional en las últimas décadas (Cepeda, 2007). Igualmente, el hecho de que la mayor parte de la información que usan los rabinos mesiánicos en Colombia sea aquella que encuentran en Internet resulta significativo. Desde aquella información obtenida por blogs hasta aquella obtenida a través de cursos pagos que otorgan diplomas y certificados, toda es información de internet.

En cuanto a la segunda característica, *La Resignificación de lo Sagrado*, debemos comenzar por resaltar la idea de Beltrán (2013) según la cual los cambios de la posmodernidad en Colombia no han llevado a una secularización de la población, sino que, por el contrario, han llevado una serie de reinterpretaciones religiosas que dan como resultado la diversidad que hoy es apreciable. Esto ha hecho que las personas y las comunidades sientan la necesidad de no desafiliarse por completo de sus nociones religiosas, pero sí de intentar reinterpretarlas de la forma en que lo consideren necesario repensando prácticas, rituales, profecías, etc. (Oro, 1993). Estas nociones religiosas, según la definición de Durkheim, incluyen aspectos tan fundamentales como la definición de lo que es sagrado y de lo que es profano, ya que estas significaciones son las que edifican el campo religioso (Durkheim, 2008).

La práctica de *Re-conocer a Yeshua* es un claro caso de resignificación religiosa de lo sagrado y lo profano en el ámbito del judaísmo mesiánico. Los creyentes, en lugar de desligarse por completo de la idea de Jesús de Nazaret que tuvieron previamente, deciden darle nuevas interpretaciones a esta figura. Así es como lo re-piensan desde la tradición hebrea, confiriéndole el nombre de Yeshua. Claro está que éste es un proceso que no se genera desde la visión de un solo individuo, sino de un grupo social, lo cual se junta con la necesidad de nuevas formas de asociatividad y creación de afirmaciones comunitarias novedosas (Bahamondes, 2012), para dar como resultado una serie de comunidades cuya reinterpretación de nociones religiosas les permite diferenciarse de las demás.

Por último, la tercera característica, *La apropiación de Discursos subalternos*, puede observarse como una consecuencia del debilitamiento de las identidades tradicionales dentro del contexto de la posmodernidad. Tal y como lo explica Bahamondes (2012), la contemporaneidad se encuentra marcada por un declive en las identidades que condicionaron el siglo XX, como es el caso de las identidades nacionales o de las identidades religiosas tradicionales, dando como resultado la necesidad de buscar nuevas formas de identificación en los individuos. Según de Parker (2010), podríamos hablar de un “Vacío de Ideologías” que llevan al individuo a replantear su propia identidad. De ahí que la desafiliación y afiliación religiosa constante sean un fenómeno común en la actualidad, dada la búsqueda del individuo por reconocerse bajo nuevas identidades (Steigenga, 2007).

Ahora bien, lo que resulta interesante es el fenómeno en donde el rescate de identidades se da a través de la apropiación de discursos que no hacen parte del imaginario colectivo del colombiano promedio y que, por el contrario, buscan rescatar discursos considerados subalternos. Es decir, discursos no hegemónicos que combaten con la monotonía de las ideas mayormente expandidas a través de la diversidad de ideas y prácticas. Este fenómeno es bastante común en América Latina con el rescate de discursos de religiosidades afroamericanas o indígenas en la creación de nuevos movimientos espirituales (Carozzi, 2007. Corr, 2007). El caso del judaísmo mesiánico es similar, ya que pretende rescatar elementos de un discurso religioso que, en el caso de Colombia, puede considerarse como subalterno, o al menos, periférico: El judaísmo.

Es importante señalar que este proceso no se detiene únicamente con la apropiación del discurso, ya que esto también conlleva al individuo a reconocerse como parte de la población subalterna de donde el discurso proviene. Como veremos más adelante, la reconstrucción del discurso que apropia la comunidad viene acompañado de la reestructuración de otros discursos de legitimación que avalan al sujeto como parte de ese grupo subalterno. Por lo que se presentan casos en que, incluso, el mismo grupo reivindicado no legitima a estas nuevas comunidades y los caracteriza como ajenos a ellos.

Como vimos, resulta complicado entender los cambios contemporáneos de la religiosidad colombiana a través de un único fenómeno nombrado bajo un solo título. Estas tres características mencionadas anteriormente constituyen los factores centrales que, a mi modo de ver, moldean los cambios en la religiosidad del país actualmente. Como estudiosos del tema, debemos ser lo suficientemente centrados como para entender que ya no se trata únicamente de una institucionalidad católica amenazada por el fenómeno protestante, ya que eso resulta ser tan sólo un antecedente del judaísmo mesiánico. Hoy en día la historiografía debe darse a la labor de explorar el contexto religioso colombiano que ha llevado a la proliferación de cientos de expresiones religiosas que no sólo corresponden a iglesias pentecostales o evangélicas. Por el contrario, bajo una mirada de diálogo interdisciplinar, la exploración y estudio de esas nuevas formas de religiosidad y espiritualidad deben llevarnos a intentar comprender la gran diversidad que existe en este ámbito y, a partir de ello, lograr comprender el fenómeno de forma general desde una perspectiva histórica.

Capítulo 3: Creyentes en Yeshua y descendientes de Marranos

Re-conociéndose como judío

En algunas comunidades Judío-Mesiánicas de Argentina, Israel o Estados Unidos, en donde los participantes son judíos étnicos, la discusión respecto a la pertenencia o afiliación de sus miembros al Pueblo Elegido⁶² se limita a una exigencia para su membrecía, más que a un debate acerca de las reglas de pertenencia al pueblo judío. Simplemente, al igual que en las comunidades y sinagogas judías, se considera judío a aquel que tenga madre judía. O, en algunos casos específicos, a quien haya llevado a cabo un proceso de conversión en una sinagoga reconocida por la oficialidad judía. Estas características les otorgan el título de judíos étnicos que seguirán portando sin importar sus creencias, acciones o prácticas religiosas. Y, en caso de tornar sus miradas al mesianismo, permanecerán como judíos étnicos sin importar sus creencias respecto a *Yeshua* y el Nuevo Testamento.

El caso de las comunidades mesiánicas en Colombia es diferente. Casi la totalidad de los judíos mesiánicos colombianos son de origen gentil y, por consiguiente, ante las autoridades rabínicas, no forman parte del pueblo judío. Para estas autoridades, si no pueden demostrar la consanguinidad con una madre judía, o no han llevado a cabo un proceso de conversión formal en una sinagoga, no pueden nombrarse a sí mismos parte del pueblo de Israel, así se apropien de rituales y tradiciones judías. Esto se ha convertido en un asunto controversial para los líderes de las sinagogas bogotanas, quienes han tenido que dejar claro a aquellos interesados en el judaísmo desde la visión mesiánica que ellos no tienen la potestad de llamarse “Judíos” y que, además, no tienen cabida dentro de las celebraciones y actividades de las sinagogas de la ciudad.

Así, nos encontramos con que la mayoría de líderes mesiánicos prefieren no llamarse *judíos* públicamente para evitar cualquier tipo de conflicto o tensión con las sinagogas bogotanas. Ellos se limitan a nombrarse como *mesiánicos practicantes del judaísmo*. Sin embargo, puertas adentro de la comunidad, resulta sumamente diferente. Es notable la forma en que algunos líderes y participantes de comunidades en Bogotá se reconocen como parte del

⁶² Término basado en la creencia según la cual el Eterno escogió una nación (Israel) entre el resto de naciones para hacer pacto. Pueblo Elegido se usa, en el contexto religioso judío, como sinónimo de Pueblo de Israel o Pueblo Judío.

pueblo elegido, resignificando así las reglas de consanguinidad y pertenencia que manejan los judíos étnicos para determinar quién es parte del pueblo judío y quién no. Ellos se identifican como parte del pueblo elegido a pesar de que las autoridades religiosas de ese pueblo los ignoren como tal. Cabe preguntarnos: ¿Cómo se lleva a cabo este proceso de resignificación?

En primer lugar, debemos considerar que, tradicionalmente, las autoridades religiosas han entendido la pertenencia al pueblo judío como una adscripción a un grupo étnico, regido por normas de consanguinidad matrilineal, que otorga a su vez la membresía a una cierta colectividad con ancestros, historia, creencias y cultura compartida. Podríamos definirlo como la pertenencia a una nación étnica, tomando en cuenta la concepción bíblica de “Nación”. Una forma de categorización e identificación que, a primera vista, parece ser bastante hermética y con límites estrictamente definidos con relación a sus reglas de membresía.

Así como cualquier otra forma de identidad colectiva, nos estamos refiriendo al sentido de pertenencia a una comunidad imaginada cuyos límites son definidos a través de una construcción histórica y cultural, es decir, una comunidad socialmente construida (Anderson, 1993). En el caso de la pertenencia e identidad del pueblo judío, se utiliza la adscripción étnica como el factor fundamental para definir la pertenencia a la Nación bíblica; la cual utiliza la idea de una cercanía consanguínea para justificar las cercanías culturales, históricas y religiosas que la unen y definen (Giménez, 1993). Lo cual nos demuestra que, más allá de una realidad genética, cultural, histórica y religiosa compartida entre todos los judíos, existe una concordancia respecto al discurso de “Nación” que los une como un mismo pueblo, tal y como actúa cualquier discurso de legitimación nacional (Smith, 1997).

Pues bien, la apuesta de aquellos judíos mesiánicos (de origen gentil) que se identifican como “judíos” es lograr apropiarse de este discurso identitario compartido entre judíos étnicos y resignificarlo de forma tal que éste los incluya como parte del pueblo elegido, al margen de la opinión de las autoridades rabínicas. La construcción de identidad puede definirse como un proceso “en que las formas simbólicas son movilizadas en la interacción para la construcción de una auto-imagen, de una narrativa personal” (Larrain, 2003). Y es

precisamente la construcción de esta narrativa personal y colectiva, enmarcada en el autorreconocimiento como judíos, lo que concierne a este capítulo.

Nos encontramos ante un fenómeno de apropiación, modificación e interpretación de los discursos identitarios del pueblo judío que busca instalar en el imaginario del grupo a los judíos mesiánicos como parte del pueblo de Israel. Un proceso que, junto a la construcción de discursos identitarios propios, desafía a las autoridades que legitiman la pertenencia a esta Nación. Unos discursos acompañados de nuevas narrativas históricas, religiosas, consanguíneas y culturales, colaboran en la construcción de una narrativa identitaria distinta desde la cual estos gentiles logran reconocerse como parte del pueblo elegido.

Con el fin de describir el discurso identitario de los judíos mesiánicos bogotanos de origen gentil, es necesario analizar las dos narrativas centrales que lo constituyen. La primera es una narrativa ligada a la creencia y la práctica religiosa. Fundamentados en la práctica religiosa que ellos asumen del judaísmo, así como su interpretación escritural y creencia en *Yeshua HaMashiaj*, los mesiánicos justifican su pertenencia al pueblo elegido. La segunda narrativa, mientras tanto, gira en torno a la creencia en un vínculo de tipo sanguíneo y cultural que inscribe a la mayoría de colombianos como parte del pueblo judío. Es decir, una narrativa que se apoya en la idea de pertenencia al pueblo judío por herencia étnica. Dos narrativas diferentes que conviven dentro de todo este arduo proceso de identificación y autorreconocimiento con el pueblo judío a pesar de la condición, externamente impuesta, de gentil.

El fin de este capítulo es entender las construcciones identitarias hechas por gentiles mesiánicos en el proceso de autorreconocimiento como parte del pueblo elegido. Adicionalmente, busca explicar cómo un discurso identitario aparentemente hermético, como la concepción étnico-hereditaria de lo judío, puede estar sujeto a nuevas interpretaciones y modificaciones por parte de aquellos considerados como “el otro” en el discurso tradicional. Dados estos objetivos, el capítulo explora en profundidad estas dos narrativas mencionadas, y sus usos por diferentes líderes y creyentes mesiánicos, presentando las características y ejemplos más significativos de cada una.

Ya presentadas estas narrativas, el objetivo es entender cómo éstas se relacionan en la configuración de un solo discurso identitario con coherencia interna que los incluya dentro

del pueblo elegido. Si bien estas narrativas son vistas por los judíos mesiánicos como discursos complementarios, existen profundas tensiones y relaciones complejas entre ellas. Una simple lectura demuestra que, en ciertos casos, una primera narrativa le quita fuerza a la segunda. Sin contar con que algunos líderes no se identifican públicamente como judíos, para evitar conflictos con las sinagogas de la ciudad, lo cual hace que algunas de estas narrativas no sean expresadas puertas afuera, a pesar de hacer parte del discurso constante y subyacente de la mayoría de los líderes y creyentes mesiánicos de la ciudad. La insistencia en esta segunda narrativa, basado en la herencia étnica colombiana, insinúa que los judíos mesiánicos sienten que la legitimación religiosa carece del peso suficiente para lograr por su cuenta el objetivo de afirmación identitaria.

Analizaremos por qué un grupo de personas se sienten parte de lo que ellos entienden como una Nación. Y cómo, a pesar de ser considerados como ajenos por los miembros tradicionales, retan y modifican el discurso tradicional de identidad y pertenencia con el fin de poder inscribirse como parte de este pueblo. Los judíos mesiánicos, al aferrarse a otro tipo de narrativas, como la religiosa, la antropológica o la historiográfica, buscan subvertir el discurso identitario tradicional judío, según el cual ellos son gentiles, y se proponen demostrar su identidad como miembros del pueblo elegido. Si bien seguirán siendo considerados por la oficialidad religiosa judía como gentiles, ellos se aferran a esa búsqueda y ratificación identitaria que les da la tranquilidad de, desde su perspectiva discursiva, sentirse miembros de la Nación judía.

“Si vosotros sois del Mesías, ciertamente linaje de Abraham sois”⁶³

Durante el tiempo que compartí con líderes y creyentes mesiánicos dentro de sus comunidades era común escuchar frases como, por ejemplo, “Nosotros los judíos tenemos como costumbre (...)” o “Cuando nuestro pueblo escapó de Egipto (...)”. Al comienzo me causó curiosidad que ellos se nombraran como judíos. Incluso, dudé sobre preguntar acerca de su autorreconocimiento como judíos, pensando que podía ser tomado como un ataque a su identidad. Cuando les pregunté por primera vez me di cuenta de que, por el contrario, no

⁶³ Referencia bíblica tomada de Gálatas 3:29.

es un tema que les resulte incómodo. Es una explicación que les gusta dejar bien clara entre miembros y también con personas externas a la comunidad.

Diferentes entrevistados respondieron a estas preguntas de múltiples formas. No obstante, casi todos comenzaron con una explicación de tipo religioso. La explicación más común está basada en la idea de que la llegada de *Yeshua HaMashiaj* al mundo cambió completamente el panorama religioso para los gentiles: su rol como Mesías, dice esta narrativa, amplió las reglas de pertenencia al pueblo de Israel. Cabe resaltar que un judío tradicional ni siquiera estaría de acuerdo con la premisa de este argumento, pero tiene validez dentro de la lógica de aquellos que creen en *Yeshua* como Mesías de Israel.

Según el discurso religioso de los Judíos Mesiánicos, *Yeshua* vino a implantar un nuevo pacto con el Eterno en el cual no sólo se incluye a los judíos étnicos, sino también a la humanidad entera, es decir, a los gentiles. Este pacto, denominado *Brit Hadasha*, implica que todo aquel que acepte a *Yeshua* debe también aceptar a su Padre, al igual que sus leyes, escritas en la Torah. A diferencia de la visión cristiana, el pacto del Eterno con Israel (*Brit Milá*) no es olvidado ni descartado una vez llega *Yeshua* a implantar el *Nuevo Pacto*. Por el contrario, este pacto les da la oportunidad a las demás naciones de aceptar al Dios de Israel, al igual que sus mandatos.

Una cita bíblica que la mayoría de los líderes judío mesiánicos usan para justificar este fenómeno es Gálatas 3:29, del Nuevo Testamento, en donde se enuncia: *Si vosotros sois del Mesías, ciertamente linaje de Abraham sois; y herederos según la promesa*⁶⁴. Los judíos mesiánicos que citan esta frase lo hacen para dar a entender que, con la llegada de *Yeshua* y la implementación del *Brit Hadasha*, ya no es necesario tener un linaje de sangre para pertenecer al pueblo de Israel y ser considerado como heredero de los patriarcas hebreos. Se ha transformado en una cuestión espiritual y de fe. Judío es, de esta forma, aquel que cree en *Yeshua* y acepta consigo las enseñanzas divinas de la Torah, así como la tradición del pueblo judío.

⁶⁴ La mayoría de traducciones bíblicas usan la palabra *Cristo*, en lugar de *Mesías*. Pero, los mesiánicos suelen desaprobador la expresión *Cristo*, o *Jesucristo*. Razón por la cual la cambian por *Mesías*, por considerarlo una traducción incorrecta. Cambios en expresiones o palabras de las traducciones más utilizadas de la biblia son comunes entre los mesiánicos, quienes cambian lo que consideran incorrecto.

Ahora bien, ¿qué pasa con aquellos que aceptan al Mesías de Israel, pero no se consideran judíos ni practican judaísmo? Según Aníbal Gomescásseres, líder de la comunidad Mesiánica *Menorah*, esto es imposible por tratarse de una contradicción religiosa. Si se acepta al Mesías, necesariamente, se debe aceptar la “ciudadanía”⁶⁵ de Israel y todo lo que esto conlleva para la persona (Gomescásseres, 2016a). En uno de sus escritos, diseñados para ser leídos luego de la lectura del *parashá* semanal, Aníbal enfatiza la oportunidad que ofreció *Yeshua* a los gentiles de ser parte del pueblo judío. Para ello cita a *Efesiím* (Efesios) 2:11-13⁶⁶ y 2:19⁶⁷, en donde se afirma, según su interpretación, que los gentiles de nacimiento, sin “ciudadanía israelita”, tienen la oportunidad de ser parte del pueblo judío gracias al sacrificio de sangre del Mesías. Y que quienes han creído en el Mesías, ahora son “conciudadanos” del pueblo de Yahvéh, es decir, el pueblo de Israel.

Aníbal afirma: “Cuando tú dices que eres gentil, pero crees en *Yeshua*, lo que está haciendo falta es identidad. Que te comiences a identificar como Israelita, como judío, como hebreo. Y que comiences, a vivir como tal” (Gomescásseres, 2016a). En otras palabras, reconocer la venida del Mesías, quien se sacrificó para la inclusión de gentiles al pueblo de Israel, implica necesariamente ser un judío, aceptarse y actuar como tal. En caso de no hacerlo estás malinterpretando la venida del Mesías o estás negando tu identidad como parte del pueblo judío, tú ciudadanía israelita; la cual se ganó gracias a la intercesión de *Yeshua*. En palabras mucho más concretas, dichas por Aníbal en el discurso de la Parashá 52 del año, “No se puede tener un Mesías y no ser Israelita” (Gomescásseres, 2016a). Es el deber, según él, de lograr desarrollarse como judíos en cuestión de leyes y tradiciones para honrar el sacrificio de *Yeshua HaMashiaj*.

Según este orden de ideas, aceptar a *Yeshua* como Mesías da el deber de reconocerse como judío. Así, pertenecer al pueblo de Israel no sólo es un privilegio de unos pocos, sino una

⁶⁵ Aníbal utiliza la expresión “ciudadanía” haciendo referencia a la pertenencia a la nación bíblica de Israel, a pesar de este ser un concepto moderno. Términos como “Ciudadano” o “Nación” son comunes en este discurso, aunque no se refieren a un Estado-nación actual, sino al pueblo de Israel.

⁶⁶ “Por lo tanto, recuerden el estado en que estaban antes: Ustedes, gentiles de nacimiento, llamados los incircuncisos por aquellos que son llamados circuncisos, en aquel tiempo no tenían Mesías. Estaban apartados de la ciudadanía de Israel, ajenos a los pactos de la promesa de Yahvéh. Estaban en este mundo sin esperanza y sin Elohim. Pero ahora ustedes, que estaban muy lejos, han sido acercados por medio del derramamiento de la sangre del Mesías.”.

⁶⁷ “Así que, entonces, ya no son extranjeros ni desconocidos. Por el contrario, ustedes son conciudadanos con el pueblo de Yahvéh y miembros de la misma familia de Yahvéh”

obligación, al aceptar el mesías de este pueblo. Además, como lo resaltan la mayoría de creyentes en *Yeshua* quienes se sienten parte del Pueblo Elegido, esta pertenencia implica también la apropiación de una gran cantidad de deberes y obligaciones, consecuencia de aceptar y creer en el Mesías. Es así como la ley judía descrita en la Torah debe ser apropiada también como parte del proceso de identificarse como judío. En palabras de Aníbal, “La Torah es la constitución Nacional del Pueblo de Israel” (Gómescásseres, 2016), razón por la cual adquirir la “ciudadanía” israelí implica también el cumplimiento de la Torah.

Como podemos ver, esta narrativa se basa en la idea de una “Nación Israelí”, a través de una analogía con los Estados-Naciones modernos, comparando la pertenencia al pueblo judío con el título de “Ciudadano(a) Israelí” o la Torah con “la Constitución del pueblo de Israel”. Así, la pertenencia al pueblo de Israel que garantiza la creencia en *Yeshua* no sólo implica el derecho de reconocerse como judíos, sino también, como “ciudadanos” de una “Nación de Israel”, con los derechos y obligaciones (cívico-religiosos) que esto implica. Una concepción que se basa en el razonamiento según el cual la práctica religiosa del judaísmo y la adscripción étnica al pueblo judío son inseparables, y determinan la pertenencia a lo que ellos consideran una “nación”. Término que parece impreciso y anacrónico, pero que es usado ampliamente. Según ellos, ser judío implica tener una “nacionalidad Israelí”.

Para la mayoría de los judíos mesiánicos, el cumplimiento de la Torah se torna en una obligación a partir de la cuál se puede medir la fe en *Yeshua*, así como una forma de demostrar la inevitable y obligatoria pertenencia al pueblo judío que es consecuencia de la fe en *Yeshua-HaMashiaj*. Es así como se deben dejar de lado todas las tradiciones religiosas que no hagan parte de las leyes de la Torah, debido a que no se puede ser un “judío a medias” y se deben “olvidar todas las tradiciones que no aparezcan descritas en la Torah” (Gomescásseres, 2016a). Lo cual puede interpretarse como una muestra tangible de la afirmación identitaria que implica la pertenencia al pueblo judío. Esto conlleva, en el caso del pueblo judío y la práctica del judaísmo, al seguimiento de las 613 *Mitzvot* y el estudio constante de las mismas para lograr cumplir cabalmente estas normas.

Ahora bien, según esta idea, los cristianos tradicionales se equivocan al adorar al Mesías de Israel pero no identificarse como Israelitas. Es por esta razón que, según Aníbal, la labor de aquellos que se identifican como parte de su pueblo es lograr reconciliar a los gentiles, que

aún no descubren las raíces hebreas de la fe, con el Eterno (Gomescásseres, 2016b). La labor es que ellos acepten al *Yeshua* judío-mesiánico y, a través de esta fe, dejen de lado sus costumbres cristianas y se tornen hacia el cumplimiento de las leyes de la Torah, como parte de su reconocimiento como miembros del pueblo de Israel. Razón por la cual todo gentil cristiano es, desde esta lógica, un judío en potencia. Lo único que deben hacer es aceptar al *Mesías* de la perspectiva judío-mesiánica y, por ende, aceptarse como Israelitas.

Para resumir, nos encontramos ante una configuración discursiva a partir de la cual la narrativa religiosa es esencial para demostrar la pertenencia de una persona al pueblo judío. En este caso, los judíos mesiánicos se valen de citas del Nuevo Testamento, y la idea de un pacto renovado o *Brit Hadashá*, para demostrar que aceptar a *Yeshua* como Mesías implica, necesariamente, aceptarse como parte del pueblo de Israel. Una aceptación que, en algunos momentos, explican como una necesidad más que como una opción. Según esta lógica, es “inevitable” ser judío debido al sacrificio de *Yeshua*, quien incluyó a los gentiles en el pacto del Eterno con los hebreos. Y dado que es inevitable, no queda más que seguir las leyes y tradiciones judías para lograr cumplir a cabalidad los deberes religiosos que implica asumir esta identidad.

Es preciso hacer un paréntesis para recalcar que las ideas que tienen los mesiánicos de categorías como “judaísmo”, “tradición judía”, o en general, lo que entienden como “lo judío”, no es necesariamente lo que todo judío tradicional entendería. Estas construcciones se basan en múltiples visiones, perspectivas y formas de comprensión del judaísmo, las cuales son sacadas de diversas fuentes que van complementando de acuerdo con lo que ellos consideran correcto. Las prácticas religiosas y tradiciones judías de las que se apropian los judíos mesiánicos son seleccionadas, consciente e inconscientemente, a partir de todo tipo de información diversa que proviene de conocidos, libros, estereotipos y “lugares comunes”, líderes, conferencias, cursos en línea o en persona, páginas de internet, etc. Esta información, además, es determinada como “correcta” o “incorrecta”, a partir de criterios propios de justificación, o en contraste con las opiniones de otros líderes mesiánicos en otras partes del mundo con quienes mantienen contacto.

Ahora bien, debemos recordar que la creación y apropiación de esta narrativa religiosa es esencial para aquellos judíos mesiánicos que desean reconocerse como parte del pueblo de

Israel. Esta se presenta como una forma de empoderamiento de estas personas en su proceso de afirmación identitaria como judíos. La cual, además, deben asumir a pesar de las negativas y rechazos por parte de la oficialidad judía, religiosa (sinagogas) y estatal (Estado de Israel), que no acepta este tipo de justificaciones. Sin embargo, esta narrativa goza de gran aceptación dentro del contexto de las comunidades mesiánicas colombianas, debido a la coherencia interna de la misma y la efectividad en el proceso de autorreconocimiento de los sujetos. Cabe preguntarnos, ¿A qué se debe esta aparente efectividad del discurso que le otorga el empoderamiento necesario a los sujetos que lo crean, recrean y reproducen?

Pues bien, para contestar esta pregunta debemos comenzar por pensar que el mito fundacional de la nación de Israel se basa en justificaciones religiosas. El nombrarse como *El Pueblo Elegido* es un rasgo identitario de diferenciación basado en la idea de que “Dios” escogió a un único pueblo para hacer una alianza, dejando por fuera a las demás naciones. Muchas de las narrativas de formación identitaria nacional modernas suelen basarse en la idea de la nación como un designio divino en donde la voluntad de un dios decide los límites y fronteras de la nación (Hastings, 2000). Israel, como pueblo, es una muestra clara de ello.

Pues bien, sabiendo que la narrativa identitaria del pueblo judío bíblico está basada en asuntos de carácter religioso, el discurso de los judíos mesiánicos apunta también al uso de creencias religiosas para justificar su pertenencia a éste. Así, el primer paso en su narrativa identitaria es afirmar y respaldar la narrativa religiosa judía, según la cual se definen los límites del pueblo de Israel. Sin embargo, en un segundo paso, utilizan citas e interpretaciones de otras escrituras sagradas, que en este caso corresponden al Nuevo Testamento, con el fin de desarticular la vigencia del discurso identitario basado en la Torah y reinterpretarlo a la luz de las enseñanzas de Jesús. A través de la lectura y la interpretación de ciertas citas bíblicas se genera la narrativa en la cual *Yeshua* - personaje que reconstruyen desde la tradición judía - hace un sacrificio para invitar gentiles a hacer parte de su pueblo, adorar a su Dios y cumplir los mandatos de la Torah.

Es interesante ver que el sacrificio de Jesús en la visión cristiana se dio como una forma de salvación de toda la humanidad, rompiendo con el pacto antiguo que hizo Dios exclusivamente con el pueblo de Israel. Mientras que, para los judíos mesiánicos, este mismo suceso debe ser interpretado como una invitación a la humanidad para adherirse al pueblo y

la protección del Dios hebreo. Una clara muestra de un mismo acontecimiento que, dependiendo de sus interpretaciones, puede contribuir a distintas afirmaciones identitarias.

Nos encontramos ante una narrativa que, utilizando justificaciones de tipo religioso, tal y como lo hace el discurso bíblico del pueblo judío, intenta romper con las rígidas fronteras de la identidad judía tradicional. Reconociendo, por una parte, la legitimidad de la narrativa religiosa oficial del judaísmo, pero al mismo tiempo, subvirtiendo su exclusividad a partir de creencias religiosas basadas en un Mesías judío y un *Pacto Nuevo*. A través de las supuestas enseñanzas de *Yeshua*, y sus interpretaciones de las mismas, estas personas consolidan su identidad como judíos, universalizando la idea etnocéntrica de un Pueblo Elegido. Por lo cual es posible demostrar que cualquier persona, sin importar su tradición, es capaz de reconocerse como israelita mientras tenga fe en *Yeshua HaMashiaj*, y puede así adoptar su identidad como nuevo miembro de Israel.

Esta justificación religiosa pareciera ser suficiente para legitimar la pertenencia de una persona gentil creyente en Yeshua al pueblo judío. Sin embargo, nos encontramos ante una preocupación adicional por parte de estos sujetos, una necesidad de demostrar su pertenencia al pueblo de Israel a partir de una narrativa que demuestre su conexión hereditaria y cultural con el judaísmo. Dos discursos que se crean y reproducen paralelamente en esta lucha por legitimar una identidad negada por las autoridades más representativas del judaísmo.

Ser Judío y Colombiano: Entre Marranos, Indígenas y Comerciantes.

Además de la justificación religiosa a partir de la cual se afirma la identidad de estos sujetos como parte del pueblo judío, nos encontramos con un segundo tipo de narrativa legitimadora. Esta narrativa deja de lado la cuestión de la religiosidad y se enfoca en demostrar que estas personas, por ser colombianos, poseen ciertas características hereditarias, históricas y culturales que los relacionan como parte del pueblo judío. El objetivo fundamental de este discurso es demostrar que ser parte de la nación colombiana implica, casi necesariamente, hacer parte del pueblo judío. Es decir, que ser colombiano implica también ser judío.

Ahora bien, esta narrativa no fue inventada por los judíos mesiánicos colombianos, si no que ellos la apropiaron de tal manera que les fuera beneficioso para su proceso de construcción identitaria como judíos. Quienes inventaron esta narrativa fueron, en el siglo XX,

intelectuales judíos étnicos colombianos, quienes buscaban legitimar la pertenencia de los inmigrantes judíos a la nación colombiana. Su objetivo era insertar al pueblo judío como parte fundamental del mito histórico relacionado al origen colonial y la fundación de Colombia.

Esta narrativa está constituida por una serie de relatos históricos que buscan demostrar cómo los judíos han sido parte fundamental de la historia colombiana desde sus orígenes. Algunos de estos mitos son aquellos que ligan al pueblo judío al desarrollo económico o la estructuración política de algunos poderes regionales, como es el caso de diversos lugares en Antioquia. Como veremos a continuación, existió un afán por parte de la comunidad judía colombiana por establecer su protagonismo en los relatos historiográficos nacionales y así legitimar su identidad como colombianos, procurando así insertarse por completo en la sociedad colombiana y defenderse de la acusación de ser infiltrados o extranjeros.

Mi propuesta de análisis es demostrar cómo una narrativa utilizada, en principio, para reafirmar la pertenencia de un grupo minoritario a la nación colombiana ha sido apropiada para reafirmar la pertenencia de nacionales colombianos al grupo minoritario en cuestión. En este caso, mesiánicos de origen gentil que se apropian de la narrativa historiográfica que pretende demostrar la participación de judíos en la construcción de la nación, para reafirmar su identidad como judíos a partir de su origen colombiano.

Para analizar este fenómeno me centraré en tres argumentos alrededor de los que giran las narrativas concretas que tratan de la participación de judíos en la historia nacional, así como su utilización diversa por parte de gentiles que desean reafirmarse como judíos. Estos argumentos son: (1) Las supuestas posibilidades de rastrear ascendencia judía que tienen la mayor parte de los colombianos, (2) los mitos fundacionales de la nación en términos políticos y económicos, y (3) la influencia cultural que tuvieron los judíos en lo que se consideran como “aspectos de la cultura colombiana”. A través de estos tres ejemplos se ilustrará el argumento acerca del uso de narrativas identitarias ajenas para la construcción de la identidad propia.

La casi totalidad de los judíos étnicos que actualmente residen en Colombia pueden rastrear la llegada de sus antepasados al país a la primera mitad del siglo XX, cuando las migraciones desde Europa hacia América Latina vieron un gran crecimiento conforme se agudizaban los

problemas políticos y económicos en el Viejo Continente. Sin embargo, dentro del discurso identitario judío-colombiano - e incluso judío-latinoamericano - las narrativas históricas suelen rastrear la llegada de judíos al territorio nacional desde mucho antes del siglo pasado. La mayor parte de estos discursos se remontan al año de 1492.

Este año, más exactamente el 31 de marzo, se firmó el *Decreto de Granada* por parte de los Reyes Católicos y se ordena, entre otros asuntos, la expulsión de los judíos del territorio español. Este año coincide con el descubrimiento de América, por lo cual se cree que muchos de los judíos expulsados terminaron emprendiendo el viaje hacia estas tierras. Una migración que se realizó, especialmente, vía las colonias portuguesas. Son bastantes los estudios historiográficos en diversos países de América Latina que hablan, precisamente, de la llegada de estos judíos a las Indias Occidentales⁶⁸. Sin embargo, en el nuevo mundo estos migrantes judíos, considerados como “Cristianos Nuevos” o “Judaizantes”, es decir conversos, también fueron perseguidos por los tribunales de Inquisición en las Américas. La mayoría de estas personas, que finalmente cedían ante la presión y se convertían al catolicismo en Europa, para luego migrar a América, eran conocidos como *Marranos*. Una referencia a la necesidad de comer cerdo en público, aunque su convicción religiosa lo prohibiera. Era una manera peyorativa para nombrar a los judeoconversos, quienes decían ser católicos, y que, en algunos casos, seguían observantes del judaísmo en secreto.

En todo caso, según este relato historiográfico, algunos de estos nuevos cristianos llegaron al territorio colombiano. Si bien su número es incalculable, el relato establece que uno de los destinos de los conversos fueron las nuevas colonias del Imperio español (Mesa, 1996). Dentro de la narrativa que utilizan los judíos para inscribirse en la historia nacional de Colombia, los intelectuales étnicos se basaron en este discurso histórico del origen *marrano* para demostrar que los conquistadores, colonizadores y migrantes españoles del territorio colonial que hoy es Colombia fueron en una gran cantidad secretamente judíos. Esto contribuye a la idea de que la presencia de judíos en la historia de Colombia se remonta a tiempos tan lejanos como el origen mismo de la colonia, ya que muchos judíos, desde su clandestinidad religiosa, y a pesar del trato peyorativo que implicaba ser *Marranos*, o Nuevos

⁶⁸ Si bien los autores son diversos, algunos ejemplos son: Carlos Deive en la isla de la Española, Günter Bohm en Perú y Chile, SB Liebman en México y Boleslao Lewin en el Río de la Plata.

Cristianos, habrían sido de los primeros pobladores europeos del país (Mesa, 1996). Por lo tanto, los judíos –a través de estos primeros migrantes- ya no serían unos recién llegados sin derecho a llamarse colombianos.

Este mito histórico de los judíos como parte significativa de los primeros pobladores europeos en el territorio colombiano es un discurso que no sólo utilizan los judíos del país para afirmar su identidad como colombianos. Este mismo discurso es apropiado por los gentiles mesiánicos como parte de su discurso de inclusión en el pueblo judío. Así, cuando se habla del componente genético como una forma de demostrar la pertenencia al pueblo judío, la mayoría de los mesiánicos se remiten a sus antepasados para demostrar que ellos eran supuestamente de origen judío. Y, dado que la mayoría de personas no puede reconstruir su árbol genealógico hasta llegar a un antepasado judío específico, se basan en la idea de que, muy seguramente, alguno de sus antepasados debió ser judío, ya que “la gran mayoría de colombianos somos descendientes de los marranos europeos”⁶⁹.

Un rasgo identitario que utilizan los creyentes mesiánicos que se identifican como judíos para demostrar que existe un lazo genético son los apellidos. Dentro de esta narrativa concerniente al *Marrano*, se cree que los judíos que llegaron a las Indias no sólo debieron cambiar la religión que profesaban y hacerse pasar por buenos católicos; también debieron cambiar sus nombres y –aún más importante- sus apellidos en la pila baptismal. En la tradición hebrea era común identificarse como hijo de cierta persona, no con un apellido, razón por la cual se utilizaba la palabra *Ben*. Así, un nombre común podría ser Moshé Ben Avi, es decir, Moshé hijo de Avi.

Pues bien, según relatan el mito los judíos mesiánicos, los judíos que debían convertirse a la fuerza comenzaron, desde incluso el siglo XII, a ver la necesidad de utilizar apellido en la sociedad española y no el “hijo(a) de”. Debieron entonces inventarse nuevos apellidos que sonaran castellanos, y que, además, escondieran su origen judío. Así, en lugar de utilizar, por ejemplo, Ben Rodrigo - si se era hijo de alguien llamado Rodrigo – comenzaron a utilizar el sufijo -ez o -es como reemplazo. En este caso, Rodríguez. Una nueva forma de utilizar el patronímico según la tradición. Ellos insisten, además, que ese uso de la terminación -ez se debe a la conjugación de la palabra hebrea *Eretz*, que significa Tierra, y cumple como función

⁶⁹ Entrevista con Jaim Gutierrez. Enero de 2017.

recordar que se es hijo de la tierra prometida (Gomescásseres, 2016c). Domínguez, Enríquez, Hernández, González, Martínez hacen parte de estos ejemplos.

También, explica el mito, se utilizaron nombres de regiones, nombres bíblicos, objetos naturales, e incluso, cualquier nombre rimbombante que atrajera su atención. De allí que la lista se extienda a más de 5000 apellidos que, los judíos mesiánicos insisten, habrían sido utilizados por judíos conversos para introducirse sin ser reconocidos en la sociedad española y sus colonias. Muchos de los cuales son bastante comunes hoy día en la sociedad colombiana.

Así, aunque la mayoría de los considerados gentiles que usan este relato no logran demostrar su ascendencia judía a partir de lazos sanguíneos directos, la apropiación de este relato funciona como una forma de demostrar la alta posibilidad que tienen de tener “sangre judía”. “Estoy seguro que en mis venas corre sangre judía. Al menos el 80% de los colombianos tenemos de esa sangre”, me dice Jaim tratando de explicar por qué se encuentra tan seguro de su ascendencia judía. Esto se refuerza si la persona tiene alguno de los apellidos que son considerados como propios de la tradición Sefaradí o de aquellos “inventados” por los marranos. La esperanza de un antepasado judío, que se cree altamente probable por las características mismas del relato histórico, reafirma la identidad de estas personas como parte del pueblo judío. Esta vez, añadiendo un componente de consanguineidad que aseguran tener, aferrándose a su identidad como descendientes españoles, que, según ellos, fueron probablemente judíos.

En este relato étnico-hereditario con su “ecuación” Sangre colombiana = Sangre judía, hay incluso quienes se han adentrado a pensar en que tener ascendencia indígena – que es parte de la caracterización étnica del colombiano promedio – resulta una forma de demostrar la posesión de “sangre judía”. Esta idea es mucho menos extendida en el discurso de aquellos mesiánicos que desean identificarse como judíos, pero no por ello desconocida entre ellos.

Este relato establece que los habitantes precolombinos son una de las míticas diez tribus perdidas de Israel y que, por ende, son descendientes de judíos. Este mito fue defendido por primera vez por Fray Bartolomé de las Casas, quien postuló que los indígenas eran descendientes hebreos, lo que explicaría su utilización de ciertas prácticas como la circuncisión y se habían reproducido ampliamente, tal como lo prometió el Eterno en la

Torah. Esta hipótesis fue enarbolada también por el rabino portugués Menaseh Ben Israel en 1650 (Feierstein, 2006). La fama de estos impulsores originarios del mito ha validado desarrollos posteriores del mismo, como por ejemplo la afirmación, por parte de detectives lingüísticos amateurs, que los lenguajes indígenas son descendientes directos del hebreo⁷⁰. De hecho, el intento por demostrar las similitudes entre estas culturas y sus idiomas son bastante comunes, y son parte de investigaciones – algunas recientes - que muestran la supuesta influencia hebrea en la historia prehispánica (Feierstein, 2006. Mesa, 1996).

Cabe resaltar que este mito no sólo es utilizado por los mesiánicos que buscan relación entre los indígenas precolombinos y el pueblo hebreo. Los judíos latinoamericanos han utilizado este mito desde comienzos del siglo XX para legitimar la presencia de inmigrantes judíos recientes en las Américas. Una ventaja de este mito es que argumenta que el poblamiento hebreo del continente es anterior aún a la presencia de españoles o portugueses en éste (Lesser, 2004). Claro está, el uso judío del mito buscaba legitimar la presencia judía en la repúblicas latinoamericanas modernas, y no era un intento de enfatizar el componente hereditario que utilizan los mesiánicos para reforzar la ecuación Sangre Colombiana = Sangre Judía. Allí radica lo novedoso de la apropiación mesiánica de este discurso.

Esta es una narrativa histórica que, a pesar de ser menos difundida entre los mesiánicos, colabora con la idea de que, si se es colombiano, es probable tener sangre judía y, por ende, puede uno legítimamente identificarse como tal dentro de los parámetros étnico-hereditarios tradicionales de la identidad judía. En este caso concreto, aludiendo al discurso según el cual el colombiano promedio es mestizo y, por consiguiente, tiene sangre indígena. Una afiliación étnica que, en este caso, sirve para reafirmarse como judío. Dos identidades étnicas aparentemente lejanas, pero que se entrelazan gracias a una narrativa histórica que habla de una conjunción de las mismas.

La historia de los colonizadores *Marranos* e *Indígenas-Hebreos* en las Américas, que los mesiánicos reinterpretan como una alta probabilidad de que todo colombiano tenga sangre judía, es sólo uno de los componentes de un discurso mucho más elaborado que tienen los

⁷⁰ Miguel Santamaría (1985) estudia la similitud lingüística entre el Muisca y el hebreo. Por su parte, Alfred Coll (1986) hace un estudio que compara el Quichua con el hebreo, encontrando palabras similares como Mayu-Mayín (Río), Har-Hara (Montaña), Chana-Shana (Año) o Zara-Zarah (Semilla).

judíos para demostrar su presencia en la construcción de la nación. Una segunda narrativa que hace parte de este discurso es la idea de que gran parte del desarrollo político y económico de Colombia se debe precisamente a sus pobladores judíos. Incluso, al punto de pensar que las bases de estos procesos se deben atribuir a los judíos.

Un caso ejemplar de ello, y que se relaciona con la historia de los *marranos* en Colombia, es el de pensar en los fundadores y conquistadores españoles como judíos. Quienes han escrito al respecto hablan de un Rodrigo de Bastidas judío, un Alonso de Ojeda judío, un Gonzalo Jiménez de Quesada judío, e incluso, un Cristóbal Colón judío (Mesa, 1996). Este mito argumenta que la empresa de la conquista y el proceso de colonización española en el territorio no sólo contó con la participación de judeoconversos, si no que fue liderado por ellos. De ahí que, según esta narrativa, gran parte de los nombres de municipios y regiones de Colombia tengan un origen hebreo. Algunos casos representativos de ello son Cartago, Antioquia, Belén, Betania, Damasco, Jericó y Tarso (Mesa, 1996).

Sin embargo, esta narrativa no se limita únicamente al desarrollo político de la nación colombiana. También existe un mito bastante difundido que concibe al judío como el impulsador de la economía de la nación, no sólo por su supuesto rol de comerciante durante la época colonial, sino por los estereotipos según los cuales el judío es ahorrativo, económicamente solidario y con un fuerte espíritu empresarial. Valores que, según este mito, colaboraron con el desarrollo económico de la nación (Mesa, 1996). Esta narrativa no se limita a la época colonial, sino que incluye al desarrollo industrial del siglo XX en Colombia, cuando los migrantes judíos de la época ocuparon roles protagónicos en la industria colombiana y colaboraron con el desarrollo de barrios obreros y demás proyectos de planeación urbana. (Igirio, 2008. Martínez, 2010). De hecho, el rol de empresarios judíos en el desarrollo colombiano reciente es utilizado como evidencia retroactiva de su importancia colonial y decimonónica.

Según esta narrativa histórica, entonces, los individuos de ascendencia judía pueden ser vistos como una pieza clave para la estructuración económica y política de la nación. No sólo durante la época colonial, sino también en el resto de la historia nacional, incluyendo las grandes empresas industriales y financieras del siglo XX. Este es el ejemplo de una narrativa que inscribe al pueblo judío en la nación colombiana y da la oportunidad a los judíos del país

de reafirmar su identidad como colombianos. Al fin de al cabo, desde esta perspectiva, son parte fundamental de la construcción de nación.

Pues bien, incluso este discurso es apropiado por los gentiles mesiánicos que desean identificarse como judíos. Si bien la mayoría comienzan su relato con la idea expuesta anteriormente de que ser colombiano es tener sangre judía, es común oír frases como, por ejemplo, “Mi abuelo siempre fue un comerciante de miedo, hasta en eso se le notaba lo judío”⁷¹. Incluso llegué a escuchar alguien quien decía “Yo creo que me metí en esto de los bancos porque mi herencia me llamaba”⁷². Una serie de frases que demuestran la forma en que ellos apropian su identidad como judíos a través de la idea de que el judío es sinónimo de buen comerciante o visionario en los negocios. Este estereotipo, que no es típicamente aceptado por los judíos étnicos, e incluso ha sido usado a menudo para justificar la violencia y el odio contra esta población tanto en Europa como en las Américas, los mesiánicos lo apropian con una interpretación positiva, para mostrarlo como una cualidad que, al demostrarla ellos, sería evidencia de su herencia judía.

Nos encontramos con que los mesiánicos ofrecen el éxito de sus antepasados en los procesos de desarrollo económico y político del país como prueba de su supuesta ascendencia judía. Lo que hacen es adoptar el discurso según el cual el judío en Colombia ha sido un foco primordial de los avances económicos y políticos y, a partir de ello, posicionar a sus antepasados como judíos por haber colaborado con esta labor de desarrollo. En realidad, resulta bastante complejo saber exactamente quiénes fueron los agentes principales de los procesos de “desarrollo” en el país. Sin embargo, dado que esta narrativa popularmente aceptada ha inscrito a los judíos como protagonistas, y los ha esencializado como seres intrínsecamente talentosos en la economía y las finanzas, aquellos mesiánicos que se identifican como judíos tienden a hacer lo mismo. Así, por ejemplo, podemos observar que se haga gala de un antepasado empresario, como si su profesión fuese una prueba de judaísmo. Es adoptar un estereotipo popular sobre el judío, usado de forma violenta en muchas ocasiones, para demostrar su supuesta identidad judía, apropiándose del estereotipo y cambiando su significado. En este caso, con la fórmula Comerciante=Judío.

⁷¹ Entrevista con Pedro (Seudónimo). Noviembre de 2016.

⁷² Conversación con Simón (Seudónimo). Marzo de 2017.

Por último, nos encontramos con una narrativa que se enfoca primordialmente en las similitudes entre la cultura colombiana y la cultura judía. Ésta se encuentra íntimamente relacionada con la primera narrativa que justifica la sangre judía en el colombiano promedio, pero merece su espacio aparte para ser descrita en profundidad. Este discurso se basa en la idea de que aquellos judíos fundadores de la nación trajeron consigo costumbres y tradiciones propias del judaísmo que impactaron de tal forma en la sociedad colombiana que dejaron un sello en la cultura nacional contemporánea. Es decir, que la “cultura colombiana” estaría influenciada por las tradiciones culturales judías de los fundadores judeoconvertidos. Una razón más para pensar que se es judío, esta vez argumentando que las prácticas culturales de los colombianos son de influencia judía. Una narrativa cultural, utilizada para justificar una narrativa de linaje de sangre.

Para ilustrar esta narrativa utilizaré dos ejemplos emblemáticos dentro de las conversaciones que tuve al respecto con judíos mesiánicos: La cuestión alimentaria y las costumbres relacionadas con la vestimenta.

Según algunos relatos de este tipo, se habla de la invención del calentado⁷³, común en diferentes zonas del país, como un producto de la influencia judía en Colombia. Basados en el relato de Daniel Mesa Bernal, que algunos de los judíos étnicos y creyentes mesiánicos han tenido como referencia de estudio historiográfico de los judíos en Colombia, este plato típico surgió como una consecuencia de la prohibición que tienen los judíos de cocinar en shabbat. Debido a que desde el viernes al atardecer hasta la tarde del sábado no estaba permitido cocinar, se utilizaban los alimentos preparados el viernes, razón por la cual se introduce la costumbre que da nacimiento a este plato típico (Mesa, 1996). Una narrativa usada por los judíos para justificar su presencia (cultural) en Colombia, pero también apropiada por los mesiánicos que se identifican como judíos para demostrar sus raíces judías a partir de las costumbres alimenticias que, como colombianos, practican.

⁷³ Plato típico colombiano en que se utiliza la comida preparada el día anterior. Es común que dentro de esta mezcla de alimentos se encuentre carne, frijoles y arroz.

Por otro lado, nos encontramos con narrativas que argumentan que el uso de prendas de vestir típicas como la ruana cundiboyacense⁷⁴ o el poncho antioqueño⁷⁵ son producto de las tradiciones de vestimenta judías. Según Mesa Bernal, la vestimenta típica del campesino colombiano está basada en prendas de vestir propias de las tradiciones judías, y que cumplen una función ritual en el judaísmo. Así, la comparación de un *talit* y sus *tzitzit*⁷⁶, con un poncho antioqueño y sus flecos en los extremos, son, según la interpretación de Mesa, un ejemplo de adopción de vestimenta judía en la cultura colombiana (Mesa, 1996). Un ejemplo que muchos propulsores del mito acompañan con la hipótesis de que el sombrero es una remembranza del uso de la kipá, la cual recuerda al judío que Elohim está por encima suyo. De esta forma es común, entre ellos, pensar que sus abuelos utilizaban estas prendas típicas porque su herencia judía los condicionaban, aunque inconscientemente, a hacerlo. Estos mitos son poco convincentes y con validez historiográfica casi nula, pero no para los grupos mesiánicos. Lo interesante desde nuestra perspectiva académica es ver la forma en que son usados como argumentos para una afirmación identitaria.

En otras palabras, a través de estos mitos históricos, se crea la narrativa de que la “cultura colombiana” tiene una fuerte influencia de la cultura hebrea, evidencia cultural de una relación de sangre. Si bien definir “cultura colombiana”, o incluso “cultura hebrea”, es un imposible, si existen ideas y conceptos con los que algunas personas se identifican y que hacen parte de su construcción identitaria como colombiano. La apuesta de aquellos que desean reafirmar su identidad como judíos, pero que son considerados gentiles, es precisamente mostrar que aquella “cultura colombiana” que ellos han heredado es producto de la misma tradición judía que ellos aseguran tener. En otras palabras, se asume “lo colombiano” como producto de “lo judío”, dando como resultado que su identidad como colombianos legitima, en su narrativa, su identificación como judíos.

⁷⁴ Prenda de vestir generalmente elaborada en lana. Se trata de un abrigo en forma rectangular con un hueco en la mitad diseñado para introducir la cabeza. No posee mangas y suele usarse encima de otras prendas. Generalmente se usa en lugares fríos.

⁷⁵ Prenda de vestir común en varios países de Suramérica. El poncho antioqueño se distingue por sus rayas verticales y las tiras de tela sueltas en los extremos.

⁷⁶ Talit es una manta de uso ritual en el judaísmo. Tiene rayas horizontales, generalmente azules. Cuelgan de sus extremos unos flecos llamados tzitzit, los cuales cumplen la labor de recordar a su portador los mandamientos del Eterno.

De esta forma, nos encontramos con tres narrativas que hacen parte de un mismo discurso usado por aquellos gentiles que se identifican como judíos. La primera narrativa utiliza la fórmula *Sangre colombiana = Sangre judía* basándose en el mito que buena parte de la población europea fundacional de Colombia era judeoconversa (o, minoritariamente, miembros de una de las tribus perdidas de Israel), por lo que la mayoría del pueblo colombiano sería heredera del linaje judío. La segunda utiliza la fórmula *Comerciante = Judío*, basado en el estereotipo que liga al judío con el instinto y la prosperidad económicos y, en el caso de Colombia, como pieza fundamental del desarrollo económico del país. Mientras que la tercera narrativa depende de la fórmula *Lo Colombiano = Lo Judío*, asumiendo una conexión directa a partir de ciertas similitudes culturales que existen entre ambas tradiciones culturales.

Como se ha mostrado a través de la exposición de estas narrativas, la base de la mayoría de estos discursos históricos y culturales se ha gestado dentro de la misma comunidad judía del país. Hablamos de mitos históricos (más allá de los limitados intentos de comprobarlos académicamente) que se utilizan para mostrar que la historia de los judíos en Colombia está estrechamente ligada al desarrollo de la historia patria. Una herramienta que, a través de establecer el rol protagónico judío en la historia de Colombia, busca legitimar la colombianidad de los ciudadanos judíos del país. En otras palabras, es un intento por establecer una presencia judía desde el inicio de la historia colonial (o aún antes, en el mito de las tribus perdidas de Israel), que su histórica influencia ha sido positiva y fundamental para el desarrollo del país, e incluso, que esta influencia impactó la formación de ciertos rasgos culturales tradicionales de la nación.

Pero, como se pudo demostrar, la narrativa también puede reapropiarse y desplegarse de forma tal que legitime la identidad judía de aquellas personas consideradas gentiles por la comunidad judía bogotana. En este caso, retomando la narrativa de influencia judía en la nación colombiana, y reinterpretándola de tal forma que sea útil para otro discurso identitario. Así, si los mitos judío-colombianos hablan de una importante proporción judeoconversa en los españoles que llegaron al territorio, esto puede interpretarse también como una muestra que el linaje del colombiano promedio posee al menos cierta presencia de “sangre judía”.

De la misma forma, si los judíos exaltan la labor de su pueblo en el desarrollo económico y político del país, esto puede reinterpretarse para pensar a aquellos cuya labor fue importante para el desarrollo de la nación, como potenciales miembros del pueblo judío. Lo que estos mesiánicos hacen es apelar al estereotipo del judío próspero, generalmente producto de narrativas no-judías (y hasta antisemitas), que no sólo logra el desarrollo por su influencia cultural, sino por un supuesto componente “de sangre” que lo hace exitoso por herencia. Usan el estereotipo con signo cambiado, y se apropian de su significado basándose en la idea del desarrollo económico de la nación y la participación judía, y así transforman a sus ancestros de talento u oficio comercial en judíos.

Lo mismo sucede con el mito usado por los judíos colombianos que argumenta que ciertas tradiciones culturales colombianas se encuentran influenciadas por la cultura judía. Este mito se puede interpretar como una similitud entre “lo colombiano” y “lo judío” que permite buscar al colombiano promedio rasgos culturales propios desde los cuales se pueda definir, culturalmente, como judío. Por lo cual, valiéndose de tradiciones culturales, supuestamente judías, practicadas por padres, abuelos u otros antepasados, legitiman su herencia judía. No sólo herencia cultural, sino también –y sobre todo– de sangre.

Como podemos observar, nos encontramos ante un caso que demuestra la flexibilidad de los discursos identitarios. A través de narrativas y discursos históricos, culturales y genéticos se reafirman las identidades de diversos grupos sociales. Sin embargo, es primordial comprender que grupos con concepciones antagónicas acerca de sus concepciones identitarias - que en este caso determinan quién es judío y quién no - usan las mismas narrativas y discursos para legitimar ideas que parecen ser diametralmente opuestas. Lo fundamental es lograr entender la forma en que se usan e interpretan estas narrativas. Esto demuestra que los límites entre identidades –y sus mismas definiciones - son borrosos, disputados y móviles.

“En los planes del Eterno estaba regar nuestra sangre por el mundo”

Como vimos anteriormente, nos encontramos dos discursos de características diferentes utilizados por los gentiles mesiánicos colombianos para legitimarse como parte del pueblo judío. Una primera que se basa en narrativas de tipo religioso que, utilizando el discurso de la Torah junto al Nuevo Testamento, construyen la posibilidad de que los gentiles se integren

al pueblo de Israel. Mientras que, en la otra mano, tenemos aquel discurso identitario que se basa en narrativas de tipo cultural, histórico y genético con el fin de ampliar las fronteras étnicas de lo que significa pertenecer al pueblo judío. En este caso, con el propósito de incorporarse en este tipo de identidad étnica y nacional que implica la pertenencia al “pueblo elegido”. Ahora bien, ¿de qué manera se relacionan estos dos discursos para crear una sola construcción identitaria?

Cabe resaltar que, en principio, la primera narrativa pareciera ser suficiente para legitimar que cualquier gentil se identifique como judío. Sin embargo, el despliegue del segundo discurso en sus diferentes vertientes por parte de los líderes mesiánicos indica que el discurso religioso parece no ser suficiente por sí solo, pues se evidencia una necesidad de mostrar una relación de sangre “tangible” y no solamente una relación espiritual con el pueblo judío. Así, si bien la mayoría piensa que, a través de la creencia en *Yeshua*, se puede reafirmar la identidad como judío, es común notar que se esta explicación se encuentre reforzada por “verdades” culturales, históricas y genéticas, a través de las cuales demuestran tener sangre judía.

¿Cómo se complementan estos dos discursos aparentemente excluyentes, pero que son desplegados en conjunto? Para comenzar, debemos hacer un paralelo entre el discurso identitario judío tradicional y el discurso identitario judío mesiánico. En ambos discursos existe una combinación esencial y necesaria de las narrativas religiosas y las narrativas referentes a la consanguinidad. El discurso identitario judío tradicional se basa en una narrativa religiosa, descrita en el libro sagrado de la Torah, según la cual el Eterno escogió a un único pueblo con el cual hacer alianza. Pero, al mismo tiempo, se basa en una narrativa de cercanía consanguínea a través de la cual se justifica su particularismo cultural, religioso y étnico. Pues bien, es esto mismo lo que hacen los judíos mesiánicos. Por una parte, formulan una narrativa religiosa, pero al tiempo recurren a una narrativa de consanguinidad. Por lo cual se demuestra que ambos discursos son una mezcla de narrativas religiosas y de cercanía cultural, sanguínea, histórica, etc.

Ahora bien, existen dos ejemplos que vale la pena mencionar en donde se mezclan ambas narrativas (La religiosa y la de Consanguinidad) y, a través de las cuales, se puede demostrar

que la manera en que estas se combinan. Estos casos son: El mito del sonido del *Shofar*⁷⁷ y La creencia de un plan del Eterno para regar la sangre judía entre toda la humanidad.

El mito del sonido del *Shofar* es bastante común entre judíos mesiánicos que cuentan su historia de conversión y sus primeros pasos de acercamiento al judaísmo. Si bien es una historia que, aparentemente, les pasa a unos pocos, se ha tornado en una narrativa frecuentemente usada entre los mesiánicos de la ciudad. Muchos de los gentiles, antes de su proceso de conversión, no sabían lo que era un *Shofar* ni lo habían escuchado alguna vez. Así, algunos cuentan que la primera vez que escucharon este sonido sintieron algo indescriptible y especial que los llevó a una especie de conexión espiritual sin precedentes. “Cuando lo oí por primera vez me ericé, se me pusieron los pelos de punta y comencé a llorar”⁷⁸, cuenta un creyente mesiánico en una conversación sobre su historia de conversión.

Historias como ésta muestran la forma en que una tradición religiosa judía puede mover sentimientos de personas que se criaron como cristianas, pero que se comienzan a identificar, en términos religiosos, con el judaísmo y el pueblo elegido. Pero el relato se vuelve aún más interesante cuando se escucha la explicación mesiánica del por qué de esta emoción que sienten algunas personas al oír por primera vez el *Shofar*. “Si usted siente que le emociona el sonido del *Shofar* es porque ahí, en usted, hay algo de sangre judía. El Eterno lo está llamando”⁷⁹, me dice Jaim para explicar la razón por la que algunos gentiles sienten esta emoción al escuchar el *Shofar* por primera vez. Es decir, que sería la herencia de “sangre judía” desconocida la que avivaría estos sentimientos e iniciaría al gentil en el camino hacia el judaísmo mesiánico.

Esto es muestra de una mezcla entre la narrativa religiosa con la narrativa consanguínea/cultural que estructuran el discurso identitario de los gentiles que se reconocen como judíos. Encontramos un relato que logra explicar la invitación de Elohim “a las raíces hebreas de la fe”, en donde los primeros seleccionados son aquellos que tienen sangre judía. Incluso por encima de los que no la tienen, pero que a través de *Yeshua* pueden considerarse

⁷⁷ *Shofar*. Término hebreo. Es un instrumento musical hecho a partir del cuerno de un animal “puro”. Su uso se limita a espacios y momentos religiosos en el judaísmo. Su sonido se considera sagrado, purificador y con la cualidad de ahuyentar la maldad.

⁷⁸ Conversación con Moisés (Seudónimo). Febrero de 2017.

⁷⁹ Entrevista con Jaim Gutiérrez. Enero de 2017.

parte del pueblo judío. La emoción que produce este llamado a través del sonido del *Shofar*, se explica a través de la “sangre judía” en las venas del converso y que, hasta el momento, puede incluso desconocer. A través de un solo fenómeno, el cual es la emoción que genera el sonido del *Shofar* en quien lo escucha por primera vez, se justifican las dos narrativas que incluyen a esta persona en el pueblo judía. Una primera que habla del llamado del Eterno para pertenecer a su pueblo y, una segunda, que trata de lo que la supuesta sangre judía genera en esta persona.

El segundo ejemplo se aleja un poco de las experiencias personales inscritas en los procesos de conversión, pero sí resulta ser una narrativa bastante peculiar que mezcla los discursos religiosos y de consanguineidad. En una entrevista con Aníbal Gomescásseres discutimos acerca del fenómeno de la diáspora judía alrededor del mundo. Claro está, incluyendo las narrativas históricas que buscan probar la sangre judía de los pueblos indígenas o los descendientes de los colonizadores judeoconvertos. Lo que me causó curiosidad fue cuando dijo: “Son formas en que actúa Elohim y que nosotros no entendemos. En los planes del Eterno estaba regar nuestra sangre por el mundo, para que luego todos con esa sangre volviésemos a Él”⁸⁰. Al principio pensé que era una idea que únicamente tenía Aníbal, pero luego, conversando al respecto, me di cuenta de que se encuentra mucho más difundida de lo que creía. Esto concordaba con aseveraciones tales como “Yo no tengo afán por hacer Aliyah⁸¹, tampoco que no me reconozcan mi derecho a hacerlo. Yo sé que en algún momento el Eterno verá quiénes le hemos sido fieles y tenemos sangre hebrea para volver a Israel”⁸², dichas por una persona que pertenecía a una comunidad mesiánica distinta de la de Aníbal.

Este ejemplo ilustra la forma en que se entrelazan el discurso religioso y el consanguíneo/cultural. Mientras que, en el caso del *Shofar*, se explica una experiencia religiosa a partir de una supuesta realidad genética, en esta narrativa se hace lo contrario: Se utiliza una explicación religiosa, concerniente a las decisiones y planes del Eterno para justificar que la sangre judía no sólo es privilegio de aquellos que se consideran como judíos. Sino que, por el contrario, incluso aquellos considerados gentiles tienen sangre judía por

⁸⁰ Entrevista con Aníbal Gomescásseres. Febrero de 2017.

⁸¹ Aliyah. Término hebreo. Hace referencia al regreso del pueblo judío a la tierra de Israel. En términos legales, hace referencia al reclamo de la ciudadanía israelí.

⁸² Entrevista con Marcelo (Seudónimo). Marzo de 2017.

designio divino. Una narrativa que sirve para justificar la sangre judía en los supuestos gentiles, no sólo desde “verdades” históricas, culturales y genéticas colombianas, pero también desde una óptica de un “plan divino de esparcimiento de la sangre”⁸³ universal, que ellos usan para afirmar su identidad.

Es así como notamos que el discurso religioso y el discurso histórico/consanguíneo/cultural se complementan en una simbiosis en que la una depende de la otra. Según ellos, todos debemos retornar a las raíces hebreas de la fe, ya sea aceptando nuestra herencia judía escondida o por intercesión de *Yeshua HaMashiaj*. Por lo cual todos somos judíos mesiánicos en potencia. Una muestra de que el discurso identitario que hemos analizado se vale de ambas narrativas para lograr sostenerse. Debemos notar que esto no implica que este discurso identitario sea más o menos válido que otros discursos identitarios concernientes a la pertenencia al pueblo judío. Al fin y al cabo, si analizamos toda la estructura identitaria según la cual la oficialidad judía determina la pertenencia al pueblo elegido, notaremos que también utiliza una narrativa religiosa (La idea de pueblo elegido por Dios) y una narrativa étnica (De lazos consanguíneos matrilineales) para determinar este reconocimiento.

En otras palabras, hemos analizado un discurso identitario que se complementa a través de dos narrativas – una religiosa y una étnica – que juegan entre sí para moldear un discurso cuyo propósito es justificar la pertenencia al pueblo elegido, así sean considerados gentiles por las autoridades rabínicas. No obstante, es preciso observar que, incluso el mismo discurso identitario oficial, avalado por las autoridades judías, resulta estructurarse a través de una mezcla entre una narrativa religiosa y una étnica. Al fin y al cabo, la idea de un pueblo elegido por Dios y cuya pertenencia se reduce a los lazos de consanguinidad, es una muestra de un discurso identitario que se avala desde lo cultural/consanguíneo/étnico, pero que se refuerza con las creencias de religiosas según las cual una divinidad separó a este pueblo del resto de la humanidad.

⁸³ Dentro de mis indagaciones, noté que existen comunidades mesiánicas en países como Corea del Sur, en las cuales se cree en un esparcimiento de la sangre judía en el mundo, incluso hasta llegar a naciones del oriente lejano. Valdría la pena una investigación más profunda acerca de los discursos identitarios de pertenencia al pueblo judío en otros países no latinoamericanos, como es el caso de los países del oriente de Asia.

Jeffrey Lesser, quien ha estudiado las construcciones identitarias judías en países como Estados Unidos y Brasil, da cuenta de las diferencias en los discursos étnicos e identitarios que los judíos han desarrollado dependiendo de la situación del país en que habitan. Generando, de esta forma, muchos discursos étnicos judíos y no uno sólo, ya que estos dependen de su relación con otros grupos sociales con los que conviven, incluyendo también otros grupos inmigrantes. Por esta razón, Lesser recomienda centrarse en las similitudes de los discursos identitarios y no en sus diferencias, pues ignorar las semejanzas es un error tan grave como ignorar las diferencias (Lesser 1999; 2004). Es así como, para el caso presentado anteriormente, es necesario denotar las similitudes en la forma de estructurar el discurso, más que las diferencias que los contradicen. En este caso, resaltando el uso de los mismos discursos identitarios, aunque de formas diferentes.

Igualmente, debemos recordar que toda construcción identitaria, sin importar qué tan avalada o legitimada se encuentre por autoridades políticas o religiosas, se basa en mitos, memorias históricas y lugares culturales compartidos a través de los cuales se refuerza la identidad de sus miembros (Smith, 1999). Es decir, como en el caso del judaísmo, a través de la idea de que la pertenencia a la nación bíblica es sinónimo de pertenencia étnica. Sin embargo, como lo advierte Thomas Eriksen, al igual que Lesser, la filiación étnica no es inherente a las personas, sino contextual, dependiendo de la situación social, cultural económica y política desde donde se genera el discurso (Eriksen, 2001). Haciendo, de esta forma, que los discursos de afiliación étnica al pueblo judío puedan cambiar dependiendo de la situación.

Nuestro caso de estudio es la muestra de que los discursos de filiación étnica, como los que estructuran la pertenencia al pueblo judío, no necesariamente se basan en un único discurso inamovible e impermeable. En realidad, estos discursos identitarios intentan definir al “otro”, en este caso el gentil, como un sujeto completa y evidentemente ajeno al discurso que proponen, cuando en realidad esta diferenciación puede ser mucho más porosa y frágil de lo que parece. Lo que hacen los creyentes mesiánicos que se identifican como judíos a través de su discurso identitario es precisamente mostrar que existen formas de crear y recrear narrativas identitarias a través de las cuales ellos pueden mostrar o afirmar su pertenencia a un grupo étnico y, por consiguiente, a la nación bíblica de Israel.

Es fundamental, como hemos visto, notar que estos discursos identitarios aparentemente contradictorios no se basan en las diferencias que existen entre ambas concepciones, sino que se estructuran con base a aquellos mitos y creencias que ambos comparten, pero que pueden ser usados de forma diferente para lograr propósitos distintos. Mientras uno usa esos mitos para mostrar su diferenciación religiosa y étnica respecto al “otro”, estas personas usan esas mismas narrativas para poder demostrar que no son el “otro”, sino parte de ese grupo del que son excluidos. Una muestra que, en cuanto a asuntos de pertenencia étnica y nacional debemos olvidarnos de los discursos completamente inamovibles e impermeables. Pues, como vimos, estas reglas de pertenencia pueden ser subvertidas desde discursos identitarios que no usan narrativas diferentes, sino similares.

Conclusiones

El presente trabajo ha dado cuenta de algunas de las principales características del judaísmo mesiánico en Colombia, una religión cuyas particularidades prácticas y teológicas la hacen difícil de entender sin un análisis exhaustivo y detallado acerca de su desarrollo y funcionamiento. Cabe resaltar nuevamente que este ha sido un fenómeno social y religioso que no ha sido estudiado en la academia colombiana. Es por esta razón que nos encontramos ante un tema del que queda mucho por estudiar y cuyas particularidades dan para varios análisis futuros. Este proyecto investigativo en particular contribuye, principalmente, con dar a conocer el fenómeno en un ámbito académico conforme se hace un análisis de las características que, a mi modo de ver, necesitan ser explicadas con mayor urgencia para dar un panorama global del fenómeno desde un análisis propio de las ciencias sociales.

De este modo, nos encontramos con tres partes fundamentales que componen el presente trabajo: 1) La descripción detallada del proceso de conversión promedio al judaísmo mesiánico en una comunidad bogotana, 2) la reconstrucción de la historia del auge y expansión del judaísmo mesiánico en Colombia a través del relato de sus protagonistas y 3) el análisis de los discursos y narrativas identitarias utilizadas por los judíos mesiánicos de origen gentil en Colombia para incluirse como parte del pueblo judío. A continuación se hará una reseña acerca de estos ejes de análisis para demostrar brevemente los logros de esta labor investigativa.

El proceso de conversión promedio al judaísmo mesiánico en Colombia debe analizarse tomando en cuenta una realidad que tienen en común todos los conversos del país y que se diferencia del judaísmo mesiánico en otras regiones: Ninguno proviene de una familia judía, ni puede denominarse como judío étnico. Por el contrario, son *gentiles* que provienen de religiones cristianas como el catolicismo, el evangelismo o el pentecostalismo que terminan adentrándose en este proceso de conversión. Esto no implica que las trayectorias de conversión al judaísmo mesiánico sean todas iguales. Los casos relatados de Jaim y Luis dan cuenta de la diversidad en los relatos y experiencias religiosas. Sin embargo, sí es posible identificar unos ciertos pasos que suelen experimentar la mayoría de conversos y que dan cuenta de todo un proceso personal y social promedio con el que suelen identificarse.

El primer paso es el de *Re-conocer a Yeshua*. Este paso ocurre en el momento en que el converso se da a la labor de pensar una vieja figura teológica, Jesús de Nazaret, y entenderlo a través de un nombre y unas características distintas. Por esa razón hablamos de “re-conocer” y no de “conocer”. Este proceso implica que la persona deja de lado la visión cristiana de Jesús para entenderlo desde la forma más “original” posible, según su nueva interpretación religiosa. Comienzan por el uso del nombre del Mesías en hebreo, así como por la comprensión de la condición de este personaje como judío. Lo cual implica una nueva perspectiva según la cual este personaje, quien ahora es nombrado *Yeshua*, Mesías de Israel, fue un judío ejemplar quien enseñó a partir de la comprensión de la Torah.

El segundo paso es aquel en el que el converso, luego de *Re-conocer a Yeshua*, intenta apropiarse de las prácticas judías que, supuestamente, Yeshua cumplió honrando su tradición y convicción. Durante todo este proceso la persona comienza a adquirir una serie de prácticas, rituales y cotidianas, que cambian debido a que lo considera como necesario desde su nueva concepción del Mesías. Estos cambios incluyen la apropiación de códigos de vestimenta, de reglas de alimentación, de uso del idioma hebreo, de celebraciones festivas, de tabúes sexuales, de horarios para el descanso, entre muchos otros ejemplos. Esto hace que la persona redefina las actividades que antes eran cotidianas como sagradas, o por el contrario, que redefina lo anteriormente sagrado como profano.

Un último paso es aquel que se tituló *Incrementar la obediencia en la Torah*. Este paso, que puede relacionarse con el estado de *Commitment* propuesto por Rambo (1993), se desarrolla con el fin de crear una coherencia, tan visible como sea posible, entre creencia y acción. Este paso implica una apropiación cada vez mayor de los nuevos elementos sagrados y que antes no lo eran. Dado que las personas no apropian todos estos nuevos requerimientos y concepciones de “lo sagrado” tan rápidamente, es común notar que entre los participantes no exista un consenso acerca de un “Antes” y un “Después” de la conversión. El *incremento de obediencia en la Torah* es un largo camino que siempre es posible hacer con mayor esfuerzo, razón por la que es posible pensar en un proceso de conversión sin un final determinado. Una idea que se analiza en la última parte del primer capítulo a través de la pregunta *¿Cuándo termina una conversión?*

Cabe resaltar que estos tres pasos, concernientes a la conversión promedio al judaísmo mesiánico, se promueven dentro de las comunidades a partir del discurso central de un estudio constante y necesario de la Torah y el Nuevo Testamento. El estudio es transversal a todo el proceso de conversión. Así, es común ver que la mayoría de explicaciones que se otorgan cuando se les pregunta acerca de las motivaciones para haberse convertido radican en el estudio. En especial sobre asuntos en los que encontraron la “verdad”. *Re-conocer a Yeshua*, saber cómo y cuáles prácticas se deben apropiar, e incluso, *incrementar la obediencia en la Torah* son resultado de un estudio constante. Un estudio que colabora con la construcción de una idea de Yeshua tan “original” como sea posible, acompañado con la interiorización de las prácticas rituales propias del judaísmo y con la necesidad de una coherencia cada vez mayor entre práctica y creencia.

Por otro lado, la reconstrucción de la historia del auge y expansión del judaísmo mesiánico en Colombia a través del relato de sus protagonistas es otra parte esencial de esta investigación. Este segmento del trabajo tenía como principal propósito reconstruir y exaltar una historia comunitaria de la que no se había escrito y cuyas fuentes escritas son bastante limitadas. A través del relato de sus protagonistas se creó una pequeña historia del judaísmo mesiánico en Colombia, incluyendo sus antecedentes internacionales, así como el rol de cada uno de los líderes y participantes que fueron pioneros del movimiento desde finales de los años ochenta. Esta historia se conecta, igualmente, con la actualidad de las comunidades judiomesiánicas colombianas que siguen apareciendo y creciendo día tras día.

Los antecedentes de esta historia en Colombia nos remiten al complejo desarrollo del judaísmo mesiánico en Estados Unidos, Europa y Argentina. Una muestra de la importancia de las redes transnacionales en esta historia. El judaísmo mesiánico tuvo una serie de expresiones diversas antes de que llegara a conocerse como tal. Esto incluye una larga serie de rabinos ortodoxos interesados en el estudio del Nuevo Testamento que aceptaban a *Yeshua* como Mesías, e incluso, una lista de organizaciones que promovían la cooperación entre judíos y cristianos en países con un alto número de judíos étnicos migrantes como Estados Unidos o Inglaterra.

En todo caso, estas muestras de diálogo entre cristianismo y judaísmo a lo largo de varios siglos desembocaron en la fundación de organizaciones de judíos étnicos, dedicadas

específicamente a la evangelización del pueblo de Israel, durante principios del siglo XX. Aquellas que se destacan entre el resto son *The Chosen People Ministry* y *Jews for Jesus*. No sólo por sobrevivir hasta la actualidad, sino porque han tenido importantes labores de internacionalización a través de un modelo expansivo de proselitismo global. Y es precisamente a través de JAMI – Una fundación argentina adscrita a *The Chosen People Ministry*- y el pastor Roberto Passo, que llega el judaísmo mesiánico a Colombia. Más concretamente, en la búsqueda de judíos étnicos colombianos que estuviesen interesados en conocer de *Yeshua* y el Nuevo Testamento.

JAMI, dedicada exclusivamente a la evangelización de judíos étnicos y poco interesada en lo que ocurriera con gentiles, comienza a ser de interés para ciertos cristianos evangélicos y pentecostales que ven en el diálogo entre cristianismo y judaísmo una oportunidad de aprendizaje. Sin embargo, ante la negativa de que gentiles pudieran participar en una posible comunidad judío-mesiánica, estas personas debieron esperar para buscar quien los aprobara en su comunidad a pesar de ser considerados como “gentiles”. Esta oportunidad de ser aceptados como mesiánicos sin ser reconocidos como judíos llega también del exterior. Esta vez desde Estados Unidos, donde el Rabino mesiánico Dan Ben Abraham había comenzado a contemplar la posibilidad de inclusión de gentiles en esta religión. Con su colaboración, Luis Morales funda en 1994 la primera comunidad mesiánica en Colombia, la cual resulta ser pionera de las muchas que en la actualidad existen en el país.

Durante esta reconstrucción de la historia de este fenómeno se rastrearon las redes internacionales que contribuyeron con el ingreso y el auge de las ideas propias del judaísmo mesiánico en Colombia. Sin embargo, considero que hoy en día es fundamental seguir rastreando estas redes. En la actualidad muchas de las decisiones de las comunidades en Colombia se toman con base a la comunicación con autoridades en el extranjero - como rabinos mesiánicos en Israel o EE. UU.- o la información de libre acceso encontrada en Internet. Sin contar, por otro lado, con que algunas de las comunidades colombianas ven en la construcción de redes transnacionales una oportunidad para expandir su mensaje a otras partes del mundo. Por esta razón es común que algunas de ellas funden comunidades en el exterior, como es el caso de *Yovel* en la Florida o *Ikoyisha* en Ecuador.

Una última parte fundamental del presente trabajo gira entorno al análisis de los discursos y narrativas identitarias utilizadas por los judíos mesiánicos de origen gentil en Colombia para identificarse como parte del pueblo judío. Este aporte analítico que se realizó es, a mi modo de ver, el más interesante de todos por tratarse de una construcción identitaria de una comunidad que no posee legitimidad ante los ojos de los judíos étnicos. De hecho, lo verdaderamente interesante es notar que esta construcción del discurso identitario nace y se desarrolla a partir de esta negativa de las autoridades rabínicas por legitimar su identidad. Dentro del análisis de este discurso identitario encontré dos factores principales que lo estructuran: Una narrativa religiosa y una étnica/genética/cultural.

La narrativa religiosa se basa en la idea según la cual la venida de *Yeshua* al mundo cambió las reglas de pertenencia a la nación de Israel. Al igual que los judíos que legitiman su idea de “Pueblo elegido” a partir de nociones de tipo religioso según el cual el Eterno hizo pacto con un solo pueblo, estas personas han utilizado la idea de un Mesías, enviado por el Eterno, para acoger a los gentiles en el pueblo de Israel. A través de citas e interpretaciones bíblicas los mesiánicos demuestran que *Yeshua* vino a hablarle a gentiles y judíos por igual y que, aún más importante, la apropiación de su mensaje implica una incorporación al pueblo judío. Una responsabilidad que se asume aferrándose a las creencias y prácticas propias de este pueblo al que ahora pertenecen.

Por otro lado, la narrativa étnica/genética/cultural se basa en los mismos discursos que han utilizado los judíos étnicos colombianos para legitimar su identidad como nacionales colombianos y dar al pueblo judío un papel central en la construcción de la nación. Pero esta vez, usándolos a favor de su propio discurso identitario a través del cual pretenden borrar su marca como “gentiles” y pertenecer al pueblo judío. Así, por ejemplo, los judíos étnicos han utilizado la historia de los marranos – o judíos conversos – europeos, para demostrar que los primeros habitantes europeos del territorio que ahora es Colombia fueron judíos. Los mesiánicos usan este mismo discurso, pero para demostrar que aquellos que tienen descendencia española, que según el imaginario racial colombiano es la mayoría de la población, tienen posibilidad de tener antepasados judíos.

Como podemos observar, el caso de creación de un discurso identitario por parte de mesiánicos que son considerados como “gentiles” por la oficialidad judía, es una muestra

clara de lo que implica la apropiación de discursos que no son propios del sujeto, pero de los cuales se apropia con el fin de aferrarse a su nueva religiosidad o forma de autorreconocimiento. En este caso, creando un discurso coherente basado en narrativas e imaginarios históricos, religiosos, culturales, genéticos, etc. que colaboran a estructurar una identidad a la cual se aferra el sujeto. Esto sucede incluso sin la aprobación de las autoridades oficiales que determinan la pertenencia a esta étnia/nación, lo cual lo hace un fenómeno aún más interesante que estudiar.

Pues bien, es a través de los análisis hechos al proceso de conversión religiosa, a la historia oral de las comunidades y al discurso identitario que los legitima como judíos, que he logrado dar una perspectiva relativamente completa acerca de lo que significa el fenómeno del judaísmo mesiánico en el país y las formas en que este se desarrolla en la actualidad. A través del uso de herramientas metodológicas propias de la historia y la antropología fue posible dar una visión de algunas de las características más relevantes de esta expresión religiosa y las problemáticas desde las cuales se puede abordar.

Apoyado en la reconstrucción de trayectorias de conversión, de la historia de esta expresión religiosa en el país y de los discursos identitarios usados por estos creyentes fue posible profundizar en temas de religiosidad, identidad, autorreconocimiento, diversidad religiosa, historia oral comunitaria, etc. Una serie de temas que, a mi parecer, pueden contribuir a los estudios religiosos en Colombia, e incluso al trabajo con otras comunidades demográficamente poco representativas como culturas suburbanas, grupos étnicos minoritarios o grupos políticos poco representativos. Un tema de gran utilidad en un país en que los movimientos religiosos y étnicos tienen una marcada preponderancia e influencia en asuntos tan relevantes como el panorama político actual.

Es importante volver a resaltar que son muchos los estudios y análisis que se pueden hacer respecto al judaísmo mesiánico colombiano en un futuro, dado que el presente trabajo es el primero interesado en el fenómeno y tan sólo se centra en las tres perspectivas analíticas anteriormente enunciadas. Para un futuro estudio del fenómeno sugiero un análisis particular de, por ejemplo: Los roles y problemas de género dentro de las comunidades, el papel de las juventudes en la expansión de esta religión, las relaciones entre los judíos mesiánicos y los judíos étnicos de la ciudad, la expansión de estas comunidades a otros países, o las diferencias

y conflictos entre las kehilot de la ciudad. Una serie de problemáticas que pude visualizar muy por encima, pero que valdría la pena tener en cuenta por investigadores interesados en este tipo de fenómenos religiosos.

Este acercamiento académico a la comprensión de las comunidades judío-mesiánicas colombianas es, en resumidas palabras, resultado del trabajo de campo etnográfico con estos grupos sociales, así como del análisis de sus trayectorias, historias y discursos identitarios. Mi interés por la historia de la comunidad, por las experiencias dentro del proceso de conversión y la construcción y apropiación de discursos identitarios fueron los resultados de pensar un fenómeno religioso desde las relaciones sociales que lo configuran. Fue un intento por entender los principios y fundamentos de esta religión desde marcos teóricos propios de las ciencias sociales que se preocupen por resolver cuestiones y debates de gran actualidad como los son la relación historia-memoria, la formación de identidades colectivas o los estudios religiosos latinoamericanos.

Bibliografía:

Abrams, Lynn (2010). *Oral History Theory*. Routledge Ed.

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México.

Ariel, Yaakov (2000). *Evangelizing the chosen people: Missions to the Jews in America, 1880-2000*. University of North Carolina Press.

_____ (2012). “A different kind of Dialogue? Messianic Judaism and Jewish-Christian Relations”. En *Crosscurrents*. pp 318 – 327.

Austin-Broos, Diane. 2003. “The Anthropology of Conversion: An introduction”. En *The Anthropology of Religious Conversión*, edited by Andrew Buckser and Stephen Glazier, Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.

Bahamondes, Luis (2012). “Una mirada a la metamorfosis religiosa en América Latina: nuevas ofertas de sentido en la sociedad contemporánea”. En *Revista Científica Guillermo de Ockham*. Vol. 10. No. 2.

Baleston, Mottel (2007). *Messianic Jewish History*. Ariel’s Camp.

Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México D.F: Fondo de cultura económica.

_____ (1990). *Historia del Protestantismo en América Latina*, México: Cursa.

_____ (1993). “The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A sociohistorical perspective”. En *Latin American Research Review*, Vol. 28. No. 2.

Beltrán, William (2013). *Del Monopolio Católico a la explosión pentecostal: pluralización religiosa, secularización y cambio social*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____ (2013). “Pluralización religiosa y cambio social en Colombia”. En *Theologica Xaveriana*. Vol 63. No. 175, pp 57 – 85.

Bidegain, Ana María. Demera, Juan Diego (2005). *Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Carozzi, María Julia (2007). "Conversion to Afro-Brazilian Religions in Buenos Aires: Convincing Interactions". En *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. London: Rutgers University Press.

Casco, Roger (2013). Serie ¿Quién es Jesucristo?. Honduras: Editorial FRINSA.

Cepeda, Alvaro (2007). *Clientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo en Colombia*. Bogotá: Universidad de San Buenaventura.

Chaimberlin, Richard (1992). *The Forgotten History of Messianic Judaism*. United Messianic Jewish Assembly Editions.

Cohn-Sherbok, Dan (2000). *Messianic Judaism*. Cassell Ed.

Corr, Rachel (2007). "Conversion to Native Spirituality in the Andes: From Corpus Christi to Inti Raymi". En *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. London: Rutgers University Press.

Dawson, Lorne (1990). "Self-Affirmation, Freedom, and Rationality: Theoretically elaborating "Active" Conversions". *Journal of the Scientific Study of Religion*. Vol. 29, pp. 141-163.

Dulin, John (2015). "Reversing Rupture: Evangelicals' Practice of Jewish Rituals and Processes of Protestant Inclusion". *Anthropological Quarterly*, Vol. 88, No. 3, p. 601–634.

Dunaway, David (1996). "Introduction: The interdisciplinary of Oral History". En: Dunaway, D. Baum, W. *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*. AltaMira Press.

Durkheim, Émile (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.

Eichhorn, David (1978). *Evangelizing The American Jew*. Jonatan David Pub.

Feierstein, Ricardo (2006). *Historia de los Judíos Argentinos*. Buenos Aires: Editorial Galerna.

Forni, Floreal. Fortunato, Mallimaci (2003). *Guía de la Diversidad Religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Editorial Gediga.
- Giménez, Gilberto (1993). “Identidad Nacional y Nacionalismos”. En Revista *Sociológica*. Vol: Año 8, Número 21. UAM, México.
- Giordan, Guiseppe (2009). *Conversion in the Age of Pluralism*. Boston: Brill.
- Gomesscáceres, Aníbal (2016a). *Parashá No. 52 – Vaeléj/Y fue*. Judaísmo Mesianico Menorah. Bogotá, Colombia.
- _____ (2016b). *Parashá No. 20 – Tetzavéh/Mandarás*. Judaísmo Msiánico Menorah. Bogotá, Colombia.
- _____ (2016c). *Parasha No. 53 – Haazinu/Escuchad*. Judaísmo Mesianico Menorah. Bogotá, Colombia.
- Gooren, Henri (2010). *Religious Conversion and Disaffiliation: Tracing Patterns of Change in Faith Practices*. Palgrave Macmillan.
- Haley, Alex (1996). “Black History, Oral History and Genealogy”. En: Dunaway, D. Baum, W. *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*. AltaMira Press.
- Hastings, Adrian (2000). *La construcción de las nacionalidades: Etnicidad, religión y nacionalismo*. Madrid: Ediciones AKAL
- Hocken, Peter (2004). *The Messianic Jewish Movement: An Introduction*. Toward Jerusalem Council II.
- _____ (2009). *The Challenges of the Pentecostal, Charismatic and Messianic Jewish Movements: The Tensions of the Spirit*. Ashgate Ed.
- Hylland, Thomas (2001). “Ethnic Identity, National Identity and Intergroup Conflict”. En *Social Identity, Intergroup Conflict and Conflict Reduction*. Ashomre, Richard et al. Oxford University Press.
- Igirio, Katya (2008). “El legado de los inmigrantes árabes y judíos al desarrollo económico de la Costa Caribe Colombiana y la conformación de su empresariado entre 1850-2000”. En *Clio América*, pp 300-328

Janesick, Valerie (2010). *Oral History for the Qualitative Researcher: Choreographing the Story*. New York: Guilford.

Kaell, Hillary (2014). "Born-again seeking: Explaining the gentile majority in messianic Judaism". En *Religion*, 45:1, pp 42-65.

Kilbourne, Brock. Richardson, James T (1989). "Paradigm Conflict, Types of Conversion, and Conversion Theories". *Sociological Analysis*, Vol. 50, No. 1, pp. 1-21

Kjaer, Kai (1994). *Joseph Rabinowitz and the Messianic Movement*. Michigan: Eedermans' Publishing. Co.

Lamb, Christopher. Bryant, Darrol (1999). *Religious Conversion: Contemporary Practices and Controversies*. London: Cassel.

Larrain, Jorge (2003). "El concepto de Identidad". En *Revista Famecos*. No. 21. Porto Alegre, pp 30 - 42.

Leone, Massimo (2004). *Religious Conversion and Identity*. London: Routledge.

Lesser, Jeffrey (2004). "How the Jews became Japanese and other stories of Nation and Ethnicity". En *Jewish History*. 18: 7-17.

_____ (1999). *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities, and the struggle for ethnicity in Brazil*. Duke University Press.

Lincoln, Bruce (2002). "The study of Religion in the current Political Moment". En: *Holy Terrors. Thinking about Religion after September 11*. University of Chicago.

Martínez, Angel (2010). *Haciendo Comunidad, haciendo ciudad: los judíos y la conformación del espacio urbano de Bogotá*. Universidad Nacional – Sede Bogotá.

Maynes, Mary. Pierce, Jennifer. Laslett, Barbara (2008). *Telling Stories: the use of personal narratives in the social sciences and history*. Connell University Press.

Mesa Bernal, Daniel (1996). *De los judíos en la historia de Colombia*. Bogotá: Editorial Planeta.

Moreno, Pablo (1992). "Reflexiones sobre la historia del protestantismo en Colombia". En *Marginalidad Religiosa*. Bogotá D.C.

Mowinckel, Sigmund (2005). *He that Cometh: The Messiah Concept in the Old Testament and Later Judaism*. Michigan: Eerdemans Publishing.

Okihiro, Gary (1996). "Oral History and the Writing of Ethnic History". En Dunaway, D. Baum, W. *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*. AltaMira Press.

Ordoñez, Francisco (1956). *Historia del Cristianismo Evangélico en Colombia*. Medellín: Tipografía Unión

Oro, Ari Pedro (1993). "Religiones populares y modernidad en Brasil". Revista *Sociedad y Religión*. No. 10.

Parker, Cristián (2010). *Los jóvenes chilenos: cambios culturales; perspectivas para el siglo XXI*. Universidad de Santiago, Santiago de Chile.

Portelli, Alessandro (1991). "Lo que hace diferente a la historia oral". En: Schwarzstein, Dora. *Historia Oral: Introducción y selección de textos*. Centro editor de América Latina.

Power, Patricia (2011). "Blurring the Boundaries. American Messianic Jews and Gentiles". En *Nova Religio*, Vol. 15, Issue 1, pp 69-91

Rambo, Lewis (1993). *Understanding Religious Conversion*. Yale University Press

_____ (2003). "Anthropology and the Study of Conversion". En *The Anthropology of Religious Conversion*, edited by Andrew Buckser and Stephen Glazier, Rowman & Littlefield Publishing Group, Inc.

Rambo, Lewis. Farhadian, Charles (2014). *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. Oxford University, England.

Richardson, James (1985). "The Active vs. Passive convert: Paradigm Conflict in Conversion/Recruitment Research". *Journal of the Study of Religion*, 24(2), pp 119-236.

Rodriguez, Javier (2005). "Primeros Intentos de establecimiento del protestantismo en Colombia". En *Historia del Cristianismo en Colombia*. Bogotá: Taurus.

Samuelson, Francine K (2000). "Messianic Judaism: Church, Denomination, Sect or Cult". En *Journal of Ecumenical Studies*. Vol 37, Issue 2, pp 161-187.

Shopes, Linda (1996). "Using Oral History for a Family History Project". En: Dunaway, D. Baum, W. *Oral History: An Interdisciplinary Anthology*. AltaMira Press.

Smilde, David (2007). *Reason to Believe: Cultural agency in Latin American Evangelism*. University of California Press.

Smith, Anthony (1997). *La Identidad Nacional*. Trama Editorial. Madrid, España.

_____ (1999). *Myths and Memories of the Nation*. Oxford University Press.

Sorj, Bernardo (2009). *Judaísmo para Todos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editora.

Steigenga, Timothy (2007). Cleary, Edward. *Conversion of a Continent: Contemporary Religious Change in Latin America*. London: Rutgers University Press.

Stoll, David (1990). *¿América Latina se vuelve protestante?* Los Ángeles: University of California Press.

Straus, Roger (1979). "Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment". En *Sociological Analysis*. Vol. 40, No. 2, pp 158-165.

Taylor, Donald. Moghaddam, Fathali (1994). *Theories of Intergroup Relations: International Social Psychological Perspectives*. Greenwood Publishing Wood.

Thompson, Paul. "Historia Oral y Contemporaneidad". En *Anuario* No. 20. Escuela de Historia de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario, Argentina.