

**EL CASO DE LA COMUNIDAD JUDÍA MEXICANA
EL DISEÑO ESTRUCTURAL DEL ESTADO
DURANTE EL SIGLO XX Y SU INTERRELACIÓN
CON LAS MINORÍAS**

1



© 2009

EL CASO DE LA COMUNIDAD JUDÍA MEXICANA.
EL DISEÑO ESTRUCTURAL DEL ESTADO
DURANTE EL SIGLO XX Y SU
INTERRELACIÓN CON LAS MINORÍAS

Consejo Nacional para Prevenir
la Discriminación
Dante núm. 14, col. Anzures,
Del. Miguel Hidalgo,
11590, México, DF

Edición: Juan Manuel Ramírez Vélez
Fotografías: Antonio Saavedra
Diseño y cuidado editorial
Atril, Excelencia Editorial

“COLECCIÓN DIME”, ISBN: 978- 607- 7514- 21-3
Libro “El caso de la comunidad judía mexicana”
ISBN: 978- 607-7514- 22-0

Se permite la reproducción total o parcial
del material incluido en esta obra, previa autorización
escrita por parte de la institución.

Ejemplar gratuito, prohibida su venta.

Impreso en México
Printed in Mexico

ÍNDICE

| | |
|--|-----|
| PRESENTACIÓN | 5 |
| INTRODUCCIÓN | 7 |
| ¿QUÉ ES EL JUDAÍSMO? | 11 |
| LOS ORÍGENES MODERNOS DEL JUDAÍSMO EN MÉXICO Y LOS PROCESOS DE CONSOLIDACIÓN INSTITUCIONAL | 23 |
| LA INSERCIÓN DE LOS JUDÍOS EN LOS MODELOS ECONÓMICOS NACIONALES | 39 |
| LA POLÍTICA NACIONAL Y LA ESCASA PARTICIPACIÓN JUDÍA | 53 |
| CAMPO DE LAS REPRESENTACIONES INSTITUCIONALES GRUPALES | 81 |
| CAMPO EDUCATIVO | 93 |
| CAMPO RELIGIOSO | 111 |
| CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES | 131 |
| GLOSARIO | 143 |
| BIBLIOGRAFÍA | 153 |



PRESENTACIÓN

*A través de innumerables generaciones, también nosotros
hemos experimentado este cambio de estaciones.*

WALTER BENJAMIN

COMO AFIRMABA ENGELS, la historia es un prolongado registro de iniquidades y desencuentros, paridos por la violencia. A pesar de tan abundante material, cuando pensamos en una injusticia mayor, en el grado extremo de la exclusión y la intolerancia, nos viene a la mente a la mayoría de nosotras y nosotros el exterminio del pueblo judío perpetrado por Hitler y sus secuaces durante la Segunda Guerra Mundial.

El acoso al pueblo hebreo no era, desde luego, una novedad en el lento transcurso de los siglos: desde su caída en la esclavitud en manos de los egipcios hasta nuestros días, los judíos han sido separados, perseguidos y expulsados de muchos países donde lograron asentarse y conservar su cultura y tradiciones. Ello los convierte, quizás, en la minoría con una de las historias más accidentadas y trágicas del orbe.

El acecho del que han sido víctimas y, como siempre, las condiciones económicas, han sido el motor para que, después de la diáspora y antes de la creación del Estado de Israel, los judíos se hayan diseminado por el mundo; México no ha sido la excepción y en nuestro país existe una comunidad judía con características únicas y una muy particular forma de vincularse con el medio.

La doctora Liz Hamui expone en el libro que el lector tiene ahora entre las manos un panorama general de lo que significa ser judío en general –¿es una condición religiosa, étnica, cultural?, ¿es todo ello?, ¿puede definirse de manera igual o similar en todos los sitios en los que habitan?– y ser judío mexicano en particular. Rastrea con minucia y pasión desde la llegada de los primeros emigrantes hebreos en el siglo XIX hasta identificar a la actual comunidad judía que tras generaciones se ha consolidado en México. En este largo lapso, y sobre todo a raíz de la Revolución de 1910, los grupos hebreos tuvieron que enfrentar la creación de un proyecto nacional que se encontraba en el proceso de construcción de “lo mexicano”. Muchas comunidades, aquejadas por este nacionalismo a ultranza, entre ellas la judía, tuvieron que instrumentar estrategias de contención y preservación de su identidad ante la exclusión del extranjero, del diferente, del emigrante.

Con paciencia, con inteligencia, la comunidad ha sabido sobrellevar una relación asimétrica con el gobierno y la cultura del país, en donde el prejuicio y el estigma son comunes. Ahora que el modelo de Estado nacionalista ha virado hacia la idea de uno pluricultural, con el reconocimiento de etnias y minorías culturales y religiosas, la autora indica la oportunidad coyuntural de consolidar la tolerancia y la defensa de los derechos humanos.

Con la entrega de este primer número de la Colección DIME, *Ensayos sobre Discriminación, Igualdad y Multiculturalidad*, el CONAPRED reitera su compromiso de dar voz a todos aquellos grupos que han luchado y luchan por el respeto de sus derechos y que han contribuido al respeto de la diversidad.

RICARDO BUCIO MÚJICA

INTRODUCCIÓN

LA PRESENCIA DE LOS JUDÍOS en el México moderno se remonta a los inicios del siglo xx. Entre los contingentes migratorios que llegaron al país se encontraban judíos de distintas procedencias, que se fueron estableciendo principalmente en las ciudades dedicadas al comercio. La búsqueda de libertad y la posibilidad de progresar económicamente fueron los motivos que estimularon sus actividades y los organizaron en asociaciones capaces de dar continuidad al legado de costumbres, tradiciones y prácticas religiosas provenientes de sus lugares de origen. Los pioneros llegaron en las primeras dos décadas del siglo pasado, pero la gran oleada migratoria de judíos se estableció en México en los años 20, desde países como Polonia, Rusia, Hungría, Alemania y el ex Imperio Turco Otomano, principalmente de Turquía, Grecia y Siria. Esta investigación intenta comprender las modalidades de interacción entre las instancias gubernamentales del Estado posrevolucionario y las minorías étnico-religiosas, con especial énfasis en la colectividad judía. El argumento que sustenta esta investigación consiste en afirmar que en aras de lograr la unidad nacional, a partir de la teoría del mestizaje, el Estado mexicano canceló la posibilidad de instrumentar esquemas culturales plurales capaces de incorporar a la diversidad de minorías

establecidas en el país. Ante tales condiciones históricas de incapacidad, las minorías étnicas y religiosas, entre ellas los judíos, desarrollaron en su interior un entramado institucional propio que se desarrolló de forma marginal y semiautónoma, tanto por la necesidad de la minoría de autocontenerse como por las circunstancias nacionales. Para apoyar este supuesto, se analizarán la historia de la comunidad judía y la del devenir nacional, en distintos aspectos donde la interacción entre la *mayoría*, representada en la normatividad gubernamental, y la *minoría*, los judíos, fueron configurando las respuestas grupales en áreas como la formación de instituciones comunitarias; la participación en los proyectos económicos de la nación; la educación pública y privada; la expresión religiosa; y la incorporación de la minoría en las políticas públicas del país (la definición de “minoría” puede consultarse en el glosario de este libro, *infra*, pp. 143).

Con la reciente democratización de la vida nacional, en los últimos 20 años las estructuras de gobierno han sufrido ajustes importantes que tienden a la apertura y al reconocimiento de la pluriculturalidad, de tal suerte que las minorías adquieren un estatus distinto y desempeñan un papel público, en la sociedad civil, que no tenían. Conocer el proceso histórico por el cual se constituyó el Estado nacional y la interpelación de los grupos minoritarios al mismo, permite entender ciertos rasgos propios de las mayorías y las experiencias de las minorías en el ajuste a las condiciones más amplias. La presente investigación pretende reflexionar sobre algunas propuestas dirigidas a transformar el diseño institucional nacional para propiciar espacios de representación, pero sobre todo para incidir en la cultura política mexicana, incorporando principios como el respeto a la diferencia, la no discriminación, la tolerancia, la responsabilidad, la libertad y la democracia.

La investigación está organizada como sigue: en la introducción se plantearán brevemente los antecedentes que permitan explicar qué es el judaísmo, sus principios, costumbres y tradiciones. En el análisis sociohistórico de las relaciones entre el Estado mexicano y el grupo judío se partirá de los orígenes modernos del judaísmo en México y de los procesos de consolidación institucional de la nación, con el fin de apreciar la manera en que se van acomodando los intereses, los espacios públicos y comunitarios y la proyección cultural de los grupos a escala nacional, entre otros

procesos. En esta trayectoria, se enfocarán ciertos momentos históricos específicos en los que la asimetría de la relación se vuelve evidente, mostrando la manera en que se acotan o se abren los espacios a la minoría judía.

Las siguientes secciones del documento estarán dedicadas al análisis de aspectos puntuales en los que se inscribe tal relación; esto es, en el área educativa, en la económica, en la política, en la religiosa y en la de la representación grupal ante las instituciones del Estado. Finalmente, en las conclusiones se ofrecerán modestas recomendaciones que puedan coadyuvar en una mejor interacción pluricultural en el marco de la representación pública del país.



¿QUÉ ES EL JUDAÍSMO?

UNA DE LAS PREGUNTAS MÁS COMPLEJAS que reaparece y se redefine a través de los tiempos tiene que ver con la definición de *lo judío*. Describir el judaísmo en sus elementos religiosos y sociológicos a través de la historia puede resultar menos complicado que responder a la cuestión de “¿quién es judío(a)?”, ya que esta pregunta implica la autoadscripción grupal y el reconocimiento colectivo a dicha pertenencia, así como distintos ejes de identidad que pueden enfatizar aspectos diferenciales del ser judío(a). Comenzaré entonces por realizar una breve descripción de los referentes religiosos milenarios que han particularizado al judaísmo donde quiera que se encuentren los judíos, independientemente de los rasgos culturales específicos que las comunidades adquieren en los lugares donde se establecen en la diáspora.

El judaísmo es la primera religión monoteísta (que tiene la creencia en un solo Dios) y tuvo su origen en el Medio Oriente; no obstante, la diáspora judía, resultado de migraciones voluntarias o de exilios y expulsiones forzadas, ha sido una constante en su devenir histórico por milenios. En la actualidad hay comunidades judías en casi todo el mundo, sumando entre 13 y 14 millones de personas; los tres centros demográficos más importantes son Israel, Estados Unidos y Europa, donde están repartidos en varios países.

Históricamente, la religión ha constituido el factor diferencial más relevante en sus distintas dimensiones: la espiritual, la ritual, la institucional y la social. Según el contexto cultural donde viven, las y los judíos presentan pautas de aculturación distintas y la integración a las sociedades circundantes depende, entre otras cosas, del grado de aceptación o rechazo a los grupos minoritarios. La *Torá* es la fuente fundamental de la religión judía y está constituida por el *Pentateuco* o los cinco primeros libros de la *Biblia* (*Génesis*, *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*). Entre los libros más sagrados y reconocidos por la ortodoxia rabínica están, además de la *Torá*, el *Tanaj*, la segunda parte de la *Biblia*, que incluye los libros de los profetas o *Nebiím* y que comprende 960 años de la historia del pueblo de Israel, desde 1272 antes de la era común (AEC) hasta el 312 AEC. La tercera parte de la *Biblia* se compone de 11 libros llamados *Ketubim* o escritos. Si sumamos estos 11 a los 13 anteriores (cinco de la *Torá* y ocho de *Los Profetas*) tenemos que las Sagradas Escrituras suman 24 libros en total. Éstas parten primero de la tradición oral (monotécnica) y después se escriben; de ahí la puntuación masorética. Durante siglos la única parte escrita fue la *Torá* y se leía en pergaminos y rollos, mientras que la *ley oral* se seguía transmitiendo verbalmente para complementar y explicar lo escrito = *Talmud*.

A esta época también pertenece el libro de *Tehilim* (*Salmos*) que fue escrito por el Rey David hace más de 2800 años, alrededor del 860 AEC y que forma parte de los *Ketubim*. Este texto sigue siendo una fuente de devoción, esperanza y fe para millones de judíos que se inspiran en él para alabar a Dios. Es costumbre que en los rezos diarios se reciten algunos capítulos del *Tehilim* con el fin de preparar a la persona para que logre una comunicación plena con Dios.

El estudio del *Tanaj* es considerado como parte de la educación básica religiosa de los varones antes de los 13 años, edad de paso entre la infancia y la adultez relacionada con las responsabilidades comunitarias, como la de participar en los rezos colectivos. Se cree que los textos sagrados, específicamente los *Sifrei Torá* (libros de la *Biblia*), fueron revelados directamente por Dios a Moisés en el Monte Sinaí a la salida de los hebreos de Egipto, y por lo tanto se consideran válidos en todos los tiempos y sin posibilidad de error. En ellos se especifican las leyes o *Halajá* que debe seguir el pue-

blo de Israel, así como los 613 preceptos (*mitzvot*) que se deben observar a través de la vida. Ahora bien, junto con la ley escrita, donde destacan los 10 mandamientos, se cree que Moisés recibió las leyes orales que fueron transmitidas de padres a hijos por generaciones. Tanto lo escrito como lo oral forman parte de lo que se consideran como “palabras de *Torá*”, y a partir de ellas se ha desarrollado una profusa literatura rabínica a través de los tiempos, interpretando y dando sentido a las tradiciones y a los textos sagrados originales con el fin de normar la vida cotidiana de acuerdo con el espíritu original del judaísmo.

Entre los libros más influyentes en esta tradición está el *Talmud*, compuesto de dos partes, la *Mishná* y la *Guemará*, que a su vez responden a dos momentos de reflexión, ya que la segunda está compuesta por comentarios sobre la primera. En el *Talmud* se fijaron los contenidos de la tradición oral que había sido transmitida hasta entonces, sobre todo en un contexto histórico en el cual la destrucción del Segundo Templo (70 DEC), la desaparición del Estado judío y la diáspora forzada obligaban al pueblo de Israel a improvisar fórmulas para preservar la religión en espacios comunitarios dispersos por entornos geográficos y culturales diversos. En la *Mishná* y la *Guemará* se especifican, por ejemplo, fórmulas rituales como la manera de llevar a cabo la circuncisión (*Brit Milá*) a un hijo varón a los ocho días de nacido para reactualizar el pacto entre Dios y el pueblo de Israel; la forma de matar a los animales para que sean considerados ritualmente puros (*kosher*); o las reglas que se observan los sábados (*Shabat*) durante el descanso semanal.

En el primer siglo de la era común, en la época de los *Tanaitas*, se recopiló, como decía, todo el conocimiento de los sabios en la *Mishná* (palabra que significa “segunda”, es decir, se refiere a la segunda ley oral que recibió Moisés. *Mishná* también significa “estudio”, lo cual se asocia con la repetición y la memorización). La *Mishná* se compone de seis secciones o *sedarim* (órdenes), que a su vez están divididas en 63 tratados (*masejot*), entre los que destaca el *Pirke Avot* (*Tratado de los Padres*) que más que dictaminar leyes trata de un antiguo compendio de sabiduría, moral, buenas costumbres y reglas sociales. La época de la *Mishná* concluyó en el año 219 EC.

La *Guemará* (palabra que significa “completar” el estudio) es la explicación y la ampliación de lo escrito en la *Mishná*, iniciada

en el siglo III, y tiene dos versiones: la jerusalmita, que se completó en el siglo IV, y la babilónica, que se terminó en el siglo VI. La que predomina es esta última, pues los sabios en Babilonia conocían a la perfección la versión jerusalmita. La *Guemará* esta compuesta de dos partes entrelazadas: la *Halajá* (leyes) y la *Hagadá* (relatos). Los rabinos la estudian a profundidad pues es la base de quienes se dedican a legislar. En esta misma etapa se estableció el calendario hebreo que rige al judaísmo hasta hoy. Paralelamente a la escritura del *Talmud* de donde se extraen las *halajot* (leyes prácticas), se redactó el *Midrash*, que es una recopilación de relatos ligados a los de la *Torá*. Ahí se aprenden detalles interesantes sobre los pasajes bíblicos, parábolas y narraciones figurativas.

Otro libro considerado sagrado en el judaísmo es el *Zohar*, principal obra de la *Cabalá*. Durante la época de los *Tanaitas*, la fuerte opresión del Imperio Romano sobre el pueblo de Israel obligó a muchos estudiosos a esconderse para poder continuar con sus indagaciones religiosas. Tal fue el caso de Rabí Simón Bar Yojai, autor del *Zohar* (palabra que significa brillo o esplendor), quien permaneció en una cueva durante 13 años tratando de descifrar los secretos ocultos y más difíciles de comprender de la *Torá*. Se trata de un libro místico y filosófico que interpreta la creación, la esencia de la vida y los mundos superiores al nuestro. Al estudio del *Zohar* se le llama *Cabalá* (palabra que significa “recepción”) porque para entenderla realmente debe ser transmitida por un maestro o rabino iniciado (*Makubalim*), que a su vez la haya recibido de otro. No es un texto que las personas puedan estudiar por su cuenta, pues quedarían llenas de confusiones y errores; por eso se recomienda que sólo lo hagan los varones que han estudiado el *Talmud* a profundidad, sean casados y mayores de 40 años. El *Zohar* está dividido en versículos y capítulos, como la *Torá*, y explica cada uno en dos versiones: las no ocultas y las ocultas. A fines del siglo XIII, Rabí Moshé de León, quien murió en España en 1305, encontró los manuscritos del *Zohar*, mismos que se hallaban fuera del alcance de los estudiosos de la época; de ahí surgió de nuevo el interés por estudiar e interpretar estos textos y por transmitir el conocimiento oculto de la sabiduría judía. Muchas tendencias místicas posteriores nacen de este redescubrimiento del *Zohar*.

Después de la época del *Talmud* siguió el periodo de los *Gueonim* o Gaones (500-1037 EC), en el cual no fue necesario escribir libros de *halajot*, pues se normaban según el *Talmud*. No obstante, se estableció una red rabínica a través de cartas en todos los lugares conocidos de la diáspora judía, consultándose la resolución de los casos. Esta prolífica correspondencia es lo que se conoce como la *Responsa* y constituye un material valioso para normar el criterio de los *dayanim* (jueces), así como para las y los estudiosos de la religión judía.

A medida que pasaban los siglos, se hacía más difícil entender el sentido de lo escrito en el *Talmud*, de ahí que se hiciera necesaria su interpretación. La época de los *Rishonim* (Primeros) abarcó desde el 1040 hasta 1575, y en ella florecieron grandes rabinos, tanto sefaraditas como ashkenazitas, que se dedicaron a extraer del *Talmud* las leyes prácticas para las y los judíos. De todos los maestros de este periodo existen tres que son considerados los pilares de la instrucción: Rabí Itzjak Alfasi (EL RI'F), Maimónides y Rabi Yaacob Ben Asher. El primer libro de *halajot* del siglo XI fue el *Sefer Hahalajot* de Rabí Itzjak Alfasi, el cual marcó la pauta para muchos otros que intentaron aclarar las leyes complejas del *Talmud*. Sin embargo, el libro de leyes más lúcido fue el de Rabí Moshé Ben Maimón, mejor conocido como Rambam o Maimónides. Su magna obra se llamó *Mishné Torá*. En ella logró ordenar las leyes relacionadas con las 613 *mitzvot* de la *Torá*. Su intención era que después de estudiar la *Torá* escrita, cualquier persona pudiera leer su libro sin necesidad de recurrir a otras fuentes. La obra se divide en 14 partes y resultó tan accesible que la influencia de sus opiniones en las decisiones *halájicas* posteriores fue enorme. Maimónides también escribió sus *Trece principios*, que son considerados como los fundamentos incuestionables del judaísmo ortodoxo hasta hoy. El tercer maestro fue Rabí Yaacob Ben Asher, autor del libro *Arbaá Turim*, presentado en 1340, donde compila leyes prácticas basándose en la opinión de varios de los *Rishonim* anteriores y contemporáneos a él y que fue muy bien aceptado tanto en su momento como posteriormente.

Doscientos dieciséis años después de la compilación de los libros *Arbaá Turim* apareció el libro *Bet Yosef*, escrito por Rabí Yosef Caro. En él, este gran maestro logró extenderse en cada una de las *halajot*, aclarándolas desde su origen en el *Talmud* y considerando comentarios de los grandes rabinos hasta entonces.

En su magna obra *Shulján Aruj* (código de leyes cuyo título literal es *La mesa servida*) Rabí Yosef Caro, muy influido por Maimónides, dictaminó las leyes aplicables a los judíos en situación de exilio, que no cuentan con el Templo Sagrado de Jerusalén. Más de 200 rabinos consagraron estos dictámenes como definitivos, por lo que su libro estuvo respaldado con la aprobación de todas las congregaciones del mundo, principalmente entre los sefaraditas. El *Shulján Aruj* está dividido en cuatro partes que son las mismas que el *Arbaá Turim*: 1) *Oraj Jayim* es la parte que trata de las leyes cotidianas desde que la persona despierta por la mañana hasta las leyes de *Shabat*, las fiestas y ayunos del calendario hebreo; 2) *Yoré Deá* habla acerca de temas tan diversos como el *kashrut*, la *Milá* (circuncisión) y la *Nidá* (leyes de la mujer); 3) *Eben Haézer* trata de las leyes del matrimonio; y 4) *Josehen Mishpat* dictamina las leyes relacionadas con el comercio y los juicios legales. El *Shuljan Aruj* incluye los comentarios del gran Rabí Moshé Iserlish, contemporáneo de Yosef Caro, quien se dio a la tarea de escribir las costumbres de los judíos ashkenazitas, cuando éstas eran distintas a las de Yosef Caro. Se dice que Rabí Moshé Iserlish tenía redactado su propio código de leyes, pero al tener en sus manos la obra de Caro prefirió agregar sus observaciones. Hasta nuestros tiempos todos los rabinos del mundo basan sus decisiones en este libro.

También en esta época se reordenó el *Sidur Ha Tfilá*, libro de plegarias usado diariamente en los rezos de la sinagoga. Se trata de un conjunto de plegarias (*tfilot*) ordenadas que contiene esencialmente las oraciones cotidianas, las del *Shabat* y las de las festividades más importantes. Algunos incluyen también salmos de *Tehilim* y textos de *Pirke Avot*, así como explicaciones a distintas plegarias y bendiciones (*berajot*). El *nusaj* (versión textual) no es uniforme; sus diversas ediciones responden a costumbres de diferentes comunidades, que incluyen u omiten determinados pasajes en los servicios religiosos. El *nusaj* original del *Sidur* fue realizado por Amram Gaón de Sura en el siglo IX en España. Se conoce también el *Sidur* de Saadia Gaón del siglo X y la compilación posterior de Maimónides (siglo XII) que incluye los rezos de todo el año. Rashi en el siglo XI fue el primero de los escritores ashkenazitas en hacer un *Sidur* en Alemania y Francia.

Al ponerse por escrito las plegarias, los poemas litúrgicos (*piutim*) y las normas que se siguen en la sinagoga, se comenzó a editar también un libro especial para cada festividad; por ejemplo, el *Majzor* de *Rosh Hashaná* (Año Nuevo) y de *Yom Kipur* (Día del Perdón); todos ellos incluyen las plegarias del *Sidur* más otros rezos específicos para cada ocasión. Otro libro usado en la Pascua judía es la *Hagadá* de *Pesaj*, que se lee en la cena ritual o *Seder* cuando se recuerda la liberación de los judíos de Egipto y la recepción de la *Torá* en el desierto del Sinaí, evento fundacional del pueblo judío. La *Hagadá* de *Pesaj*, aunque contiene en esencia el relato del *Éxodo*, también muestra diferencias en algunas partes del texto según las costumbres de cada comunidad, según la región y según la tradición a la que pertenezca.

Los rabinos que escribieron libros de leyes posteriores al *Shuljan Aruj* se conocen como *Ajaronim* (últimos). Entre los más notables está el Gaón de Vilna en el siglo XVIII y Rabí Akiba Iguer, en el XIX. Autores destacados del siglo XX son Jafets Jaim (Rabí Israel Meir Hacohén), que escribió *Mishná Berurá*, que se estudia a diario en todas las *yeshivot* (escuelas religiosas) y centros de estudio del mundo, y que explica la primera parte del *Shulján Aruj*; el Rabí Yaakob Jayim Soler, que escribió *Caf Hajayim*, donde brinda interpretaciones cabalistas a las leyes prácticas, muy leído por los sefaraditas y los grupos jasídicos. Otros libros muy estudiados son el *Kitsur Shulján Aruj*, de Rabí Shlomo Gonsfries, que es un resumen comentado del de Caro, y el reciente de Rabí Itsjak Yosef, hijo del gran rabino Obadía Yosef, titulado *Yalkut Yosef*. Los libros de la *Torá*, en el sector ortodoxo, desde hace muchos siglos se siguen produciendo hasta hoy; sin embargo, no proponen ni agregan nada nuevo a los códigos legales originales. Sólo tienen el propósito de explicar lo que está basado en la *Torá*, oral y escrita, y la manera correcta de aplicarlo a la vida moderna.

Como las situaciones inéditas no dejan de aparecer, los rabinos en cada época resuelven las situaciones que se presentan estudiando los casos del pasado en la literatura rabínica y proponiendo soluciones apegadas al espíritu de la *Torá* y del *Talmud*. Muchas veces, los comentarios son respuestas a preguntas formuladas a los rabinos y constituyen opiniones autorizadas para todo el mundo judío. La *Responsa* ha seguido practicándose y

constituye una rica fuente no sólo religiosa sino histórica que refleja los valores, las creencias y las condiciones materiales en que han vivido los judíos en distintas coordenadas temporales y espaciales.

Las formas históricas del judaísmo premoderno y el judaísmo tradicional actual constituyen un sistema cultural integral, que abarca la existencia individual y comunitaria de las personas. En él, de acuerdo con los modelos divinos revelados, el orden cósmico y la legalidad se configuran dinámicamente en una historia sagrada construida de manera conjunta entre Dios y la humanidad, que goza de libre albedrío. En la dimensión ritual, la religión está pautada por variadas prácticas y representaciones que acompañan los ciclos temporales y vitales de las personas y las comunidades. Los judíos rezan tres veces al día: por la mañana (*shajrit*), por la tarde (*minjá*) y al anochecer (*arbit*). Para ciertos rezos se requiere de un *minián* o grupo de diez hombres. En las liturgias se dice la *Tfilá*, o plegarias que se leen del libro de rezos, donde se pide por la restauración mesiánica. Los lunes, jueves y en *Shabat* se lee directamente de la *Torá* en los servicios matinales. La segunda oración en importancia es el *Shemá* (escucha) que se reza por la mañana y por la noche. Durante los rezos, los varones judíos adultos utilizan el *talit* (chal de oración con flecos) y las filacterías llamadas *tefilín*. También es costumbre poner una *mezuzá* (caja con un rezo) en la entrada de la casa, con el fin de recordar que Dios está en todas partes. Como señal de respeto, los judíos se cubren la cabeza para rezar con la *kipá* (casquete) o con un sombrero. Los judíos más ortodoxos siempre llevan la cabeza cubierta, aceptando así la constante presencia de Dios.

Las leyes relacionadas con la alimentación de los judíos están vinculadas con el culto del Templo. Las y los judíos no comen la carne de ciertos animales considerados impuros, como los cerdos y los peces que no tienen aletas o escamas. Los animales comestibles, aquellos con pezuñas hendidas y ruminantes, son sacrificados en forma apropiada (*kosher*), y se les extrae la sangre antes de ingerirlos. No se puede tomar simultáneamente carne y leche.

El calendario litúrgico se ordena por semanas. Cada siete días se celebra el *Shabat*, día en el que no se realiza trabajo alguno. Éste es un acto simbólico de abstención, por el que los judíos devuelven el mundo a su dueño, Dios, reconociendo que todo

lo que las personas consiguen con su trabajo es el producto de la bondad divina. Durante el *Shabat* se reza en la sinagoga, se estudia, se descansa y se está en compañía de la familia. Dentro del año judío existen cinco grandes fiestas y dos de menor importancia. La fiesta de primavera o *Pesaj* (Pascua), donde se recuerda la salida de las y los judíos de Egipto; *Shavuot* (“semanas” o Pentecostés), que conmemora el momento en que Dios entregó la *Torá* al pueblo de Israel en el Monte Sinaí; el Año Nuevo o *Rosh Hashaná*; 10 días después se ayuna y se reza todo el día en *Yom Kipur* o “Día de la Expiación”, la fecha más sagrada dentro del calendario judío; y finalmente *Sukot* (tabernáculo), en la cual se celebra la cosecha de otoño y se acostumbra instalar cabañas donde comen las y los judíos durante los siete días que dura la fiesta; estas cabañas simbolizan las tiendas en las que los hebreos moraron durante su viaje a la Tierra Prometida. En estos días se toca el *shofar* (cuerno de carnero) para invitar a la gente a la reflexión y el arrepentimiento.

Las dos fiestas menores son *Januká* y *Purim*. Son fechas históricas posteriores, que no aparecen en la *Torá*. La primera conmemora el triunfo de los macabeos sobre el rey sirio Antíoco Epífanes en 165 AEC y la consiguiente repurificación del Templo de Jerusalén; y la segunda recuerda el relato de la salvación de las y los judíos persas por Esther y por Mardoqueo. Se celebra un mes antes de *Pesaj* y se caracteriza por la lectura del rollo de Esther (*Meguilá* de Esther) en la sinagoga; es un día de felicidad en el que las y los niños se disfrazan y se intercambian dulces y regalos (*Mishloaj Manot*) (Cohen y Mendes-Flohr, 1987).

Las celebraciones del ciclo de vida judío comienzan para los varones a los ocho días de nacidos con el *Berit Milá*, cuando se les practica la circuncisión para afirmar el pacto de Dios con Abraham. A los 13 años, los niños llegan a la madurez y deben asumir responsabilidades en cuanto a la observancia de las *mitzvot* (preceptos o mandamientos); el *Bar Mitzvá* es la primera ocasión en que son llamados a leer la *Torá* en la sinagoga. Las niñas alcanzan la madurez a los 12 años, y en las sinagogas modernas también leen la *Torá* en una ceremonia denominada *Bat Mitzvá*. El siguiente momento importante para las y los jóvenes judíos es el matrimonio (*kidushim* o “santificación”). La familia es la base de la organización social y es muy apreciada, aunque en casos extraordinarios el divorcio está permitido. La estructura social es

patriarcal: la división del trabajo según el género es muy marcada entre las y los judíos ortodoxos, donde se estipulan rígidamente los espacios masculinos y los femeninos. Por lo general las mujeres se mantienen en el ámbito privado del hogar y sus funciones primordiales son las domésticas: cuidar la casa y educar a los hijos en el judaísmo. Los hombres, por su parte, deben proveer lo necesario al hogar y cumplir con sus deberes hacia Dios. Al final de la vida, la liturgia religiosa relacionada con los entierros judíos considera un periodo de siete días de duelo (*shiva*) en el que los familiares más cercanos se sientan en el suelo y son visitados por familiares y amigos. Durante un año, según el calendario hebreo, los deudos varones asisten a la sinagoga a recitar el *Kadish*, un rezo de vida en memoria del muerto. Al final de este periodo se levanta el duelo y se sigue con la vida normal (Unterman, 1997).

Hasta la llegada de la modernidad en el seno de la cultura occidental, principalmente con el impacto legal y social de las ideas ilustradas en el siglo XIX después de la Revolución Francesa, las y los judíos en las sociedades premodernas vivían en comunidades cerradas o guetos, estableciendo contactos limitados con las sociedades circundantes. Con la Ilustración, la dinámica de la secularización tendió a ordenar el mundo con base en la razón humana y no en los designios divinos. Se creó un entramado institucional alternativo y la religión pasó de lo público a lo privado. La libertad de creencias hizo que la adscripción religiosa fuera un asunto personal y voluntario, y no algo dado e inamovible. La ciudadanía se convertía en el supuesto igualador de todos los hombres que tenían los mismos derechos y obligaciones ante las leyes de la nación. Ser judío en este contexto era una condición secundaria a la de ser ciudadano. Este nuevo orden rompió con la dinámica interna comunitaria y pluralizó las posibilidades de definirse como judío. Las respuestas fueron variadas y diversificaron las modalidades espirituales, rituales, institucionales y sociales. En su encuentro con la Ilustración, las y los judíos ortodoxos no pudieron traducir el judaísmo a la cultura moderna. Para ellos eran dos sistemas de pensamiento opuestos, en confrontación. El judaísmo se fragmentó en el momento en que se intentó transponerlo al lenguaje del otro, lo que se reflejó en la conciencia judía moderna. En el siglo XIX, surgieron judíos

reformistas que intentaron adecuar el judaísmo a la modernidad, despojándolo de muchos de sus elementos particulares para ajustarlo a los principios universalistas de la razón. Hubo judíos conservadores, menos radicales que los reformistas, que basaron sus conocimientos religiosos en la *exégesis científica y racional* de los textos sagrados, adoptando muchas de las ideas modernas, y también estaban los judíos ortodoxos *contracultracionistas* que se negaron a acoger la Ilustración y decidieron preservar la vida judía premoderna.

El desarrollo de las visiones seculares sobre la existencia judía, sobre todo en Europa del Este a finales del siglo XIX, fue más radical aún. El concepto de “judío secular” no se consideraba como contradictorio: el judaísmo era entendido como una religión, pero los judíos eran un pueblo. Así, a pesar de que la religión se estaba debilitando, las y los judíos podían seguir unidos como grupo identificable a través de lazos como el lenguaje, la cultura, la etnicidad o a partir de sus actividades políticas. Algunos buscaban preservar la lengua *idish*, mientras otros procuraban revitalizar la hebrea y con ambas desarrollar incluso géneros literarios propios. Personalidades como Rosemberg, Steinzaltz, Mendelson o Buber son muestra de las y los destacados pensadores ashkenazitas que tuvieron una gran influencia cultural en el judaísmo. Hubo también quienes expresaron su judaísmo por medio de políticas revolucionarias, como el historiador Simón Dubnow, quien luchaba por la autonomía judía en el marco del Imperio Ruso. Sin duda, el resultado más significativo de esta perspectiva fue el nacimiento, en la segunda mitad del siglo XIX, del *sionismo*.

Uno de los primeros exponentes del sionismo secular fue Moisés Hess, quien creía que no podía encontrarse una mejor solución a las tensiones creadas por la emancipación que la autoemancipación judía, pues en Europa estaban atrapados entre la asimilación y el antisemitismo. Sólo en su propia tierra podrían reconstituirse como nación y asumir su desarrollo cabal. En la propuesta sionista se manifestaba una tensión que hasta hoy sigue presente en la definición de la identidad judía entre un particularismo exclusivo y un universalismo incluyente, en el cual el factor religioso tenía un lugar destacado. El sionismo respondió a este desafío a través de su proyecto político: la inclusión sólo

podía darse a través de la exclusión basada en las fuentes del nacionalismo. Desde Teodoro Herzl hasta Ben-Gurión la mayoría de los líderes sionistas creían que el movimiento los llevaría a que los judíos fueran una nación entre las naciones, esto es, un grupo de personas que serían reconocidas como iguales en una sociedad internacional.

Las distintas facciones al interior del movimiento sionista estaban en desacuerdo sobre muchas cosas, pero tenían dos preocupaciones principales. La primera, que la solución al problema de la inclusión de los judíos en el mundo moderno radicaba en establecer un hogar judío, puesto que la asimilación directa a las naciones europeas era imposible por el antisemitismo, y además indeseable, ya que no querían perderse como grupo. Un territorio particular era esencial si los judíos querían escapar de su estatus marginal. Ya desde la segunda mitad del siglo XIX, las y los judíos europeos se dieron cuenta de que su incorporación como ciudadanos a sus naciones no siempre se daba de forma armónica y completa; a pesar de optar por la asimilación desechando su judaísmo, su estigma de judíos recurrentemente aparecía como un factor de sospecha y desconfianza. En la Francia decimonónica, por ejemplo, ello se manifestó claramente en el asunto Dreyfuss, en el cual un general judío fue acusado de desempeñarse como espía. Sin pruebas suficientes fue despojado de su rango militar y encarcelado, hasta que casi una década después se reconoció la injusticia. También en Alemania, movimientos como el nacionalismo romántico de esta misma época fundamentaba sus ideales en cuestiones como la sangre y la descendencia racial pura de sus miembros, en la lengua, en la cultura y en la religión, entre otras. No era entonces extraño que los judíos pensarán en que la única salida a su situación irresuelta fuera el sionismo (Beyer, 1994: 186).

La diversidad de las definiciones del judaísmo que se presentaron en distintos contextos geográficos donde habitaban las y los judíos, así como las condiciones históricas de fines del siglo XIX y principios del XX, provocaron movimientos migratorios intensos y la reconfiguración de comunidades donde el pluralismo ideológico fue una expresión común.

LOS ORÍGENES MODERNOS DEL JUDAÍSMO EN MÉXICO Y LOS PROCESOS DE CONSOLIDACIÓN INSTITUCIONAL

CUANDO MÉXICO RECIBIÓ A LOS JUDÍOS a principios del siglo xx, se encontraba en proceso de consolidarse como nación. En la segunda parte del Porfiriato tuvo lugar la llegada de las y los primeros inmigrantes judíos; sin embargo, ya en otros periodos históricos se había tenido presencia judía. Durante la época de la Colonia, en la Nueva España, se establecieron comunidades de conversos que seguían practicando su judaísmo en secreto (*criptojudíos*), pero que en su vida pública eran católicos (Gojman, 1984). Estas colonias se mantuvieron por más de dos siglos hasta que fueron debilitándose por las condiciones adversas en que practicaban la religión. Finalmente, desaparecieron por las persecuciones incessantes del Tribunal de la Santa Inquisición.

En la segunda mitad del siglo xix volvemos a encontrar a algunos judíos como parte de la corte de Maximiliano y Carlota, y posteriormente como hombres de negocios e inversionistas europeos durante el Porfiriato (Krause, 1987). Su presencia no habría sido posible sin las *Leyes de Reforma*, en las cuales se permitió la libertad de cultos, posibilitando que otras religiones, además de la católica –que era considerada hasta entonces como la única y oficial– pudieran practicarse en México. La Reforma no fue poca cosa en el proceso de modernización política y legal del país,

pues implicaba un cambio significativo en el orden heredado de la Nueva España, donde la Iglesia y el Estado no estaban formalmente diferenciados en espacios institucionales propios. La libertad de culto implicó la asunción de que las creencias de cada ciudadano eran personales y, por lo tanto, pertenecían al ámbito de lo privado y no de lo público. En la práctica, la aparición de personas con otros credos significó un golpe más de los liberales, encabezados por Benito Juárez, en su lucha contra los conservadores que buscaban mantener la influencia económica, política y cultural de la Iglesia Católica en la sociedad mexicana.

La presencia de judíos ingleses, alemanes, austriacos, franceses y estadounidenses durante el periodo del general Porfirio Díaz en su etapa decimonónica no devino en la creación de un entramado institucional comunitario que propiciara una vida judía dinámica; estos sujetos más bien se identificaron con su nacionalidad y se asimilaron a la alta sociedad mexicana al casarse con mujeres de linajes de alcurnia. La comunidad judía moderna se estableció en México a principios del siglo xx con la llegada de jóvenes y familias provenientes del Imperio Turco Otomano, tanto de Turquía, Grecia y los Balcanes como de la provincia siria, específicamente de las ciudades de Damasco y Alepo. A diferencia de los judíos europeos antes mencionados, los del Imperio Turco Otomano traían bagajes culturales distintos. Las modalidades estructurales de la organización del Imperio posibilitaron el florecimiento de una vida judía autónoma, donde el factor religioso desempeñó un papel relevante en la constitución de su identidad subjetiva y colectiva. Las comunidades judías en el Imperio habían pasado por un proceso superficial de modernización relacionado tanto con el frecuente contacto con los representantes de los intereses europeos, como con la influencia cultural occidental en el diseño institucional del Estado a partir de las *Reformas del Tanzimat*, instrumentadas por el sultán Abdul Hamid II en la segunda mitad del siglo xix.

Las potencias europeas utilizaban a las minorías religiosas —como los cristianos, los armenios y los judíos— para hacer negocios en el Medio Oriente, o instalaban instituciones educativas europeas para atender las necesidades de las minorías establecidas en territorio islámico, además de intervenir so pretexto de la defensa de dichos grupos. En cuanto a las *Reformas del Tanzimat*,

su intención era cambiar el modelo estatal y pasar de un esquema vertical de súbditos y gobernantes basado en las normas islámicas a un esquema secular basado en la ciudadanía sin distinción de credos. Las reformas se orientaban a la aceptación de una Constitución con derechos y obligaciones iguales para todos los habitantes del Imperio, en lugar de las leyes de los *dhimis* (gente del libro, súbditos de segunda clase); la organización de un ejército con la participación del pueblo en general; el establecimiento de una red escolar laica donde asistieran todos los niños sin distinción de religiones en lugar de las escuelas religiosas de cada comunidad; y el desarrollo del nacionalismo como ideología del régimen, entre otras. En la realidad, la instrumentación del nuevo orden fue parcial, pues se mantuvieron muchas de las tradiciones ancestrales de las comunidades establecidas por milenios en esos territorios, como la judía.

Sin embargo, en algunos aspectos, la interrupción de la vida colectiva interna provocó cierta resistencia, activa o pasiva, frente a los cambios experimentados: la leva se convirtió en una práctica común, ya que el decadente Imperio enfrentaba sublevaciones independentistas y guerras en sus fronteras que requerían de soldados. Los judíos y otros grupos minoritarios buscaban evitar que sus hijos de 15 años y mayores fueran llevados a la fuerza al frente de batalla, primero porque era difícil mantener las prácticas rituales fuera del contexto comunitario, y segundo porque lo más probable era que no regresaran jamás. Una de las salidas que encontraron las familias fue enviar a sus hijos a otras latitudes en busca de mejores oportunidades económicas y de espacios donde la libertad religiosa fuera factible.

En ese momento América se presentaba como una opción deseable: había los transportes adecuados para hacer la travesía (trenes, barcos, trasatlánticos), y las promesas económicas, políticas y culturales eran atractivas para aventurarse a probar una nueva vida. Aunque los polos más interesantes para los migrantes eran Estados Unidos y Argentina (países con habitantes de origen europeo donde la población autóctona había casi desaparecido), otros países como México habían desarrollado programas para fomentar la inmigración, dándoles facilidades a los extranjeros que quisieran establecerse, principalmente en proyectos rurales. No obstante, los judíos sirios que llegaron en 1905 desde Da-

masco y Alepo (Dabbah, 1982), lo hicieron por su cuenta y se establecieron en las áreas urbanas dedicándose al comercio. Para estos judíos, la religión no era un asunto opcional. Su vida cotidiana estaba pautada por las prácticas religiosas que recrearon sin pensarlo demasiado, generando los espacios necesarios para llevar a cabo sus ritos colectivos. Al llegar a México se reunieron en casas particulares para rezar, se apoyaron económicamente en su actividad como comerciantes ambulantes, fortalecieron sus lazos de parentesco y actualizaron sus tradiciones, costumbres, gastronomía, así como la lengua árabe con la que se comunicaban entre ellos.

En 1912 se creó la primera institución formal de los judíos en México, denominada Alianza Monte Sinaí (AMS), por iniciativa del rabino Martín Zielonka de El Paso, Texas, quien buscaba organizar una comunidad en México para evitar que las y los judíos trataran de cruzar la frontera hacia Estados Unidos. En la AMS se congregaron judíos de todas las procedencias: había algunos ashkenazitas establecidos desde el siglo XIX y XX; judíos de origen turco hablantes del *ladino* o *judeo-español*. Había también quienes se identificaban como descendientes de los criptojudíos y buscaban recuperar sus orígenes étnico-religiosos, y estaban los judíos de Alepo y de Damasco antes mencionados (Smeke, 2001). Su objetivo principal fue la compra de un terreno para establecer un panteón judío, ante la contingencia de un deceso. La compra del cementerio fue significativa ya que tradujo la intención de las y los judíos de quedarse en el país y cuidar a sus difuntos.

Durante la Revolución Mexicana, que coincidió en parte con la Primera Guerra Mundial, la migración casi se frenó, tanto por la inseguridad de la travesía, como por el peligro de los enfrentamientos armados entre las facciones revolucionarias. No obstante, en 1918 se reanudaron los movimientos migratorios mundiales y muchos judíos empezaron a llegar a México. El grupo de pioneros sobrevivió, y cuando nuevos correligionarios arribaron fue capaz de recibirlos y ayudarlos en su integración a la sociedad circundante.

La primera organización ashkenazita en México fue creada en 1917 por judíos rusos que venían de Estados Unidos, donde recientemente se habían establecido, y la denominaron *Young Men's Hebrew Association* (YMHA). A diferencia de los judíos árabe-parlantes, ellos hablaban el *idish* como su lengua materna.

La idea era crear un club social en el cual pudieran compartir su cultura, hablar de temas relevantes para ellos vinculados con el lugar de origen, es decir, encontrar un espacio familiar y afectivo en el cual no se sintieran tan extraños. No obstante, lo religioso no actuó como referente en sus interacciones; más bien la identidad judía en términos políticos, étnicos y culturales fue el eje en torno al cual se relacionaron en México. La YMHA, junto con la AMS, fueron las dos organizaciones a partir de las cuales se desarrolló, en la década de los años 20, el complejo entramado institucional de la comunidad judía en México.

La lectura que los judíos hicieron de la realidad mexicana en las primeras dos décadas del siglo xx fue logrando que poco a poco se adecuaran a los espacios permitidos y percibieran los espacios prohibidos según los ajustes entre las fuerzas sociales previas y posteriores a la Revolución Mexicana. El México porfirista era primordialmente rural. Más del 85% de la población vivía en el campo, por lo cual aunque los judíos pioneros se establecieron principalmente en la capital, salían a la provincia donde estaban los posibles compradores de sus productos. Se encontraron, por un lado, con un México tradicional y estamentario con poco poder adquisitivo y, por otro, con una ciudad capital en plena reconstrucción rumbo al festejo del centenario de la Independencia, que la haría bella y atractiva. En la ciudad de México las clases medias crecían y la modernidad afrancesada se expresaba en todo su esplendor.

Al poco tiempo de haberse establecido, las y los judíos experimentaron las turbulencias políticas y sociales que significó el movimiento revolucionario. Vivieron la inseguridad, el hambre, e incluso los enfrentamientos armados en la Decena Trágica, ya que se habían establecido en las calles de Circunvalación, cerca de La Merced, en el centro de la ciudad. Muchos de ellos, que tenían parientes en otras latitudes americanas, decidieron salir de México y dirigirse, por ejemplo, a Estados Unidos, Cuba o Argentina. Otros prefirieron regresar a su lugar de origen, y otros más se quedaron a pesar de las dificultades de la guerra, esperando tiempos mejores.

La Revolución Mexicana trajo consigo la reconceptualización de las estructuras sociales, políticas y culturales, lo que se expresó en la *Constitución* de 1917. Después de la salida de Porfirio Díaz, en 1911, el régimen maderista permitió la aparición de voces que hasta entonces habían estado ausentes en la arena

política. Las demandas de tierra de los campesinos a través del movimiento de Emiliano Zapata, las aspiraciones políticas de las y los jóvenes educados y de los militares que participaron en la Revolución, las luchas obreras por mejores condiciones de trabajo, nuevos episodios en la confrontación entre la Iglesia y el Estado, la redefinición del proyecto educativo y el surgimiento de un nacionalismo antiextranjero, basado en la teoría del mestizaje, fueron algunos de los procesos de cambio que se iniciaron en esta época y que se fueron consolidando a lo largo del siglo xx.

Con el reparto agrario, que comenzó en la década de los 20 bajo el mando del presidente Álvaro Obregón, se empezó a resolver uno de los problemas de desigualdad más profundos en el México porfirista. Con base en el artículo 27 constitucional, los campesinos comenzaron a recibir tierras en forma de *ejido* en amplias zonas del país, ya fuera a partir de terrenos baldíos, de restituciones o de tierras expropiadas a los hacendados, cuyas extensiones fueron repartidas a quienes solicitaron parcelas. La relación que se estableció entre quienes fueron sujetos del reparto agrario y el Estado que les otorgó la tierra fue paternalista y *corporativista*. En esta relación, se esperaba de los campesinos lealtad política a través del voto, a cambio del usufructo de la tierra, aunque la productividad de la misma no fuera la deseada. En este modelo corporativo que se fue fraguando en la etapa posrevolucionaria (1917-1940), las y los campesinos fueron reconocidos como actores sociales legítimos e incorporados en la estructura estatal en calidad de apoyo popular del régimen.

Lo mismo ocurrió con las y los obreros a partir de artículo 123 de la *Constitución*, referente al trabajo. Por primera vez se reconoció el derecho de asociación de las y los trabajadores al consolidarse el sindicalismo, así como el uso de la huelga como estrategia legal para la defensa de sus intereses. A la legislación se agregaron cláusulas proteccionistas a las y los obreros, como el pago de indemnizaciones en caso de accidente, el salario mínimo, un día obligatorio de descanso a la semana, la regulación del trabajo femenino y la prohibición del infantil, entre otras. Las y los obreros se organizaron en centrales que representaban a la diversidad de sindicatos grandes y pequeños, comerciales, industriales y de servicios. No obstante, el movimiento obrero mexicano casi desde su nacimiento fincó su fuerza en la del Estado,

perdiendo su independencia. La primera central sindical que se organizó en México fue la Casa del Obrero Mundial, en 1912; a pesar de que en sus estatutos fundacionales planteó su autonomía con respecto a las facciones revolucionarias confrontadas, tres años después consintió en formar los llamados “batallones rojos”, para luchar al lado de los constitucionalistas de Venustiano Carranza a cambio del apoyo del régimen a la consecución de las metas de la organización. Este momento resulta significativo para el futuro del movimiento obrero del país, ya que desde entonces el apoyo de los sindicatos al Estado se mostró a través de su afiliación al partido oficial y del voto por el mismo. El papel que desempeñaron la Confederación Regional de Obreros Mexicanos (CROM) en los años 20 y la Confederación de Trabajadores de México (CTM) en los años 30, durante el proceso de corporativización de las organizaciones obreras, fue relevante, ya que constituyeron un contingente de apoyo popular al Estado a cambio de prebendas a sus líderes y prestaciones a los obreros afiliados. En esta modalidad de relación corporativa, la democracia estuvo ausente, ya que las y los líderes eran nombrados desde las instancias gubernamentales y no por los propios agremiados.

Así como las y los trabajadores se organizaron en sindicatos, de la misma manera los empresarios se organizaron en cámaras: de la Industria (Concamin) y del Comercio (Concanaco) desde 1918. La afiliación a estas organizaciones era obligatoria a través de asociaciones sectoriales más específicas, según la actividad económica o los intereses de los grupos particulares. Las cámaras se convirtieron en la voz y la representación de los empresarios, aunque también en el mecanismo que el Estado utilizó para controlar al sector privado, sobre todo en torno a la definición de las políticas económicas. Al igual que con las y los campesinos y con las y los obreros, los empresarios vieron limitada su autonomía en relación con el gobierno. No es extraño que ya en 1929 surgiera una nueva organización empresarial más combativa e independiente, la Confederación Patronal de la República Mexicana (Coparmex), mucho menos manipulable por el Estado.

Sin duda, una de las grandes promesas de la Revolución Mexicana fue la educación. El artículo tercero constitucional establece una educación básica laica, obligatoria y gratuita, la que además busca ser masiva y nacionalista. Las discusiones en el Congreso

Constituyente de 1917 en torno a quién debía tomar las decisiones relacionadas con las modalidades educativas de las y los niños llevaron a que la responsabilidad recayera en el Estado, y no en los padres de familia. La justificación se basó en que la educación era considerada como el vehículo para fomentar la unidad nacional a través de la enseñanza del idioma español, del conocimiento y amor a los símbolos nacionales –como la bandera y el himno nacional– o de la realización de rituales cívicos, como las asambleas semanales en el recinto escolar. Se buscaba transmitir una historia patria común e identificarse con tradiciones y costumbres típicamente mexicanas. En suma, el objetivo principal de los proyectos educativos era crear una nueva identidad nacional.

José Vasconcelos, a principios de los años 20, fue el primer y más notable promotor de este nuevo nacionalismo mexicano. En 1921 fundó la Secretaría de Educación Pública (SEP) y desde ahí lanzó un ambicioso programa de alfabetización y difusión de la literatura universal a través de las bibliotecas públicas. El maestro adquirió el estatus de ser portador de una misión civilizadora tendente a transformar a México en un país moderno, educado y próspero, y para ello no sólo debía enseñar los contenidos escolares, sino transmitir una forma de vida alternativa, más saludable y comprometida con el proyecto nacional.

El sustento ideológico de la propuesta educativa emanada de la Revolución Mexicana estuvo basado en la teoría del mestizaje, según la cual el mestizo era el resultado de la fusión de dos razas, la indígena y la española, dando como resultado lo que el mismo Vasconcelos llamó “la raza de bronce”. No obstante, el mestizo no sólo era un tipo étnico, sino el portador del proyecto nacionalista al que debían sumarse todos las y los mexicanos. En la práctica, estas ideas se tradujeron en la posibilidad de asimilar a los distintos grupos indígenas que conservaban sus tradiciones ancestrales, así como a las comunidades de extranjeros y sus descendientes, y en general a la población blanca.

La nacionalidad tenía un componente étnico que posibilitaba la formulación de una identidad unívoca y un componente ideológico basado en la relectura del pasado con la finalidad de proyectar un futuro mejor. Esta relectura se expresó también en el arte. Los murales pintados en los edificios públicos por los grandes maestros de la plástica, como Diego Rivera, David Alfaro Siqueiros

y José Clemente Orozco, rescataron el pasado prehispánico y lo combinaron con los elementos culturales adquiridos en el periodo colonial español. Resaltaron los momentos relevantes en la historia del México independiente, como serían la Independencia, la Reforma y la Revolución Mexicana, que se constituyeron en los tres momentos fundacionales de la nación. La coyuntura de los años 20 presentaba una oportunidad inédita de reinventar México, y la respuesta de los intelectuales y creadores —no sólo del país sino de América Latina— consistió en ver en el proyecto educativo la posibilidad de participar en la construcción de una nación renovada. La educación pública fue también la respuesta que las y los gobernantes dieron a las clases medias en sus expectativas de ascenso social, pues a mayor capacitación se podía aspirar a mejores empleos y salarios, que se traducían a su vez en una mejora sustantiva de su calidad de vida.

El diseño estructural que fue adquiriendo el Estado después de la Revolución Mexicana fue colocando en el centro de las relaciones sociales a las instituciones gubernamentales. ¿Quién repartía las tierras a las y los campesinos?: el Estado; ¿quién mediaba en los conflictos obrero-patronales?: el Estado; ¿quién asumía la tarea de ampliar la red escolar pública y educar a las y los niños?: el Estado. Así, vemos aparecer un nuevo entramado organizacional a través del cual se crearon las mediaciones entre los distintos actores sociales reconocidos y los gobernantes, donde la lealtad, la disciplina, el clientelismo y el intercambio de dones se perfilaron como las prácticas informales que delinearon la cultura política del país. Hubo dos procesos más que vale la pena comentar por su importancia en las modalidades que adquirió el espacio público y el constreñimiento a ciertos actores sociales; me refiero a la despolitización de los militares y, por otro lado, la relación del Estado postrevolucionario con la Iglesia Católica.

Al finalizar la Revolución Mexicana una nueva generación de políticos asumió el poder, formada por aquellos militares que participaron en la lucha armada. Los militares afirmaban que la ocupación de los cargos públicos era un derecho que les correspondía por haber sido ellos quienes derrocaron al antiguo régimen porfirista para inaugurar una nueva era en la historia de México. A diferencia del presidente Carranza, quien nombró a los miembros de su gabinete con un perfil más propio de abogados,

Obregón incorporó a los militares resentidos y los colocó en todos los niveles de gobierno. Así, los secretarios de Gobernación, de Comunicaciones, de Guerra y de otras dependencias eran generales forjados en el campo de batalla. La década de los 20 se caracterizó así por un estilo político violento, por lo que se conoce como el *México bronco*, donde en no pocas ocasiones las cosas se resolvían a balazos eliminando al adversario. El presidente Plutarco Elías Calles comprendió que la época de los caudillos debía dar paso a la era de las instituciones, y en este sentido, en 1926 el general Joaquín Amaro inició el proceso de despolitización del ejército que culminaría 20 años después con la elección del primer presidente civil reconocido como jefe supremo de las fuerzas armadas (el General Amaro fue Secretario de Guerra en el periodo del presidente Plutarco Elías Calles, de 1924 a 1928).

Este proceso consistió en la instrumentación de varias medidas que fueron limitando los espacios a los militares: la primera tarea era la de profesionalizar al ejército revolucionario, producto de la participación de las masas populares. Para ello, se crearon escuelas de educación básica, pero también planteles de educación media y superior especializados en distintas áreas militares, como la infantería y la artillería, así como escuelas profesionales en áreas como la medicina, la ingeniería, la enfermería y otras.

Además, se promulgaron códigos militares que daban moratoria a los asensos de un rango a otro, condicionando la promoción a la antigüedad, la preparación y el comportamiento. De esa manera, la institución se fue estructurando y burocratizando, creando plazas al interior de la propia Secretaría de Guerra. Los militares, en lugar de ocupar los cargos públicos en la estructura gubernamental amplia, poco a poco se fueron confinando a las fronteras de la red institucional del Ejército.

Otra medida que se aplicó fue la de rotar a los jefes de las zonas militares, con la intención de que las tropas fueran leales a la institución y no a las personalidades. Paulatinamente, y en la medida en que tanto el Ejército como otras áreas de la estructura gubernamental se iban consolidando, el modelo corporativo del Estado fue normando las modalidades de relación con los distintos actores sociales. En este contexto, el proceso de despolitización del Ejército tiene un significado profundo en la historia de México, sobre todo al compararla con el devenir del resto de América Latina. Después

del periodo posrevolucionario, los militares dejaron el poder y desde entonces no han vuelto a tener la tentación de tomarlo por las armas, situación que contrasta con muchos de los regímenes militares en numerosos países del continente americano en los cuales, a través de golpes de Estado, llegaron a imponerse. La existencia de un ejército institucional, leal, disciplinado y pacífico, bajo las órdenes del presidente de la República, actuó como un factor de estabilidad política y paz social que posibilitó el desarrollo de otros procesos que estaban teniendo lugar en el país. Los militares encontraron su lugar en el diseño estructural del Estado nacional revolucionario.

La única institución con la estructura ideológica, así como con los recursos humanos y materiales suficientes para desafiar al Estado en sus intenciones hegemónicas era la Iglesia Católica. La generación de revolucionarios que asumieron el poder hicieron suya la tradición liberal juarista que postulaba la separación de la Iglesia y el Estado, quitándole a la primera su poder económico, político, social y cultural. La *Constitución* de 1917 afirma la libertad de creencias y limita las expresiones religiosas en el espacio público. Las leyes emanadas de la Revolución fueron francamente anticlericales y desde la Secretaría de Gobernación se controlaron los aspectos relacionados con el culto público. Se prohibió a las asociaciones religiosas tener propiedades o sustentar personalidad jurídica alguna, lo que limitaba su poder económico y legal; se prohibió a los religiosos vestirse con sus atuendos litúrgicos fuera de sus recintos; se limitó el número de ministros de culto que debían ser registrados ante las autoridades gubernamentales; se prohibió el voto a los ministros de culto así como el proselitismo político en las iglesias. Por otro lado, se prohibió la instrucción religiosa en las escuelas públicas y privadas afiliadas a la SEP, limitando de esta manera el mensaje confesional en aras de una educación laica, científica y nacionalista. En suma, por diferentes flancos se buscaba debilitar la influencia política, económica y social de la Iglesia Católica y avanzar en el proceso de secularización al establecer instituciones libres de preceptos religiosos en sus idearios.

No obstante, la Iglesia intentó contener el control del Estado, lo que resultó en una confrontación civil conocida como la *Guerra Cristera* entre los años 1926 y 1929. Ante la decisión del

presidente Calles de aplicar estrictamente el artículo 130 constitucional, la Iglesia Católica mandó cerrar los templos por considerar que no existían las condiciones necesarias para prestar servicios religiosos. Los feligreses afectados decidieron lanzarse a la lucha con el grito de “¡Viva Cristo Rey!”, y se inició una lucha armada entre el ejército mexicano y las guerrillas agrarias de los denominados “cristeros”. El campo de batalla fue principalmente el Bajío, espacio geográfico en el cual la estructura organizacional y la presencia de la Iglesia Católica era más fuerte, y donde su influencia social y religiosa era más profunda. El anticlericalismo de Calles y la reacción de la Iglesia Católica en realidad representaron un episodio más en la disputa entre la Iglesia y el Estado por el dominio de las conciencias de los mexicanos y por la hegemonía en la definición del proyecto nacional. Al final de la guerra, quedó claro que la definición de las políticas públicas estaría en manos del Estado, por lo que la Iglesia canalizó sus esfuerzos a la llamada *acción social*, retirándose directamente del ámbito de lo político. En el diseño estructural del Estado durante la primera mitad del siglo xx, la tensión entre la Iglesia y el Estado, así como el control de la institucionalidad religiosa, definió los alcances y limitaciones de las expresiones públicas de los grupos religiosos establecidos en México, entre ellos los judíos.

Finalmente, existe un aspecto más que resulta relevante para explicar la incorporación de las y los inmigrantes judíos a la realidad mexicana. Me refiero a las políticas migratorias mexicanas y sus transformaciones en las décadas de los años 20 y 30. Conocer estas leyes permite comprender los criterios que los gobiernos de entonces utilizaron para seleccionar el tipo de inmigrantes que deseaban en el país, así como las argumentaciones formuladas ante el elemento judío. Antes del segundo lustro de la década de los años 20, la legislación vigente en materia migratoria era la de 1908, según la cual estaba prohibida la entrada a aquellas personas “que padeciesen enfermedades transmisibles, epilepsia, enajenación mental y los que por algún defecto físico sean inútiles para el trabajo, los anarquistas, los mendigos, las prostitutas o quienes viven a expensas de éstas” (Attie, 2005).

Con la llegada del Grupo Sonora al gobierno de México, el proyecto prioritario fue la reconstrucción económica, y en torno a este objetivo había que conjuntar esfuerzos para lograr el desarrollo

económico del país. Obregón emprendió una política poblacionista a través de la cual invitaba a los extranjeros a establecerse, siempre y cuando se ajustaran a las leyes mexicanas contenidas en la *Constitución* de 1917, para participar en el engrandecimiento de México. Pese a la apertura del gobierno hacia la inmigración judía, no se logró concretar ningún proyecto de colonización agraria judía (Bokser, 1993: 32). Aunque desde 1923 Álvaro Obregón presentó una iniciativa de ley para regular el ingreso de los inmigrantes ante el aumento del flujo migratorio posterior a la Primera Guerra Mundial, no fue sino hasta 1926 cuando se reformó la ley durante la presidencia del general Calles.

En agosto de 1924, el presidente electo Calles expidió una invitación formal dando la bienvenida a la inmigración judía a México (Harriet Lesser, 1972: 14). Su intención era atraer capitales extranjeros para impulsar la producción agrícola e industrial y poblar sobre todo el norte del país. Los años de 1924 a 1928 presenciaron el mayor flujo migratorio hacia México, periodo que coincide con las leyes estadounidenses que cerraron las fronteras a inmigrantes europeos, asiáticos y africanos. Mientras Calles alentaba la inmigración judía en sus declaraciones a representantes de la Agencia Telegráfica Judía durante su estancia en Nueva York, en las cámaras legislativas en México se discutía la posibilidad de reglamentar la migración según criterios raciales, es decir, considerando la selección de acuerdo con la capacidad de asimilación de los inmigrantes al grueso de la población nacional mestiza, y según su potencial económico, es decir, que contaran con el capital necesario para invertir en el desarrollo productivo del país.

En 1927 se aplicaron estos criterios selectivos a los negros, hindúes, sirios, libaneses, armenios, palestinos, árabes, turcos y chinos, a quienes se consideraba como poco deseables. Las leyes casi irrestrictas instauradas en México desde principios de siglo se fueron modificando a partir de esa fecha. Las constantes crisis económicas nacionales e internacionales reafirmaron estos criterios con el argumento de proteger al trabajador nacional, sobre todo después de 1929, año en que los efectos de la Gran Depresión se resintieron en los sectores productivos de exportación y en el desempleo causado por el cierre de empresas y la repatriación de braceros (Bokser, 1993: 33). En abril de 1929 la Secretaría de Goberna-

ción prohibió temporalmente la entrada de trabajadores(as). En julio este decreto se alteró para que ciertos técnicos calificados y profesionales fueran aceptados, siempre y cuando contaran con 5,000 pesos en su haber. También se permitió la entrada a las y los inmigrantes con familiares ya establecidos en el país.

Las leyes migratorias aprobadas durante los años 30 tendieron a robustecer los criterios de selección racial y potencial económico, las cuales tuvieron un efecto restrictivo sobre la inmigración judía: la proveniente del Imperio Otomano se minimizó notablemente, mientras que la de origen europeo enfrentó serias dificultades para su aceptación. Las manifestaciones nacionalistas apoyadas por el régimen reforzaban el antiextranjerismo, dando lugar a expresiones públicas xenofóbicas de grupos nacionalistas. Con la recuperación económica en el segundo lustro de los años 30, el régimen propuso el aprovechamiento de la inmigración para el desarrollo nacional, pero se consideraba sólo a los extranjeros asimilables que ayudaran a superar la raza mexicana. La *Ley de Población* de 1936 definió así los criterios de asimilación, estableciendo cuotas diferenciales de inmigrantes en función del interés nacional, el grado de asimilación racial y cultural y la conveniencia de su admisión. Con base en estos criterios, en 1938 se elaboró la primera tabla diferencial y para 1939-40 se expidió una segunda tabla que alteraba los rangos, restringiendo la admisión de ciertos grupos extranjeros. Las y los judíos alemanes y austríacos que huían del nazismo se vieron afectados por esta modificación, ya que se reducía el número de refugiados admitidos en el país. La insensibilidad de la Secretaría de Gobernación ante el drama judío en Europa contrastaba con la hospitalidad mostrada a los exiliados españoles republicanos que escapaban del franquismo. Los criterios selectivos de etnicidad se reflejaron en un comportamiento diferente frente al grupo español que simbolizaba el componente hispánico del mestizaje (Avni, 1993: 16-26; Bokser, 1992: 34-36; Harriet Lesser, 1973: 18-22).

El proyecto cultural posrevolucionario que buscaba la unificación nacional a través de la fusión étnica o mestizaje –las políticas indigenistas buscaban también integrar al indígena al proyecto nacional mestizo– se expresó concretamente en las leyes migratorias. En este contexto, las manifestaciones nacionalistas de grupos

antijudíos reflejaron la condición de extranjería de la primera generación de judíos en México, y este estigma estableció un principio de interdependencia asimétrico a futuro en las relaciones entre la minoría judía y la sociedad mayoritaria.



LA INSERCIÓN DE LOS JUDÍOS EN LOS MODELOS ECONÓMICOS NACIONALES

LA ETAPA PORFIRISTA TRAJÓ A MÉXICO la tan anhelada estabilidad económica desde la Independencia. En este periodo se logró no sólo pacificar al país, sino unificar el mercado nacional que había estado regionalizado por el dominio de caciques locales. Con anterioridad al último cuarto del siglo XIX, los caminos se volvieron intransitables por los bandidos que atacaban las diligencias, lo que llevó a disminuir los intercambios comerciales y el traslado de personas a través del territorio nacional. Porfirio Díaz, con mano dura y con la ayuda de la Policía Rural, logró controlar la delincuencia, lo que hizo posible el desarrollo de nuevos proyectos económicos. Su objetivo fue modernizar el país y para ello requería de la realización de obras de infraestructura que permitieran instalar plantas productivas (Speckman, 2007: 192-201).

México se insertaba en la economía mundial como una nación *dependiente*; es decir, exportaba recursos naturales (materias primas) e importaba productos manufacturados de las potencias industrializadas, aunque la economía interna estaba basada en la agricultura con fines de autoconsumo, principalmente en la modalidad de la hacienda. La reconexión del mercado nacional fue posible, entre otras cosas, por el buen manejo de las finanzas públicas y por la renegociación de las numerosas deudas gubernamentales. Llegaron al país grandes inversiones que se emplearon en la creación

de nuevas redes ferroviarias, puertos, minería, petróleo, luz eléctrica, telégrafos, fábricas textiles y servicios urbanos en las principales ciudades, como Monterrey y la ciudad de México, entre otros adelantos. El peso frente al dólar poco a poco se fue revalorando hasta llegar a estar a la par. Muchos de los inversionistas extranjeros, principalmente de Europa y Norteamérica, eran judíos, mismos que, junto con sus empresas, se establecieron en México. No obstante, se identificaban más por su nacionalidad que por su afiliación comunitaria religiosa; de hecho, se fueron asimilando a través del matrimonio a la alta sociedad mexicana, formada alrededor de las autoridades gubernamentales y de los llamados “científicos” (Hamui, 1997: 55). Estos últimos admiraban la cultura europea y aspiraban a transformar el país en una potencia al seguir los valores de dichas poblaciones, como por ejemplo, el trabajo arduo, el ahorro, la educación científica, la civilidad en los modales, e incluso se pretendía atraer poblaciones racialmente blancas (consideradas como superiores por los occidentales) para guiar a los mexicanos a la modernidad. Los judíos que se establecieron en México en este periodo no crearon comunidad, la mayoría se alejó de su herencia hebrea al casarse con mujeres católicas en las distintas regiones donde se establecieron, incorporándose a la sociedad nacional (Krause, 1987: 62).

Como ya se mencionó, las y los judíos que llegaron al país en los primeros años del siglo xx provenían del entonces decadente Imperio Turco Otomano, tanto de las provincias turcas como de las árabes, principalmente de Siria (de las ciudades de Alepo y Damasco). Las y los judíos turcos de Grecia y los Balcanes hablaban ladino o judeo-español y portaban la cultura sefaradita de la España precolombina, por lo que les fue más fácil comunicarse en México. Por su parte, las y los judíos de habla árabe tuvieron que esforzarse más por aprender el idioma; sin embargo, fueron ellas y ellos quienes iniciaron la recreación de un espacio comunitario que constituyó el cimiento de la futura congregación judía en México.

Desde el punto de vista económico, los judíos turcos y árabes traían consigo saberes comerciales, ya que por milenios se habían dedicado al intercambio de bienes de todo tipo y en todos los niveles; había desde grandes exportadores e importadores, hasta cargadores en los mercados que se empleaban al mejor postor. Las

y los primeros judíos que llegaron a México ni eran los más pobres, pues no habrían tenido los recursos para emprender el viaje, ni los más ricos, quienes no habrían querido dejar sus negocios prósperos. Se trataba de sujetos con esperanzas de superación y mejoramiento material. Aunque en un primer momento tenían la idea de hacer fortuna y regresar a su tierra natal, las condiciones en el lugar de origen se volvieron tan adversas que pronto el flujo migratorio tendió hacia América y las comunidades originarias fueron disminuyendo en número hasta casi desaparecer en algunos casos, como el alepino. Los judíos, acostumbrados a emprender sus propios negocios y a trabajar por su cuenta, se dedicaron al ambulante y a la venta en abonos de productos domésticos, principalmente telas para confeccionar prendas, cobijas, sábanas, toallas, objetos de aseo personal como navajas para rasurar u objetos sencillos de ferretería necesarios en el hogar. Vendían no sólo en la capital, donde vivía la mayoría de las y los judíos, sino en el ámbito rural, donde habitaba la mayoría de la población (Zárate, 1986: 48).

La Revolución Mexicana fue un evento adverso para el desarrollo económico de las y los mexicanos, y las y los judíos no fueron la excepción. La violencia desatada por las luchas militares, la desconfianza entre las facciones revolucionarias, el caos financiero, la falta de capital por parte de las y los posibles compradores de sus productos y el peligro de trasladarse de un lugar a otro dificultaron las labores comerciales de las y los judíos. De hecho hubo dos judíos asesinados al ser confundidos con espías en un trayecto de tren (Bokser, 1992: 115).

Con el fin de la Primera Guerra Mundial y el triunfo del presidente Venustiano Carranza, las oleadas migratorias se reactivaron y llegaron a México miles de judías y judíos, no sólo del Medio Oriente sino principalmente de Europa. La mayoría de ellos eran pobres, por lo que hubo la necesidad de fundar instituciones de crédito y de ayuda mutua para impulsar la actividad económica de las y los recién inmigrados. Desde los primeros años de la inmigración se formó el sector de los “despachistas”, como se llamaba a los propietarios de negocios al mayoreo; de ahí se fueron abasteciendo de mercancía barata como medias, corbatas, cinturones, alfileres, ropa interior, etcétera, que iban vendiendo en abonos para sobrevivir, formándose así el sector de los “aboneros”.

León Sourasky (1965: 22) refiere en su relato la vida de los aboneros judíos en los años 20:

Los que realizaban su comercio en una determinada zona, ofrecieron crédito a sus “habitués” [sic] y en los domingos se dedicaban a cobrar los adeudos. Aumentaban las ganancias, pero también aumentaba el cansancio diario. El abonero llegaba tarde y agotado a su humilde hogar, que solía consistir de una habitación alquilada en casa de alguna familia. Sin fuerzas se arrojaba en la cama y su única distracción y su mayor placer consistía en leer las cartas que le llegaban de la vieja patria, de allende el mar, escritas por los padres, por una novia o por la esposa que lo esperaba.

Entre las y los judíos de Alepo y de Damasco, las redes de parentesco jugaron un papel definitivo en la incorporación económica, ya que el familiar establecido le daba crédito a quien llegaba para que adquiriera mercancía y pudiera vender en los mercados en puestos semifijos, o como abonero de casa en casa. Los aboneros no tardaron en transformarse en un elemento útil para la economía del país, ocupando, junto con otros grupos de extranjeros, un nicho en el pequeño comercio. Hicieron accesibles muchos productos a las clases populares que de otra forma no hubieran podido adquirir al contado en los grandes establecimientos de las ciudades. Es interesante notar que su incorporación a la economía no se dio en el sector campesino u obrero; más bien aprovecharon las oportunidades propiciadas por la recuperación económica y la rearticulación del mercado interno para desplegar sus capacidades en el comercio utilizando su *capital social* a través del apoyo mutuo y la confianza de pertenecer al mismo grupo cultural-religioso.

En la medida en que fueron aumentando sus posibilidades económicas, los pequeños negociantes empezaron a sentir la necesidad de obtener créditos para hacer crecer sus negocios. Entre las y los judíos ashkenazitas se crearon fondos o cajas de préstamo con el fin de fundar empresas. Al pequeño empresario le hacía falta el apoyo de una institución crediticia para infundir confianza a quienes debían cambiar sus letras, en el caso de que sus acreedores se las dieran. En México, el sistema financiero apenas se estaba reestructurando en la segunda mitad de la década de los años 20; los comerciantes e industriales también eran pocos. Los escasos bancos no les daban créditos a las y los judíos por ser poco conocidos en los círculos comerciales, por no tener referencias personales, ni aval

para los préstamos solicitados. Su cualidad de judíos tampoco ayudaba a tal objetivo, puesto que despertaban desconfianza en una sociedad donde los prejuicios religiosos e ideológicos operaban en su contra. Históricamente, desde la Nueva España los judíos eran vistos como una amenaza al monopolio del catolicismo. En el imaginario colectivo el judío era sinónimo de usurero, traidor, mentiroso y poco confiable desde el punto de vista económico, y desde la perspectiva religiosa, los judíos no dejaron de ser culpados de deicidio, de haber sido los responsables de la crucifixión de Jesucristo. Este tipo de prejuicios antisemitas, aunque reelaborados, se siguen reproduciendo en ciertos sectores populares de la sociedad mexicana, por ejemplo en tradiciones como la *quemada de Judas* en la Semana Santa. Los prejuicios económicos también se han mantenido vigentes, sobre todo al señalarse la habilidad comercial que han mostrado los judíos en México y en otras partes del mundo.

Las y los ashkenazitas intentaron crear cajas de préstamos, pero éstas se encontraban limitadas en sus funciones tanto por la falta de fondos como por el carácter filantrópico de las aportaciones. Fue hasta 1927 que en la sede comunitaria de la calle de Tacuba 15 se estableció la Caja de Préstamo. Gracias a la ayuda recibida de organizaciones judías estadounidenses, como la *Bnei Brito*, y a la venta de acciones entre correligionarios, la Caja pudo iniciar sus actividades. Esta institución crediticia se dedicó a entregar préstamos, descontar letras, e incluso a aceptar depósitos de sus clientes, formados en su mayoría por comerciantes, pequeños negociantes y propietarios de fábricas y talleres. La Caja de Préstamos existió por cinco años, hasta que la Secretaría de Hacienda le exigió, o bien restringirse a pequeñas operaciones de distribución crediticia, o transformarse en un banco formal, con todos sus derechos y obligaciones. Este momento fue relevante en el sentido de que las instituciones nacionales interactuaron con las comunitarias, de tal suerte que se fue dando un proceso de ajuste en las organizaciones judías con respecto al diseño estructural de la economía mexicana. La normatividad gubernamental provocó respuestas creativas que tendieron a reformular las labores crediticias que impulsaban el desarrollo material de los ashkenazitas. Esta etapa coincidió en el contexto nacional con la creación de instituciones económicas estatales ante la retirada de los inversio-

nistas extranjeros que cerraron sus negocios en México a raíz de la Gran Depresión mundial de 1929.

En agosto de 1933 la “Sociedad de Préstamo”, como se le denominaba a la Caja de Préstamos, se convirtió en el Banco Mercantil de México SA, reestructurando su capital de la siguiente manera: a la *Bnei Brith* se le regresó su aportación inicial y los empresarios fundadores compraron las acciones con el fin de formar las reservas monetarias necesarias para la operación del Banco. Además de las funciones financieras, el Banco también realizó acciones filantrópicas en favor de las escuelas y organizaciones de ayuda humanitaria de la comunidad y del país, desempeñando un papel fundamental como promotor del desarrollo económico de sus clientes y de la fortaleza del entramado institucional del grupo. La historia del Banco Mercantil tuvo altibajos: en varias ocasiones estuvo cerca de cerrar por la dificultad de las y los clientes de cumplir con sus obligaciones crediticias. No obstante, en las décadas del *milagro mexicano*, el Banco se fortaleció y permaneció como la institución bancaria de los judíos hasta su nacionalización en 1982.

Entre las y los sefaraditas, las redes de parentesco funcionaron también como motor económico, pues a través de los préstamos entre ellos se desarrollaron en el comercio, primero ambulante y después establecido. A principios de los años 30, con la creación del Banco Mercantil, en la comunidad ashkenazita se formaron nuevas cajas de préstamo, y en 1931 se fundó otra institución económica y representativa que desempeñó un papel importante en la defensa de los intereses de los judíos, denominada Cámara de Comercio Israelita, según la ley del 13 de junio de 1908. Para la década de los 30 había aumentado la cantidad de productores, tanto en la rama de la pequeña como de la gran industria, además de que el grupo de las y los profesionistas era cada vez más numeroso; sin embargo, las y los comerciantes seguían siendo el sector más amplio. La Cámara surgió ante la necesidad de protección jurídica de los emprendedores judíos; así como entre la de contar con consejeros y representantes que pudieran intervenir ante las autoridades en el ramo económico y otros organismos de Estado, en los más diversos asuntos, desde impuestos y permisos hasta la defensa de los derechos ciudadanos de los afiliados. Para las y los judíos inmigrantes, la ciudadanía implicaba la pertenencia

cia a la nación mexicana; portar un pasaporte; poder acceder a propiedades; inscribir a sus hijas e hijos en las escuelas del país; y contar con las garantías individuales estipuladas en la *Constitución* de 1917 para defenderse jurídicamente. La ciudadanía también les permitía participar legítimamente en el mercado interno en un contexto marcado por un nacionalismo exacerbado.

La Cámara de Comercio tenía, además, un valor simbólico para la comunidad, ya que otras minorías extranjeras en el país tenían la suya, como los alemanes, los sirio-libaneses, los estadounidenses, etcétera, y estaba afiliada a la Cámara Nacional de Comercio. La relación entre las minorías no nacionales no siempre fue armoniosa; había comunidades de inmigrantes más antiguas que veían en las y los judíos recién llegados a competidores que buscaban desactivar. Las cámaras eran espacios donde se daba cabida a las ideas antisemitas propias de los totalitarismos europeos de la época, como el nazismo, el franquismo y el fascismo; de ahí salían muchas de las noticias adversas para las y los judíos que se difundían en la prensa local y nacional, o los volantes que se repartían en los mercados o se pegaban en las paredes de la ciudad con contenidos antijudíos. León Sourasky refiere lo siguiente en su testimonio (1965: 199):

Desde los primeros años de su aparición, la Cámara de Comercio Israelita tuvo que enfrentarse a manifestaciones antisemitas surgidas en lejanos puntos del país, que fueron llevadas a cabo contra el puñado de israelitas residentes en aquellos lugares que veían en los recién llegados a posibles competidores. Ante la indiferencia, cuando no la mala voluntad manifiesta de las autoridades y gobiernos locales —que a veces llegaron a imponer al residente judío impuestos especiales— muchos israelitas a menudo se vieron obligados a abandonar sus lugares de residencia, renunciando a sus hogares ya establecidos. Así, en la ciudad de Hermosillo, donde había 20 tiendas judías, en muy poco tiempo no quedó ni una.

La Cámara de Comercio actuó en los años 30 como instancia intermedia entre la comunidad, las autoridades y la población mexicana en general. Tenía representantes en reuniones y encuentros de círculos comerciales nacionales, cuya labor era cambiar la imagen negativa de los judíos y revalorar su aportación al desarrollo económico. A partir de 1938, cuando surgió el Comité Central Israelita, los dirigentes de la Cámara le transfirieron las tareas de antidifamación y representación comunitarias.

A pesar de la catástrofe judía europea experimentada a raíz del holocausto nazi durante la Segunda Guerra Mundial, en México el impulso económico motivado por las exportaciones agrícolas y de recursos naturales tan necesarios para los países aliados también se reflejó en la mejora de la situación económica de los judíos. Desde el sexenio del presidente Lázaro Cárdenas se delineó el Modelo de Sustitución de Importaciones (MSI) para promover la industrialización del país. Con el fin de estimular la creación de plantas industriales, que produjeran bienes que hasta entonces se traían del extranjero, el gobierno instrumentó políticas proteccionistas al elevar los aranceles a las importaciones para beneficiar a los nacionales; al resultar más caros, los bienes de fuera no podían competir con los nacionales, quienes tenían asegurado el mercado de consumo. En la medida en que se fueran instalando las fábricas que sustituirían importaciones también se irían aplicando las medidas arancelarias. Además, el gobierno prometió la exención fiscal por cinco años a quienes invirtieran en la industria y crearan empleos, por lo que las y los empresarios se acostumbraron a no pagar impuestos por periodos que se prolongaron más allá del plazo previsto.

En el proyecto económico cardenista estaba considerada la formación de una clase empresarial nacional capaz de llevar adelante el MSI. Tradicionalmente, en la historia de México los capitales provenían de inversiones extranjeras, por lo que no era extraño que las empresas, e incluso las ramas estratégicas de la economía, estuvieran en manos de foráneos. La política agraria basada en la expropiación de haciendas por las cuales los terratenientes recibían indemnizaciones, además de repartir las tierras a las y los campesinos en forma de ejido, tenía como objetivo que las y los hacendados invirtieran su capital en el sector industrial, generando una nueva burguesía nacional capaz de desarrollar la industria mexicana. Ejemplo de este tipo de expropiaciones podría ser el fructífero predio de la Pequeña Italia, en Michoacán, que fue repartido a las y los campesinos después de haberles pagado las tierras a sus dueños. Muchas y muchos estaban tan ofuscados por las expropiaciones, pues las veían como una afrenta del gobierno a sus derechos de propiedad, que no fueron capaces de ver más allá, pero otros entendieron las oportunidades que ofrecía el MSI y se arriesgaron en empresas relacionadas con la industria. Las y los

judíos no pasaron por esa transición económica, pues desde su llegada se insertaron en las actividades comerciales y el paso a la industria fue casi natural. Es más, las dificultades enfrentadas por las y los comerciantes que laboraban en la calle o en los mercados, las y los empujaron a establecer comercios en locales fijos o fundar pequeños y medianos talleres que eventualmente crecieron hasta convertirse en fábricas formales.

Después de finalizada la Segunda Guerra Mundial, México, al igual que el resto del mundo occidental, vivió una era de desarrollo y bonanza económica. En el país, a las décadas de los años 40, 50 y 60 se las conoce como el *milagro mexicano*, ya que la economía creció en promedio anual 7%, lo que significó la ampliación de la infraestructura y las empresas paraestatales, el crecimiento de la planta industrial en manos del sector privado y la creación de empleos. El círculo virtuoso de la inversión-crecimiento-acumulación-inversión fue estimulado desde las políticas económicas del Estado. Fueron dos los momentos del *milagro mexicano*: el del crecimiento acelerado, de 1940 a 1952, y el del desarrollo estabilizador, de 1954 a 1970.

En el primer tramo, el ritmo intenso de la economía se vio favorecido por las exportaciones mexicanas después de que en 1941 México renegociara su deuda externa con Estados Unidos, sobre todo después de la expropiación petrolera. Los dos países firmaron un tratado bilateral de comercio, en el que México se comprometía a vender sus materias primas a los estadounidenses a cambio de préstamos y asesoría técnica para el crecimiento de la industria. La interdependencia entre las economías del vecino país del norte y la mexicana se iría profundizando con los años, hasta llegar al actual Tratado de Libre Comercio con América del Norte (TLCAN). Durante el *milagro mexicano*, las relaciones entre ambos países fueron muy estrechas y cordiales, por lo que a esta época se le conoce también como la de la “buena vecindad”. México era considerado por Estados Unidos como “país más favorecido” comercialmente, por lo que sus exportaciones pagaban menos aranceles para entrar a su territorio.

Hubo asimismo un proceso más de carácter interno que incidió en el impulso económico. Se trata del acuerdo establecido entre el Estado, las y los empresarios, y las y los obreros en el sentido de unir fuerzas para lograr el crecimiento y el desarrollo industrial.

Las y los obreros, representados en la Confederación de Trabajadores de México (CTM) por su líder Fidel Velázquez, estuvieron de acuerdo con la idea de primero crear la riqueza para luego repartirla, y las huelgas tendieron a disminuir. El diseño estructural del Estado mexicano en ese entonces estaba basado en el modelo benefactor e intervencionista, conocido como el *New Deal*, que se había desarrollado en el mundo después de la Gran Depresión de 1929, según el cual el manejo de la economía y sus actores estaría en manos de las autoridades gubernamentales para propiciar la activación industrial y la creación de empleos. El Estado benefactor buscaba responder a las demandas de la población y resolver las necesidades básicas como alimentación, educación, salud, vivienda, etcétera, y para ello fortaleció y acrecentó el entramado institucional iniciado en la etapa posrevolucionaria. En 1943 se creó el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS); en los años 50 la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (Conasupo); en la siguiente década el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales para los Trabajadores del Estado (ISSSTE); en los años 70 el Instituto del Fondo Nacional de la Vivienda de los Trabajadores (Infonavit); y el Fondo de Fomento y Garantía para el Consumo de los Trabajadores (Fonacot). Esta institucionalidad propicia para las y los trabajadores consiguió que éstos se beneficiaran del crecimiento económico, además de ofrecer las garantías salariales según las cuales los ingresos de las y los empleados serían suficientes para mantener un nivel de vida digno, asegurando el poder adquisitivo de la población. Ello se logró gracias a la política de subsidios aplicada por el Estado, que volvía accesibles los servicios básicos a las y los trabajadores (agua, luz, educación pública, salud pública, precios controlados de los alimentos básicos, etcétera).

El desarrollismo de estas décadas coincidió con la incorporación de la segunda generación de judías y judíos (primera nacida en México) a la vida económica. Estos mexicanos y mexicanas, formados en un doble entramado cultural, el comunitario y el nacional, aprovecharon las oportunidades de crecimiento económico, se asociaron con otros connacionales, fueron reconocidos en las instituciones de crédito en el país e hicieron crecer sus negocios. La energía creativa que en la primera generación estuvo enfocada en la creación de instituciones colectivas, en la segunda

se dirigió a impulsar sus empresas y a mejorar su situación socioeconómica, aprovechando las oportunidades de negocios. La prosperidad se reflejó en el cambio a mejores zonas residenciales en la capital, lo que implicó la construcción de nuevas sinagogas y la ocupación de locales administrativos y de reunión cercanos al lugar donde vivían. De las colonias Centro y Roma se trasladaron a la Condesa y a Polanco.

Las y los judíos participaron de la modernización del país y asumieron el estilo de vida secular y cosmopolita de las ciudades. Compartieron las pautas de consumo, la moda, la influencia cultural estadounidense (incluyendo viajes frecuentes al extranjero), lo que descentró en cierto grado la atención en las cuestiones comunitarias; estaban más interesados en su ascenso económico y su ingreso a la burguesía nacional moderna que en mantener la tradición. No obstante, la continuidad institucional no se perdió, y el espacio colectivo siguió siendo un referente social y cultural básico, donde las y los judíos se relacionaban refrendando su identidad.

Desde la década de los años 70 la sociedad mexicana pasó por recurrentes crisis económicas y políticas, y estuvo sujeta a un intenso cambio estructural acorde con los procesos de modernización y globalización imperantes a escala mundial. El impacto de dichas transformaciones —que tienden hacia una sociedad más industrializada, tecnificada, privatizada, eficiente, productiva, disciplinada y competitiva, tanto al interior como al exterior— ha sido diferencial, tanto en sus ritmos y frecuencias como en las localidades que han experimentado sus efectos. La dirección ascendente de los negocios de las y los miembros de la comunidad judía, al igual que la de otros sectores empresariales en México, empezó a tropezar, en algunos casos, cuando en la década de los años 70 la maquinaria de sus industrias se volvió un tanto obsoleta. A ello se sumó la escasa estabilidad de la economía nacional que mostraba signos de ineficiencia en la administración de las finanzas públicas, lo que se manifestó en las crisis económicas de 1976 y 1982.

No todas las y los judíos de la tercera y cuarta generaciones fueron exitosos en el manejo de su capital en contextos especulativos, lo que se evidenció en el cierre de empresas y en el desempleo de una parte de los jefes de familia. No obstante, ello fue el preludio de lo que pasó en los años 80 y 90, cuando se

dio el cambio de modelo económico y se pasó de una economía cerrada, basada en el MSI, a una economía abierta que impulsaba la exportación. Muchas de las plantas industriales de las y los judíos se mostraron poco competitivas frente a los productos extranjeros de menor costo, y tuvieron que cerrar. Esta no fue una experiencia exclusiva de las y los judíos: todos los medianos y pequeños comerciantes del país vivieron la apertura salvaje de la economía en circunstancias similares. No obstante, muchos empresarios y empresarias reaccionaron rápido y se adaptaron al nuevo juego económico global, teniendo aún más éxito que antes al aprovechar oportunidades que el mercado mundial les ofrecía (Hanono, 2007: 329). Contaban con medios materiales, educación y vínculos empresariales y políticos suficientes para salir adelante.

La reconfiguración económica ha provocado al interior de la comunidad un proceso similar al del país; es decir, se han polarizado los niveles socioeconómicos. Por un lado, hay una minoría exitosa de grandes empresarios y empresarias, que con sus donativos mantienen y hacen crecer a las instituciones comunitarias; en medio hay una clase media alta mayoritaria, formada por industriales, comerciantes y profesionistas independientes, capaces de sobrellevar el nivel de vida de sus familias en el contexto social judío (pagar las colegiaturas en las escuelas comunitarias, cumplir con las cuotas a las instituciones grupales, comprar productos *kosher*, etcétera); y por otro lado, existe un estrato de empleados en crecimiento que requiere de ayuda comunitaria para completar sus ingresos y mantenerse dentro del ámbito judío. Así, la comunidad sigue cumpliendo con el papel de ser una asociación de beneficencia que hoy no sólo se preocupa por otorgar servicios religiosos y educación, sino por crear las condiciones que propicien el desarrollo económico de sus miembros para proporcionarle viabilidad al grupo. Sin las condiciones materiales suficientes es difícil mantener las diferencias culturales y religiosas.

El ámbito en el que la incorporación de la minoría judía al país se dio con mayor fluidez fue precisamente el económico. El diseño estructural de las políticas económicas públicas abrió espacios que fueron aprovechados por las y los judíos, que portaban saberes comerciales y una tradición de trabajo independiente y emprendedora que coincidió con las necesidades nacionales de desarrollar un mercado interno basado en la industrialización y la

distribución de bienes producidos en el país. Las y los judíos fueron capaces de practicar modalidades diversas donde su capital social, ya fuera a través de las redes de parentesco o de la creación de instituciones adecuadas, actuó como catalizador en su inserción económica al país. La voluntad de cooperación jugó a favor de su éxito económico y social, pues la disposición a cooperar para un fin colectivo fue uno de los factores derivados de la homogeneidad y la cohesión grupal. Mientras más fragmentada esté una sociedad, por el nivel de ingreso o por el acceso a oportunidades, mayor será la indiferencia individual hacia un fin común. Otro factor que determinó la voluntad de cooperación fue la confianza interpersonal; en la medida en que ésta se encuentre ausente, la sospecha y el abuso impune rompen las redes sociales, así como las posibilidades de cooperación y la acción colectiva. La comunidad judía en México logró construir espacios institucionales de cooperación y confianza mutua que se constituyeron en plataformas desde las cuales consiguió una inserción exitosa en la economía nacional. A su vez, aprovechó las condiciones propicias que el desarrollismo mundial de la posguerra le ofreció en el ejercicio del capitalismo, alineado al mundo libre y democrático occidental estadounidense, en el marco de la confrontación Este-Oeste de la Guerra Fría. En este nuevo escenario el estigma judío fue minimizado ante la derrota de las ideologías totalitaristas europeas de entreguerras. La adecuación y participación de las empresas judías en los marcos financieros, productivos y comerciales nacionales potenciaron las capacidades económicas heredadas, así como las fórmulas de organización colectivas en aras de una mejor calidad de vida.



LA POLÍTICA NACIONAL Y LA ESCASA PARTICIPACIÓN JUDÍA

ASÍ COMO EN EL ÁMBITO DE LA ECONOMÍA las y los judíos encontraron espacios de oportunidad, en el de lo político, el sistema electoral no permitió la participación organizada de las y los judíos como asociación política, organización no gubernamental (ONG) o como partido político. El diseño corporativo del Estado mexicano, según el cual las instituciones de gobierno mediaban en las relaciones entre los distintos actores sociales, económicos y políticos, ubicándose en el centro de la vida nacional como instancia hegemónica, no se caracterizó por ser democrático. Desde la *Constitución* de 1917, el Estado asumió el liderazgo económico al definir las políticas públicas a través del Banco de México y la Secretaría de Hacienda; en la educación buscó fomentar la identidad nacional revolucionaria a través de la SEP y la red de escuelas públicas y privadas; en el ámbito laboral se constituyó como el árbitro en los conflictos obrero-patronales y en el campo asumió un papel paternalista al repartir la tierra a las y los campesinos a cambio del voto y la lealtad política al partido del gobierno, el Partido Revolucionario Institucional (PRI). Las y los empresarios también formaron sus asociaciones obligatorias para interactuar con el Estado corporativo: la Concamin y la Concanaco.

El Estado corporativo creó, desde la etapa posrevolucionaria, un entramado institucional profuso y complejo, capaz de contener a prácticamente todos los sectores sociales representados. No obstante, aquellos ciudadanos no integrados en alguno de ellos quedaban prácticamente marginados del quehacer nacional. Había poco o nulo espacio para la disidencia, la cual era cooptada o eliminada por un sistema intolerante a la diversidad política. Sin embargo, en las primeras décadas del siglo xx, la única institución que aún era capaz de disputar las conciencias de las y los mexicanos era la Iglesia Católica. Después de la embestida de las y los liberales juaristas a mediados del siglo xix, durante el Porfiriato la Iglesia encontró cierta apertura del régimen, lo que le permitió expandir su estructura eclesial e influencia social. Al final de dicho periodo la Iglesia se sintió tan fuerte y segura que decidió formar un partido político católico para competir en elecciones. En el caos que siguió al maderismo, el Partido Católico de México apoyó a Victoriano Huerta, el tirano que asesinó al presidente Madero. Cuando el huertismo fue derrocado por las facciones revolucionarias y el carrancismo se impuso, el Partido Católico fue arrasado por la política anticlerical de las y los revolucionarios triunfantes.

El episodio más dramático en la confrontación entre el Estado posrevolucionario y la Iglesia fue la Guerra Cristera (1926-1929), causada por la reacción de esta última ante el intento gubernamental de aplicar estrictamente el artículo 130 constitucional, que desconoce la personalidad jurídica de la Iglesia y controla su acción y crecimiento. Las y los cristeros afirmaron su devoción religiosa actuando contra el Ejército y reuniéndose clandestinamente en guerrillas organizadas, principalmente en la región del Bajío. Mantuvieron sus prácticas religiosas en secreto y defendieron un ideario radical y claramente antisemita, como se traducía en sus expresiones de católicos fervientes (Bokser, 1992: 76). Con el grito de “¡Viva Cristo Rey!” se opusieron a la política anticlerical y agrarista de los presidentes de la dinastía sonorensis y buscaron acabar con ellos. En 1928, después de cambiar la *Constitución* para permitir la reelección alternada, Álvaro Obregón fue electo y las y los cristeros supusieron que la política contra la Iglesia Católica continuaría igual que con Plutarco Elías Calles. Fue entonces cuando León Toral cometió el magnicidio al asesinar a Obregón,

quien ya era presidente electo. Lo que Toral no sabía es que las negociaciones con las altas autoridades eclesiásticas iban muy avanzadas y que la Guerra Cristera estaba a punto de llegar a su fin. El presidente interino, Emilio Portes Gil, concluyó en 1929 con el conflicto y las instalaciones de los templos fueron reabiertas a los feligreses. Después de medir fuerzas, la Iglesia comprendió que la acción social era la única estrategia permitida para la difusión de su doctrina, y que el ámbito de lo político seguía estando vedado a su participación activa: la separación de la Iglesia y el Estado se afirmaba una vez más en este episodio histórico.

Cuando las y los judíos se establecieron en México, el proceso antes descrito estaba en marcha y pronto comprendieron que su participación como grupo político no tenía cabida en el nuevo orden estatal. De hecho, la *Ley Electoral* de 1908 claramente estipulaba que los partidos políticos no debían tener denominación racial o religiosa, lo que excluía la formación de cualquier organización política que incluyera las palabras “judío, hebreo, israelita”, etcétera. Esta norma se mantuvo en la *Ley Electoral* de 1946 y en las subsiguientes hasta nuestros días.

Las y los judíos que llegaron a México tenían distintos grados de politización. Aquellos que provenían del Medio Oriente habían experimentado poca o nula participación en las instituciones de gobierno, pues el Imperio Turco Otomano restringía la presencia de los *dhimmis*, o “ciudadanos de segunda clase”, en las funciones públicas. De hecho, el trato con autoridades era incierto, pues unas veces era benéfico y otras contraproducente, ya que dependía de la voluntad absoluta del *muftí*, del *pashá* o del *sultán*. La vida de los grupos minoritarios era intensa hacia adentro y los contactos con el gobierno se limitaban casi al pago de impuestos. Preferían mantener un bajo perfil que los hiciera imperceptibles, pues la vida de una judía o un judío fuera de su comunidad era insegura y desprendida de las prácticas y costumbres de la congregación. Veían con desconfianza cualquier trato con las autoridades y no se confrontaban con ellas. De hecho, el fenómeno migratorio se puede explicar como una respuesta de resistencia a los cambios experimentados con las *Reformas del Tanzimat* y después con la *Revolución de los Jóvenes Turcos*. Las y los judíos árabes provenían de entornos políticos autocráticos, donde la participación ciudadana y la representación democrática

tica estaban ausentes. No en vano organizaron sus instituciones comunitarias en México con base en instituciones informales que les daban cohesión, como las redes de parentesco y los rituales religiosos. Al percatarse de la feroz lucha entre la Iglesia Católica y el Estado interpretaron que era deseable establecer el mínimo contacto con las autoridades gubernamentales; sin embargo, ello fue posible sólo hasta cierto punto, ya que la legitimidad de sus instituciones representativas dependían de su inscripción en la Junta de Asistencia Privada de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, de la incorporación de sus escuelas a la SEP y de la adecuación de sus organizaciones económicas al formato de la Secretaría de Hacienda. Las y los judíos sefaraditas que llegaron en las primeras tres décadas del siglo XX no contaban con una cultura política basada en ideologías seculares de izquierda o de derecha; tampoco estaban especialmente interesados en los nacionalismos; de ahí la falta de interés por constituir organizaciones políticas, ya fuera ligadas al devenir del judaísmo mundial o a la realidad mexicana contemporánea.

En el caso de las y los judíos ashkenazitas, la ola migratoria de la década de los años 20 estaba compuesta mayoritariamente por jóvenes judíos laicos, es decir, que no practicaban la religión pero que asumían su judaísmo y tenían una profunda identificación con el pueblo judío, su cultura y sus preocupaciones. A pesar de sus muy diversos orígenes geográficos se reconocían como judías y judíos, pero también como miembros de alguna ideología, y pronto empezaron a agruparse en México según su forma de ver y pensar el mundo, o de acuerdo con la manera en que se debía solucionar la *cuestión judía*; esto es, la forma de incorporar o no a las y los judíos europeos emancipados dentro de las sociedades gentiles circundantes. Las propuestas fueron múltiples: la integración secular, la asimilación completa a sus países de origen, la solución nacional o la opción territorial. A finales del siglo XIX y principios del XX la situación económica de las y los judíos en las Europas Central y Oriental era crítica. La mayoría se ganaba la vida desempeñando algún oficio o como pequeños comerciantes, y las oportunidades de trabajo eran pocas y competidas. En este contexto, proliferaron movimientos radicales de protesta opuestos a la explotación económica de una clase social sobre otra, que exigían reemplazar al capitalismo

burgués y a los regímenes políticos opresivos por sistemas sociales y políticos más equitativos, que sostenían que la sociedad debía reorganizarse para garantizar la igualdad de oportunidades. Existía una amplia gama de ideologías entre estos movimientos, ya fueran los anarquistas, los populistas (*narodniks*), los marxistas-leninistas y otra importante variedad de agrupaciones que defendían distintas modalidades del socialismo. Tales movimientos de *izquierda* tuvieron un gran impacto entre las y los judíos, sobre todo en Polonia y Rusia, dada la situación de opresión en que vivían.

En México, sus primeros gérmenes de una organización político-cultural se encuentran en el grupo llamado Unión I. L. Peretz (en honor a un renombrado escritor judío de tendencia socialista), que se propuso fomentar la cultura judía entre los jóvenes inmigrantes. Este grupo se fundó en 1922 y se dedicó a dictar conferencias sobre literatura y política, organizó la primera biblioteca en *idish* de México y formó un grupo de teatro. Al año de fundado desapareció y en 1924 se formó uno nuevo, la Sociedad Cultural, que en 1927 publicó el primer periódico impreso en *idish*, *Mexicaner Idisher Lebn* (*Vida judía mexicana*). En la Sociedad Cultural había comunistas, *bundistas* y *sionistas* que no sólo participaban en pláticas y debates, sino trabajaban juntos para resolver problemas comunes. Al poco tiempo se dividieron y formaron diferentes grupos. Los adeptos a la izquierda formaron el llamado *Radikaler Arbeter Center* (Centro Radical de los Trabajadores), algunos de los cuales también pertenecían al Partido Comunista Mexicano (Gurvich, 2004: 33-38). El objetivo principal del Centro era ayudar a las y los trabajadores a organizarse en sindicatos profesionales, para lo cual desplegaba gran actividad cultural y de servicios: se contaba con una caja de servicios médicos, se promovía el deporte, había grupos teatrales y reuniones propagandísticas en favor de la Unión Soviética; había también un círculo marxista en donde se impartían clases de español. Desde el inicio, la defensa del *idish* fue un instrumento de toma de conciencia social y una bandera en la lucha política, lo que denotaba el orgullo de la cultura de origen. El *idish* constituía, en este sentido, una institución formal, una lengua estructurada que había que preservar. Sin embargo, esta lucha por defender el *idish* no fue consecuente con su intención de integrarse al país, ya que por

el carácter nacionalista de la cultura mexicana, las y los ashkenazitas y su cultura resultaban ajenos al discurso revolucionario, y mientras más esfuerzos hacían por participar en las organizaciones políticas de izquierda del país, más se marcaba su situación de extranjería (Bokser, 1992: 196). La intención de integrarse al país por parte de muchos de los grupos judíos de izquierda se expresó en el esfuerzo de ciertos intelectuales por traducir del español al *idish* algunos de los textos de grandes autores mexicanos y de la novela de la Revolución; pensaban que a través de la comprensión de la historia patria podrían compartir las grandes causas populares, sobre todo el proyecto gubernamental cardenista en los años 30.

Las y los ashkenazitas pensaron la integración en términos de la participación judía en las instituciones políticas del país; por ejemplo, en la vinculación de algunos personajes judíos con el Partido Comunista de México y la Internacional Socialista, lo que implicaba en la práctica el abandono de sus particularidades político culturales, sobre todo del *idish*. Las líneas ideológicas de la Internacional Socialista buscaban la igualdad de los proletarios del mundo bajo la misma ideología, lo que implicaba una conciencia unívoca, excluyente de apegos específicos a comunidades de origen o a culturas tradicionales. En México, la pertenencia al Partido Comunista pasaba por este filtro ideológico, por lo que el *idish* era percibido como un obstáculo en su integración, no sólo por los principios del partido sino porque era un idioma incomprendible para el resto de los miembros de la organización. Incluso el mismo Partido Comunista era ajeno a la idiosincrasia mexicana, ya que su ideología era marginal al nacionalismo revolucionario imperante; sólo los intelectuales y los extranjeros se sentían identificados con la Internacional Socialista Leninista de la época. En este contexto, la diversidad ideológica se expresó en la profusa y vibrante dinámica periodística en la prensa comunitaria, donde planteaban sus programas partidarios, desarrollaban su talento literario, reflexionaban sobre la realidad mexicana contemporánea y seguían el acontecer judío mundial. No obstante, pocos trascendieron el espacio comunitario judeo-mexicano. Su influencia se dio más bien hacia adentro y en torno a la cuestión judía, permeada de valores de justicia y protesta social.

Los grupos político ideológicos y sus intelectuales actuaron como un puente en la integración y adaptación de los judíos a México; acercaron la historia y la política nacionales a través de sus escritos periódicos y sus actividades; les enseñaron a conocer la forma de pensar del otro sin dejar de ser ellos mismos. En doble perspectiva, fueron intermediarios y transmisores de cultura entre las y los judíos, la sociedad mexicana y el judaísmo mundial.

Además del comunismo, en la izquierda judía había otras tendencias como el *bundismo*. Las y los bundistas fundaron en agosto de 1928 el *Radikaler Fareinikung*, que a partir de enero de 1929 devino el *Kultur Zenter in Mexique* y el periódico *Unzer Lebn* se convirtió en su portavoz. A pesar de asumir un proyecto socialista, las y los bundistas otorgaban una importancia prioritaria a su concepción del pueblo judío como pueblo universal cuya esencia estaba determinada por la identidad lingüística y cultural, tal como se había desarrollado en Europa Oriental. Para las corrientes que subrayaban la vigencia de la cultura judía europea oriental –denominadas *idishistas*– así como para gran parte de los intelectuales ashkenazitas, cuya producción fue en su lengua materna, la defensa del *idish* fue un instrumento de toma de conciencia social y crítica, así como una bandera en su lucha política.

El *sionismo* en México también se desarrolló en el seno de la comunidad ashkenazita como movimiento organizado. Las y los sionistas fundaron en 1922 la Organización Sionista de México. Sin embargo, fue en mayo de 1925 cuando surgió la Organización Sionista Unida *Kadima*, que inició una vida estable y permanente. Entre sus objetivos estaba el establecimiento de un hogar nacional judío en la tierra de Israel (Palestina), para lo cual se propuso colaborar espiritual y materialmente tanto en la construcción de la nueva sociedad como en el renacimiento de la lengua y la cultura hebreas. Dos fueron los ejes fundamentales de su actuación: aquel que derivó de las exigencias de un movimiento que aspiraba a la liberación del pueblo judío y a su soberanía política, y el que contempló la necesidad de garantizar la continuidad judía en el nuevo entorno. El sionismo se volvió un campo de debate entre distintas tendencias. La pluralidad ideológica y la diferenciación interna fueron sus rasgos distintivos. Así surgieron agrupaciones de *sionistas socialistas*, *Poalei Zion*; *sio-*

nistas generales, unidos bajo los principios básicos del sionismo; *sionistas revisionistas*, que pugnaban por la realización inmediata de los objetivos estatales, y *sionistas religiosos*, que buscaban una síntesis entre el movimiento de liberación y la dimensión religiosa del pueblo judío. Cada una de estas tendencias tuvo sus propias organizaciones, agrupaciones femeninas y movimientos juveniles. Más allá de las diferencias partidistas y con el propósito común de garantizar la continuidad cultural, igual que las y los comunistas, desarrollaron actividades de difusión ideológica y educativa que reforzaron los aspectos del renacimiento cultural del pueblo judío. También entre los sefaraditas se organizó en 1935 la Organización Sionista Sefaradí, misma que asumió un carácter no partidario y sectorial.

Los acontecimientos en las décadas de los años 30 y 40, tanto en la Europa de entreguerras como en Palestina, marcaron dos de los sucesos más definitorios del judaísmo mundial en el siglo xx; el holocausto y la creación del Estado de Israel. Ante ellos, los judíos en México reaccionaron con respuestas diversas, calculando la realidad mexicana ante la defensa de los judíos. Se formaron organizaciones específicas para rescatar a refugiados y actuar en pro de la idea de crear un hogar nacional judío, como el Comité Central Israelita de México, núcleo del entramado intercomunitario que se analizará en la próxima sección.

Hacia fines de los años 30, el periodismo judío en México centró su interés en el cambio de la política imperial británica en Palestina y en el desarrollo del antisemitismo en Europa y en la URSS. En ese contexto, las y los periodistas judíos buscaron acercarse a León Trotsky, a quien el gobierno del presidente Cárdenas había concedido asilo político. Trotsky accedió y la entrevista se realizó en francés en la casa de Diego Rivera y Frida Kalho. El líder bolchevique, que en los primeros años del siglo había combatido al *Bund* y alentado el abandono de la especificidad judía en nombre del internacionalismo, inició el encuentro señalando que lamentablemente para él no se había dado la posibilidad de aprender el *idish*, por lo que no podía leer el periodismo en dicha lengua, ni tener acceso a la riqueza cultural que en ella se expresaba. La Europa nazi y la Rusia estalinista lo condujeron a replantear la importancia de la identidad judía que antes había negado.

En la década de los 30 se intensificaron las actividades de las organizaciones nacionalistas en México. La Confederación Patronal de la República Mexicana (Coparmex) se constituyó en una de las principales fuentes de financiamiento de la derecha radical secular, para lo cual contó con el apoyo del nazismo alemán. A su vez, las diferentes asociaciones de comerciantes medios y una variedad de grupos particulares se organizaron en la llamada Confederación de la Clase Media, conformada con el propósito de combatir al comunismo, a los extranjeros y a la política cardenista. Entre las principales agrupaciones que la integraron destacan Acción Cívica Nacional, Comité Nacional Pro Raza, Unión de Comerciantes Mexicanos, Juventud Nacionalista Mexicana, Partido Cívico de la Clase Media, Frente de Comerciantes y Empleados del Distrito Federal y Liga de la Defensa Mercantil, entre otras. Aun cuando el gobierno cardenista pudo combatir las por considerar que su nacionalismo reflejaba claramente contenidos racistas y nazis, como ocurrió cuando disolvió a las Camisas Doradas, se enfrentó con serias dificultades frente a agrupaciones cuya naturaleza gremial las llevó a esgrimir el argumento de protección de los intereses nacionales. Estos sectores medios constituyeron un campo propicio para la propaganda nazi (Gojman de Backal, 2000: 173-267).

Cuando la comunidad comprendió que había diferentes posturas ideológicas en la sociedad mexicana, sus dirigentes procuraron estimular la dimensión más libertaria y democrática del proyecto revolucionario, que en ese momento coincidía con su propia condición. El deterioro de la situación europea hizo cada vez más imperiosa la necesidad de buscar nuevos refugios, para lograr ya no una mejora en los niveles de vida sino la supervivencia individual y colectiva. México tuvo en esa época una política migratoria ambivalente, en la que se conjugaron expresiones humanitarias con severas restricciones a la inmigración. Mientras que el presidente Cárdenas, a raíz de la *Conferencia de Evián* en 1938, sobre el problema de los refugiados políticos europeos, dispuso la apertura del país a las víctimas del nazi-fascismo, la Secretaría de Gobernación —responsable de la política migratoria en general y de la puesta en marcha de los acuerdos de Evián— no consideró a las y los judíos como refugiados políticos. Sobre la postura humanitaria y el derecho de asilo privó la concepción de impedir el ingreso

de quienes podían competir con las y los trabajadores mexicanos, argumento sustentado por organizaciones obreras y por los grupos de derecha de clase media antes mencionados. Aun cuando el gobierno fue ajeno, distante y opuesto a la ideología nazi y al racismo, al recuperar el criterio de la “asimilabilidad” y de la protección de los intereses nacionales las posibilidades de internación al país se vieron seriamente reducidas (Gleizer, 2000: 51-85). A diferencia del trato otorgado al exilio español, para las y los judíos las puertas de México estuvieron virtualmente cerradas. En junio de 1939 desembarcaron en Veracruz 1,800 refugiadas y refugiados españoles que llegaban a bordo del *Sinaia*, al mismo tiempo que zarpaba del mismo puerto el vapor *Flandre* con cerca de 100 judías y judíos que no recibieron el permiso de internación, a excepción de una familia de seis miembros. Otro ejemplo fue el del vapor *Saint Louis*, que había zarpado de Hamburgo llevando a más de 900 judías y judíos, y tuvo que regresar a Europa tras una dramática travesía por las costas de Cuba, Santo Domingo y Estados Unidos con todos los pasajeros abordo. Hasta el ingreso de México a la Segunda Guerra Mundial llegaron algunos barcos con inmigrantes, tales como el *Serpa Pinta*, que en diciembre de 1941 transportó 182 refugiados judíos(as) y no judíos(as), el *Nyassa* y el *San Tomé*, que en marzo y abril de dicho año arribaron con 260 refugiados (Bokser, 1992: 220).

La comunidad judía organizada llevó a cabo gestiones de diversa índole para facilitar la entrada y el asentamiento de las y los judíos que llegaban a puertos mexicanos. A partir de 1942, cuando las primeras noticias sobre el exterminio sistemático de las y los judíos fueron conocidas en Occidente, no sólo las organizaciones mexicanas intensificaron sus labores de rescate, sino también las internacionales, con las que actuaron las y los judíos mexicanos. En colaboración con el Congreso Judío Mundial se buscó la aceptación de 500 refugiados judíos que se encontraban en el sur de Francia, pero no se concretó; tampoco fue posible recibir a 100 niños en 1943, igual por falta de recursos. Hubo otros intentos encabezados por la *Hebrew Immigrant Aid Society* (HIAS) para traer a aquellos que habían logrado cruzar la frontera española y podían salvarse si contaban con visa de entrada a otro país; o el acordado con el gobierno polaco en el

exilio para el rescate de refugiados polacos que fueron ubicados en la colonia agrícola de Santa Rosa, en Guanajuato, entre los cuales sólo llegó un reducido número de judías y judíos. Se estima que a lo largo de toda la época nazi pudieron ingresar al país entre 1,850 y 2,250 refugiadas y refugiados judíos, salvándose así del exterminio.

La participación de México en la Segunda Guerra Mundial se dio como consecuencia del hundimiento de los barcos petroleros mexicanos *Potrero del Llano* y *Faja de Oro*, y en mayo de 1942 México le declaró la guerra a los países del Eje. Esta toma de posición tuvo un impacto en el combate a las manifestaciones profascistas y pronazis, lo que dio lugar a que la izquierda se declarara abiertamente como antitotalitarista, coincidiendo con la postura de la comunidad judía. Proliferaron expresiones públicas tanto dentro como fuera de la comunidad que se solidarizaron con la causa judía. Junto con la condena del nazifascismo, connotados intelectuales destacaron el lugar del antisemitismo y de la guerra nazi contra el pueblo judío.

En esta línea se crearon organizaciones como el Comité Mexicano contra el Racismo, presidido por el poeta Enrique González Martínez, y Acción Democrática Internacional, dirigida por Raúl Cordero Amador. Al tiempo que abogaban por el reestablecimiento de la libertad en el orden que surgiría en la posguerra, condenaban las tendencias antisemitas en todos los países por considerarlas inhumanas. El peso sustancial del antisemitismo nazi fue reconocido por personalidades como Vicente Lombardo Toledano, quien procuró establecer un paralelismo histórico entre la subyugación étnica sufrida por el pueblo mexicano y la persecución a la que estaba sometido el pueblo judío. Consciente del peso que la representatividad de la Confederación de Trabajadores de América Latina le confería, decretó el 11 de diciembre de 1943 una suspensión de actividades de 15 minutos en todo el continente como protesta por las atrocidades del nazismo y como expresión de solidaridad con sus víctimas.

Al interior de la comunidad judía, y debido a la invasión de Hitler a la Unión Soviética, los comunistas del *Gezbir* (*Guexelshaft far Birobidjan*), asociación que apoyaba la propuesta en pro de Birobidján, territorio en Siberia oriental que el gobierno soviético asignó en 1928 a la colonización de las y de los judíos, y que

en 1934 fue promovido de distrito nacional a región autónoma judía, fundaron la Liga Israelita Pro Ayuda a la URSS para apoyar la lucha del Ejército Rojo y de la URSS contra el fascismo y el nazismo. Sus actividades a nivel comunitario y nacional fueron múltiples, como conferencias, seminarios y excursiones de jóvenes. Durante la época de las purgas estalinistas, la mayor parte del liderazgo judío que participó en la Revolución, así como el que dirigió sus esfuerzos hacia Birobidján, fue encarcelado con cargos de traición o asesinado, por lo que el movimiento perdió fuerza también en México.

Con el conocimiento de la magnitud del holocausto y los estragos de la Segunda Guerra Mundial, la idea de un renacimiento nacional del pueblo judío en la tierra de Israel, que se había gestado desde finales del siglo XIX, cobró un nuevo impulso. El sionismo desempeñó progresivamente un papel hegemónico dentro de las comunidades judías del mundo, entre ellas la de México, toda vez que el antisemitismo racial nazi y sus estragos impugnaron y debilitaron aquellos diagnósticos e ideologías alternativas en torno a la solución de la cuestión judía, como los derivados de gran parte de los movimientos de izquierda y de las posturas asimilacionistas. En este panorama, los países latinoamericanos fueron cobrando una creciente importancia en el nuevo ordenamiento de posguerra, específicamente en el concierto de la Naciones Unidas. El sionismo, hasta entonces circunscrito a las márgenes comunitarias, salió en la década de los años 40 al ámbito nacional con el propósito de legitimar las aspiraciones nacionales judías y conseguir el apoyo oficial del gobierno mexicano a la propuesta de partición de Palestina en el seno de la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

Las coyunturas nacional e internacional posibilitaron la expresión de la solidaridad de intelectuales, políticos y organizaciones diversas que tradujeron sus posturas antifascistas previas en un apoyo al movimiento nacional judío. Entre las figuras que destacaron estaba Isidro Fabela, presidente de la Asociación Mexicana Mundo Libre y director de la revista del mismo nombre. Desde 1943 llevó a cabo una importante labor de esclarecimiento de los desarrollos de la guerra, de denuncia del nazismo y del antisemitismo como detonadores del conflicto bélico y de defensa de la democracia. Con el propósito de contribuir a la difusión de la idea de construir

un hogar nacional judío, en una recepción organizada por él en enero de 1944, en su Casa del Risco, le brindó un franco apoyo al primer Comité Mexicano Pro Palestina Hebrea, que había sido recientemente formado por el diputado Antonio Manero. *Mundo Libre* se convirtió en un foro permanente de información y de opinión, y durante 1944 la revista contó con una sección fija titulada “El problema israelita”, que después de 1945 cambió a “Pro Palestina”, centrandó su atención en la necesidad de un Estado judío, en los apoyos nacionales y mundiales a dicha causa y en la actividad de los comités pro Palestina. En su defensa de la causa sionista subrayó el carácter revolucionario que implicaba el renacimiento cultural y físico de la patria judía.

De igual modo, otras personalidades políticas e intelectuales del país, tras haber condenado el antisemitismo nazi, apoyaron la idea de un Estado judío, como Vicente Lombardo Toledano, quien encabezó la Federación Sindical Internacional y viajó a Palestina para promover el acercamiento de las y los trabajadores árabes y judíos. Lombardo consideró que el movimiento democrático y progresista mundial debía apoyar a las y los judíos en sus aspiraciones nacionales. En la búsqueda de nuevos apoyos, se llevó a cabo en Washington, en noviembre de 1945, la Conferencia Mundial Pro Palestina, en la que el Comité Mexicano Pro Palestina figuró como uno de los organizadores. La gestión de Moshé Toff, director del Departamento Latinoamericano de la Agencia Judía en Washington, quien llegó a México a principios de 1946, fue notable, pues además de su intensa labor de esclarecimiento en la comunidad y fuera de ella, tuvo una entrevista con el presidente Miguel Alemán, con quien firmó el documento que registró la creación oficial del Comité Pro Palestina en México, mismo que quedó presidido por Alfonso Francisco Ramírez, ministro de la Suprema Corte de Justicia, por Antonio Castro Leal, como vicepresidente, y por Miguel A. Marín, como secretario.

Con el propósito de coordinar los esfuerzos comunitarios y apoyar al Comité Mexicano Pro Palestina en sus actividades, fue creado en junio de 1946 el Comité Judío de Emergencia Pro Palestina. Éste promocionó permanentemente los materiales informativos y de opinión para ser publicados en la prensa. Cuando el caso de Palestina fue llevado a la ONU en abril de 1947, este Comité canalizó todos sus esfuerzos en promover una postura posi-

tiva de México a lo largo del desarrollo de la cuestión y frente a su resolución final. Con tal fin, las y los líderes sionistas y comunitarios locales sostuvieron importantes encuentros con figuras relevantes de la política nacional. De igual modo, representantes judíos del exterior se entrevistaron con destacadas personalidades del país. Las expectativas de que México asumiera una postura favorable a la causa sionista estaban basadas en los acercamientos previos con diferentes miembros de la delegación mexicana ante la ONU. A lo largo de este proceso, diferentes instancias de la comunidad judía de México desplegaron sus esfuerzos para apoyar moral y materialmente la construcción del futuro Estado de Israel.

México respaldó la propuesta de llevar el caso de Palestina a la ONU, aunque se abstuvo de participar en los debates. Se creó un comité con 11 países en el seno del cual se propusieron dos planes: uno minoritario, que sugería la terminación del mandato británico y el establecimiento de un Estado federal binacional árabe-judío, con autonomía para cada sector y con Jerusalén como capital; y otro mayoritario, que proponía la partición de Palestina en dos Estados independientes, unidos económicamente con la internacionalización de Jerusalén. El mandato británico continuaría hasta la constitución de los dos Estados, periodo durante el cual se recibiría una inmigración judía controlada.

Si bien el plan mayoritario fue aprobado en la Comisión el 25 de noviembre de 1947, faltaba un voto para alcanzar los dos tercios requeridos por la Asamblea General. Debido a la división de opiniones, cada uno de los votos de los países latinoamericanos fue fundamental. El 29 de noviembre tuvo lugar la votación final que se aprobó por 33 votos a favor, 13 en contra y 10 abstenciones. A pesar de los esfuerzos desplegados por la comunidad judía, la postura final de México fue la abstención. Sin embargo, tomando en cuenta la presión ejercida por los países árabes, los propios compromisos políticos de los países involucrados y la coyuntura de la redefinición de las relaciones bilaterales entre México y Estados Unidos, todo parece indicar que frente a la probable inclinación a emitir un voto negativo, la abstención fue vista como un logro.

Gran Bretaña decidió poner fin anticipadamente a su mandato sobre Palestina el 14 de mayo de 1948, por lo que en esta misma

fecha fue declarada la independencia del Estado de Israel. México habría de reconocer al nuevo Estado en abril de 1949 y un mes después votaría a favor de su admisión a la ONU. El surgimiento del Estado de Israel significó para la mayoría de las y los judíos del mundo la realización de un proyecto que daba respuesta, en términos del nacionalismo moderno, a la condición histórica de dispersión. El involucramiento de la comunidad judía de México a lo largo del proceso político nacional e internacional que condujo a la gestación del Estado de Israel constituyó una oportunidad tanto de cohesión interna como de trabajo conjunto con aquellas instancias nacionales que lucharon a su lado. El proceso de la creación del Estado de Israel significó la restitución de una identidad judía prestigiada, tan necesaria después del holocausto, así como un elemento común para las y los judíos en la diáspora, entre ellos las y los judíos mexicanos. No obstante, la ambigüedad del Estado mexicano ante el elemento judío volvió a expresarse en la abstención del voto en la ONU; el acercamiento o alejamiento de la comunidad judía de las instancias gubernamentales era fluctuante, lo que se manifestó en una relación asimétrica, marcada por la vulnerabilidad de la minoría judía, en lo que Cimet (1993: 4) llamó la “incorporación incompleta”.

Desde entonces, México adoptó una política de neutralidad, absteniéndose de votar en los foros internacionales donde se trataban asuntos del Medio Oriente. Sin embargo, desde la Guerra de los Seis Días, en 1967, esta posición cambió y recurrentemente México ha votado en contra de Israel cuando se pasan resoluciones en la ONU. Tal vez los votos negativos de México hacia Israel se deban a la posición de independencia internacional que México quiere mostrar frente a la influencia de Estados Unidos en su política exterior, sobre todo por el constante apoyo de este último al Estado judío. Aunque la comunidad judía mexicana ha intentado disociar las decisiones de política exterior de las relaciones internas es un hecho que el distanciamiento-acercamiento con el Estado de Israel por parte del gobierno mexicano influye en las modalidades que adquieren los vínculos entre las y los judíos mexicanos y las instituciones nacionales.

A diferencia de los ashkenazitas fue raro que el inmigrante judío de origen damasquino o alepino se involucrara en alguna organización ideológica (judía o no judía), partido político nacio-

nal o que participara activamente en tareas públicas. La política en México era un ámbito casi exclusivo para las personas ligadas a las *familias revolucionarias*. En la década de los 30, a las personas judías, igual que a prácticamente todas las y los extranjeros que llegaron hasta antes de las restricciones migratorias, se les otorgó la naturalización y la nacionalización, lo cual en los hechos significaba la adquisición de la ciudadanía mexicana con todos sus derechos y obligaciones, incluido el de votar. No obstante, en los años 40, 50 y 60, el control del sistema político por el aparato burocrático afianzó el presidencialismo mexicano y debilitó el voto ciudadano. La *Ley Electoral* de 1946 centralizó la organización de las elecciones en la Secretaría de Gobernación, así como la calificación de las mismas en manos de destacados priístas que formaban parte de la Comisión Federal de Vigilancia Electoral (CFVE). Ésta decidía cuántos votos asignarle a cada partido y si mantenía o no su registro electoral para seguir participando en el sistema político. Por su parte, el presidente en turno de la República era el dirigente máximo del partido oficial, el PRI, y decidía las listas de las y los candidatos a los distintos puestos de elección popular de entre sus amistades y conocidos. El estilo clientelista de la política mexicana y el control político del sistema favorecieron el abstencionismo electoral ciudadano, puesto que los cargos públicos eran decididos por el presidente y su equipo, y no por las y los electores; de ahí que votar fuera un acto inútil. En esos años la única manera de obtener un cargo público era militando en el PRI y estableciendo relaciones de amistad con políticos prominentes que ascendieran en el ajedrez gubernamental. La disciplina y la lealtad eran principios básicos en la lógica política del partido único y los profesionales tejían sus relaciones desde jóvenes. En este diseño político había poco espacio no sólo para las minorías sino para las y los ciudadanos en general, por lo que la ausencia de judías y judíos es bien comprensible. La comunidad judía se adaptó al modelo corporativo y aprendió a vivir en el sistema presidencialista dominado por el PRI, con todas sus posibilidades y limitaciones.

El aumento significativo de la población; el proceso de urbanización; el acceso de la población a la educación y a los medios de comunicación; la falta de acceso al sistema político y el

poco espacio en la participación política de las nuevas generaciones provocaron movilizaciones sociales que cuestionaron el hermetismo del sistema. Ejemplo de ello fueron el movimiento ferrocarrilero de 1958, que buscaba la democracia sindical y que fue reprimido por las fuerzas del gobierno; el movimiento médico de 1965; y, sobre todo, el movimiento estudiantil de 1968, que se ha considerado en la historia reciente de México como un parteaguas en el proceso de democratización posterior, que poco a poco fue abriendo el sistema de partido único. Las y los estudiantes buscaron ampliar los espacios de expresión sin que ello significara la represión de las ideas; no obstante, el movimiento llegó a su fin con la matanza de Tlaltelolco por los grupos de choque de la Secretaría de Gobernación y por el Ejército Mexicano, antes de que comenzaran los Juegos Olímpicos de octubre de ese año en la ciudad de México (Zermeño, 1996: 28).

La política del presidente Luis Echeverría, para dar respuesta a las demandas de las y los intelectuales, así como de los grupos de izquierda que interpelaban el sistema, fue variada: a las y los moderados los integró ofreciéndoles cargos públicos en el aparato del Estado; a las y los radicales, que formaron guerrillas urbanas y rurales con ideologías revolucionarias de izquierda, las y los reprimió en lo que se conoce como la *guerra sucia*. La llamada *apertura democrática* de Echeverría se expresó también en la política exterior mexicana; en este periodo se inició un alejamiento de las posturas del vecino país del norte. Estados Unidos pasaba entonces por una crisis económica derivada de la Guerra de Vietnam, que devino en la devaluación del dólar. Ante esta circunstancia, modificó algunos criterios en las normas vigentes a las importaciones y México se vio afectado, ya que sus productos, principalmente petróleo y recursos naturales, tuvieron que pagar mayores aranceles para entrar al país vecino. El presidente Echeverría y su equipo empezaron a buscar mercados alternativos y desplegaron el multilateralismo como nueva tendencia de México hacia el mundo. El objetivo fue la intensificación de las relaciones con los países del Tercer Mundo, es decir, todos aquellos que no fueran desarrollados o comunistas. Entre ellos estaban los países árabes, muchos de los cuáles tenían riquezas gracias a la explotación y venta del petróleo.

Con la intención de agradar a los gobiernos musulmanes, la política exterior mexicana se orientó a congeniar con las luchas internacionales de los mismos. Uno de los asuntos que unificaba al desarticulado mundo árabe era el problema palestino, surgido a raíz del conflicto árabe-israelí. Cuando en 1975, a consecuencia de la Guerra de *Yom Kipur* (Día del Perdón) se formó la Organización de Países Exportadores de Petróleo (OPEP), el precio internacional del hidrocarburo subió por decisión de sus miembros, lo que le confirió un gran poder económico y político a los productores del crudo. El impacto en el primer mundo fue enorme, ya que ellos eran los principales consumidores del petróleo para sus industrias. El entusiasmo de México ante lo que consideró un desafío a los poderosos países desarrollados, principalmente a Estados Unidos, motivó que el presidente Echeverría quisiera encabezar a los países del Tercer Mundo al proponer ante la ONU un “nuevo orden internacional”, más igualitario.

Una de las estrategias que siguió la Secretaría de Relaciones Exteriores fue la de deslegitimar al sionismo para que fuera considerado incompatible con el sistema de creencias y valores de la comunidad internacional, y que el Estado de Israel se viese cuestionado como entidad política con derecho a la existencia. En su formulación, el antisionismo recuperó prejuicios antisemitas latentes que fueron reactualizados en circunstancias históricas específicas, como por ejemplo la idea de la alianza de Israel y los judíos con Estados Unidos, como naciones imperialistas, para dominar el mundo. El 10 de noviembre de 1975 México votó en favor de la resolución 3,379 de la ONU, que condenó al sionismo como una forma de racismo, lo cual desencadenó una serie de intercambios entre las instituciones judías estadounidenses, las organizaciones judías mexicanas; y las y los representantes del gobierno. La coyuntura les dio la oportunidad a las y los judíos mexicanos de llevar a cabo acciones políticas donde su condición ciudadana y la asimetría en la relación con el Estado corporativo se hizo evidente.

En 1975 México se involucró con la polémica sobre el sionismo-racismo, al ser la sede de la Conferencia Mundial del Año Internacional de las Mujeres. En este acontecimiento fue evidente la salida de la delegación árabe del recinto, cuando la representante israelí tomó la palabra; además, se promulgó una declaración

sobre la igualdad de la mujer donde se denunció al sionismo y al régimen de Israel como racista y colonialista. Al poco tiempo, el presidente Echeverría planeó una gira por 14 países árabes sin incluir a Israel. Las y los representantes de la comunidad judía se acercaron, preocupados, al gobierno, y lograron que Echeverría fuera el primer presidente en visitar Israel. Sin embargo, no todo sería agradable: antes de llegar a Israel, en Egipto, Echeverría se reunió con Yasser Arafat, líder de la Organización para la Liberación de Palestina (OLP), lo que no le gustó a la comunidad judía. Otra vez las y los líderes comunitarios se pusieron en contacto con el secretario particular del presidente, Juan José Bremmer, para explicarle el significado del concepto de sionismo y pedirle una nueva reunión con el mandatario, misma que tuvo lugar a su regreso. Las y los judíos que asistieron decidieron actuar con cautela y evitar decisiones apresuradas, lo que en la práctica significó no hacer nada y esperar a que se desarrollaran los acontecimientos.

En contraste con la comunidad judía mexicana, la reacción en los Estados Unidos ante el evidente antisionismo mexicano fue fuerte. Las organizaciones judías del vecino país impusieron un *boicot* turístico a México para protestar por la posición adoptada por el gobierno ante el sionismo. Las y los empresarios del sector turístico, encabezados por el ex presidente Miguel Alemán, líder del Consejo Nacional de Turismo, resintieron el *boicot* cuando las reservaciones descendieron notablemente en las vacaciones de diciembre, la temporada más redituable del año. Las y los representantes judíos en México se encontraron en una posición incómoda: por un lado, se sentían orgullosos de la respuesta solidaria de los judíos estadounidenses, pero por el otro estaban temerosos de las reacciones del gobierno mexicano. Fue entonces cuando el gobierno de México les solicitó que intervinieran para concertar una junta con los dirigentes de las organizaciones judías de Estados Unidos para suavizar el conflicto, aunque ellos no participarían en ella con el fin de evitar colocarse en una posición dividida.

Después de la reunión, el régimen se encaminó entonces a la *rectificación del voto*, en una lógica reactiva ante las presiones externas, tendente a esclarecer los *malos entendidos*. La estrategia consistió en un viaje del ex presidente Alemán a Chicago, Nueva

York y Los Ángeles, en el que sostuvo reuniones con líderes judíos; por otro lado, el canciller Rabasa viajó a Israel con el fin de aclarar la posición de México, reiterando que el sionismo no era racismo ni una forma de discriminación. La rectificación evidenció la incongruencia de la política exterior mexicana y la debilidad del Estado ante las presiones externas, así como su dependencia de Estados Unidos. Todo ello devino, el 29 de diciembre de 1975, en la renuncia del canciller Rabasa por sus declaraciones en Israel, pidiendo perdón y olvido, que fueron desmentidas por el propio presidente Echeverría, en el sentido de que él no pedía perdón a ningún país (Bokser, 1977: 5).

La política mexicana de Echeverría hacia Israel el último año de su gobierno se mostraba ambigua: por un lado se acercaba al recibir la visita del presidente Katzir en 1976 y al inaugurar un vuelo directo del *El Al* (la línea aérea israelí) entre México e Israel, pero por otro permitía la apertura de una oficina de la OLP en México, justo antes de terminar su sexenio, cuando buscaba ser electo secretario general de la ONU enarbolando la causa del Tercer Mundo, para lo cual requería del voto de los países subdesarrollados.

Otra vez la respuesta de las y los judíos mexicanos fue la prudencia, lo que denotaba su posición subordinada, temerosa y vulnerable ante un gobierno que seguía enfatizando su condición de extranjería, a pesar de su ciudadanía mexicana. No obstante, como ciudadanos, las y los judíos no fueron capaces de defender su derecho a ser diferentes, pues no encontraron los canales para afirmarlo. El diseño estructural del Estado mexicano no posibilitó la apertura de espacios para sostener identidades plurales, distintas a la definición de la mexicanidad desde los referentes de la ideología emanada de la Revolución Mexicana, que aunque en pleno desgaste seguía siendo la base del discurso gubernamental oficial. Las diferencias minoritarias eran mantenidas por la mayoría como una herramienta convencional utilizada a su conveniencia, cuestionando o afirmando la lealtad nacionalista del grupo (Cimet, 1993: 28).

Esta exclusión simbólica de las y los judíos al imponerles condiciones que las y los incapacitaron para influir en la definición de las políticas gubernamentales mostró la naturaleza de un hermético sistema político impermeable a las demandas de los

grupos ciudadanos, y las y los judíos mexicanos se acomodaron a ese esquema sin cuestionarlo y profundizando su situación marginal, al no alzar la voz para denunciarlo y dar legitimidad a su perspectiva. Lo dramático fue que las y los judíos mexicanos vivieron la autorrepresión en un estado de confusión temerosa, mientras que el Estado ni siquiera reconocía el hecho de que los estaba silenciando.

Este episodio evidenció la inequidad en la estructura de poder y los mecanismos de su reproducción respecto de ambos grupos: en una sociedad culturalmente diversa, al imponerse la idea de la unidad se cancela la pluralidad, afectándose la comunicación entre los grupos, las ideas y los valores colectivos. La importancia de reconocer la habilidad de cada grupo para lidiar con la estructura de poder en sus esfuerzos por expresarse no implica que el conflicto entre ellos tienda a desaparecer o que sean compatibles todo el tiempo; sin embargo, debe existir la posibilidad de expresarse y de defender públicamente distintos enfoques sobre ciertos asuntos relevantes para cada grupo en cuestión. Sugerir que *así son las cosas* implica asumir la imposibilidad del cambio y la renuncia a participar en la construcción política de la sociedad por derecho y no por un gesto benévolo del gobierno.

Después del episodio de la ONU en 1975 no se han vuelto a presentar acontecimientos conflictivos entre el gobierno mexicano y el de Israel, ni ha intervenido la comunidad judía nacional o internacional. No obstante, sí han existido expresiones públicas, de grupos de derecha o de izquierda, descalificando, e incluso atacando, a las y los judíos en coyunturas específicas, tanto a escala nacional como internacional. En la década de los 80 hubo dos momentos difíciles. El primero durante la crisis de la deuda externa de 1982, cuando el gobierno del presidente José López Portillo justificó la estatización de la banca por la acción de los empresarios, banqueros y políticos adinerados de convertir sus capitales a dólares y sacarlos del país para colocarlos en lo que ellos consideraron espacios financieros más seguros. Aparecieron artículos en la prensa que acusaron a las y los judíos de *sacadólares*, cuestionando su lealtad al país en momentos difíciles y reafirmando prejuicios antisemitas enraizados en la cultura nacional que describían al judío como avaro, sin patria, traidor y otros muchos calificativos negativos.

Otro momento difícil fue cuando en 1985, después de los fuertes sismos que derrumbaron miles de inmuebles en la ciudad de México, murieron cientos de costureras que laboraban en talleres textiles de empresarios judíos, entre muchas otras víctimas. La prensa acusó entonces a las y los judíos de explotadores y de no proveer las condiciones de seguridad suficientes así como de arriesgar a las trabajadoras, lo que hizo resurgir el sentimiento antisemita en un contexto de duelo nacional ante la magnitud de la tragedia. La permanencia de ciertas imágenes y prejuicios tendieron a reforzar el carácter de la categoría económica de la condición judía, entretejiéndose con otros resortes históricos del prejuicio, de origen eminentemente religioso, así como con visiones excluyentes de la alteridad como un legítimo componente de lo nacional.

La decadencia económica de los años 80 afectó a todos los sectores sociales, y mucho del descontento por la falta de oportunidades laborales, por la ausencia de respuesta del Estado a las demandas ciudadanas de servicios y de solución a sus necesidades básicas; los reclamos de las y los damnificados de las catástrofes de las explosiones de gas en San Juanico y de los sismos mencionados de 1985; así como el crecimiento de la economía informal y de la migración a los Estados Unidos, se canalizaron políticamente a través del voto en la elección presidencial de 1988. La creación del Frente Democrático Nacional (FDN), encabezado por el ingeniero Cuauhtémoc Cárdenas, antecedente del Partido de la Revolución Democrática (PRD), logró aglutinar a diversos y numerosos movimientos sociales y expresar el malestar de una sociedad agraviada. A pesar de la amplitud e influencia política del FDN los resultados electorales oficiales reconocieron la victoria del candidato del PRI, Carlos Salinas de Gortari, quien llegaría a gobernar con un ambicioso proyecto económico y de Estado capaz de transformar a la anquilosada estructura gubernamental heredada del nacionalismo revolucionario, pero considerada como inoperante en la era de la globalización y el neoliberalismo.

En esa misma década, el antisionismo gestado años antes en la arena internacional encontró asiento en grupos de izquierda y en la prensa mexicana. Sucesos como la invasión a Líbano, los acontecimientos de Sabra y Shatila, y después la Guerra del Golfo en 1991, reforzaron el discurso en contra del Estado de Israel, des-

legitimando la ideología sionista y oponiéndose a la política exterior estadounidense. El discurso antisionista que presentaba a Israel como un país intransigente, agresivo y represivo; como potencia militar racista y genocida, donde la dialéctica de víctima-victimario fue invertida en una proyección del holocausto nazi a las relaciones con las y los palestinos, se combinó con prejuicios antisemitas arcaicos que presentaban a las y los judíos como arrogantes, excluyentes, con moralidad cuestionable y amantes del dinero, para reactualizar el argumento de la situación de extranjería y de la doble lealtad de las y los judíos en México.

Esta expresión del antisionismo no fue exclusiva de la izquierda, sino que fue incorporada por amplios sectores progresistas, entre ellos los intelectuales y académicos, evidenciando la forma distorsionada en que se expresó dicha ideología en el imaginario colectivo, deslegitimando no sólo al Estado de Israel sino a las y los judíos en general. Las manifestaciones antisemitas han encontrado en los medios masivos de comunicación, fundamentalmente en la prensa, un ámbito privilegiado de expresión, lo cual podría llegar a tener un alto impacto si se pasa del discurso a la acción violenta. De ahí que las diferentes dimensiones del antisemitismo (estereotipos económicos, religiosos, xenofóbicos, etcétera) pueden devenir en discriminación. El Comité Central de la Comunidad Judía de México ha sido la organización encargada de sostener la relación con las autoridades gubernamentales, mientras que Tribuna Israelita mantiene vínculos con las diversas instancias sociales y culturales del país, y su labor consiste en mantener políticas de antidifamación ante las manifestaciones de antisemitismo que constantemente aparecen en el espacio público.

A diferencia de 1975, la postura oficial desde el gobierno del presidente Salinas de Gortari hasta ahora ha estado alineada a la de Estados Unidos, pues las comunidades judías en México y el vecino país del norte han sido percibidas como instrumentales en la promoción del Tratado de Libre Comercio. Incluso cuando en 1992 se propuso en la Asamblea General de la ONU la declinación de la resolución 3,379 que equiparaba al sionismo como una forma de racismo, México no sólo votó positivamente, sino que copatrocinó la propuesta. El pluralismo social, cultural, religioso y étnico, así como el reconocimiento de la hete-

rogeneidad, diversidad y complejidad de la sociedad nacional se han convertido en un proceso cada vez más vigente.

En el régimen salinista se expresó la transición ideológica del nacionalismo revolucionario al liberalismo social, y de ahí al discurso pluricultural que defiende los derechos de las minorías y la diversidad de manifestaciones colectivas e individuales en el marco de la tolerancia, la democracia y la libertad de expresión. Las reformas constitucionales al artículo 4, reconociendo a los grupos indígenas como parte de la diversidad cultural de la nación, y la *Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público*, de 1992, relacionada con el reconocimiento a la personalidad jurídica de las instituciones religiosas y con los alcances de su acción pública, han tendido a reestructurar las relaciones entre el Estado y los grupos que forman parte de la sociedad mexicana. Este tipo de legalidad reconoce la dimensión colectiva a través de la identificación de las y los ciudadanos en asociaciones donde se forman como sujetos privados y públicos. En este sentido, la comunidad judía adquiere un nuevo estatus que se traduce en su registro oficial en el seno de la Dirección General de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación y forma parte del Consejo Interreligioso. Además, la relación con el Poder Ejecutivo se refrenda año con año en la tradicional comida que ofrece el Comité Central al presidente de la República, donde ya no se cuestiona la doble lealtad, sino más bien se expresa el aprecio del compromiso de la congregación con el desarrollo nacional.

Las relaciones entre México e Israel han mejorado; desde la década de los años 90 se han firmado acuerdos culturales; han habido visitas de ministros y funcionarios de gobierno de ambos países; Israel ha prestado asesorías técnicas y científicas a ciertas áreas de la agricultura y la industria en México, y además compra el petróleo mexicano que requiere para su crecimiento económico. En el año 2000 se firmó un tratado de libre comercio entre ambas naciones durante un viaje del presidente Ernesto Zedillo a Israel, y desde entonces se han incrementado los intercambios económicos (Hamui y Hamui, 2007: 137-146).

La diversidad ideológica y religiosa del país se ha dado en el contexto de una mayor democratización de la vida política y cultural, y la participación de las y los judíos en ella es cada vez más amplia y menos cuestionada, como bien lo demuestra su frecuente

presencia en importantes cargos públicos. La transformación en el diseño del Estado en los últimos 20 años ha permitido que se transite de un modelo benefactor, basado en las relaciones corporativas, a un modelo regulador, sustentado en la ciudadanización, la eficientización y la alta productividad. El Estado ha dejado sus tareas asistencialistas para ceñirse a las labores administrativas. Este cambio en la concepción del esquema estatal ha significado en la práctica la disminución de las políticas sociales, lo que ha motivado la formación de organizaciones sociales autónomas y la pluralización de las alternativas, expresadas —entre otros ámbitos— en la intensa dinámica de los partidos políticos, en la representación diversa dentro del Congreso de la Unión, en la creación de ONGS y en una actitud más abierta ante la multiculturalidad del país; es decir, en un proceso de democratización, donde los equilibrios de poder y la toma de decisiones se comparten. No obstante, habría que decir que aún perduran prácticas del sistema corporativo anterior que han sido resignificadas en el nuevo modelo democrático y actúan a favor o en contra del régimen.

Para la comunidad judía, este nuevo ambiente de pluralidad ha implicado la posibilidad de participar legítimamente en espacios públicos sin que se le cuestione su lealtad nacional o su extranjería, y sin que para ser considerados mexicanos(as) tengan que dejar su judaísmo. Aunque las y los judíos que participan como servidores(as) públicos(as) actúan a título personal, sin llevar la representación grupal a las instancias de gobierno, su presencia habla de las aportaciones que las y los profesionistas, intelectuales y empresarios judíos mexicanos pueden ofrecer al país.

En este contexto, el antisemitismo ha sido recurrentemente condenado por diversas instancias públicas, como el Consejo Nacional para la Prevención de la Discriminación (CONAPRED) y la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH), sobre todo ante el resurgimiento del racismo y del neonazismo, la intolerancia; el ataque a las personas migrantes; y el maltrato a los grupos vulnerables. A escala internacional se ha expresado la preocupación por la promoción y protección de la identidad étnica, cultural, lingüística y religiosa de las personas pertenecientes a las minorías y se insta a los Estados a rechazar la depuración étnica y religiosa, así como evitar genocidios como el del holocausto judío. En México, desde principios del siglo XXI

se ha desarrollado un movimiento para evitar el racismo, la discriminación, el antisemitismo, la xenofobia, la intolerancia y el sexismo, impulsando una legislación encaminada a combatirlos. Durante el sexenio del presidente Vicente Fox, el 11 de junio de 2003, se publicó en el *Diario Oficial de la Federación* la *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, misma que incluye, en su artículo 4, al antisemitismo como una forma de discriminación susceptible de sanciones legales. Para las y los judíos mexicanos esta ley representa protección y seguridad jurídicas frente a las expresiones antisemitas, así como la defensa de las autoridades e instituciones gubernamentales ante posibles ataques por su condición étnica y religiosa minoritaria. El impacto positivo de esta legislación, y en general el clima más tolerante y abierto a la aceptación de la diversidad cultural, se expresó en los acontecimientos de la primera semana de octubre de 2005, cuando durante un conflicto obrero-patronal integrantes del sindicato del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) lanzaron manifestaciones de odio contra Santiago Levy Algazy, ex director de esa institución.

Sobre la banqueta del Paseo de la Reforma, frente al edificio de las oficinas centrales del IMSS, varias *svásticas* fueron pintadas con consignas de odio: “Levy, cerdo judío” y “si Hitler viviera Levy no existiera”. Benjamín Speckman, presidente del Comité Central de la Comunidad Judía en México, e integrantes de Tribuna Israelita, publicaron un comunicado de prensa reprobando los adjetivos que aludieron a las creencias religiosas del ahora ex director del IMSS. Confiaron en que las expresiones racistas no representarían la opinión oficial del sindicato de dicha institución. Afortunadamente fue un asunto de horas. El diputado Roberto Vega Galina, líder nacional del Sindicato Nacional de Trabajadores del Seguro Social (SNTSS) emitió un comunicado en el que aseguró que la pinta en las instalaciones fue realizada por grupos vandálicos infiltrados en su organización y subrayó el rechazo enfático del SNTSS a las expresiones xenofóbicas aparecidas en los escenarios de su lucha sindical. Se dieron opiniones públicas de rechazo, como la carta de Andrés Lajous –joven dirigente del Partido Alternativa Socialdemócrata– al periódico *Reforma* donde señalaba: “No hay duda de que el sindicato debe tener toda la libertad para expresarse, pero en el momento en que su discurso hace uso de la intolerancia, el racismo y el odio, queda descalificada toda posibilidad

de discutir sobre los temas de verdadero interés. Espero que el Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación tome cartas en el asunto, y no permitamos que el racismo y la intolerancia sean utilizados en el discurso político”.

Y en efecto, el presidente del CONAPRED en ese entonces, Gilberto Rincón Gallardo, abrió una investigación del caso por antisemitismo, tal como está previsto en la ley. El mismo presidente de la República del momento, Vicente Fox, condenó enérgicamente, a través de un comunicado oficial del 7 de octubre, las manifestaciones de antisemitismo, con el siguiente texto: “La Presidencia de la República reprueba este tipo de actos que, aunque aislados, no tienen cabida en el clima de respeto, tolerancia e inclusión que debe seguir caracterizando a la democracia mexicana. Asimismo, reitera una vez más su total respeto a todas las formas de creencia religiosa y a la libre expresión de las ideas, convicciones y tradiciones de la amplia pluralidad que compone a la sociedad mexicana”. (Fred Álvarez, 2005). Patricia Mercado, precandidata a la Presidencia de la República, se manifestó al encabezar un mitin afuera de la sede de las instalaciones del IMSS para protestar por esa situación. Días antes había hecho lo propio en una conferencia de prensa en la sede de su Partido Alternativa Socialdemócrata. Por su parte, el historiador Enrique Krauze (2005) dedicó su colaboración en el periódico *Reforma* para demandar un alto al antisemitismo.

Una década antes hubieron manifestaciones antisemitas, como las de 1993-1994 por el denominado Partido Popular de las Águilas Mexicanas, que usó expresiones de odio frente a Palacio Nacional al enarbolar *svásticas* y consignas antijudías. En 1996, dicho partido intentó obtener su registro ante el Instituto Federal Electoral (IFE) y la respuesta fue negativa por considerar que su declaración de principios, su programa de acción y sus estatutos no cumplían con los contenidos en la *Constitución Política*. El dictamen se dio a partir de lo que la comisión dictaminadora del IFE consideró como declaraciones de antisemitismo por afirmaciones ideológicas como la siguiente:

La condena que el Partido Águilas Mexicanas hace de la judería asentada en tierra sagrada de Anáhuac es la pura y exclusiva verdad; los judíos nos hicieron lo que les estaban haciendo los alemanes en la época de Hitler.

Los judíos nos están [haciendo] y nos hicieron lo que le hicieron al pueblo norteamericano en la depresión; le hicieron saltar la banca tal como lo están haciendo con el pueblo mexicano, ya que no es posible que la bolsa de valores sea la que más gana en el mundo cuando el pueblo ni tiene trabajo y apenas come [...]; por causa de la judería y de sus esbirros infiltrados en el poder judicial mexicano han logrado pervertir las leyes, sobre todo para asegurar que a ellos no se les aplique nunca la ley a la hora de cometer toda clase de tropelías y delitos, sobre todo patrimoniales. Es por ellos que las leyes mexicanas, especialmente la *Constitución Mexicana*, han sido adulteradas para lograr que los judíos hagan lo que hagan no los toque la ley...[sic.] (Instituto Federal Electoral, 1996).

El dictamen consideró que las leyes mexicanas se “apartan de fanatismos, prejuicios, hostilidades y exclusivismos, y que sustentan los ideales de fraternidad e igualdad de derechos de todos los hombres, evitando privilegios de razas, religión o grupos, además de sustentar la libre manifestación de las ideas y la libertad para profesar creencias religiosas”. Once años después se reafirmaron estos principios ya con la *Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación*, y el CONAPRED, en el caso de Santiago Levy, pudo actuar contundentemente para frenar los brotes de odio que se expresaron en los *graffitis*.

A pesar de los logros en el combate al antisemitismo en México, los nuevos flujos de comunicación derivados de las transformaciones tecnológicas contemporáneas, como el Internet, han hecho que la lucha contra la discriminación no sólo se restrinja al ámbito nacional, pues los procesos de racismo y discriminación se nutren de fuentes internacionales que difunden el prejuicio. La lucha contra la exclusión se convierte en una oportunidad colectiva, de acción ciudadana, para erradicar las variadas formas de discriminación, reconociendo sus especificidades, en las sociedades plurales. La convivencia en la diversidad compite hoy en día con esquemas excluyentes que oprimen a los diferentes, cancelando los derechos humanos y el ejercicio de la ciudadanía. La convivencia pacífica en sociedades heterogéneas es el sustento que le da fortaleza a la democracia.

CAMPO DE LAS REPRESENTACIONES INSTITUCIONALES GRUPALES

PARTE DEL ÉXITO DE LA COMUNIDAD JUDEO-MEXICANA en el mantenimiento de su identidad colectiva y en el ámbito de la cultura nacional puede explicarse a partir del entramado institucional interno que permitió la actualización, reelaboración y transmisión de los saberes portados por las y los inmigrantes, y heredados a sus descendientes. Tanto su identidad originaria, como las características de las estructuras sociopolíticas del país, sentaron las bases de los modelos institucionales que desarrollaron las y los judíos en México.

La diversidad de organizaciones intragrupalas permitieron recuperar y reproducir identidades, a la vez que mediaron selectivamente en los procesos de socialización y aculturación. “La creación de 'interdependencias' grupales se significó por la recreación de modelos de convivencia conocidos, en los que los lenguajes compartidos y las tradiciones culturales configuraron un espacio comunitario a la vez común y diferenciado” (Bokser, 1995: 273). Los resurgidos marcos sociales actuaron como comunidades intermedias (Berger y Luckman, 1997: 53-67), como organizaciones restringidas en las que los individuos encontraron focos de identidad y espacios de afecto y pertenencia para mitigar la angustia existencial provocada por la incertidumbre.

En el contexto de la sociedad mexicana, el judaísmo fue el factor distintivo del grupo minoritario; no obstante, hacia adentro lo que operó como principio rector de la estructuración comunitaria fue la etnicidad, concepto que incluyó elementos religiosos y culturales. Con la intención de afianzarse en el país, las y los inmigrantes crearon espacios sociales para satisfacer las necesidades grupales en su incorporación a México. Este espacio social operó como una arena de discusión pública comunitaria donde las interacciones entre los sujetos individuales y colectivos encontraron espacios de expresión para sus ideas.

El marco institucional comunitario facilitó el enlace entre el grupo judío y la sociedad mexicana, ya que las diferencias de lenguaje, de religión y de cultura requerían de mediaciones para interpretar la nueva realidad. Las modalidades organizativas se expresaron en dos tendencias, centrípetas y centrífugas. Por su reducido número y por las dificultades para su incorporación en el diseño estructural del Estado mexicano, las y los judíos se unieron para crear una sola representación grupal. Sin embargo, hacia el interior de la comunidad la diversidad de orígenes, ideologías, culturas y tradiciones motivaron la diferenciación. La pluralidad de asociaciones y organizaciones fueron el sustrato para reforzar las identidades particulares y comunes en las representaciones y las prácticas.

Por milenios, las y los judíos en la diáspora asumieron configuraciones comunitarias basadas en los preceptos religiosos. Tanto las y los ashkenazitas de Europa Oriental, Central y Occidental, como las y los sefaraditas de Turquía y el mundo árabe se apegaron a la tradición *halájica* y al modelo de *Kehilá*, en el cual las figuras rabínicas tienen un gran peso tanto en el funcionamiento de la organización comunitaria autónoma como en la definición del estilo de vida y la moral colectiva. Los rabinos más destacados no sólo se encargaron de prestar servicios religiosos, sino también formaron parte del *Bet Din* (juzgado comunitario), que dirimía los conflictos entre las y los miembros del grupo y dictaminaba los casos. En la *Kehilá*, junto a los líderes religiosos había una junta de notables que asumía las tareas administrativas de la comunidad. Su labor principal era hacer frente a los requerimientos económicos de fuera, como los impuestos comunales, a través del cobro de cuotas a las familias o a través de la recaudación de donativos. Otra función de los notables era racionalizar la ayuda mutua y asegurarse de que

los servicios religiosos solicitados fueran otorgados a las familias (Hamui y Hamui, 2005: 154). La institucionalización en diversos sectores comunitarios, según la procedencia, le otorgó un espacio relevante tanto a la actividad religiosa como a las labores asistenciales, mismas que actuaron como cohesionadoras sociales. En México, el modelo de la *Kehilá* fue adquiriendo rasgos particulares al insertarse en el diseño estructural del Estado a través de las figuras de la sociedad de beneficencia privada y las asociaciones civiles.

Las y los judíos procedentes de los países árabes, de Grecia y Turquía desarrollaron su propio entramado organizativo basado en las redes de parentesco y en la práctica religiosa (Hamui, 1999: 401-411). Por su parte, las y los ashkenazitas, como veíamos, desplegaron asociaciones de carácter secular a partir de ideologías políticas. A pesar de sus diferencias todas y todos ellos se congregaron en la Alianza Monte Sinaí (AMS) en 1912 con el fin de establecer un cementerio judío. Debido a la superioridad numérica de las y los sefaraditas, la AMS se convirtió, hacia 1918, en una organización dominada por las y los judíos balcánicos, turcos y sirios. Ese mismo año se logró que a la AMS se le reconociera personalidad jurídica por parte del gobierno, con lo que por primera vez se aceptó la existencia formal de una comunidad judía en México. Las y los judeo-alepinos adaptaron, también en 1912, una primera vivienda como pequeña sinagoga o *Kneset Ketaná* en las calles de Jesús María, en donde se llevaban a cabo los rezos comunitarios (Dabbah, 1982: 42). El siguiente lustro estuvo marcado por la búsqueda de distintos horizontes –tanto en la provincia como en otros países– que les ofrecieran mejores oportunidades de desarrollo económico ante el deterioro del nivel de vida provocado por los estragos de la lucha armada que atravesaba al territorio mexicano. Una segunda *Kneset Ketaná* fue abierta en 1918 en las calles de Costa Rica y Vidal Alcocer, donde se desempeñaban funciones sinagogaes y operaba también un *Talmud Torá* (*kitab*, en árabe); esto es, una escuela religiosa. A pesar de que las y los judeo-alepinos pertenecían formalmente a la AMS y hacían uso del panteón, en la práctica cotidiana se manejaban autónomamente. Generaban sus propios espacios sociales y religiosos y participaban poco en las actividades de la AMS, tanto en sus eventos como con las aportaciones periódicas exigidas por la asociación. Ello demuestra el poco compromiso que las y los judeo-alepinos tenían con esta institución central.

Poco a poco y principalmente durante los años 20, que presenciaron la llegada de la oleada migratoria de judías y judíos más numerosa, se empezaron a desarrollar marcos organizativos orientados a satisfacer las diversas necesidades grupales. Desde 1922, el sector ashkenazita se independizó de la AMS y fundó la *Kehilá Nidje Israel*, cuyo propósito inicial fue dar servicios religiosos y comunitarios a sus miembros, incluyendo un cementerio propio, un lugar donde se pudiera rezar de acuerdo con la liturgia ashkenazita, una educación judía para sus hijos y los servicios del *kashrut*.

También en 1927 se fundó una organización aglutinadora de judías y judíos polacos llamada *Agudat Ajim*, y en 1931 otra con el nombre de *Tiferet Israel*, mismas que se unificaron en 1937 y se disolvieron en 1940 al integrarse a *Nidje Israel*. Las y los judíos alemanes, austriacos y checoslovacos formaron en 1938 la agrupación *Hatikva Menorá*. Por su parte, las y los judíos húngaros se organizaron en 1938 en el Club *Zión*, que a partir de 1942 se consolidó como *Emuná*. No sólo el foco religioso y de origen o procedencia delimitó el mosaico organizativo de la comunidad judía, también factores políticos e ideológicos coadyuvieron a la diversificación comunitaria, sobre todo en el sector ashkenazita, como se explicó en el apartado anterior (Gojman de Backal, 1985: 21-26).

Con el tiempo y en medida en que continuó llegando la inmigración de sefaraditas de diversas regiones del extinto Imperio Turco Otomano, la heterogeneidad de orígenes generó choques culturales e intereses encontrados. Las y los sefaraditas hablantes del ladino, de origen griego y turco, también se separaron de la AMS en 1924, año en que organizaron “La Fraternidad”, la Asociación Femenina Buena Voluntad y, posteriormente, la organización juvenil denominada Unión y Progreso. Fue hasta 1942, con la adquisición de un terreno para panteón, que obtuvo el reconocimiento oficial como Unión Sefaradí AC. En 1935, la AMS quedó establecida como la organización que agrupaba sólo a las y los judíos de Damasco. La institucionalización de *Sedaká u Marpé* (Ayuda y Salud) como la asociación representativa de las y los judeo-alepinos fue el resultado de estos conflictos (Hamui, 1997: 223).

Otras organizaciones comunitarias que surgieron en este periodo fueron las fundadas por las y los inmigrantes establecidos en la provincia para satisfacer sus múltiples necesidades. Cuando existía un número suficiente de judíos con una presencia más o

menos estable en el lugar, se organizaban con el fin de mantener vigente la vida judía. Este fue el caso del surgimiento de comunidades en Monterrey, Guadalajara y Tijuana, que aún perduran y que constituyen núcleos comunitarios sólidos junto con la concentración judía más importante del país en la ciudad de México (Gutiérrez Zúñiga, 1995).

En esta compleja red de organizaciones que surgían, desaparecían o se fusionaban en los distintos momentos y circunstancias, se reflejan las distinciones —en el sentido de Pierre Bourdieu (1990: 38)— de los hábitos que portaban los inmigrantes, que a su vez implicaban luchas de poder por imponer a los otros las ordenaciones propias y las estructuras jerárquicas que habían vivido o que pensaban eran las correctas para un futuro mejor. Lo cierto es que la diversificación comunitaria reflejó el dinamismo y la vitalidad de un grupo de inmigrantes que, a través de sus similitudes y diferencias, fue estructurándose institucionalmente de acuerdo con un imaginario colectivo rico y diferencial, cuyos ejes fundamentales fueron el mantenimiento de la religión, de la cultura judía, el compromiso con la historia del judaísmo mundial a través del ideal sionista, así como el compromiso de facilitar los canales para la adaptación al nuevo país. La estructuración de un sistema de diferenciaciones en el cual las y los judíos se identificaban y confrontaban, permitió la construcción de identidades colectivas múltiples, donde el énfasis puesto en algún aspecto del espectro ideológico posicionaba a las comunidades en juegos de conocimiento y reconocimiento.

En los años 30, la diversidad de organizaciones coincidió en el objetivo común de defender la legitimidad grupal —sobre todo laboral— cuestionada por sectores nacionalistas que agredían abiertamente a las y los judíos. La defensa y protección de las y los comerciantes y pequeños industriales judíos fue asumida desde 1931 por la Cámara Israelita de Industria y Comercio. Sin embargo, la institución que reflejó con mayor nitidez la tendencia hacia la centralización comunitaria y desempeñó el papel de representante del judaísmo frente a la sociedad mexicana fue el Comité Central Israelita de México, fundado en noviembre de 1938. No sólo hizo frente a las expresiones antisemitas en el país, sino que encaminó sus esfuerzos a apoyar a las y los refugiados judíos del nazismo, procurándoles asilo en México (Harriet Lesser, 1972: 67-72).

Ante la ausencia real de una interacción intensa con la sociedad mexicana –tanto por la exclusión del nacionalismo mexicano como por la autosegregación del grupo judío–, el universo posible de confrontación, como marco de referencia y como medio para la reafirmación o negación de la propia identidad, fueron las y los mismos judíos en su amplia variedad de rasgos distintivos. De ahí que la contextualización de la dinámica de este micromundo haya sido altamente significativa para la comprensión de la configuración de la identidad colectiva. Como lo explica Ralsky (1972: 33), a través de las identificaciones se incorporan los efectos emocionales de cercanía o lejanía, de semejanza y desemejanza; los procesos de socialización e identificación constituyen una interrelación de experiencias y memoria, afectos y desafectos, valoraciones y devaluaciones que comparten –con cualidades distintivas– las y los miembros de una generación. Para retener la subjetividad en el mundo moderno, una minoría cultural requiere de sub-sociedades como base objetivante, mientras que definiciones opuestas a la realidad requieren de sociedades contrarias (Cimet, 1992: 104-105).

Las cuatro asociaciones que perduraron (Alianza Monte Sinaí, Comunidad Sefaradí, *Nidje Israel* –que después cambió su nombre por el de *Kehilá Ashkenazí* de México– y *Sedaká u Marpé*, después Comunidad *Maguén David*), se adecuaron a lo que en el diseño estructural del Estado se definía como “sociedades de beneficencia privada”, cuyos principios se sustentaban en la ayuda mutua y la justicia social. La beneficencia buscaba auxiliar a las y los pobres y a las y los enfermos, lo que resultaba conveniente para el Estado por considerarlas parte del interés nacional. Los “actos de utilidad pública” incluían: la ayuda económica a las y los jefes de familia desempleados, la ayuda médica a las y los enfermos sin recursos y la compra de un terreno para un cementerio comunitario, entre otras funciones. Se establecían las estructuras jerárquicas y las formas de organización de las instituciones a través de cargos y títulos que legitimaban el ejercicio del poder y se daba autoridad a quienes los detentaran. Como asociación de beneficencia privada se obtenía el reconocimiento de la personalidad jurídica necesaria para proporcionar los servicios sociales propuestos y para manejar el patrimonio colectivo. No obstante, debían estar en la disposición de someterse a la vigilancia de la Junta de Beneficencia Privada, dependiente de la Secretaría de Salubridad y Asistencia, con el fin de lograr el cumplimiento de los objetivos propuestos.

El significado de establecer lazos formales entre los grupos de inmigrantes y el país receptor era asumirse como parte de él. La institucionalización simbolizó también un paso más en el proceso que iba del anonimato a la representación pública del grupo. El hecho de que las congregaciones judías buscaran su legitimidad en las instancias oficiales de la nación tuvo efectos en el interior del grupo. Al ser reconocida por el gobierno, la autoridad de los directivos se vio fortalecida, y en esa medida logró negociar desde su posición de poder con las distintas facciones para ordenar la vida comunitaria. Sin embargo, el servicio social otorgado sería supervisado por el Estado mexicano, lo que constituyó en la realidad la fuente de legitimidad, pero también de autoridad, y por lo tanto de sumisión. El trabajo realizado por las comunidades debía estar en concordancia con el interés nacional, lo que implicaba una pérdida parcial de autonomía. El objetivo de la institucionalización debía coincidir con el proyecto nacional, con un fin moral común.

Las diferenciaciones asociativas e institucionales no impidieron el desarrollo de un sustrato común de pertenencia y acción. En las fronteras comunitarias se afianzó un discurso compartido que enfatizaba el consenso y la coexistencia armoniosa. En la década de los años 50, las diferencias ideológico-políticas, sobre todo en el sector ashkenazita, fueron incorporadas en las instituciones colectivas a través de un proceso de negociación entre los grupos. El sionismo asumió una creciente relevancia, tanto a nivel ideológico como organizativo, entretejiendo viejas formulaciones con nuevos significados. A su vez las instituciones de beneficencia encontraron un espacio de representación común en el Comité Central Israelita de México.

Para la segunda mitad del siglo xx, la base del entramado institucional estaba consolidada, y a partir de ella se habían creado una gran cantidad de organizaciones, inter e intracomunitarias, con ejes de articulación diversos. Entre las más significativas está el Centro Deportivo Israelita de México (CDI) —cuyo núcleo de atracción ha estado en las actividades deportivas y sociales—, e instituciones de beneficencia con tendencia religiosa distinta a la ortodoxa, como son *Bet El* y *Beth Israel*, que se explicarán más adelante en el apartado de la religión. Las dos últimas, junto con el CDI y las comunidades en otras ciudades de la República Mexicana están también representadas en el Comité Central.

Autores como Daniel Elazar (1989: 59) han destacado al federalismo como la modalidad prevaleciente en las comunidades judías y las ha definido como “una matriz multidimensional que asume la forma de una intensa red comunicativa basada en instituciones interactuantes construidas por patrones culturales compartidos y activadas por un sistema común de organizaciones gobernadas por cuadros de liderazgo también compartido”. En este modelo, aun cuando el poder no es estrictamente ejercido sobre un sustrato democrático, sí existe un acuerdo pactado fundado en la historia, la religión, la cultura y la tradición que le da legitimidad.

En el desarrollo de la comunidad judía de México, este esquema ha caracterizado las formas de dirección, participación y representatividad. La diversidad institucional interna ha conseguido que el proceso de toma de decisiones considere a la persuasión como mecanismo de poder más que a la imposición. A su vez, el carácter voluntario de la participación comunitaria, heredado desde la formación institucional por las y los inmigrantes, y reforzado en el carácter altruista de las sociedades de beneficencia privada, ha motivado que los sistemas de prestigio social priven sobre los procesos de elección por votación democrática. Sólo en escasos episodios de la vida institucional de las comunidades específicas y de las organizaciones comunes se ha dado una competencia real que permita la selección de alternativas de liderazgo.

El carácter voluntario de la afiliación y los niveles de participación en las instituciones comunitarias han desalentado el ejercicio electoral. Esta dimensión del diseño estructural comunitario coincide con el diseño corporativo del Estado posrevolucionario mexicano. Un organismo central articulado en torno a la institución presidencial, cuyas relaciones con los grupos económicos, políticos, sociales y culturales están mediadas por organizaciones con liderazgos capaces de negociar los intereses colectivos con los del Estado. Las asociaciones comunitarias judías, tanto en la modalidad de sociedades de beneficencia como en su dinámica de interacción intercomunitaria, se constituyeron en los hechos a semejanza del aparato burocrático estatal, donde se privilegió el consenso entre directivos y se desestimó la pluralidad de perspectivas como algo valioso; más bien el disenso era percibido como amenazante y peligroso, por lo que no había cabida para quienes pensarán diferente.

No obstante, el espacio comunitario no ha sido visualizado por sus miembros como opresivo. La seguridad social y educativa, la solidaridad económica y las prácticas religiosas comunes son valores apreciados, por lo que la mayoría de las familias considera que es el sitio adecuado para la crianza de sus hijos. El contexto político nacional y las estrategias de institucionalización comunitarias fueron similares, por lo que las y los judíos mexicanos no se cuestionaron la legitimidad democrática de sus representantes mientras fueran eficaces en la solución de los asuntos colectivos.

La vida de la congregación ha sido concebida como el resultado de acuerdos, formales e informales, que apuntan hacia el consenso, no hacia la contienda. Como lo explica Bokser (1995: 276), en la lógica institucional de la comunidad judía se han desarrollado dos patrones paralelos: desde una óptica microinstitucional, esto es, de las asociaciones sectoriales específicas, que gozan de grados de autonomía sustantiva, el consenso no ha impedido la concentración del poder en un núcleo de liderazgo; mientras que en el nivel macro, configurado por el complejo mosaico institucional comunitario, junto a la concentración se da una necesaria fragmentación del poder.

En este segundo patrón la estructura comunitaria de las y los judíos mexicanos difiere del esquema nacional, en el que la última instancia de decisión no es confederada sino depositada en la figura presidencial. De esta manera, los ejes de ordenación vertical y horizontal se combinan delimitando las esferas de acción institucional. Entre las y los judíos ashkenazitas, la efervescencia participativa, las polémicas y las confrontaciones internas que caracterizaron a la generación de las y los inmigrantes, fundadores de las organizaciones, dieron lugar con el tiempo a una gradual centralización del liderazgo y, con ello, a un bajo o nulo interés de sus miembros en la participación en el trabajo comunitario.

La base institucional de la comunidad judía actual sigue estando formada por las siete grandes organizaciones que aglutinan a más del 90% de las y los judíos en la ciudad de México (Alianza Monte Sinaí, Comunidad Maguén David, Comunidad Sefaradí, *Kehilá Ashkenazí*, Centro Deportivo Israelita, Comunidad *Bet El* y Comunidad *Beth Israel*) y son ellas quienes se encargan de la administración compartimentada de los servicios y los fondos comunitarios. Las generaciones de judíos y judías nacidos en México –cuya expansión demográfica ha sido notable si consideramos

que a fines de los años 20 había cerca de 10,000 judíos y hoy son alrededor de 40,000— han desarrollado necesidades distintas que se han reflejado en la aparición de nuevas organizaciones que desempeñan funciones diferentes.

Lo anterior ha llevado a un proceso de ampliación de opciones para articular la pertenencia comunitaria. Hay más de 70 organizaciones inter e intracomunitarias, como asociaciones juveniles; femeninas; religiosas; de promoción económica para evitar el empobrecimiento; algunas enfocadas a problemas familiares como la violencia, las adicciones o la esterilidad; organizaciones culturales que propician las expresiones artísticas y la reflexión intelectual; otras ligadas a organizaciones de Israel; y así van surgiendo agrupaciones con objetivos que responden a las inquietudes que cada generación experimenta.

La diversificación del entramado institucional refleja la preocupación del liderazgo comunitario por responder a las necesidades de sus afiliados, del tal suerte que no busquen fuera lo que las instituciones comunitarias les ofrecen dentro. En el espacio colectivo judío, las personas han entablado las relaciones económicas que les permiten insertarse en el ámbito laboral; creado escuelas donde educar a sus hijos con un alto nivel académico y con un sentido de pertenencia; así como propiciado redes de ayuda económica, jurídica o médica en caso de necesitarla; servicios religiosos; instalaciones deportivas y culturales; la posibilidad de la conciliación cuando hay problemas entre sus asociados; apoyo ante los efectos de la inseguridad del entorno; y un canal de expresión pública nacional, entre otras cosas. De ahí que, aunque las instituciones funcionan con base en reglas escritas y no escritas con las que tienen que lidiar quienes solicitan sus servicios, para las y los judíos mexicanos ser parte de la comunidad es algo deseable y apreciado.

De la misma manera en que la comunidad ha ido actualizando sus instituciones para responder a las necesidades de sus miembros, éstos han experimentado en las últimas décadas un proceso de individuación y apertura, en el cual los canales de incorporación a la sociedad civil y al ámbito de lo político se han ampliado. De esta manera, el comportamiento político de las y los miembros de la comunidad judía responde, por un lado, a consideraciones específicas de la identidad grupal y, por otro, a circunstancias que se desprenden de su participación individual en los ámbitos local

y nacional. El peso específico de cada uno de estos elementos está asociado tanto a las coyunturas políticas cambiantes como al hecho de que se ha evidenciado, como minoría, la fragilidad y aun el carácter endeble de su permanencia a lo largo de su historia; por ello, la comunidad exhibe una visible conciencia de la importancia que tiene el diseño estructural del Estado sobre sus propias condiciones de existencia y desarrollo.

En este sentido, el interés político de la comunidad judía, expresado por sus representantes en la tradicional comida anual que el Comité Central ofrece al presidente de la República, está encaminado a asegurar el no cuestionamiento ni la interdicción de su judaísmo, asunto relacionado directamente con la supervivencia grupal y con la legitimidad de su plena participación social. De ahí que, como se vio en el apartado anterior, se haya puesto énfasis en el combate al prejuicio, a la discriminación y al antisemitismo y, con ello, se afirme el ejercicio libre y legítimo de los valores particulares y sus expresiones organizativa e institucional propias.

En la década de los años 90, además del inicio del proceso de apertura democrática que impactó a las y los judíos en tanto ciudadanos con derechos políticos, se reconfiguró la relación entre el Estado y las asociaciones religiosas a partir de la *Ley de las Asociaciones Religiosas y Culto Público*, de 1992. A la figura de la Sociedad de Beneficencia, que luego cambió su nombre por el de Institución de Asistencia Privada (IAP), y a su modalidad de Asociación Civil registrada ante la Secretaría de Hacienda, se sumó la de asociación religiosa ante la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación. El judaísmo fue legitimado en su dimensión religiosa, con lo que se dio un paso más hacia el reconocimiento de la pluralidad religiosa y cultural, así como al respeto a las diferencias. El principio del laicismo aplicado por el gobierno mexicano, basado en la idea liberal de la separación entre la Iglesia y el Estado, dejó de entenderse como el control del Estado sobre la Iglesia, para resignificarse, en un contexto más democrático, como el garante de la diversidad y la libertad religiosas. Con este cambio en el diseño estructural del Estado, la comunidad judía ha ejercido sus relaciones con el gobierno por canales alternativos que ayudan a fortalecer su situación particular.

La redefinición del espacio público ante la reconfiguración del Estado neoliberal y tendente a la democracia abre y resignifica

ámbitos hasta entonces inaccesibles a los actores de la sociedad civil, entre ellos a la comunidad judía. El tránsito de un proyecto de legitimización fundado en la construcción de una nación homogénea, para la cual las diferencias resultaban amenazantes, a un proyecto de legitimidad plural y democrática depende tanto de las transformaciones del sistema político como de los cambios en la propia identidad de la sociedad en su conjunto y de la comunitaria en particular.

CAMPO EDUCATIVO

LAS VÍAS DE TRANSMISIÓN DE LOS SABERES, entendidos como conocimientos en tanto prácticas y representaciones, resultan básicas en el mantenimiento de la cultura minoritaria. En este sentido, la educación ha desempeñado un papel primordial y ha sido cultivada por todas las generaciones de judíos en México. La diversidad ideológica que caracterizó a los distintos sectores y grupos judíos en el país, así como las múltiples respuestas ante el devenir del judaísmo mundial, se plasmaron en los diversos proyectos educativos que desplegaron una gran energía en la creación de escuelas judías. Al igual que en otros campos de la realidad, la interacción entre las instituciones educativas judías y las instancias gubernamentales encargadas de la educación implicó la incorporación de las escuelas judías a las normas de la Secretaría de Educación Pública (SEP), específicamente en lo referente a la educación privada.

Actualmente existen 15 escuelas diurnas judías; éstas son: Colegio Hebreo Sefaradí, Colegio Hebreo Monte Sinaí, Colegio Israelita Yavne, Nuevo Colegio Israelita de México (Naye), Colegio Israelita de Guadalajara, Colegio Hebreo Tarbut, Colegio Israelita de México, Colegio Hebreo Bet Hayeladim, Colegio Israelita de Monterrey, Colegio Emuná, Yeshivá Keter Torá, Colegio Hebreo Maguén David, Colegio Atid, Colegio Ateret Yosef, Colegio Or

Hajaim. La mayoría de ellas están vinculadas con el *Vaad Ha Jinuj* (Consejo de Educación Judía en México), y cumplen con los programas oficiales dictados desde la SEP.

En el ámbito educativo nacional, la *Constitución* de 1917 prohibió la impartición de la educación religiosa, sin distinción de credos, tanto en la educación pública como en la privada, y la SEP ha sido la encargada de vigilar que se cumpla con tal disposición legal a través de inspecciones frecuentes a las escuelas públicas y privadas. Para comprender el diseño estructural de la educación habría que entender la forma en que está organizado el modelo educativo nacional en el ámbito de la educación privada. Las escuelas particulares están sustentadas por las y los padres de familia, quienes pagan las colegiaturas para mantener a la escuela, y son ellos quienes a través de órganos de representación interna y externa, es decir, de patronatos, deciden las políticas educativas y financieras de la institución. Las escuelas judías en México se manejan según la estructura y organización del sistema educativo nacional, que comprende la instrucción preescolar, la primaria y la secundaria. El Estado atiende 93% de los cerca de 28 millones de alumnas y alumnos matriculados con los servicios de educación básica, mientras que los particulares (entre los cuales se encuentran las escuelas judías) al restante 7%. La educación preescolar atiende a niñas y niños de entre tres y cinco años de edad, y desde 2004 es un ciclo obligatorio y requisito para la inscripción a la primaria. La educación primaria es obligatoria y se imparte a niñas y niños de entre seis y 12 años en seis grados. La secundaria es también obligatoria desde 1993 y se imparte en tres años a alumnas y alumnos que por lo general tienen entre 12 y 16 años. Para ingresar a la educación media superior que ofrecen varias instituciones educativas, como la misma SEP, la UNAM o el Colegio de Bachilleres, es indispensable contar con el certificado de secundaria. La mayoría de las escuelas judías cuentan con programas de educación media superior que consideran un ciclo de tres años con jóvenes de entre 15 y 18 años.

La SEP y la UNAM llevan en la preparatoria un registro nacional de las instituciones que integran el Sistema Educativo Nacional, definen los calendarios anuales escolares que rigen a las escuelas, así como los periodos vacacionales y los horarios de asistencia a clases según el grado escolar. También la SEP determina los planes y

programas de estudio y otorga libros de texto gratuitos actualizados de las asignaturas consideradas en dichos programas. Además fija los lineamientos generales de la evaluación que las autoridades educativas deben realizar a todos los niveles del sistema. Las asignaturas obligatorias en primaria son: español, matemáticas, conocimiento integrado del medio, ciencias naturales, historia y geografía, educación cívica, educación física y educación artística (SEP, 1999). Las escuelas judías complementan este programa con otras materias de estudios judaicos y de idiomas, como el hebreo, el inglés, y en algunas escuelas el *idish*, por lo que los horarios de clase se prolongan por dos o tres horas diariamente.

Desde su aparición en 1921, la SEP del periodo posrevolucionario fue especialmente compulsiva en la aplicación estricta del carácter laico de la educación, aun en las escuelas particulares. Esta inspección se inscribía en el conflicto entre la Iglesia y el Estado por dominar las conciencias de las y los mexicanos. Si consideramos que hasta entonces las diversas organizaciones católicas se habían encargado de la educación infantil y juvenil, la labor de asumir dicha tarea por parte del Estado implicó una lucha ardua por sustituir los principios religiosos por los seculares. Esta etapa posterior a la Revolución Mexicana vio nacer, a partir de la propuesta de José Vasconcelos, un nuevo modelo educativo basado en el nacionalismo y en la teoría del mestizaje como núcleo de la pretendida homogeneidad identitaria nacional. En la medida en que este proyecto se fue delineando con mayor nitidez y la red educativa se fue ampliando hasta crear un aparato burocrático capaz de administrar el sistema, la instrucción católica fue sustituida por la estatal.

Desde la década de los años 40 del siglo xx, la SEP fue menos rigurosa en la aplicación de los aspectos anticlericales de las leyes, lo que propició el desarrollo de programas religiosos y culturales adicionales al de la SEP en las escuelas privadas. Fue hasta 1992, año en el que se reformaron los artículos 3 y 130 constitucionales, cuando se permitió que en las escuelas privadas hubiera enseñanza religiosa. En la *Ley General de Educación*, promulgada el 12 de julio de 1993 y publicada en el *Diario Oficial de la Federación* el 13 de julio de 1993, están contenidos los artículos 54 a 59, que se refieren a la educación que imparten las y los particulares, quienes deben obtener la autorización y el reconocimiento del

Estado para darle validez oficial a los estudios que ahí se realicen. A cambio de dicha autorización y reconocimiento, las y los particulares se comprometen a cumplir con lo dispuesto en el artículo 3 constitucional, con los planes y programas de estudio, a proporcionar un número mínimo de becas, así como a facilitar y colaborar en las actividades de evaluación, inspección y vigilancia que las autoridades competentes realicen u ordenen. En esta *Ley* no se establecen limitaciones (académicas, ideológicas o religiosas) a los planes complementarios que las escuelas particulares decidan instrumentar. En la mayoría de las escuelas judías, la prioridad en el cumplimiento de las asignaturas sigue siendo el programa de la SEP, y en el caso de la educación media superior, los planes de la UNAM, pues estas instituciones certifican los estudios de las y los alumnos y avalan sus grados académicos ante todas las instituciones nacionales.

La historia de la formación de la red escolar judía tiene como telón de fondo el diseño estructural educativo nacional descrito en las líneas anteriores y coincide con el desarrollo de la SEP. El desafío para las y los inmigrantes que establecieron las primeras escuelas comunitarias era, por un lado, mantener la tradición judía y, por otro, crear una identidad nacional mexicana. Había que buscar la manera de formar una alianza entre los dos códigos culturales para integrarlos de tal manera que se alimentaran mutuamente.

Desde los lugares de procedencia, la diferenciación ideológica y política de la realidad europea oriental se había expresado en el ámbito educativo, alentando la corriente sionista, tanto religiosa como secular, y fomentando el desarrollo de movimientos educativos nacionalistas, culturalistas e *idishistas*. Paralelamente, la ortodoxia no sionista persistió en su educación tradicional, adecuándose a las nuevas circunstancias. Por su parte, en el Medio Oriente y los Balcanes la educación era religiosa y tradicionalista, aunque desde la segunda mitad del siglo XIX se establecieron en la región escuelas patrocinadas por la *Alliance Israélite Universelle*, institución fundada en París en 1860 para educar y defender a la minoría judía en el mundo musulmán. Muchos inmigrantes se formaron en este sistema educativo que, de hecho, fue un factor modernizante y les permitió establecer contacto con la cultura occidental, sobre todo a través del idioma francés.

Desde su llegada, las y los inmigrantes se preocuparon por brindar educación formal a sus hijos con el propósito de transmitir su propio legado cultural y religioso. Para ello se encontraron fórmulas diversas: en un principio, enviaban a sus hijas e hijos a escuelas públicas o privadas cercanas a sus lugares de residencia por la mañana, y en las tardes asistían al *Talmud Torá* para aprender las tradiciones judías. En un segundo momento se intentó ensayar nuevas modalidades, al recuperar fórmulas conocidas traídas del lugar de origen e impregnadas de ideología, dentro del marco estructural de la SEP. La atmósfera laica que privaba en la escuela pública favoreció la incorporación de minorías no católicas a la red educativa nacional. De hecho, la escuela pública fue uno de los vehículos que el Estado encontró para regularizar la situación migratoria de las y los extranjeros en los años 30. Los documentos oficiales requeridos por las y los niños obligaban a los padres a optar por la naturalización y después por la nacionalización, lo que en la práctica implicaba la decisión de arraigarse definitivamente.

El proyecto educativo nacional de la década de los 20 fue una de las prioridades en los regímenes de los presidentes Obregón y Calles. Fue José Vasconcelos, fundador de la SEP en 1921, quien lanzó uno de los planes más amplios para extender la educación pública a todos los rincones del país, principalmente a las áreas rurales, donde habitaba más del 80% de la población. Su programa de alfabetización, de creación de bibliotecas, de expresión artística a través del muralismo, y el ideal de fomentar una identidad nacional basada en el mestizaje, fueron elementos que proyectaron el mensaje de la Revolución a las y los mexicanos. Aunque las y los judíos compartían la preocupación educativa con el Estado, los objetivos no siempre coincidían, pues los contenidos escolares buscaban transmitir saberes distintos; de ahí la inquietud de las y los inmigrantes por encontrar fórmulas educativas alternativas.

Los primeros esfuerzos educativos judíos reprodujeron las diferencias sectoriales y los modelos de los países de origen en el *Talmud Torá*: el *kitab* de las regiones árabes de los judíos sefarditas y el *jeder* de los ashkenazitas de Europa Oriental eran espacios de educación religiosa y tradición. El primer *kitab*, dependiente de la AMS, empezó a funcionar en 1917 con 15 alumnos varones, y en 1922, con la formación de Nidje Israel, las y los ashkenazitas fundaron su primer *jeder*. Un año después, este último *Talmud*

Torá incluyó clases de español, aritmética y geografía. El Colegio Israelita de México (CIM) o *Idishe Shule* abrió sus puertas el 25 de diciembre de 1924, con un enfoque nacionalista y culturalista *idishista*. En 1929 logró el reconocimiento oficial como colegio incorporado a la SEP y ya contaba con aproximadamente 60 alumnas y alumnos. Este primer esfuerzo de educación judía integral tuvo éxito en sus propósitos: el alumnado se incrementó, por lo que en 1935 se presentó la necesidad de construir nuevas instalaciones. En 1936 el CIM inauguró el jardín de niños y la secundaria, y para 1948 estableció su preparatoria. Un esfuerzo similar al del CIM lo desplegaron las y los judíos establecidos en la ciudad de Monterrey, en Nuevo León, ya que establecieron una escuela integral desde los años 30.

En los primeros dos años, el CIM contó con el apoyo económico de la *Bnai Brith* de Estados Unidos, pero ante las diferencias surgidas en los programas de estudio se suspendió el patrocinio y la escuela se volvió autónoma. En los años 30 y parte de los 40 convivieron en el CIM, único colegio judío incorporado a la SEP, diversas ideologías que polemizaron alrededor del carácter nacional y del perfil cultural de la educación. Las divergencias se expresaron en torno a ponderar la enseñanza del *idish* o el hebreo. Las y los maestros *bundistas* defendían el *idish* como vehículo de una cultura judía secular y socialista, mientras que las y los sionistas hebraístas alentaron la enseñanza del hebreo como lengua del renacimiento nacional y cultural del pueblo judío, y había quienes no descartaban ni lo uno ni lo otro, sino que más bien pensaban que se podían compaginar.

Hacia 1942 menos de 40% de los niños judíos iban a escuelas judías. El resto asistían a escuelas públicas o privadas no judías. Esta tendencia se revirtió cuando aparecieron nuevas escuelas que constituyeron en la práctica alternativas educativas e ideológicas como reflejo de la pluralidad institucional judía. Todas ellas adoptaron la modalidad de escuelas integrales, donde el cumplimiento del programa de la SEP fue incuestionable. El paso de la escuela pública a la privada en la década de los 40 se explica gracias a la posibilidad material de las comunidades de instalar planteles y de la necesidad ideológica de transmitir su propia cultura. De alguna manera, este traslado expresa también la imposibilidad del Estado para resolver la tensión provocada por el discurso nacionalista de la teoría del mestizaje frente a las minorías portadoras de otras

culturas. La salida a este conflicto fue la educación privada, aunque siempre inspeccionada por las instancias públicas.

En el sector ashkenazita se abrió en 1942 el Colegio Israelita Yavne como colegio integral a partir del *jeder*, donde las prácticas religiosas y el tradicionalismo constituían el núcleo de su identidad (Weinstein, 1987: 43). Su antecedente europeo puede encontrarse en la red de escuelas Yavne auspiciadas por la corriente religiosa sionista *Mizraji*, que asumió el proyecto del renacimiento nacional cultural, en el cual el hebreo fue visto no sólo como lengua sagrada sino como idioma que debía utilizarse en la vida diaria. El Colegio Israelita Yavne ha estado subsidiado por Nidje Israel y supervisado por los rabinos ortodoxos de la comunidad, subrayando la observancia religiosa y el tradicionalismo ashkenazita. Muchos alumnos y alumnas, sin embargo, dejaron de llevar las prácticas religiosas en sus casas, por lo que la escuela se adaptó a sus necesidades (Finkelman, 1993: 116-133).

Como lo explica Bokser (1992: 290), la diferenciación sectorial, la fuerza emergente de la expresión moderna del sionismo como resultado del desarrollo del antisemitismo y la consolidación del nazismo en Europa, así como la gradual estabilización económica de la comunidad judía en México, fueron el sustrato de la pluralización de la red educativa judía. En 1942 se dio la primera escisión en el CIM, cuando un grupo de sus miembros fundó el Colegio Hebreo Tarbut. En las escuelas del sistema *Tarbut*, en Europa, se transmitía a las y los alumnos el espíritu nacionalista judío y se les orientaba para migrar a Palestina y ser pioneros en la creación de un hogar nacional judío. Para 1935 el sistema *Tarbut* contaba con más de 270 escuelas en los estados balcánicos, Polonia y Rumania con cerca de 38,000 alumnas y alumnos. En México, los contenidos educativos del Colegio Tarbut adquirieron un carácter sionista, laico y tradicionalista. Si bien durante los primeros años se mantuvo la enseñanza del *idish*, ésta fue desplazada por el hebreo, idioma que asumió un lugar central como medio para transmitir la continuidad histórica judía, desde la antigüedad hasta la liberación nacional del siglo xx.

Este modelo sionista-hebraísta se difundió a otras comunidades, lo que dio origen al establecimiento del Colegio Tarbut Monte Sinaí y del Colegio Tarbut Sefaradí, en 1943 y 1944, respectivamente. También en 1951 se fundó en Guadalajara, Jalisco, la

primera escuela judía incorporada a la SEP con tendencia sionista (Gutiérrez Zúñiga, 1995: 107). La proliferación de esta red educativa proporcionó a las comunidades judías sefaraditas una alternativa de identificación grupal que les había estado vedada hasta entonces por la centralidad del *idish* en la educación ashkenazita. En el caso de las y los judíos de Alepo, la resistencia al sionismo del sector más religioso evitó que se estableciera una escuela integral con programa oficial y de judaísmo. Ante la insistencia de la Junta de Asistencia Privada sobre la necesidad de contar con una escuela, en 1950 decidieron utilizar el local de la comunidad, donde estaban las oficinas y el *kitab*, para establecer una escuela incorporada a la SEP sin programa judaico, además de continuar ofreciendo educación religiosa vespertina.

Otro de los aspectos básicos para darle continuidad a la educación judía, sobre todo en el sector ashkenazita, fue la formación de maestras y maestros. En un principio, la mayoría de las y los profesores provenían de Europa Oriental; no obstante, con las restricciones de las leyes migratorias se volvió necesario formar en México al personal docente, por lo que en 1946 se estableció el Seminario de Maestros en el seno del CIM. Para 1950, del mismo CIM –que mantuvo su tendencia *idishista*– surgió una nueva escisión, de la que nació el Nuevo Colegio Israelita de México, mejor conocido como *Naye*, que quiere decir literalmente “nuevo” en *idish*. Debido a que contó entre sus fundadores con elementos de clara filiación *bundista*, su tendencia fue laica, culturalista e *idishista*, y en sus programas de estudio ya se reflejaban los nuevos enfoques educativos del judaísmo, en los cuales la conciencia de las nuevas responsabilidades históricas, después del holocausto y ante la creación del Estado de Israel, se hicieron manifiestas.

El hecho de que las escuelas de la red escolar judía estuvieran incorporadas a la SEP y que los estudios fueran reconocidos a partir de diplomas oficiales permitió que las y los alumnos pudieran optar por estudios medios superiores y universitarios. Así, desde los años 30, egresadas y egresados de las escuelas judías asistieron a las distintas facultades de la UNAM, a la Escuela Nacional de Comercio, así como a otras instituciones educativas públicas y privadas para realizar estudios profesionales. Los ámbitos de la ciencia y de las humanidades, así como el de las profesiones liberales y la docencia se abrieron a la participación de las y los judíos; las

interacciones con el mundo intelectual, así como en los espacios profesionales específicos –médicos, abogados, contadores, arquitectos, etcétera–, junto con el ascenso económico, modificaron su estructura ocupacional. Las y los judíos dejaron de ser solamente comerciantes para adquirir un nuevo estatus profesional. La disponibilidad de recursos económicos aunada a una cuidada formación educativa, científica, laica y judaica, potenció la incorporación de las y los judíos en los estratos altos de la sociedad mexicana sin que ello significara la asimilación o la pérdida de la identidad grupal.

El 7 de junio de 1951 las escuelas existentes de la red ashkenazita se enfrentaron a una crisis económica, por lo que acudieron a la *Kehilá* con el objeto de buscar financiamiento para la educación (Finkelman, 1993: 116-133). Esta reunión fue el inicio de la red educativa de la *Kehilá*; desde entonces, la influencia comunitaria creció, debilitando las distintas posiciones ideológicas partidistas que defendía cada escuela. A partir de ese momento la preocupación estuvo enfocada en estudiar de manera conjunta los principales problemas educativos de la nueva generación, la de las y los niños nacidos en México. Un año después se creó el *Vaad Ha Jinuj*, que empezó con las escuelas ashkenazitas y que posteriormente se amplió para incluir a prácticamente todos los colegios judíos de México. Esta organización ha tenido varias iniciativas para uniformar y mejorar la calidad educativa, para incidir en la formación de las y los maestros, y para mantener relaciones estrechas con Israel en los ámbitos cultural y educativo.

En la década de los 50 la centralización cultural en torno al Estado de Israel terminó con los conflictos ideológicos y subordinó a la mayoría de las escuelas, en el área del judaísmo, a las políticas educativas dictadas desde Israel (Bokser, 1991: 307). La llegada de *shlijim* (emisarios); la creación del *Vaad Ha Jinuj*, fuertemente ligado a la *Sojnut*; y la creación de un Seminario de Maestras y Maestros para todas las escuelas alteraron el perfil de la educación judía.

Al mismo tiempo que el estatus socioeconómico de las y los miembros de la comunidad judeo-mexicana se elevaba, su identidad se modificaba. Los procesos económicos por los que transitó la segunda generación se vincularon con los efectos del *milagro mexicano* y se tradujeron en la mayor prosperidad de las familias,

que aumentaron su nivel de vida. Ello se manifestó en el traslado a mejores zonas residenciales, en las cuales se construyeron nuevos edificios para las escuelas. En éstas, la identificación con Israel y la cotidianidad judía se vivían con un gran compromiso e idealismo sionista. La falta de involucramiento con la realidad nacional y la intensidad de los acontecimientos por los que transitaba el pueblo judío en esas décadas crearon una conciencia de enclave cultural (Stavenhagen, 1978: 3), misma que se vio reforzada por un fuerte particularismo hacia adentro y por una ambigüedad de la sociedad mexicana en torno a lo judío.

Tanto el Colegio Hebreo Sefaradí como el Colegio Hebreo Monte Sinaí se convirtieron en auténticas escuelas comunitarias. Las y los niños que asistían eran de dichas comunidades; los patronos y las madres de familia estaban profundamente involucrados en resolver las necesidades de las escuelas. Organizativa y económicamente, los colegios dependen de las comunidades y siempre hay espacio para sus miembros en edad infantil. Ambas escuelas han cambiado de planteles a medida que el traslado residencial de la colectividad se ha dado. De esta manera, las escuelas en estas dos congregaciones pueden ser entendidas como una prolongación social e ideológica de las comunidades a las que pertenecen, aunque también constituyen espacios de innovación pedagógica.

En la década de los años 70 se incorporó una nueva generación al ámbito escolar, y la cuestión relacionada con la identidad judeo-mexicana resurgió ante los nuevos tiempos. El orden en los entornos mundial, israelí y mexicano se fue transformando. La bonanza económica enfrentó crisis recurrentes que replantearon el potencial laboral, y los oficios se diversificaron en busca de nuevas oportunidades, lo que implicó una mayor integración al país (Abou, 1989: 26-40).

El sionismo empezó a desgastarse como ideología central de la identidad, tanto en Israel como en la diáspora, y surgieron otros focos de identidad judía, como la religión. La tercera generación de mexicanos se sentía alejada ya de la cultura del lugar de origen de sus abuelos y requería de nuevas fórmulas identitarias que le permitieran moverse en la sociedad nacional como ciudadanos(as) sin que su judaísmo fuera un impedimento. La respuesta de las y los líderes educativos en los años 70 y 80 no fue tan clara como

se hubiera deseado; el cambio no se reflejó en nuevos programas académicos, ni en la creación de materiales educativos que expresaran las nuevas necesidades en la formación de las y los alumnos; la inercia de las ideologías de las y los fundadores, así como los programas importados desde Israel, persistieron.

No obstante, en la década de los 70 se expresó una nueva etapa de síntesis judeo-mexicana característica de la tercera generación de niñas, niños y jóvenes judíos. La preocupación por el pasado comunitario empezó a despertar inquietud en la redefinición de la identidad judía mexicana frente a la nación y el mundo. El Colegio Bet Hayeladim (Casa de los Niños) surgió en este contexto, en 1979, con una novedosa propuesta que enfatizaba la *intercomunitariedad* y el hebreo, ya sin el *idish*. La escisión en este caso no fue ideológica, sino metodológica: lo que buscaba era un cambio en el modelo educativo instrumentando el sistema *Montessori*, que le otorgaba una mayor autonomía al alumno y a la alumna en el proceso de enseñanza-aprendizaje. Aunque en un principio estuvo afiliado a la red ashkenazí, decidió separarse y mantenerse independiente por su carácter intercomunitario. En 1985 se creó la *Yeshivá Emuná*, cuyo objetivo ha sido, además de cumplir con las asignaturas obligatorias de la SEP, sostener un alto nivel académico en materias de contenido religioso con una actitud prosionista. Esta última escuela se ha caracterizado por ser la más religiosa y demográficamente la más pequeña entre las escuelas ashkenazitas.

Así como en la década de los 40 se manifestó la diversidad institucional educativa en el sector ashkenazita a partir de la disputa ideológica por la lengua, en la década de los 70, y hasta los 90, en la Comunidad Maguén David se expandió la red escolar en torno al espectro de lo secular y lo religioso, imprimiéndole sus particularidades a cada una de las cinco escuelas vinculadas a esta congregación. La primera escuela comunitaria alepina, antes mencionada, sostenida por la directiva de Sedaká y Marpé, cerró en 1971, pues las y los niños estaban siendo inscritos en otras escuelas judías y no judías. Ello produjo un desequilibrio económico en el plantel escolar, pues las pocas colegiaturas ya no alcanzaban para cubrir los gastos necesarios.

En la misma década de los 70 resurgió la idea latente de la creación de un colegio comunitario integral, más secular y tradiciona-

lista que religioso, que cumpliera con las necesidades del sector de la comunidad con ideas más modernas. El detonador de la idea fue que más de la mitad de las y los niños pertenecientes a la comunidad estudiaban en colegios no judíos. En ese entonces, muchos padres de familia le daban prioridad al nivel académico más que a la transmisión del judaísmo, lo que implicó un alejamiento de los valores y tradiciones que mantenían cohesionada a la congregación. En 1975, un grupo de hombres y mujeres adquirieron el compromiso de emprender la creación del Colegio Hebreo Maguén David, cuyo objetivo sería “educar a los niños de nuestra comunidad dentro de los principios del judaísmo”. En 1978 se inauguró su primer plantel, con 72 alumnos y alumnas de preescolar. Se definieron las líneas pedagógicas, los contenidos académicos, el ideario de la escuela y la incorporación a los lineamientos de la SEP. El crecimiento del alumnado provocó que en 1980 se cambiaran de instalaciones, y ese mismo año se inició la primaria. En 1983 se inauguró uno de los edificios de la escuela, en el que se aglomeraron todos los grados escolares hasta entonces existentes, para 1986 se volvió recinto exclusivo de preescolar, pues se inauguró el edificio destinado a la primaria.

Los principios educativos que ha promovido el colegio se basan principalmente en la transmisión de los valores judíos por medio de la reproducción de las costumbres y tradiciones de la cultura alepina, el aprendizaje del hebreo, el conocimiento del entorno nacional y la conciencia de la presencia de Israel, conformando la orientación identitaria y académica de la institución. La generación pionera de alumnas y alumnos logró abrir la preparatoria en 1989, momento en que la escuela ya había adquirido mayor madurez y claridad con respecto a la dirección que debía promover.

Mientras tanto, unos años antes, la marcada tendencia religiosa de este sector comunitario pujaba por profundizar en los estudios de la *Torá*, por lo que buscaron ayuda de rabinos que estuvieran dispuestos a enseñar con un nivel más elevado. Los jóvenes se empezaron a reunir en el templo Rodfe Sedek, en donde recibían clases diurnas. El desempeño de esta actividad tuvo gran éxito, por lo que se pensó en la creación de una academia para el aprendizaje de los textos religiosos. De esta manera surgió, en 1963, la *Yeshivá Keter Torá* para varones a nivel secundaria, incorporada a la SEP. Su misión consistía en que los muchachos recibieran educación judaica a la vez que adquirieran estudios académicos alternativos.

Los fuertes gastos y la reducción del alumnado, unos años después, provocaron que en 1971 se suspendieran las clases y se perdiera la incorporación a la SEP. Debido a que los alumnos ingresaban desde la secundaria se pensó en rehacer la escuela, empezando por la primaria; así, desde 1972, se volvieron a impartir las clases desde preescolar, abriendo progresivamente, año con año, los grados de primaria. El kinder, al inicio fue mixto; sin embargo, al siguiente año enviaron a las niñas al Instituto Femenino Beth Yaacov, que fue fundado en 1973, cuya prioridad radicaba en instruir a las jóvenes en la cultura y la tradición judías para proyectarlas en sus hijos. Conforme crecían las niñas se iban integrando a la secundaria y la preparatoria. Otra opción para las jóvenes era ejercer como maestras, por lo que se introdujo al programa de estudios el *Seminar le Morot* (Seminario de Maestras), que estaba disponible no sólo para las que cursaban la preparatoria, sino también para cualquier mujer judía que estuviera interesada en ser maestra.

Otra institución educativa, integrada por varones, fue el Colegio Emek, que abrió sus puertas en septiembre de 1976, y estaba orientado con una fuerte tendencia religiosa. Su línea era la estricta ortodoxia, por lo que los estudios de *Torá* ocupaban la mayor parte del tiempo. Sin embargo, la escuela se incorporó a la SEP con el nombre de Colegio William H. Kilpatrick, pues aunque se pretendía proporcionar programas intensivos de estudios judaicos, procuraban el reconocimiento estatal mediante el cumplimiento de materias seculares generales. En 1978 se formó el *Gan Ateret Josef*, que inicialmente era llamado Kinder Emek. Su objetivo era que las y los niños se encaminaran a los estudios de la *Torá* desde sus primeros años de vida. Las actividades que realizaban desde temprano en un día cualquiera tenían que ver con los rezos matutinos y los comentarios de algunos versículos de la *Torá*. Tomaban también clases de hebreo que reafirmaban con cantos, cuya temática estaba alrededor de los preceptos bíblicos y de refranes rabínicos, que realizaban en el mismo idioma.

En 1978 se planeó unificar las tres escuelas religiosas de la comunidad alepina (Yeshivá Keter Torá, Instituto Beth Yaacov y el Colegio Emek), ubicándolas en un mismo plantel, aunque separados los hombres de las mujeres. Sin embargo, el proyecto fracasó al cabo de un año, pues la lejanía del plantel dificultaba su acceso. De este intento resultó sólo la unión del Colegio Emek

con el Beth Yaacov, aunque las y los alumnos permanecieron en locales separados. Desde entonces ha habido dos ramas educativas religiosas en Maguén David que no sólo cuentan con escuelas sino con espacios de estudio para jóvenes, adultos y adultas. Uno de ellos se articuló en torno a la *Yeshivá Keter Torá* y otro al *Kolel Aram Tzobá* con sus respectivos líderes rabínicos. Los 80 fueron años de crecimiento y consolidación sobre todo para la *Yeshivá Keter Torá* que logró captar, a través de la promoción de lo que ellos denominaron los auténticos valores del judaísmo, a gran cantidad de niños y niñas tradicionalistas.

En la década de los años 90, una oleada de religiosidad en las familias alepinas tuvo como consecuencia que se volviera la vista hacia una educación más contenida y sostenida en principios *halájicos*. El alumnado creció en todas las escuelas religiosas ya que, además de donativos particulares y del subsidio otorgado a las y los alumnos –por medio de becas–, representaba una alternativa segura para enfrentar el mundo amenazante que los rodeaba.

El éxito de la religión activó varios engranajes que se pusieron en movimiento: se abrieron otras escuelas de la misma rama, se trajeron del extranjero nuevos maestros y rabinos de Israel y Argentina para impartir las clases; se creó un Consejo de Rabinos (*Vaad Ha Jamim*) que presidía las escuelas religiosas para definir las líneas educativas de los planteles, líneas cada vez más rígidas en torno al cumplimiento de los rituales religiosos. Ante la heterogeneidad del nivel de religiosidad de la *Yeshivá*, a fines de la década se fundó el Colegio Or Hajaim como “*yeshivá light*”, es decir, educación religiosa, pero respetando las circunstancias contextuales de la modernidad. No obstante, las y los directores y los programas educativos siguen estando hasta hoy regidos por el mismo rabino que en la *Yeshivá*, el mismo que preside también el Consejo de Rabinos de las demás escuelas y el que influye de manera incisiva en la directiva comunitaria de Maguén David (Hamui y Hamui, 2005: 367).

También en los años 90 abrió sus puertas el Colegio Atid, con una tendencia ideológica más secular, aunque sin dejar a un lado las tradiciones judías y dándole importancia al estudio del idioma inglés y a la *intercomunitariedad*. Su propuesta educativa se ha ajustado al sector tradicionalista de la comunidad, pues sus lineamientos dan prioridad a “la excelencia académica, a una

profunda identidad judía y a cubrir las necesidades tecnológicas para el futuro”. Las y los niños aprenden a leer y a escribir en inglés antes de entrar al primer año de primaria, para así empezar con el español a partir de los siete años. Tanto la apertura del Colegio Atid como la del Colegio Or Hajaim han provocado la disminución del alumnado del Colegio Hebreo Maguén David.

Estos colegios han respondido a las necesidades de la cuarta generación de alumnas y alumnos descendientes de los judeo-alepinos que ingresaron al sistema educativo en los años 90, niñas, niños y jóvenes que les ha tocado vivir en un mundo global y local, en el cual ya no sólo aprenden a moverse en el ámbito nacional, sino en el mundial. Los estándares de la educación buscan corresponder a los fijados en el ámbito internacional, al dominio de idiomas como el inglés, así como al manejo de la tecnología, elementos todos ellos que son apreciados como aspectos impos-tergables en los modelos educativos (Openheimer, 2005: 328).

Los elementos tradicionales de la identidad judía han sufrido un reacomodo, por lo que se ha vuelto cada vez más necesario un conocimiento estrecho de las realidades nacional y global no sólo a través del estudio teórico, sino también de la experiencia significativa, de la interacción intensa con la compleja problemática nacional. Las y los alumnos judíos, igual que todos los y las estudiantes en el Sistema Educativo Nacional requieren de programas que motiven la conciencia de su rol como actores sociales y la comprensión de sus posibilidades reales de cambiar el entorno. Como se puede apreciar, hay dos componentes básicos de la identidad judeo-mexicana que se han transformado de forma significativa: el lugar del sionismo y el Estado de Israel en el imaginario colectivo, por un lado, y la religión judía, por otro. En cuanto al primer aspecto, la centralidad de Israel para la cultura judía en la diáspora mexicana se ha relativizado, y hoy no todo lo judío tiene que ver con Israel. En cuanto a la religión, las tradiciones ligadas a los ritos hebreos tienen gran relevancia en la configuración identitaria, sobre todo en el citado sector comunitario, tradiciones que se refuerzan en la vida familiar de las y los estudiantes (Della Pergolla y Lerner, 2000: 62).

En la actualidad, a pesar de que el 90% de las y los niños y jóvenes de la comunidad judía mexicana en su conjunto asisten a alguno de los colegios judíos del país (Fainstein, 2005: 53), lo

que representa una cifra muy significativa en cuanto al éxito del sistema escolar judeo-mexicano, los desafíos de las escuelas de la red se dan en varios sentidos. La cuestión de cómo preservar la continuidad comunitaria y repensar la identidad en el nuevo contexto pluricultural regional, nacional y global no tiene respuesta fácil: se requiere de una gran dosis de creatividad y reflexión en las escuelas judías para responder adecuadamente a esta pregunta, que ha sido la interrogante que los judíos en cualquier espacio y en cualquier momento histórico se han formulado recurrentemente.

Hoy nos encontramos en una nueva etapa de redefinición en la orientación ideológica, pedagógica, académica, religiosa, social y económica en las distintas escuelas. Los ideales con los que fueron creados muchos de los colegios son poco significativos y cuestionados en la realidad actual, y los desafíos del presente provocan ajustes en los programas educativos y en las orientaciones ideológicas de las escuelas que no siempre resultan exitosos por la falta de una visión a largo plazo. La modernización acelerada que se ha vivido a partir de los cambios sociales, económicos, políticos y culturales en el mundo, ha impactado tanto al país en su conjunto como a las escuelas judías.

La red escolar judía ha sido, a través de su historia, uno de los pilares de la cohesión y la continuidad comunitaria; su diversidad ofrece proyectos educativos alternativos que permiten a las madres y los padres elegir el que mejor se adecúe a sus valores familiares. Es de llamar la atención la gran diversidad de tendencias educativas en una comunidad tan pequeña: 15 escuelas para 40,000 judías y judíos pueden parecer demasiadas. No es gratuito que la educación religiosa se haya fortalecido en los años 90; este proceso coincidió con la reforma al artículo tercero constitucional, según la cual en las escuelas privadas estaría permitida la educación religiosa si así lo deciden las madres y los padres de familia. Las inspecciones de la SEP dejaron de ser compulsivas en ese sentido, por lo que el despliegue de la religiosidad en la educación comunitaria se expresó sin cortapisas. En las más de ocho décadas de relación entre las escuelas privadas judías y la SEP ha existido una intensa relación, permitiendo la adecuación fluida de las políticas educativas nacionales con los programas específicos de contenidos judaicos.

Para concluir este apartado se puede afirmar que las instituciones sociales, como la escuela, son campos de acción en los que su dinámica interna se ve alterada por los cambios sociales, pues el desafío de responder a los problemas del entorno motiva su constante reordenación y reformulación académica, valorativa, ideológica y organizativa. La escuela no es una institución neutra, pues transmite la cultura a través de conocimientos, valores, creencias y habilidades para preservar las estructuras existentes, pero también puede ser un espacio de reflexión para examinar a la sociedad en sus fortalezas y debilidades, y con ello lograr su mejoramiento. La educación judía ha sido un ámbito que refleja la diversidad interna de la comunidad y que ha logrado transmitir la identidad judía mexicana, pero que aún tiene pendiente encontrar la manera de vincularse de una forma más activa en la realidad nacional. Cumplir con los programas de la SEP no es suficiente para lograr una profunda educación intercultural.



CAMPO RELIGIOSO

LA IDENTIDAD RELIGIOSA HA SIDO uno de los rasgos más distintivos de las y los judíos mexicanos, si tomamos en cuenta que hoy más del 85% de los ciudadanos del país se definen como católicos (INEGI, 2005). Es en la dimensión religiosa donde la condición minoritaria del grupo judío se vuelve más evidente. El carácter no proselitista de la religión judía ha hecho que ésta no compita con otras denominaciones religiosas por ganar adeptos. El crecimiento de la congregación atraviesa por las líneas genealógicas y por la herencia cultural de padres y madres a hijos e hijas; de ahí que el énfasis en la reproducción familiar sea tan importante, pues lo que está en juego es la continuidad comunitaria. De esta manera, el ámbito de lo religioso se combina con el de lo étnico en la transmisión del legado sociocultural de las y los inmigrantes, mismo que han continuado sus descendientes en México.

En cuanto al diseño estructural del Estado nacional y la religión, se ha explicado antes la confrontación entre la Iglesia Católica y el Estado laico desde mediados del siglo XIX y prácticamente durante todo el siglo XX por concretar la lucha juarista de la separación entre la Iglesia y el Estado. La lucha por controlar la influencia política, económica y social de la Iglesia adquirió distintas intensidades, desde la conflagración armada en la Guerra Cristera de los años 20, hasta el *modus vivendi* posterior a los años 40, cuando

la Iglesia dejó de desafiar el poder del Estado a cambio de cierta tolerancia para su acción social y educativa. Este diseño sufrió un cambio significativo en la década de los 90, cuando los grupos religiosos, encabezados por la Iglesia Católica, recibieron reconocimiento legal y personalidad jurídica, con lo que se inició una nueva era en las relaciones iglesia(s)-Estado.

La comunidad judía, desde el arribo de sus primeros inmigrantes, experimentó las consecuencias de esa confrontación y comprendió que la lucha por el reconocimiento colectivo como congregación religiosa sería difícil de lograr por lo que, dentro de los márgenes que se le otorgaban, colocó a la religión en el ámbito de lo privado, y renunció a tener un papel significativo como actor público. No obstante, las y los miembros de la comunidad judía pudieron beneficiarse del carácter secular del Estado posrevolucionario, ya que a través de su cualidad de ciudadanos aprovecharon las oportunidades socioeconómicas que el país les ofreció independientemente de su credo religioso.

Las limitaciones estipuladas en el artículo 130 constitucional fueron acatadas por las instituciones religiosas de la comunidad judía: las sinagogas eran propiedad de la nación; los rabinos no salían a la calle vestidos en sus atuendos religiosos; no se hacía política en los eventos litúrgicos; los ministros de culto, nacionales y extranjeros, eran registrados ante la Secretaría de Gobernación; los rabinos no participaban en elecciones para cargos gubernamentales y tampoco atendían espiritualmente en instituciones o espacios públicos. La visibilidad religiosa de la congregación judía fue casi nula, e incluso era deseable ocultar cualquier elemento identitario evidente: por ejemplo, al salir de la sinagoga, los varones se quitaban la *kipá* de la cabeza para transitar por las calles.

Este bajo perfil público no impidió el desarrollo de un entramado institucional religioso en el cual los discursos y las acciones fueron creando un espacio rico en expresiones culturales y rituales donde se reprodujeron tradiciones y costumbres de los lugares de origen. Al igual que en otros campos analizados (político, económico, educativo e institucional), en el religioso la dinámica sociorreligiosa tuvo poco impacto en el diseño estructural del Estado. La comunidad judía se adecuó a las fronteras establecidas y en tales márgenes generó una intensa actividad alimentada por la realidad nacional, la realidad del judaísmo mundial (sobre todo

de focos de influencia como Israel, Estados Unidos y Argentina), y principalmente de la propia dinámica intersectorial de las y los judíos en México. En las siguientes líneas se explicarán los rasgos religiosos distintivos de cada comunidad, así como las expresiones institucionales que mostraron. La diversidad que no era posible mostrar en el espacio público nacional se manifestó en el espacio público comunitario, que a su vez formaba parte del ámbito de lo privado.

La historia religiosa de las y los judíos en México ha presentado especificidades en cuanto a las tendencias rituales e interpretativas. En la mayoría de los sectores comunitarios, el rito ortodoxo se asumió como la modalidad dominante en las instituciones judías, aunque la mayoría de las y los judíos, más de 80%, se ha definido como tradicionalistas.¹ Tanto las y los primeros inmigrantes ashkenazitas de las Europas Oriental, Central y Occidental, como las y los sefaraditas de Turquía y el mundo árabe se apegaron a la tradición *halájica* y al modelo de *Kehilá*. Hasta las décadas de los 50 y 60, la ortodoxia² fue la única tendencia reconocida en

¹ Según el último estudio sociodemográfico que Alducin y Asociados realizaron a petición del Comité Central de la Comunidad Judía en México en 2000, las preguntas sobre la religiosidad de las y los encuestados los clasificaron en cinco categorías: muy religioso, religioso, tradicionalista, poco religioso y ateo. Estas categorías pueden leerse según el grado de observancia religiosa, aunque también según el grado de secularización. Es decir, las y los muy religiosos por lo general son observantes estrictos de los preceptos religiosos y poco integrados a la modernidad del entorno nacional. Las y los religiosos también son observantes de las prácticas rituales pero viven en el mundo e interactúan con el entorno. Las y los tradicionalistas practican algunos ritos religiosos en fechas significativas tanto del calendario hebreo como del ciclo de vida judío, aunque más con un sentido social y de identidad cultural. Se trata de judías y judíos seculares incorporados económica y culturalmente al país aunque con fuerte apego a la comunidad judía. Las y los judíos poco religiosos son quienes eventualmente realizan alguna práctica considerada dentro de la religión judía, y las y los ateos son aquellos que más bien están alejados de la dinámica religiosa comunitaria y que rechazan participar en cualquier acto relacionado con la liturgia judía. La mayoría de las y los judíos mexicanos se definen a sí mismos como tradicionalistas, aunque en algunos sectores comunitarios esta tendencia tiende a transformarse, sobre todo entre las y los descendientes de alepinos la polarización entre las y los muy religiosos, y las y los religiosos, por un lado, y las y los tradicionalistas y poco religiosas y religiosos, por el otro, tiende a aumentar. En los demás sectores, las y los tradicionalistas, que son la mayoría, tienden a mantener cierta estabilidad en las confrontaciones de carácter religioso.

² Ortodoxia es el término con que se denomina a la corriente del judaísmo religioso que más extrema el cumplimiento de la *mitzvot* (preceptos), tal como lo establece la *Halajá* (ley rabínica). La ortodoxia surgió como reacción a las tendencias de cambio en el judaísmo, manifestadas a partir de fines del siglo XVIII por los movimientos de la *Haskalá*

el ámbito del judaísmo mexicano. Como se mencionó antes, el primer permiso oficial para establecer una sinagoga formal fue otorgado por el presidente Venustiano Carranza en 1918 a la AMS. Dicha sinagoga, ubicada en las calles de Jesús María en el centro de la ciudad de México, empezó a funcionar a principios de la

(iluminismo) y reformista. El lema que caracterizó a la ortodoxia extrema fue *Jadash asur min ha-Torá* (la *Torá* prohíbe innovar), establecido por el rabino Moshé Soler, que impuso el rechazo de influencias culturales foráneas. A mediados del siglo XIX surgió en Alemania el movimiento neo-ortodoxo, cuyo líder fue Shimshon Refael Hirsh. La neo-ortodoxia no veía contradicción entre la devoción religiosa y la cultura general y acuñó el lema: *Torá im derej éretz* (*Torá* junto con ilustración general). Con la consolidación del movimiento sionista, la neo-ortodoxia se escindió: la facción Mizraji apoyó al sionismo y Agudat Israel se opuso a él.

La tendencia ritual conservadora se explica históricamente a partir del desarrollo del movimiento reformista. El movimiento reformista nació en Alemania en la década de 1840 como un intento de adecuar el judaísmo a la modernidad. Argumentaban que gran parte de las leyes judías fueron establecidas sobre la base de que el pueblo judío debía mantenerse como distinto. La diferencia se mantuvo por la esperanza de que el pueblo judío volviera a ser soberano en su propia tierra, pero para las y los reformistas no tenía sentido, pues buscaban ser parte de la sociedad nacional. Todas las leyes que sirvieron para mantener a las y los judíos aparte debían desaparecer, entre ellas las normas dietéticas, la prohibición de trabajar en sábado y la jurisdicción rabínica. En el servicio regular de la sinagoga se establecieron ejercicios de confirmación, como en los templos protestantes, tanto para niños como para niñas en rituales grupales. En los servicios del sábado se introdujo música instrumental, se eliminaron pasajes de la liturgia y se introdujo la lengua alemana en los rezos hebreos. En particular, la esperanza judía de regresar a Sión, la tierra de Israel, debía ser suprimida. La era mesiánica no era otra que la era de la hermandad universal y la tolerancia que estaba a punto de llegar en Europa. Pocos y pocas fueron tan lejos, pues era difícil distinguir lo que de judaísmo quedaba en estas propuestas más allá de algunos ideales morales proféticos abstractos, a pesar de que las y los teólogos reformistas intentaron justificar los cambios en las mismas fuentes del judaísmo. Las y los pensadores de la Reforma estaban convencidos de que el judaísmo no estaba atado sólo al pasado como si fuera una reliquia; defendían la idea de que el judaísmo poseía un dinamismo inherente al mismo ritmo que el progreso del espíritu humano. El pueblo judío era entendido aún como el receptor de la revelación divina, pues ésta última no se había extinguido en el texto bíblico.

En la década de 1840, el movimiento reformista en Alemania generó nuevas actividades organizacionales. Rabinos educados en las universidades crearon publicaciones periódicas y buscaron reunirse en una serie de asambleas para definir posiciones en torno al uso del hebreo en la liturgia, la posición de la mujer en el judaísmo y la celebración del *Shabat* y las fiestas religiosas. A partir de tales reuniones se dio cierta consolidación de esta denominación religiosa, que se expandió al Imperio Austro-Húngaro, a Inglaterra y poco después a los Estados Unidos de Norteamérica, donde fue acogida con mucha fuerza por el ambiente progresista y la libertad de culto que ahí se respiraba, y principalmente por las comunidades de alemanes establecidas en ese territorio. Se crearon sólidas instituciones que hasta hoy prevalecen, en las cuales se siguen elaborando los principios ideológicos que los sustentan como grupo y que los siguen diferenciando de otras tendencias judías menos liberales.

Posteriores al reformismo surgieron, principalmente en Estados Unidos, una serie de movimientos religiosos que abandonaron o modificaron los mandamientos de las

década de los 20, y fue el marco de los desencuentros que llevaron a la diversificación comunitaria. Además de su participación en la AMS, las y los judíos provenientes de Siria tenían sus propios espacios rituales y se manejaban con autonomía (Seligson, 1973: 129-152).

Con el aumento de la población ashkenazita, las diferencias en el ritual judaico y en las prácticas derivadas de las tendencias simbólico-espirituales distintas se hicieron evidentes. La separación pau-

leyes judías. Entre ellos estaban el conservadurismo y el reconstruccionismo. En vez de la *Halajá*, propusieron el monoteísmo ético, una especie de tradicionalismo amplio que rescataba el sentimiento de solidaridad grupal y concebía al judaísmo como una civilización en evolución. Por primera vez en siglos, las y los judíos hacían a un lado la *Halajá* sin renunciar a su identidad judía.

El judaísmo conservador ha sido un movimiento cuya orientación religiosa esta determinada por sus centros académicos y teológicos como el *Jewish Theological Seminary of America*, en el que no sólo se imparten carreras rabínicas sino profesionales también. El líder religioso más reconocido fue Solomon Schechter, quien consolidó el movimiento conservador al formar nuevas generaciones de rabinos. Las y los estudiantes además del judaísmo bíblico estudiaban filosofía, poesía, teología moderna y literatura religiosa de todos los tiempos, afirmando la dimensión histórica y evolutiva del pensamiento judío. Las y los conservadores retienen los principios básicos de la fe tradicional y sus prácticas; sin embargo, están abiertos a la interpretación histórico-crítica de los textos judíos, lo que abre la posibilidad de reformular las leyes y las costumbres para expresar la antigua tradición de manera renovada en el mundo moderno. En las asambleas rabínicas del judaísmo conservador antes de alterar alguna disposición halájica se preguntan si el cambio está arraigado en la historia y en el enunciado de la ley en sí misma y si no se contradice con el resto de la *Torá* como un todo. Por ejemplo, subir en auto-transporte para atender a los servicios religiosos en sábado, o contar a las mujeres como miembros religiosos activos y admitirlas en las escuelas rabínicas para su ordenación. Los líderes del movimiento conservador consideran que las autoridades competentes pueden dar una gran variedad de respuestas auténticas a cuestiones complejas de la fe y la vida. Cada unidad de la congregación, ya sea las y los rabinos o las y los miembros de las sinagogas, pueden decidir por sí mismos la opción más aceptable considerada dentro del *Committee on Jewish Law and Standards*. Este acercamiento tan abierto y pluralista no es aceptado por instancias ortodoxas más rígidas en sus prácticas y su interpretación halájica.

Del movimiento conservador estadounidense en la década de los años 30 se desgajó una nueva corriente conocida como el reconstruccionismo. En el libro *Judaism As a Civilization*, Mordejai M. Kaplan, su fundador, fue todavía más lejos que el conservadurismo al desafanarse de la tradición para adaptarse a los desafíos de la vida moderna. Para Kaplan el judaísmo debía rejuvenecer. El concepto central en sus escritos era el del pueblo judío, pues era en las personas y no en la tradición que la renovación debía tener lugar. Su visión positivista de la historia criticaba al conservadurismo por no apoyar el renacimiento de la lengua hebrea y ver con desconfianza al movimiento sionista que se desarrollaba en relación con la tierra de Palestina. Para Kaplan no era necesario practicar el judaísmo para sentirse judío, pues el judaísmo era, más que una doctrina religiosa, una civilización en evolución. Véase Arthur A. Cohen y Paul Mendes-Flohr (1987).

latina de las y los ashkenazitas hablantes del *idish* y de las y los sefaraditas hablantes del ladino en el seno de la AMS se concretó en esta época. En los rezos cotidianos de la sinagoga, las y los ashkenazitas se quejaban de su poca familiaridad con las tonadas y el orden de los rezos. Al poco tiempo, para resolver estas inconformidades, los distintos grupos se turnaron el uso de la sinagoga donde unos llevaban a cabo el ritual sefaradita y otros el ashkenazita.

Sin embargo, las tensiones no disminuyeron hasta que los segundos decidieron reunirse para sus servicios religiosos en otro local. También las y los sefaraditas de Turquía y de los Balcanes, hablantes del judeo-español, decidieron organizarse en otro espacio, aunque su principal objetivo era más asistencial que religioso. Así, la primera sinagoga, a los pocos años de haber sido construida, quedó como un lugar al que asistían principalmente las y los judíos orientales, hablantes del árabe, que compartían un legado cultural y religioso similar. En 1917 llegó a México el primer rabino de Damasco, contratado por la AMS, quien se hizo cargo de los servicios religiosos, sobre todo de la matanza ritual de los animales para hacerlos *kosher*. Antes de su llegada se habían encargado de estas tareas en forma voluntaria los rabinos alepinos. A fines de los años 20 se instaló, incluso, una carnicería *kosher* subsidiada por la AMS, la Carnicería Moderna.

En 1922, un grupo de ashkenazitas se organizó para hacer surgir una vida religiosa que ellos consideraban como “auténtica”, al estilo de la del *shtetl* de Europa Oriental. En dicho espacio social habría una sinagoga, un *Bet ha Midrash* y una *mikve*, entre otros espacios. Buscaban constituir un sitio donde pudiera reunirse diariamente un *minián*, donde hubiera *aliyot* a la *Torá* los lunes, jueves y sábados, donde se recordara a los muertos en sus aniversarios luctuosos y se organizaran para cuidar el *kashrut*; así como donde tener un rabino, un *shojet*, un *mohel*, un panteón propio y un *Talmud Torá* para educar a sus hijas e hijos en el espíritu judío ortodoxo. Este grupo tomó el nombre de *Nidje Israel*. Sus miembros se salieron de la sinagoga de la AMS y se fueron a un local en el callejón 5 de Mayo que le subarrendaron a la *Young Men’s Hebrew Association*. Este grupo de judíos y judías religiosos ashkenazitas sería el núcleo, décadas después, de lo que llegó a constituirse como la institución más importante del sector ashkenazita.

Desprendidas de *Nidje Israel*, surgieron entre los ashkenazitas otras agrupaciones con tendencias religiosas distintas. La primera de ellas fue *Agudat Ajim*, creada en 1927 con las costumbres *jasídicas* propias de un grupo de judías y judíos de Galitzia, Polonia, que quería tener su sinagoga y recrear las prácticas religiosas de su lugar de origen, además de funcionar como sociedad de beneficencia. *Agudat Ajim* siguió creciendo, se cambió de local, abrió un *Talmud Torá* y mantuvo sus actividades religiosas. Un lustro después de la fundación de *Agudat Ajim* surgió otra organización religiosa ashkenazita llamada *Tiferet Israel*, que aglutinaba exclusivamente a las y los judíos de Polonia, los cuales se sentían dominados por las y los judíos de Rusia, mayoritarios en *Nidje Israel*. Además de satisfacer sus necesidades religiosas, también se constituyó como grupo cultural y social. En 1941 contrataron un rabino exclusivo; sin embargo, con el paso de los años, este grupo fue perdiendo fuerza.

Cuando la mayoría de las y los ashkenazitas se trasladaron a la colonia Hipódromo-Condesa, el grupo *Tiferet Israel* abrió una sinagoga en la calle de Parral. Por 1928 las y los ashkenazitas adquirieron un panteón en Tacubaya, donde había una separación entre *Tiferet Israel* y *Agudat Ajim*, por un lado, y con *Nidje Israel*, por otro. La autonomía y la autosuficiencia de las distintas agrupaciones religiosas en la *Kehilá Ashkenazí* ha sido una de las características redundantes en la historia religiosa de dicho sector. Finalmente, ambas instituciones se fusionaron con la *Kehilá Ashkenazí Nidje Israel* décadas más adelante.

Después de su separación, durante las décadas de los años 20 y de los años 30, las y los judíos sefaraditas se juntaban a rezar en pequeños *midrashim* establecidos en departamentos alquilados o en las casas de los correligionarios. En las fiestas mayores, alquilaban templos protestantes, como el de la calle de Gante, por la gran afluencia de personas. Por otro lado, en estos mismos años la AMS, ya controlada por las y los damasquinos, se encontraba en una situación financiera difícil, pues las y los socios que adeudaban cuotas o donativos no pagaban. Las y los dirigentes de la institución pensaron en amenazar a las personas morosas con sacarlas de la misma, pero decidieron buscar otras medidas para lograr sus objetivos. La AMS administraba en ese entonces la primera sinagoga judía en México, pero sobre todo el uso del único panteón, por lo

que decidieron duplicar las tarifas a quien requiriera de este espacio, lo que trajo disgustos y diferencias con otras agrupaciones.

En febrero de 1933 se transformó la estructura organizativa de la institución para garantizar su supervivencia. Era imperativo lograr recaudar los recursos materiales y corregir el funcionamiento de los servicios para que fueran más eficientes y, sobre todo, legitimar la autoridad de la mesa directiva. El cobro de cuotas se reorganizó según las posibilidades de cada familia, haciéndolas obligatorias y negándole los servicios a quienes no las cubrieran; por ejemplo, no se daría acceso a la sinagoga durante las fiestas mayores. Las rígidas políticas de la nueva directiva de Monte Sinaí trajeron en ocasiones acuerdos con otras comunidades –por ejemplo las y los sefaraditas pagaban una cuota anual por el uso del cementerio–, pero también el desencuentro con otras, principalmente con las y los alepinos.

Desde los años 20, las mesas directivas de la AMS realizaron grandes esfuerzos para acercar a las y los judíos de Alepo al trabajo comunitario. Esfuerzos vanos, ya que al igual que los grupos de inmigrantes de diferentes latitudes, las y los alepinos organizaron sus propios *midrashim* (lugares de rezo y estudio) que fungían como centros de reunión. Cuando en 1933 la AMS exigió que todo aquel que no fuera socio y quisiera hacer uso del panteón debía pagar una cantidad adicional a la cuota fijada empezaron los problemas con motivo de los entierros.

La llegada de rabinos de origen alepino en los años 20 generó nuevos proyectos comunitarios, como el de construir una sinagoga en forma, dejando atrás los lugares de rezo improvisados en casas de correligionarios o en locales rentados. Se organizó así un comité para tal fin en 1929. Lo primero fue conseguir un terreno, mismo que encontraron en la calle de Córdoba, en la colonia Roma, a la que ya se estaban trasladando muchas familias. Lo siguiente fue conseguir el financiamiento necesario para la adquisición del terreno y la construcción del templo. Con muchos esfuerzos se logró edificar el templo *Rodfe Sedek*, obra arquitectónica de estilo oriental, inaugurada en 1932. Además de constituirse en centro religioso, la sinagoga fue el núcleo donde se impartió la educación religiosa no sólo a las y los niños sino a las y los jóvenes y a los adultos que se interesaban por el conocimiento profundo de la religión. A partir de la existencia de *Rodfe Sedek*, la confi-

guración de una estructura comunitaria para las y los judíos de Alepo comenzó a hacerse necesaria. Ellas y ellos encontraron en dicho templo lo que llegaría a ser su propio marco comunitario y el fin de la tensión con la AMS al fundar, en 1938, la Sociedad de Beneficencia *Sedaká u Marpé* (Unikel, 1992: 26).

Bnei Sión fue otra sinagoga que a principios de los años 30 se localizaba en la actual demarcación de Tacubaya, donde ya existía un número importante de judíos y judías. Inicialmente se reunían a rezar en la casa de una de las familias hasta que fueron delatados mientras se encontraban celebrando servicios religiosos, ya que el sitio no había sido autorizado previamente por las autoridades nacionales como lugar de culto religioso. Fueron encarcelados y les confiscaron los libros de rezo que usaban. El hecho produjo mucha angustia entre las y los detenidos y sus parientes, aunque pronto fueron puestos en libertad. Así, decidieron establecer una casa de rezo con el nombre de *Bnei Sión*, aunque todos la conocían como “La Privada”, pues la calle era una cerrada con cuatro casas exteriores y 10 interiores en las que vivían tres familias judías. El lugar era autónomo y lo mantenían sus miembros con donativos. A principios de los años 50 esta sinagoga dejó de funcionar cuando sus asistentes se trasladaron a otras colonias residenciales.

Cuando las y los damasquinos se mudaron a la colonia Roma en los años 20, se instalaron *midrashim* en casas de algunas familias. En 1940 se inauguró el Centro Social Damasqueño de Coahuila núm. 30 para la juventud. En 1945 se alquiló una casa en Córdoba núm. 203 para abrir un lugar de rezo y dar servicio a las numerosas familias que ya vivían en la colonia Roma. Este lugar funcionó hasta 1953, año en que se inauguró el imponente templo Monte Sinaí en la calle de Querétaro (Smeke, 2001: 253-258).

A partir de la constitución de la Unión Sefaradí en 1940, este sector comunitario instauró diversas instituciones judías como una escuela, una sinagoga y un panteón, así como una estructura administrativa formal. Del centro de la ciudad de México se trasladaron a las colonias Roma y Del Valle. En 1940, cuando ya había 450 o 500 familias sefaraditas en la zona se planeó construir la sinagoga. El Comité Pro-Templo contrató a un arquitecto que ya había construido iglesias antes, para que realizara la obra según el recuerdo que algunos miembros tenían de la sinagoga de Sofía

en Bulgaria. El resultado fue un templo amplio y sencillo, sin columnas intermedias y con materiales duraderos, como la cantera y el mármol, donde destaca la belleza del *hejal*. El centro de este sector comunitario, la sinagoga o *Kahal Kadosh Rabí Yehuda Halebi* en la colonia Roma, inaugurada en 1942 en la calle de Monterrey, fue el lugar donde por décadas se concentró la actividad religiosa, social y cultural de esta comunidad.

En los años 40, además de la sinagoga *Rodfe Sedek*, las y los alepinos adquirieron una casa en la misma calle de Córdoba para trasladar el *kitab*, la sede de las reuniones del Comité de Damas y las oficinas administrativas de *Sedaká u Marpé*, que hasta entonces habían estado en un local en la calle de Zacatecas núm. 126. También se compró un terreno para cementerio en el Panteón Jardín, junto al de la Unión Sefaradí. Uno de los asuntos significativos en 1954 fue la contratación de un nuevo rabino principal de origen alepino, considerado como un erudito en la astronomía y muy versado en el conocimiento de la *Torá*.

La sinagoga Adat Israel, situada en la colonia Álamos, fue inaugurada en 1942. Se trataba de la segunda sinagoga en forma de las y los ashkenazitas, pues la primera se inauguró un año antes en la calle de Justo Sierra, en el centro de la ciudad de México, perteneciente al grupo de *Nidje Israel*. También en la década de los 40 se crearon la Asociación *Menorá*, que aglutinaba a las y los judíos de habla alemana, y la Sociedad *Emuná*, donde se hablaba húngaro. En 1942 se unieron ambos grupos en la Sociedad *Hatikva Menorá* que durante algunos años desplegó actividades religiosas como cursos de hebreo y *Torá* para niños y niñas, pero también decayó y se fusionó a *Nidje Israel*.

Cuando en la década de los 40 ya había una considerable concentración de judíos y judías ashkenazitas en la colonia Hipódromo-Condesa, los lugares de rezo empezaron a surgir. El llamado *Bet Midrash Hipódromo*, que después tomaría el nombre de *Bet Tfilá*, fue formado por personas que en realidad buscaban construir una sinagoga. Al poco tiempo el *Bet Tfilá* se cambió de local a la calle de Yucatán y formalizó el lugar como sinagoga con el apoyo de la Sociedad de Beneficencia *Nidje Israel*, que para entonces se perfilaba como la institución ashkenazita con mayor fuerza. Se compró una casa que fue ocupada por varios grupos; en ella rezaban los señores del *Bet Tfilá*, y el resto del espacio era ocupado

por *Nidje Israel*, donde su propio rabino llevaba los rezos. Poco tiempo después, *Nidje Israel*, estableció ahí la Escuela *Yavne* y el movimiento juvenil *Bnei Akiva*, dependiente de esta última. En 1960 ocurrió un incendio en la planta alta, quemándose varios *Sifrei Torá* y libros sagrados. La sinagoga, llamada ahora *Bet Tfilá Nidje Israel Behipódromo*, fue reconstruida. Sin embargo, para 1966 ya se tenía un gran edificio comunitario con una hermosa sinagoga en la calle de Acapulco, núm. 70, por lo que todos los grupos mencionados anteriormente se pasaron ahí y la casa de Yucatán fue cerrada. Para los años 60, la división entre los grupos había prácticamente desaparecido.

Si en un primer momento el surgimiento de organizaciones religiosas respondió a la recreación de identidades colectivas cuyo referente era el lugar de procedencia, a partir de los 40 el surgimiento de nuevos lugares de rezo respondió a la lógica del traslado residencial de una zona de la ciudad a otra. Tal fue el caso de las sinagogas *Bet Itzjak* en Polanco, *Ramat Shalom* en Tecamachalco y *Bet Tfilá* en Echeagaray. El grupo del *shul* de Polanco empezó a rezar en una casa particular; y luego rentó una casa en la calle de Eugenio Suárez, donde se realizaban los rezos diarios, se daban clases de *Torá* a niños y adultos, y se organizaban eventos culturales. Posteriormente, se compraron las casas aledañas y se construyó el templo. A pesar de las reservas de algunos directivos de la *Kehilá*, *Nidje Israel* apoyó el proyecto de construir la sinagoga y aceptó la autonomía del patronato del *shul* en el manejo administrativo (Gojman de Backal, 1993: 178).

En el caso de las y los colonos de Tecamachalco, la primera iniciativa para la creación de un lugar de rezo tuvo lugar en marzo de 1965, cuando un grupo de judías y judíos ashkenazitas que empezaban sus familias solicitó a la *Kehilá* el apoyo para crear una sinagoga ortodoxa y un centro social, pues ya había 150 familias en la zona y este número tendía a aumentar. Los apoyaron alquilando una casa provisional que se inauguró en 1968; posteriormente, en 1975, se cambiaron a otra casa en la calle de Fuente del Sol. Ahí se organizaron rezos y se contrató al personal religioso necesario para dar servicios litúrgicos.

Pronto hubo *minián* diario y uno juvenil los domingos, así como *Kabalat Shabat* los viernes en la noche. A esa congregación su primer oficiante le dio el nombre de *Ramat Shalom* ("Las Altu-

ras de la Paz”). El proyecto de edificar un centro comunitario con una sinagoga seguía vivo y en 1980 la *Kehilá* decidió apoyar a los residentes de Tecamachalco para impulsarlo. En 1986 se adquirió un terreno grande apropiado al gran proyecto, por lo que se procedió a tramitar los permisos de uso de suelo como templo. Se realizó una exitosa colecta y se inició la obra en 1988, auspiciada tanto por *Ramat Shalom* como por *Nidje Israel*. En 1990, por primera vez se efectuaron los rituales de las fiestas mayores en el Centro Comunitario *Ramat Shalom*, “Shimshon Feldman”, con más de 760 personas, de las cuales 60% eran de la *Kehilá*; para 1992 se inauguró formalmente. La importancia de este centro se hizo cada vez más evidente en la década de los años 90, en detrimento de Acapulco 70.

El surgimiento de las sinagogas de tendencia conservadora en México fue un fenómeno tardío en la historia religiosa de la comunidad judía; no fue sino hasta la segunda mitad del siglo xx cuando aparecieron familias interesadas en ensayar nuevas modalidades de acercamiento al legado religioso de un judaísmo más adecuado al ritmo de vida moderno, que ya para entonces experimentaban las y los judíos en México. El denominador común del movimiento conservador ha enfatizado el compromiso con el judaísmo rabínico tradicional y la reformulación de esa tradición en términos y en forma moderna.

La primera de las congregaciones conservadoras establecidas en México fue el *Beth Israel Community Center*, instaurada en 1957 por judíos estadounidenses residentes en México y hablantes del inglés. Su objetivo era establecer y mantener una sinagoga con actividades religiosas, educativas y sociales que fomentaran la causa y los ideales del judaísmo conservador. *Beth Israel* ha estado afiliada a la *United Synagogues of America* y su Comité de Damas a la *Women's League for Conservative Judaism*. En esta sinagoga, los hombres y las mujeres se sientan juntos y rezan en inglés, hebreo y algunas partes en español. Además, se efectúan regularmente servicios de *Shabat*, rezos en las fiestas mayores exclusivos para los miembros de la congregación y en *Pesaj* se organiza un *Seder* comunitario en el templo para quien desee asistir. *Beth Israel* ha sido una institución autónoma que se dirige y administra a sí misma y es sucursal del *World Council of Synagogues* (organismo central del movimiento conservador en el mundo); además, participa

como miembro activo en el Comité Central de la Comunidad Judía de México.

En 1961, un grupo de 10 jóvenes familias de la *Kehilá Ashkenazí*, decidió fundar una nueva congregación religiosa conservadora por el descontento e insatisfacción ante la apatía general imperante en la congregación. Lejos de intentar relajar las costumbres de la tendencia ortodoxa con un judaísmo más moderno, su intención era recuperar la tradición judía a partir de un nuevo enfoque más adecuado a la vida contemporánea de los adultos de la segunda generación de judías y judíos en México. Cuando le propusieron la idea a la directiva de la *Kehilá* muchos lo vieron con buenos ojos, pero el rabinato no estaba de acuerdo en aceptar dentro del seno comunitario una congregación conservadora. Sin embargo, en ese mismo año se fundó la congregación. Los fundadores buscaron encausar sus planes entrando en contacto con el *Jewish Theological Seminary* de Nueva York.

De ahí mandaron a México a un rabino que hablaba español para ayudarlos a impulsar la nueva sinagoga. Con su ayuda, 125 familias fueron asociadas y dos años más tarde la membresía había aumentado hasta las 300 familias; para 1978 ya eran 600 y hoy hay más de 1,000, la mayoría de las cuales provienen del sector ashkenazita. En 1966 *Bet El* estrenó un bello edificio en Polanco, donde además de la sinagoga se instalaron una pequeña biblioteca judaica y espaciosos salones para eventos sociales y conferencias. En *Bet El* se han llevado a cabo rezos diarios y servicios de *Shabat* para adultos y para jóvenes; los hombres y las mujeres rezan juntos y los servicios son en español y en hebreo. No obstante, la tendencia de la congregación ha sido menos liberal que la de *Beth Israel*. Casi desde su fundación *Bet El* fue acogido en el Comité Central, no sin cierta discusión previa, pues algunos consideraban que no era un sector comunitario como los otros, sino una sinagoga dentro del sector ashkenazita, por lo que no debía estar representado. En abril de 1988, cuando la Congregación *Bet El* adquirió su propio panteón, tuvo la posibilidad de ofrecer a sus miembros prácticamente todos los servicios religiosos comunitarios; sólo les faltó una escuela.

Hacia 1962 un importante número de familias de Monte Sinaí ya se había trasladado a las colonias Polanco y Las Lomas. Nuevos *midrashim* surgieron como lugares de rezo en casas de algunos

damasquinos. Fue entonces que se decidió adquirir una residencia para edificar una sinagoga en la calle de Tennyson e instalar ahí las oficinas comunitarias que antes estaban en Coahuila 30. Pronto comenzó a ser punto de encuentro para las damas, los jóvenes y los señores que iban a rezar o a sus juntas en la mesa directiva. Dicha casa se remodeló en varias ocasiones para adecuarla a las necesidades religiosas, hasta que en 1981 se compró el terreno posterior donde estaba construida una casa y se amplió la sede comunitaria. Entonces las y los damasquinos decidieron cambiarse a la nueva residencia, derrumbar la anterior y construir una sinagoga en forma: se trata de la sinagoga *Beth Moshé*, que fue inaugurada en 1983. A principios de la década de los 80 comenzó a estudiarse la posibilidad de levantar otra sinagoga en Tecamachalco, en un terreno anexo al ya existente Centro Social Monte Sinaí. Este templo, llamado *Bet Hakneset Bet Yosef* se inauguró en 1983 y representó una nueva fase en el desarrollo de la comunidad. Se convirtió en un marco adecuado para las celebraciones y los nutridos rezos de los viernes por las tardes y sábados a los que asisten y en donde conviven muchos jóvenes y adultos, situación que no sucedía en los templos anteriores.

Cuando en 1985 el Colegio Sefaradí se trasladó a Tecamachalco, se construyó en su interior un *Bet Ha Midrash*, que en realidad funcionó como templo para las y los residentes de esta colonia, que para entonces ya eran la mayoría, pues pocos vivían todavía en las colonias Roma y Del Valle. En el año 2000 se inauguró, a un costado de la escuela, un centro religioso, social, cultural y administrativo, en donde se incluyó una bellísima sinagoga al estilo de la de Toledo, en España. Dicho centro ha venido a revitalizar a la comunidad sefaradita, incluso proyectando su riqueza cultural a los demás sectores de la comunidad judía. La mayoría de los rabinos que han atendido las sinagogas, desde la de Monterrey hasta la de Tecamachalco, vienen de Estambul, pues las ligas con dicha comunidad judía en Turquía no se han perdido; aún quedan relaciones de parentesco que las refrendan. No obstante, hace tres años se contrató a un rabino argentino de ascendencia alepina para officiar en el *Kahal* de Monterrey, mientras que el rabino principal de la comunidad lo hace en la sinagoga de Tecamachalco.

En los años 60, cuando se dio el traslado de la colonia Roma a Polanco, las y los alepinos pensaron en construir un nuevo tem-

plo. El Templo *Maguén David* se inauguró en 1966. Destacó por su arquitectura moderna y por la introducción de obras de arte de distintos escultores y artistas prestigiados de la época. Esta sinagoga mostró el nuevo clima que caracterizó a la comunidad en esos años. Otra institución educativa religiosa significativa en este sector comunitario, fundada en los años 60, fue la *Yeshivá Keter Torá*, donde también se practicaba la liturgia religiosa y que constituyó el núcleo a partir del cual se desarrollaría en las siguientes décadas un nuevo estilo de religiosidad con gran influencia comunitaria.

La Comunidad *Maguén David* (antes *Sedaká u Marpé*) creció en tamaño y complejidad. El templo *Rodfe Sedek* de Córdoba estaba funcionando; el templo *Maguén David* en Polanco también, al igual que el *kitab* en la calle de Goldsmith. De ahí que se tuviera la necesidad de contratar más personal religioso. Además, se planeaba la construcción de una nueva sinagoga en Tecamachalco. Con el apoyo de las y los vecinos judeo-alepinos de la zona se inauguró en 1973, con el nombre de *Shaaré Shalom* (Las puertas de la paz). En esos años se instaló un *Talmud Torá* y el *Seminar Le Morot* de la comunidad *Maguén David* en esa sinagoga. En los años 90 nacieron nuevos templos: a principios de la década se construyó la sinagoga *Eliahu Fasja* en Tecamachalco, otra en la colonia Bosques de la Lomas y otra más en la colonia Lomas Anáhuac. El proyecto del Centro *Maguén David* con una sinagoga y un salón de fiestas ha sido la mayor obra desde 2003, en que entró en operación.

No sólo se construyeron sinagogas; el sector religioso de la Comunidad *Maguén David*, con o sin el apoyo de la mesa directiva, ha abierto una gran cantidad de *midrashim* y *kolelim*, pulverizando la asistencia a los lugares de rezo y desplazando a las sinagogas como centros de oración y estudio cotidianos. Además de la *Yeshivá Keter Torá*, que ha diversificado sus escuelas, *midrashim* y *kolelim* en un buen número de locales en Polanco y Tecamachalco, está la escuela ultraortodoxa *Ateret Yosef*, afiliada al *Kolel Aram Tzobá*, que cuenta con un número importante de *abrejim* y espacios religiosos en distintas zonas residenciales donde habitan sus seguidores. También destacan los movimientos religiosos autónomos, es decir, que no dependen financieramente de la Comunidad *Maguén David*, pero cuyos feligreses son de esa comu-

nidad y han logrado tener un impacto en las transformaciones de la religiosidad de las y los judíos alepinos hacia posiciones más fundamentalistas. La influencia cultural de los movimientos ultraortodoxos de Israel y Argentina ha tenido eco en estas modalidades de religiosidad en México. También han llegado corrientes religiosas recientes desde Estados Unidos, como la presencia en México del “Centro de Cabalá”, organización que ha establecido sucursales en muchos sitios de Estados Unidos y del mundo. Aunque en México se trata de un núcleo sociorreligioso judío pequeño, sus cursos se imparten a la población en general.

El único *koilel* actual del sector ashkenazita es el *Koilel Bircas Samuel*, fundado en 1989 y ubicado en la colonia Polanco, por un grupo de maestras y maestros dedicados al estudio de las fuentes sagradas. Alrededor de sus líderes religiosos, esta pequeña comunidad ultraortodoxa, formada por 10 o 12 familias llegadas de distintos lugares –como Israel, Estados Unidos y Argentina– buscan crear un núcleo de vida judía que sirva como imán para que a ella se sumen más personas. A los rezos diarios y en *Shabat* asisten alrededor de 100 personas y además dan cursos y pláticas de temas religiosos. La mayoría de los asistentes son del sector ashkenazita, pero se trata de un lugar independiente que no está afiliado a la *Kehilá*, aunque sus posibles seguidores están en ella. La presencia en México de *Jabad Luvabitch* es también reciente, y aunque su influencia ha sido limitada, han logrado establecer una pequeña *yeshivá* donde reciben temporalmente a jóvenes de otros países para ser preparados por sus maestras y maestros. Algunos(as) jóvenes mexicanos de distintos sectores comunitarios frecuentan a sus miembros y realizan rituales religiosos con ellos.

La presencia religiosa de las y los judíos en el interior de la República Mexicana se remonta también casi a la llegada de las y los primeros inmigrantes en el siglo XIX. La provincia fue el rumbo que escogió un importante número de ellos para explorar oportunidades de trabajo. Los inicios de la vida organizada en Monterrey se ubican en 1923, año en que se fundó un club social y se realizaron los servicios religiosos y rituales más básicos. En 1925 se estableció el Club Cultural *Hatikva*, de mayor alcance y estabilidad, y en ese mismo año se adquirió un área del Panteón de Dolores, misma que se inauguró oficialmente en 1928. Su cercanía con Estados

Unidos provocó que los modelos institucionales adoptados se vieran influidos, en un principio, por la comunidad judía de San Antonio, Texas, de la que recibieron apoyo y asesoría mediante visitas frecuentes de dirigentes y autoridades religiosas. Para la década de los años 30 la comunidad de Monterrey ya contaba con una escuela, el Colegio *Hatikva*, que reforzó la estabilidad y la continuidad del grupo. Como la mayoría de las y los judíos residentes en esta ciudad eran de origen ashkenazita, el ritual de templo siempre fue ortodoxo y en *idish*. En las generaciones siguientes, con la incorporación de algunas familias sefaraditas, y con la creación del Estado de Israel, el hebreo y el español se quedaron como leguas litúrgicas dominantes. También en esta comunidad la mayoría de las familias se definen como tradicionalistas, o poco religiosas.

Especialmente interesante es el caso de las y los judíos residentes en Jalisco. Guadalajara fue otro de los centros urbanos que albergó a una comunidad judía organizada. El cementerio fue la necesidad primaria que obligó a crear ahí, en 1922, la asociación denominada *Agudat Ajim*. A partir de ese núcleo inicial se desarrollaron otras asociaciones e instituciones religiosas de apoyo mutuo, culturales y educativas. Hacia la década de los años 30, se tuvo noticia de un lugar rentado para reuniones sociales y rezos en una casa ubicada en la calle de Juárez y de ahí se pasaron a principios de 1940 a la calle de Maestranza. En estos locales era común escuchar diversos idiomas en mesas agrupadas según los lugares de origen. Asimismo, permanecía la separación, aunque en el mismo local, entre los rezos ashkenazita y sefaradita, y era también común la separación de hombres y mujeres de acuerdo con el rito ortodoxo.

Con el paso de los años surgió la necesidad de contar con un rabino profesional, pues hasta entonces eran hombres religiosos de la comunidad los que guiaban el rezo en cada sector, así como de unificar el rito acercando el rezo a las condiciones de modernidad de la comunidad. La mayoría de las y los judíos en Guadalajara durante los años 60 eran sefaraditas, y en las últimas décadas no se había logrado despertar el interés de los y las jóvenes en las prácticas religiosas; el ritual ortodoxo parecía tener pocas perspectivas para su comunidad. De vital importancia resultó entonces el contacto con el Seminario Rabínico Latinoamericano, de orientación conservadora. El propio líder de este movimiento en América La-

tina visitó Guadalajara y se establecieron las condiciones para que el entonces asistente de la Comunidad *Bet El* en la ciudad de México ocupara en 1974 el puesto de rabino y se realizara la filiación al movimiento conservador. Fue el primer rabino con título que se desempeñó en la comunidad. La filiación supuso la unificación del ritual propio de ashkenazitas y sefaraditas en el modelo conservador, así como la utilización del español y el hebreo en la liturgia. Se obtuvieron libros en hebreo con la traducción completa del *Sidur* al español, lo que permitió la comprensión de las plegarias y se estimuló el aprendizaje del hebreo; desde entonces, los hombres y mujeres se sentaron juntos. Progresivamente la comunidad se fue integrando al rezo único y muchas de las costumbres diferenciales se fueron diluyendo y mezclando con el tiempo. En los últimos años, ante la salida del último rabino conservador, la institución comunitaria se ha planteado de nuevo recuperar el rito ortodoxo e impulsar la reconversión religiosa para crear un núcleo de judaísmo que revitalice la experiencia de una vida judía normada por la *Halajá*.

Más al norte, en Tijuana, las y los judíos allí residentes, alrededor de 70 familias, contaron con el apoyo de la comunidad judía de San Diego para la realización de servicios religiosos y actividades comunitarias. En 1946 fundaron la Unión Israelita *Maguén David*, que agrupó a sefaraditas y ashkenazitas. Este núcleo comunitario proporcionó, a su vez, servicios a las pocas familias residentes en Ensenada. De esta congregación se desprendieron dos ramas aún presentes: alrededor de 200 familias se fueron a San Diego e instalaron una sinagoga conservadora que oficiaba en español, además de una escuela comunitaria. A principios de los años 90 surgió una nueva concentración de aproximadamente 70 familias judías jóvenes en Cancún, que ya cuentan con un centro comunitario donde realizan rezos en *Shabat* y un *Talmud Torá* donde asisten sus hijos; durante las fiestas mayores contratan rabinos para realizar los rezos pertinentes.

La identidad religiosa de las y los judíos mexicanos ha sido preservada por más de 100 años. Sinagoga tras sinagoga, rabino tras rabino, *Talmud Torá* tras *Talmud Torá*, han asegurado la transmisión del legado religioso generación tras generación. Aunque la mayoría de las y los judíos en el país se definen a sí mismos como tradicionalistas, la diversidad intracomunitaria es también un rasgo

que muestra el dinamismo de los movimientos religiosos en México. Esta diversidad, a la que muchas veces se resisten las instituciones comunitarias establecidas, se expresa en un contexto local y global de mayor apertura a la pluralidad y busca su reconocimiento, tanto hacia adentro como hacia fuera de las fronteras comunitarias. Por otra parte, en el entorno del país la comunidad judía ha adquirido mayor legitimidad al ser reconocida jurídicamente como asociación religiosa desde 1993 y actuar como interlocutor legítimo en las instancias nacionales. Al igual que otras minorías religiosas, la judía coadyuva en el carácter democrático de las disposiciones gubernamentales relacionadas con la religión, que por lo general coinciden al defender el carácter laico y plural de las instituciones públicas con el fin de dar cabida a la diversidad religiosa e ideológica de la nación de acuerdo con los principios constitucionales.



CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS hemos sido testigos de profundas transformaciones en el diseño estructural del Estado mexicano. Se ha pasado de un modelo corporativo, unívoco y homogeneizante, basado en la ideología del nacionalismo revolucionario, a un esquema más democrático, donde las diferencias pueden convivir en un espacio público plural, que no sólo es ocupado por el Estado en su relación con los distintos grupos sociales, sino por movimientos surgidos de la sociedad civil. En la medida en que esta última se amplía, también aumenta la legitimidad de las minorías, las organizaciones no gubernamentales y de cualquier otro tipo de agrupación social con causa. No obstante, hasta ahora, hemos asistido a un proceso de apertura en el sistema, pero las instituciones no están aún diseñadas para propiciar la interculturalidad, la interacción entre grupos con tradiciones diferentes, sin que éstos pierdan su especificidad cultural. El espacio otorgado a las minorías refleja la actitud de respeto de las mayorías en contextos más democráticos, pero no el conocimiento mutuo.

Al analizar el caso de la minoría judía, se percibe que en el ámbito institucional el complejo entramado de representaciones comunitarias es lo suficientemente sólido como para resistir los cambios en las instancias nacionales y adecuarse a los nuevos tiempos políticos. El Comité Central de la Comunidad Judía de México tiene la sufi-

ciente experiencia, adquirida a través de casi 70 años de existencia, en la interacción con los organismos gubernamentales, lo que no ha impedido que en ciertos momentos la vulnerabilidad de la minoría judía, provocada por la asimetría en la relación, se haya vuelto evidente, mostrando la manera en que se acotan o se abren los espacios a los otros. La apreciación de la diversidad cultural como algo enriquecedor es relativamente reciente en la historia de México: se remonta a un par de décadas atrás. Desde entonces, pertenecer a una minoría cultural no es visto como una cuestión de doble lealtad, según la cual uno debe dejar de ser quien es para convertirse en otro. El nacionalismo revolucionario promovía el mestizaje como vehículo para la real asimilación, lo que de hecho implicaba el abandono de la cultura propia en aras de la nacional: eran o la una o la otra, pero no simultáneamente las dos.

En la actualidad, las instituciones gubernamentales se rediseñan constantemente y permiten una mayor presencia de las minorías, mismas que han coadyuvado en la creación de espacios más libres, democráticos y representativos. En el ámbito de lo económico, la minoría judía se ha visto afectada por los cambios hacia el neoliberalismo por los que ha transitado todo el país. Al igual que el resto de las y los empresarios, se busca mayor seguridad para hacer negocios, acabar con el contrabando, la informalidad, la piratería y la corrupción. Por otro lado, la comunidad se ha hecho cargo de las personas afectadas por la apertura comercial y que no resistieron la competencia ante la globalización. Con instituciones apropiadas, han proporcionado capacitación para la creación de microempresas e instauraron bolsas de trabajo para dar empleo a quienes lo necesitaban. Las y los líderes comunitarios son conscientes de que mientras la base material de la congregación sea fuerte, el resto del entramado institucional tendrá viabilidad a futuro. Así, desde el punto de vista económico la minoría judía sigue aprovechando las oportunidades que ofrecen los entornos global y local para formar empresas, crear empleos y participar activamente en la dinámica económica del país. Como se ha podido apreciar, desde la década de los años 40 las actividades de las y los judíos –tanto en el ámbito empresarial como en el profesional o laboral– no han encontrado restricciones por su cualidad de minoría étnico-religiosa; más bien, se puede afirmar que su presencia individual en las instancias de representación de sus respectivos sectores productivos ha sido constante.

Otro de los ámbitos en los que ha ocurrido un cambio en cuanto a la representación legítima de la minoría judía ha sido el religioso. De un control estrecho de las autoridades a las expresiones públicas de las congregaciones religiosas a través del desconocimiento de su personalidad jurídica, así como de sus derechos políticos y económicos, en 1992 la *Ley de las Asociaciones Religiosas y Culto Público* restableció sus derechos legales, reconociendo su potencialidad de adquirir bienes y la libertad de culto. En el centro de la *Ley* se colocó la laicidad, garante de la pluralidad religiosa y de la libertad de creencia. La laicidad dejó de entenderse como la negación de la religión en el ámbito de lo público, para adquirir nuevos significados, según los cuales las asociaciones religiosas se aceptan como entes colectivos, organizados y registrados, pero en el ámbito de la pluralidad democrática, sin exclusividad y ajustados al marco constitucional. En este nuevo esquema, la presencia de denominaciones religiosas minoritarias, como la judía, desempeña un papel primordial en el mantenimiento de la dinámica diversa de las asociaciones religiosas en la Secretaría de Gobernación. Ha sido en el campo de lo religioso donde se ha avanzado más en el intento de fomentar espacios de interacción entre las diversas asociaciones religiosas del país, por lo menos a nivel federal (Hamui, 2000: 52-104). La creación del Consejo Interreligioso se ha constituido en un espacio de mutuo conocimiento y comunicación que propicia el entendimiento, aunque como toda organización plural no está exento de juegos de poder. No obstante, este esfuerzo no se ha trasladado a los estados y municipios donde los conflictos religiosos son frecuentes, por lo que todavía está en su fase inicial.

En la dinámica interreligiosa, el peso de la comunidad judía es más bien simbólico, ya que numéricamente es muy reducido en relación con la población total del país (40,000 judíos en una población de más de 100'000,000 de habitantes, una proporción del 0.04%). Sin embargo, por ser una de las religiones monoteístas más tradicionales, por su prolongada presencia en México, por su carácter no proselitista y por su perfil democrático y moderno, resulta un actor que se adapta a los nuevos tiempos plurales sin que ello signifique entrar en competencia por aumentar su feligresía, dinámica que ha caracterizado el esfuerzo de los distintos grupos protestantes por ganar adeptos a costa del retroce-

so del catolicismo. A diferencia de otras asociaciones religiosas, donde los representantes legales son los ministros de culto, en el caso del judaísmo es el Comité Central de la Comunidad Judía de México, institución laica representada por personajes notables de la congregación, que participa e interactúa con el gobierno y con otras asociaciones religiosas; de ahí que se reafirme su vocación hacia valores como el respeto a la diferencia, la tolerancia y la libertad de creencias, así como la autonomía en las formas de organización interna de las congregaciones en el marco de la ley.

En relación con lo educativo, las reformas al artículo tercero constitucional realizadas en 1992 también incidieron en la posibilidad de que las minorías, a través de sus escuelas, pudieran reproducir sus legados culturales particulares en el sistema de educación privada. En las últimas décadas la SEP ha realizado un esfuerzo significativo por conservar la diversidad de culturas, sobre todo indígenas; por ejemplo, con la transmisión de los contenidos de los programas oficiales en sus lenguas ancestrales plasmadas en sus libros de texto gratuitos. En relación con otro tipo de minorías, como la judía, el hecho de impartir clases de historia judía, de idioma hebreo, de ética, e incluso de religión en sus aulas, sin que tengan que estar inspeccionadas por las autoridades de la SEP, transmite a las y los alumnos un mensaje de revaloración de la propia herencia en el sentido de que no sólo es un interés comunitario preservar la cultura particular, sino que también el Estado ve con buenos ojos la existencia legítima de congregaciones diversas que al reproducir su cultura enriquecen el mosaico social de la nación.

Sin embargo, los programas oficiales de la SEP no se han actualizado en el sentido de promover la interculturalidad. Por lo general no se enseña a las y los niños y jóvenes que existen distintas minorías étnicas, religiosas o culturales en el país con sus especificidades. Tampoco se diseñan actividades encaminadas al conocimiento mutuo, al respeto a la diferencia y al ejercicio de la democracia. En la medida en que el desconocimiento del otro se preserve, la desconfianza, la descalificación y el estigma pueden devenir en discriminación y prejuicios que obstaculicen la posible relación intercultural.

Hasta ahora las políticas educativas del Estado han sido incapaces, bajo el esquema del nacionalismo revolucionario, de manejar

el tema de la pluriculturalidad. La búsqueda del respeto a la diferencia y la interacción entre culturas diversas no encuentra los mecanismos ni las estructuras estatales educativas para darles cabida. La escuela no es un espacio neutral al cual llegan las y los alumnos como tabla rasa, sino que es una arena de ideas e intereses donde se transmite la identidad propia y la representación colectiva del otro. De ahí que al diseñar programas que motiven el multiculturalismo y permitan el entendimiento entre las y los diversos actores mayoritarios y minoritarios –como las y los mexicanos llegados de otras tierras, así como de mexicanos cuyas raíces ancestrales están en los pueblos prehispánicos– se dará un paso más en el proceso de democratización nacional.

En la interacción multicultural, la disposición a saber del otro es un movimiento en doble sentido. Para las minorías implica presentarse a sí mismas, tomar decisiones en torno a los elementos básicos de su identidad y pensarse en su relación con el entorno social en el que se insertan; para las mayorías implica asumir una actitud abierta a la diferencia; conocer y reconocer que existen formas alternativas de ser, de creer y de actuar que también son legítimas. El espacio educativo es un sitio privilegiado para aprender el significado de la interculturalidad, no sólo en los libros a través del estudio de un listado de minorías, sino en la vivencia cara a cara entre las y los estudiantes de distintos grupos, en situaciones promovidas para su encuentro y comunicación. La intención del multiculturalismo no es homogeneizar a la población, sino propiciar el reconocimiento de principios básicos por todos los actores sin cancelar las diferencias. La escuela es el espacio ideal para la formación de ciudadanas y ciudadanos respetuosos de las diferencias, que no sólo reconozcan los derechos y obligaciones de los individuos sino también los de los entes colectivos con los que se identifican.

El multiculturalismo en el campo de lo educativo nos lleva al ámbito de lo político. En la actualidad, diversos sistemas políticos democráticos y no democráticos se han enfrentado a la necesidad de replantear sus formas de representación pública. Tradicionalmente, tanto la democracia como el liberalismo práctico sustentaron su modelo sociopolítico en la participación de cada ciudadano y ciudadana. Los principios de la Revolución Francesa, expresados en el documento de los *Derechos del Hombre y el Ciudadano*,

postulaban los tres ideales a través de los cuales se aspiraba a la democracia: la igualdad, la libertad y la fraternidad. Sin democracia tampoco había libertades personales, ni justicia social, ni ciudadanas y ciudadanos comprometidos que contribuyeran a construir un proyecto colectivo. En este esquema, el delicado balance entre las libertades individuales y las responsabilidades comunes estaba basado en el capital social definido en los principios democráticos abstractos. La democracia así entendida era, más que una forma de gobierno, un modo de vida asociativo, de experiencias y comunicación compartida.

Durante las etapas moderna y contemporánea, en la historia de la cultura occidental el ideal democrático se desarrolló y se exportó a otras latitudes, convirtiéndose en el modelo a seguir en el mundo. La imposición de este sistema político en países con tradiciones regionales y culturales distintas en el orden público llevó, en muchas ocasiones, a la negación de los apegos colectivos restringidos, exigiendo lealtad única al Estado y a sus códigos legales en detrimento de sus costumbres y rasgos grupales particulares, como lo hemos visto en el caso de México. El sujeto que las democracias constitucionales, basadas en los principios universales, ha reconocido como legítimo es el ciudadano (o ciudadana), aislado de su comunidad, del entorno y de las tradiciones grupales en las cuales adquirió su identidad y su formación valoral.

La globalización ha provocado el surgimiento de nuevas identidades colectivas con distintos grados de agregación, infranacionales a niveles locales y regionales, o supranacionales con alcance mundial, debilitando la soberanía de los Estados nacionales. En contextos de cambio, la búsqueda de identidad se convierte en un recurso para lograr seguridad; la gente tiende a reagruparse alrededor de identidades étnicas, religiosas, regionales o neonacionales para otorgar significado social a su vida. No obstante, la inclusión de los derechos de las minorías y de la lealtad a las identidades grupales llevadas al extremo pueden cuestionar los principios de la democracia, como los de la libertad individual y la responsabilidad ciudadana (Hamui y Hamui, 2006: 6).

La definición clara de los límites de los derechos colectivos e individuales es aún una tarea no resuelta, lo que permite que oscile su reconocimiento o no por las autoridades, como hemos observado en el caso judío. En la actualidad el debate de lo pri-

vado, ámbito privilegiado de la diversidad y las preferencias personales, ha alcanzado la arena de lo público. Desde el punto de vista de los *liberalistas*, (Rawls, 1993), la sociedad debe estar organizada como un sistema justo de cooperación para lograr ventajas mutuas entre personas libres e iguales; la nación encuentra su unidad al someterse a las mismas leyes. Para que este proyecto sea posible, se deben tener ideas compartidas de los ideales de justicia, libertad y solidaridad que permitan el desarrollo de una conciencia cívica y aseguren los vínculos que posibilitan la participación en un proyecto común. El liberalismo es necesario e irrenunciable para afrontar el problema de la diferencia en un marco político común. Este esquema intenta mantener los conflictos intergrupales fuera del ámbito de lo público y no aborda preguntas importantes como, “¿quién decide cuáles son los principios válidos para todas y todos?” En este esquema se concibe al Estado como un agente neutral que media en los conflictos.

Por su parte, los *comunitaristas* (Nordin, 1983) consideran que no hay estándares de justicia universal para los ciudadanos. Cada sociedad determina los suyos de acuerdo con los códigos morales específicos que comparten; cada grupo decide lo que está bien y lo que está mal, con lo que se afirma el relativismo. La democracia, en este contexto, encuentra sus límites en sus mismos supuestos: mientras que la apertura conduce al reconocimiento de la diversidad, la inflexibilidad de los grupos con identidades restringidas puede traducirse en el cuestionamiento de la diversidad y debilitar el abanico de la pluralidad y, por lo tanto, de la libertad. La pluralidad de códigos culturales en un mismo sistema político también puede llevar a la fragmentación, a la ausencia de diálogo y a la rigidez de los grupos en las negociaciones. El relativismo permite que una doctrina, basada en el juicio de un grupo o un hombre, pueda devenir en la expresión de gustos, emociones o actitudes que no se correlacionan con otros. Ello puede traducirse en la negación del otro y en el desarrollo de nuevas formas de exclusión, marginación, rechazo y discriminación, que al confrontarlas con la dimensión cultural de los grupos se justifican con el peso histórico del prejuicio (Bokser, 2001: 3).

Es un hecho que las demandas de los *comunitaristas*, muchas veces legítimas, han implicado un desafío a los modelos democráticos y hoy se enfrentan a la necesidad de replantear su dinámi-

ca hacia una mayor apertura y pluralidad para dar respuesta a las inquietudes de los entes colectivos. Las instituciones políticas en este contexto resultan importantes, pues pueden impulsar, modelar y cultivar normas para la civilidad; mediar en conflictos; y ayudar a que se compartan estándares de autogobierno que permitan la participación de los grupos en el ámbito de lo público. La idea sería acercar a las diversas asociaciones con el pluralismo político institucional a través de la inserción de las organizaciones surgidas de la sociedad civil, de los grupos de interés y de las minorías culturales. Se busca desarrollar un esquema democrático basado en el liberalismo plural, que promueva la tolerancia y la diversidad dando cabida al individuo en sus dimensiones colectiva y moral. La idea de una ciudadanía multicultural (Kymlicka, 1995) en la cual el liberalismo sea capaz de proteger a las minorías culturales de las mayorías dominantes es una alternativa democrática que preserva el pluralismo y la diversidad. El reto hoy es construir un liberalismo plural, con base en principios globales válidos para todos, en cualquier latitud y cultura, como podrían ser los derechos humanos. La construcción de la vida política de las sociedades puede basarse, no tanto en las garantías individuales constitucionales de las naciones, sino en parámetros supranacionales, como los derechos humanos.

La experiencia histórica de la minoría judía en México en el espacio político ha sido ambigua. Por un lado, las y los inmigrantes y sus descendientes aprovecharon la concesión de la ciudadanía ofrecida por el Estado que defendía las garantías individuales y las libertades otorgadas en el marco de una democracia legal; y, por el otro, fueron marginados en su posibilidad de acción colectiva y en su influencia real en las instancias gubernamentales al intentar defender sus intereses minoritarios y ser descalificados por lo que fue considerado como doble lealtad y extranjería, a pesar de ser ciudadanos mexicanos (Hamui, 2001: 135-143). En los últimos tres lustros se han abierto, como se ha visto, nuevos espacios públicos para el reconocimiento de la dimensión colectiva de las minorías como la judía; no obstante, en la esfera de la política no hay líderes que se ocupen de los intereses minoritarios en las instituciones de representación popular.

No obstante, las propias comunidades deben basar su diseño institucional interno en principios liberales que permitan la representación democrática y aseguren los derechos de los miem-

bros de los grupos minoritarios, lo cual en determinada medida podría entrar en polémica con ciertos usos y costumbres particulares de las minorías. La renuncia del liberalismo en aras de un particularismo absoluto en las normas comunitarias anularía la posibilidad de un lenguaje común con base en el cual se establezca la interacción, la comunicación y la transmisión. Para que el multiculturalismo funcione, las reglas deben ser reconocidas por todos con el fin de minimizar el conflicto y lograr, sin cancelar al otro, una participación activa en el espacio público. La violencia simbólica expresada en la marginación, con distintas modalidades según los grupos, ha sido experimentada por las y los judíos, quienes se han sentido vulnerables en su integridad colectiva por la falta de espacio público para expresar sus legítimas diferencias, en parte por las limitaciones en el diseño estructural del Estado.

Se pueden distinguir los conceptos de diferencia y desigualdad. En el caso de las y los indígenas los dos están presentes, mientras que en el de las y los judíos hay diferencias pero no desigualdad. Desde el punto de vista de los grupos minoritarios se argumenta que el Estado, al considerarlos solamente como ciudadanos, ha tratado de reducirlos en el marco de un solo Estado hegemónico, con una sola religión mayoritaria, una sola lengua nacional y con un solo sistema jurídico, por lo que la lucha de las minorías busca el pleno reconocimiento de sus propias formas culturales que siguen presentes a pesar de la aplanadora estatal.

La reforma al artículo 4 constitucional de 1992 reconoce la composición pluriétnica de México, así como las prácticas y las costumbres de las minorías indígenas. En términos políticos, la democracia liberal parte de gobiernos de mayoría y exige derechos individuales; en esta misma tradición liberal se demanda el principio de la tolerancia, el principio de la rendición de cuentas y el respeto a las minorías. En tal sentido, las minorías deberían estar representadas en los espacios de gobierno, en los espacios públicos y en todos los niveles de representación popular, desde el nivel local, hasta el estatal y el nacional.

Las innovaciones institucionales deben de tratar de conciliar dos objetivos contrapuestos: el primero, fortalecer las estructuras y el funcionamiento interno de las comunidades, apoyando su labor y, al mismo tiempo, estimular la cooperación intragrupal para evitar que las minorías se encapsulen. Se trata de lograr su

vinculación a órganos e instituciones más amplios; por ejemplo, sería importante que los partidos políticos tuvieran una mayor presencia a nivel local y dentro de las organizaciones de las minorías. El liberalismo plural se basa en la idea de que las minorías entren en interacción con otros grupos para evitar que se orienten sólo hacia adentro o que refuercen cada vez más su identidad grupal impidiendo que se pueda dar una dinámica mucho más ágil y enriquecedora. Por lo tanto, las iniciativas de gobierno podrían contribuir a establecer normas que propicien buenas relaciones entre los diferentes grupos y generar iniciativas de políticas públicas que tiendan a la interculturalidad. Habría que tomar en cuenta que los usos y costumbres, como base de gobiernos regionales, no son siempre la mejor solución a la gran problemática expuesta, sino que más bien pueden llegar a ser parte del problema, pues en muchos casos refuerzan y defienden normas autoritarias y violentas que pueden provocar más conflictos.

La inclusión de las comunidades excluidas en lo político, en lo educativo, en lo cultural y en la sociedad civil no debe sólo traducirse, mediante políticas específicas –públicas o propias de movilizaciones de los afectados– en una adición más a un estado de cosas o en un determinado reparto de lugares y funciones decretados por la forma específica del Estado. La inclusión de lo excluido debe hacerse a costa de profundos cambios en la estructura de las instituciones, las prácticas, la sociedad civil y el orden político; es decir, a costa de una nueva reconfiguración del espacio y de las relaciones sociales. En el ejercicio democrático de la acción política, tanto a nivel microfísico como macropolítico, las comunidades y las minorías podrán incidir en la realidad social desplegando estrategias que modifiquen la cultura política, el espacio público y, por ende, el diseño estructural del Estado.

A pesar de las dificultades estamos en el camino de refundar legal, política y simbólicamente a este país y esperamos que sea una construcción armónica y propicia para el mejor desarrollo de quienes aquí vivimos. Los cambios se están dando. De nosotros depende encausarlos en un diseño estructural estatal que propicie mayores espacios de representación, pero sobre todo que incida en transformaciones en el imaginario colectivo que conlleven a una cultura política basada en los principios de la tolerancia, el respeto a la diferencia, la libertad, la responsabilidad, la

no discriminación y la democracia. La convivencia multicultural es una realidad que está presente en el país, en las ciudades y en los pueblos; rechazar la intolerancia y respetar la diversidad, además de establecer relaciones e intercambios desde el plano de la igualdad y la afectividad, dará como resultado una sociedad más justa, sana y solidaria.



GLOSARIO

- Abrej** (hebreo) *pl.* Abrejim. Estudiante de *Torá* casado.
- Adat Israel** (hebreo). Congregación de Israel.
- Agudat Ajim** (hebreo). Asociación de hermanos.
- Agudat Israel** (hebreo). Organización mundial de los judíos ortodoxos fundada en 1912 en Kattowitz, Polonia, como reacción al sionismo laico y religioso y a las tendencias reformistas en el judaísmo.
- Ajaron** (hebreo) *pl.* Ajaronim. Último.
- Aliyá** (hebreo) *pl.* Aliyot. Ascenso, inmigración a la tierra de Israel.
- Alliance Israélite Universelle** (francés). Alianza Israelita Universal.
- Antisemitismo** (español). Término moderno acuñado en Europa en la segunda mitad del siglo XIX, que designa el odio a los judíos existente desde la antigüedad, al consolidarse al pueblo judío como entidad nacional y religiosa, y entrar en contacto con otras culturas que se consideraban superiores a él. En las distintas épocas el antisemitismo se manifestó de modo diferente, pero desde sus comienzos se caracterizó por querer desplazar a los judíos de la sociedad, denigrar su cultura, atacar su religión y sus cualidades personales y, frecuentemente, por la intención de exterminarlos.
- Arbaá Turim** (hebreo). Uno de los principales libros de la *Halajá*, escrito por Yaacob Ben Asher en España (1280-1340). Cumplió una importante función en la fijación de las leyes y en la modelación del estilo de vida tradicional. El *Arbaá Turim* presenta cada una de las leyes, las opiniones de los sabios al respecto, y al final determina la ley de acuerdo con el juicio de su autor. En *Arbaá Turim* se integran la *Halajá* ashkenazita y la sefaradita. Está dividido en cuatro partes: a) *Or Ha Jaim*, preceptos y costumbres relacionados con la vida cotidiana; b) *Yore Dea*, leyes prescriptivas y proscriptivas y otros asuntos fundamentales en los que el rabino debe determinar la ley; c) *Eben Haezer*, leyes sobre la vida conyugal y la familia; y d) *Joshen Mishpat*, sobre los tribunales rabínicos y los juicios civil y penal. Su estructura fue imitada por el *Shuljan Aruj*, que determina la aplicación de las leyes y es aceptado por todas las colectividades judías.
- Arbit** (hebreo). Rezo vespertino.
- Aram Tzobá** (arameo). Nombre bíblico de la ciudad de Alepo al norte de Siria.
- Ashkenazita** (español). En un principio epíteto de los judíos de Alemania y el norte de Francia, desde el siglo XVI designa también a los de Europa Oriental. Los ashkenazitas están vinculados por la versión y melodía de las plegarias, por sus costumbres y por su idioma, el *idish*.
- Ateret Yosef** (hebreo). Corona de José.
- Atid** (hebreo). Futuro.

Bar Mitzvá (hebreo) *pl.* Bnei Mitzvá. A la edad de 13 años y un día, el varón judío pasa de la niñez a la adultez y está obligado a cumplir con todas las *mitzvot* de la *Torá*.

Bat Mitzvá (hebreo) *pl.* Benot Mitzvá. A la edad de 12 años y un día, la joven judía es considerada por la tradición mayor de edad y está obligada a cumplir con todas las *mitzvot* de las mujeres. La edad de la mujer para tal propósito es un año menor a la del hombre pues se considera que madura más rápido.

Berajá (hebreo) *pl.* Berajot. Bendición.

Bet Din (hebreo). Tribunal. La *Torá* prescribe que se debe nombrar un Bet Din en cada ciudad, encargado del sistema legal israelita según la *Halajá*.

Bet El (hebreo). Casa de Dios.

Bet Ha Kneset (hebreo). Casa de reunión.

Bet Ha Midrash (hebreo). Casa de estudio.

Bet Ha Yeladim (hebreo). Casa de los niños.

Bet Itzjak (hebreo). Casa de Isaac.

Bet Yosef (hebreo). Casa de José.

Bet Tfilá (hebreo). Casa de oración.

Beth Israel (hebreo). Casa de Israel.

Beth Israel Community Center (hebreo e inglés). Centro Comunitario Casa de Israel.

Beth Moshé (hebreo). Casa de Moisés.

Beth Yaacov (hebreo). Casa de Jacobo.

Bnei Akiva (hebreo). Hijos de Akiva.

Bnei Brith (hebreo). Hijos del pacto.

Bnei Sión (hebreo). Hijos de Sión.

Bund (*idish*) Bundismo, bundista. Alianza General de Obreros Judíos de Lituania, Polonia y Rusia. Primer partido obrero judío fundado en Vilna, Lituania, en 1897, como organización socialista de los trabajadores, artesanos y obreros judíos de la zona de residencia.

Cabalá (hebreo). Recepción. Nombre que se le dio al misticismo judío y a su literatura a partir del siglo XIII, al descubrirse en España el libro del *Zohar*.

Cav Ha Jayim (hebreo). Camino de la vida. Libro escrito por Rabí Yaakob Jayim Sofer.

Ciudadanía multicultural (español). Se refiere a la convivencia de miembros de varias culturas en una misma comunidad con derechos y deberes políticos, cuya expresión más adecuada es la democracia representativa.

Committee on Jewish Law and Standards (inglés). Comité de la Ley y Norma Judía.

Comunidad (español). Grupo o conjunto de personas (o agentes) que comparten elementos en común, tales como un idioma, costumbres, valores, tareas, visión del mundo, edad, ubicación geográfica, estatus social, roles, etcétera.

Por lo general en una comunidad se crea una identidad común, mediante la diferenciación de otros grupos o comunidades (generalmente por signos o acciones), que es compartida, elaborada y socializada entre sus integrantes.

Comunitaristas (español). El comunitarismo como filosofía aparece a finales del siglo xx en oposición a determinados aspectos del liberalismo y el capitalismo y en defensa de fenómenos como la sociedad civil. No es necesariamente hostil al liberalismo en la acepción actual que se tiene del término; sin embargo, centra su interés en las comunidades y sociedades y no en el individuo. Los comunitaristas creen que a la comunidad no se le da la suficiente importancia en las teorías liberales de la justicia. La cuestión sobre qué es prioritario (el individuo o la comunidad) es esencial para analizar la mayor parte de los problemas ético-sociales de nuestro tiempo: sistema sanitario, aborto, multiculturalismo, libertad de expresión, etcétera.

Criptojudíos (español). Judíos que fueron forzados a convertirse al cristianismo o al Islam, pero que permanecieron leales al judaísmo y procuraron cumplir clandestinamente sus *mitzvot*.

Dayan (hebreo) *pl.* Dayanim. Juez.

Dhimi (árabe) *pl.* Dhimis. Gente del libro, súbditos de segunda clase en el Imperio Turco Otomano.

Dinastía sonorese (español). Presidentes mexicanos originarios del estado de Sonora que gobernaron en la segunda década del siglo xx. Específicamente Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles.

Eben Haézer (hebreo). Véase Arabaá Turim.

Ejido (español). Tierras asignadas en forma de cooperativa por el Estado a los campesinos. Desde 1917 hasta 1992 el ejido fue inalienable. Hoy los campesinos que los trabajan cuentan ya con títulos de propiedad sobre la tierra.

Emek (hebreo). Valle o llanura.

Emuná (hebreo). Verdad.

Enclave cultural (español). Grupo humano inserto en otro de características culturales distintas.

Estado benefactor (español). Modelo ideal donde el Estado asume la responsabilidad primaria del bienestar de sus ciudadanos. Se dice que hay un Estado de bienestar cuando el Estado asegura la protección social, entendida como los derechos a la salud, a la vivienda, a la educación y a los servicios sociales; así como a las pensiones de jubilación y a la protección del empleo o el empleado.

Feligresía (español). Conjunto de personas que forman una comunidad religiosa.

Gezbir (*Guexelshaft far Birobidjan*) (*idish*). Asociación que apoyaba la propuesta en pro de Birobidján, territorio en Siberia Oriental que el gobierno soviético asignó en 1928 a la colonización de las y los judíos, y que en 1934 fue promovido de distrito nacional a región autónoma judía; sus miembros fundaron la Liga Israelita Pro Ayuda a la URSS para apoyar la lucha del Ejército Rojo y de la URSS contra el fascismo y el nazismo.

Guemará (hebreo). Parte del *Talmud*. Estudio, explicación y aplicación de la *Mishná* escrita en arameo.

Gaon (hebreo) *pl.* Geonim. Apelativo conferido a los directores de las *yeshivot* en las ciudades de Sura y Pumbedita en Babilonia.

Hagadá (hebreo) *pl.* Hagadot. Relato.

Hagadá ve Pesaj (hebreo). Relato de Pascua.

Halajá (hebreo-español). Parte de la tradición judía que regula las relaciones entre el hombre y Dios, y entre el hombre y su prójimo. Cada una de las leyes es denominada *Halajá* y su fuente es la ley oral.

Halájica (hebreo-español). Relativa a la *Halajá*.

Haskalá (hebreo). Iluminismo.

Hatikva (hebreo). Himno de Israel.

Hebraístas (español). Defensores del idioma hebreo.

Hebrew Immigrant Aid Society (HIAS) (inglés). Sociedad Hebrea de Ayuda a los Inmigrantes.

Hejal (hebreo). Lugar en la sinagoga donde se guarda la *Torá*.

Holocausto (español). Persecución sufrida por los judíos desde la ascensión del nazismo al poder en Alemania en 1933, y especialmente el exterminio de los judíos de Europa entre 1941 y 1945.

Idish (*idish*). Idioma de los judíos ashkenazitas. Fue la lengua de la mayoría de los judíos de Europa Oriental y de los centros a los que éstos emigraron en el último siglo, especialmente en América.

Idische Shule (*idish*). Colegio donde se estudia judaísmo.

Idishistas (español). Defensores del idioma idish.

Jabad (*idish*). Sigla de *Jojmá* (inteligencia), *Biná* (comprensión) y *Daát* (conocimiento), que designa una de las corrientes jasídicas originada entre los judíos de Bielorusia y Lituania, quienes la difundieron luego a otros países.

Jadash asur min ha-Torá (hebreo). La *Torá* prohíbe innovar

Jajam (hebreo) *pl.* Jajamim. Sabio.

Januká (hebreo). Fiesta fijada por los hasmoneos en conmemoración de la liberación del Templo de Jerusalén de manos de los sirios helenizantes, su purificación y su reinauguración (164 AEC). La celebración dura ocho días en conmemoración de la vasija ritual que alimentó la *Menorá* durante ocho días pese a contener sólo aceite para uno.

Jasídica (español del hebreo) *pl.* Jasídicas. Relativo al jasidismo.

Jasidismo (español del hebreo). Movimiento religioso y social fundado por Israel Baál Shem Tov, aproximadamente en 1700, entre los judíos de Podolia y Ucrania, que con el tiempo se extendió a Europa Oriental, donde los judíos estaban siendo perseguidos. En el jasidismo la fe se expresa a través del sentimiento y no del intelecto para conservar el optimismo y la confianza en el futuro. El jasidismo fundamentó sus ideas en la Cabalá y las orientó hacia la alegría por la grandeza de Dios y su Creación.

- Jazán** (hebreo) *pl.* Jazanim. Cantor litúrgico.
- Jeder** (*idish*). Escuela religiosa para niños.
- Jewish Theological Seminary of America** (inglés). Seminario Judío Teológico de América.
- Josehen Mishpat** (hebreo). Véase Arabaá Turim.
- Judaísmo** (español). Civilización y cultura de los judíos, que incluye su religión, historia, pensamiento, ética y forma de vida. Por extensión, comunidad judía de un lugar determinado (por ejemplo, “judaísmo mexicano”).
- Kabalat Shabat** (hebreo). Recepción del *Shabat*. Oraciones recitadas en la víspera del *Shabat* antes del rezo vespertino.
- Kadima** (hebreo). Adelante.
- Kadish** (hebreo). Se refiere al rezo de alabanza a Dios en arameo que se recita para recordar a los muertos y requiere de un *minián*.
- Kadosh** (hebreo). Santo.
- Kahal** (hebreo, ladino). Liderazgo comunitario.
- Kashrut** (hebreo). Relativo a *kosher*.
- Kehilá** (hebreo) *pl.* Kehilot. Comunidad. Organización interna de los judíos en un ámbito geográfico determinado, que caracteriza al pueblo judío desde los tiempos del Segundo Templo. Fue creada con el fin de cumplir con las *mitzvot*, fomentar las instituciones de asistencia social y hacer aplicar las leyes de la *Halajá*.
- Ketubá** (hebreo) *pl.* Ketubim. Acta de matrimonio religiosa.
- Kidush** (hebreo) *pl.* Kidushim. Ritual de santificación.
- Kipá** (hebreo) *pl.* Kipot. Casquete, pequeño gorro sin ala ni visera que en nuestros días usan los judíos observantes para cubrirse la cabeza.
- Kitab** (árabe). Escuela religiosa para niños.
- Kitsur Shulján Aruj** (hebreo). El libro de *Halajá* más popular entre los ashkenazitas, redactado por Shlomo Gannzfried (1804-1886) de Hungría. Basado en el *Shuljan Aruj* de Yosef Caro con los agregados de Moshé Iserlich está escrito en hebreo popular y sencillo y abarca todas las leyes que conciernen a la vida cotidiana de un judío observante de la diáspora.
- Kneset Ketaná** (hebreo). Pequeño lugar de reunión.
- Koilel** (*idish*). Véase Kolel.
- Kolel** (hebreo) *pl.* Kolelim. Colectividad. Nombre que se da a un número de judíos religiosos procedentes de una zona determinada. Marco de estudio para los jóvenes casados que estudian en grupo después de la *yeshivá*.
- Kosher o Kasher** (hebreo). Alimentos aptos para el consumo y utensilios en que se preparan o consumen.
- Ladino** (español). Judeo-español. Idioma hablado por los descendientes de los judíos de España, también llamado judesmo o judeo-español.
- Macabeo** (español) *pl.* Macabeos. Cuatro libros apócrifos que detallan la rebelión de los Hashmonaitas.

- Maguén David** (hebreo). Estrella de David.
- Majzor** (hebreo). Libro de oraciones para las festividades.
- Makubal** (hebreo) *pl.* Makubalim. Maestro o rabino iniciado.
- Masejot**. Tratados menores.
- Meguilá** (hebreo) *pl.* Meguilot. Rollo, pergamino.
- Mezuzá** (hebreo) *pl.* Mezuzot. Caja con un rezo que se coloca en las puertas de entrada.
- Menorá** (hebreo) *pl.* Menorot. Candelabro.
- Midrash** (hebreo). Interpretación explicativa de las *Escrituras* con el objeto de extraer demostraciones y alusiones legales de la *Halajá* o para elaborar ideas o normas de conducta.
- Mikve** (hebreo). Pileta que contiene un mínimo de 480 litros de agua no estancada que se utiliza con el fin de purificar el cuerpo.
- Milá** (hebreo) *pl.* Milot. Circuncisión.
- Minián** (hebreo). Grupo de 10 varones judíos mayores de 13 años requerido para realizar una plegaria colectiva o ceremonias determinadas.
- Minjá** (hebreo). Plegaria de la tarde.
- Minoría** (español). El término minoría se refiere a un grupo de población humana numéricamente minoritario y con características comunes que permiten identificar a sus miembros entre todos los habitantes de la comunidad a la que pertenecen. Dichas diferencias suelen ser de tipo étnico, religioso, lingüístico, o más genéricamente, social y cultural. Este grupo ha de tener un número significativo de miembros frente a la población total que le dé cierta entidad dentro de la sociedad. En el mundo actual, en los países considerados democráticos, una de las bases de la sociedad es el respeto a los derechos de las minorías, protegiendo su cultura propia, lengua, tradiciones, etcétera. Tradicionalmente las minorías han sido consideradas por las mayorías como amenazantes por diferentes. Sólo a partir de la segunda mitad del siglo xx han empezado a entenderse como un bien enriquecedor, por lo que se fomenta su preservación y protección.
- Mishloaj Manot** (hebreo). Envío de regalos con comida durante la fiesta de Purim.
- Mishná** (hebreo). Parte del *Talmud* que explica la *Torá*. Compilación de leyes realizada por los eruditos de Israel.
- Mishná Berurá** (hebreo). Libros escritos por Hafetz Jaim donde realiza un enciclopédico comentario sobre *Or Ha Jaim*, primero de cuatro volúmenes del *Shuljan Aruj*.
- Mishné Torá** (hebreo). Obra principal de Maimónides donde resumió todas las leyes y sus preceptos tal cual figuran en la *Torá* y como son explicados en el *Talmud*.
- Mitzvá** (hebreo) *pl.* Mitzvot. Precepto religioso.

Mizraji (hebreo) *pl.* Mizrajim. De Oriente. Movimiento religioso sionista fundado en Lituania cuyo objetivo era el renacimiento nacional del pueblo judío de acuerdo con la tradición religiosa.

Modelo corporativo (español). El corporativismo defiende un sistema político-económico basado en la unificación mediante corporaciones dentro del Estado de tipo empresarial, obrero, campesino, profesional, partidista, militar, religioso, etcétera. El Estado corporativo busca planificar la economía y controlar la política en aras del interés nacional, poniendo bajo el manejo del gobierno la regulación de las relaciones laborales, políticas y sociales.

Mohel (hebreo) *pl.* Mohelim. Circuncidador.

Muftí (árabe). Autoridad local de las ciudades otomanas.

Narodniks (*idish*). Populistas.

Naye (*idish*). Nuevo. Apelativo dado al Nuevo Colegio Israelita de México.

Nebiím (hebreo). Profetas.

New Deal (inglés). Nuevo Acuerdo; programa instaurado en Estados Unidos para reactivar la economía después de la Gran Depresión de 1929, con una fuerte intervención del Estado.

Nidá (hebreo). Leyes de la mujer.

Nidje Israel (hebreo). Los perseguidos de Israel.

Nusaj (hebreo). Texto literal de los rezos diarios.

Or Hajaim (hebreo). Luz de la vida. Véase Arabaá Turim.

Pashá (árabe). Autoridad provincial del Imperio Turco Otomano.

Pesaj (hebreo). Festividad judía que recuerda la liberación de los judíos de Egipto.

Pirke Avot (hebreo). *Tratado de Principios*.

Piut (hebreo) *pl.* Piutim. Poemas litúrgicos.

Poalei Zion (hebreo). Obreros de Sión. Movimiento obrero sionista socialista fundado en Rusia en 1905.

Purim (hebreo). Fiesta que recuerda la salvación de los judíos en Persia en la época de Ajashverosh.

Ramat Shalom (hebreo). Las alturas de la paz.

Responsa (hebreo). Conjunto de dictámenes escritos y fundamentados en la ley rabínica.

Rishon (hebreo) *pl.* Rishonim. Primero.

Rodfe Sedek (hebreo). Perseguidores de la justicia.

Sedaká u Marpé (hebreo). Ayuda y salud.

Seder (hebreo) *pl.* Sedarim. Orden.

Sefaradita (español) *pl.* Sefaraditas. Término que designa a los judíos expulsados de España en 1492 y a los conversos forzados en Portugal en 1497. Deriva del nombre hebreo de España, *Sefarad*.

- Sefer** (hebreo) *pl.* Sefarim. Libro.
- Seminar Le Morot** (hebreo). Seminario de Maestras.
- Shaaré Shalom** (hebreo). Las puertas de la paz.
- Shabat** (hebreo). Día de descanso semanal tras seis días de trabajo en el cual está prohibido realizar cualquier tipo de labor.
- Shajrit** (hebreo). Rezo matutino.
- Shavuá** (hebreo) *pl.* Shavout. Semana o Pentecostés.
- Shemá** (hebreo). Escucha.
- Sifra** (arameo) *pl.* Sifrei. Libro.
- Shiva** (hebreo). Siete días de duelo.
- Shelaj** (hebreo) *pl.* Shlijim. Emisario.
- Shofar** (hebreo). Instrumento de viento hecho con un cuerno de carnero.
- Shojet** (hebreo). Matarife ritual según las normas de la *Halajá*.
- Shtetl** (*idish*). Forma poblacional judía en Europa Oriental desde el siglo *xvi* hasta la Segunda Guerra Mundial. Era una aldea habitada en su mayoría por judíos comerciantes, tenderos y artesanos que servía de centro para los pobladores de la zona circundante y a la vez los relacionaba con una ciudad.
- Shul** (*idish*). Sinagoga.
- Shulján Aruj** (hebreo). *La mesa puesta*, libro que comprendía la ley judía en asuntos rituales y en las relaciones interpersonales, escrito por Yosef Caro.
- Sidur** (hebreo) *pl.* Sidurim. Libro de rezo diario.
- Sidur Ha Tfilá** (hebreo). Libro de plegarias.
- Sifrei Torá** (arameo). Libros de la *Torá*.
- Sinagoga** (español). Lugar destinado al culto judío público.
- Sión** (hebreo). Colina donde estuvo ubicado el Templo de Jerusalén, la cual por definición bíblica es la ciudad de David.
- Sionismo** (español). Movimiento que promueve una solución política al pueblo judío fundada por Teodoro Herzl en 1897.
- Sionismo revisionista** (español). Postura de sionistas que exigían acciones concretas y la realización inmediata de proyectos con el objetivo de crear un Estado judío, dejando a un lado las negociaciones diplomáticas.
- Sojnut** (hebreo). Agencia judía de Israel para la diáspora, que cuenta con un departamento para la educación.
- Sukot** (hebreo). Fiesta de las cabañas. Se debe morar o al menos comer en la cabaña techada con ramas y hojas en recuerdo de las viviendas de los israelitas tras el éxodo de Egipto.
- Sultán** (español). Máxima autoridad del Imperio Turco Otomano.
- Svástica** (sánscrito). Cruz gamada que significa buena suerte. Símbolo utilizado en la bandera nazi.

- Talit** (hebreo). Manto que posee flecos en sus cuatro vértices, que los judíos visten en el momento de rezar y en ceremonias especiales.
- Tanzimat** (turco). Renovación. Las *Reformas del Tanzimat* marcaron un periodo de reorganización que inició en 1839 por el sultán Mahmud II para modernizar el Imperio Turco Otomano.
- Talmud Torá** (hebreo). Escuela religiosa para niños.
- Tanaitas** (hebreo). Sabios de la tierra de Israel compiladores de la *Mishná*.
- Tanaj** (hebreo). Biblia que incluye los 24 libros.
- Tarbut** (hebreo). Cultura.
- Tefilín** (hebreo). Filacterias.
- Tehilim** (hebreo) Salmos, alabanzas.
- Tfilot** (hebreo). Conjunto de plegarias.
- Tiferet** (hebreo). Belleza.
- Torá** (hebreo). Pentateuco, cinco primeros libros de la *Biblia*.
- Torá im derej éretz** (hebreo). Judaísmo junto con ilustración general.
- Vaad Ha Jajamim** (hebreo). Consejo de Sabios.
- Vaad Ha Jinuj** (hebreo). Consejo de Educación.
- Yalkut Yosef** (hebreo). *Colecciones de José*, título del libro del rabino Ovadia Yosef que contiene comentarios halájicos contemporáneos.
- Yavne** (hebreo). Tendencia educativa religiosa de Europa Oriental en el siglo XIX.
- Yeshivá** (hebreo). Academia religiosa.
- Yeshivá Keter Torá** (hebreo). Academia religiosa “Corona de la *Torá*”.
- Yom Kipur** (hebreo). Día del Perdón.
- Yoré Deá** (hebreo). Véase Arabaá Turim.
- Young Men’s Hebrew Association** (inglés). Asociación Hebrea de Jóvenes Judíos
- Zión** (hebreo). Véase Sión.
- Zohar** (hebreo). *Libro del Resplandor*, libro principal de la Cábala. Ocupó un lugar primordial en la vida espiritual judía en la época de la Cábala.



BIBLIOGRAFÍA

ABOU, SELIM

- 1989 “Los aportes culturales de los inmigrados. Metodología y conceptualización”, en Brigitta Leander (coord.), *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe, Siglo XXI-Unesco*, México.

ABRUCH LINDER, MIGUEL

- 1995 “México: viejo antisemitismo y nuevas situaciones”, ponencia presentada en la VIII Conferencia Internacional de Estudios Judaicos Latinoamericanos, México.
- 1977 “El antisemitismo, la derecha radical y la influencia nazi en México (1928-1945)”, *Aquí estamos*, vol. 1, núm. 1, junio-agosto, México.

ALDUNCIN Y ASOCIADOS

- 2000 “Estudio sociodemográfico de la comunidad judía en México”, Comité Central de la Comunidad Judía de México, México, inédito.

ÁLVAREZ, FRED

- 2005 *Solidaridad con la comunidad judía*, 9 de octubre, en <http://fredalvarez.blogspot.com/2005_10_09_archive.html>.

ATTIE, BELLA *et al.*

- 2005 *Estudio histórico demográfico de la migración judía a México 1900-1950*, Tribuna Israelita-Centro de Documentación e Investigación de la Comunidad Ashkenazi de México-Maguén David-Archivo General de la Nación, México (versión en disco compacto).

AVNI, HAIM

- 1993 “Lázaro Cárdenas y los refugiados judíos”, *La Jornada Semanal*, nueva época, 7 de febrero, núm. 191, México.

BANKIER, DAVID

- 1985 “El Movimiento Alemania Libre y la comunidad judía de México”, en *Noveno Congreso Mundial de Estudios Judíos*, vol. 3: “The History of Jewish People”, Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén.

BERGER, PETER y THOMAS LUCKMANN

- 1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona.

BEYER, PETER

- 1994 *Religion and Globalization*, Sage Publications, Wiltshire.

BOKSER, JUDITH

- 2001 "Religion, Collective Identities and Globalization", ponencia presentada en la XXVI Conferencia Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de las Religiones, Ixtapan de la Sal, Estado de México, agosto.
- 1995 "Judaísmo, modernización y democracia", en Roberto Blancarte (coord.), *Religión, iglesias y democracia*. Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Ciencias y Humanidades-Universidad Nacional Autónoma de México-La Jornada Ediciones, México.
- 1993 "Identidad nacional y políticas migratorias. El encuentro con el grupo judío", *La Jornada Semanal*, nueva época, núm. 191, 7 de febrero, México.
- 1992 *Imágenes de un encuentro. La presencia judía en México durante la primera mitad del siglo xx*, Universidad Nacional Autónoma de México-Tribuna Israelita-Comité Central Israelita de México y Multibanco Mercantil Probusa, México.
- 1991 "El Movimiento Nacional Judío. El sionismo en México, 1922-1947", tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1977 "Fuentes de legitimación de la presencia judía en México: el voto positivo de México a la ecuación sionismo-racismo y su impacto sobre la comunidad judía", en *Judaica Latinoamericana. Estudios históricos sociales*, tomo III, Amilat-Editorial Universitaria Magness-Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén.

BOURDIEU, PIERRE

- 1990 *El sentido práctico*, Taurus, España.

CIMET DE SINGER, ADINA

- 1994 "Ideología, poder y conflictos: la comunidad judía ashkenazí de México", *Revista Mexicana de Sociología*, año LVI, núm. 4, octubre-diciembre, Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- 1993 "Incomplete Allowance: Challenges and Limitations of the Politics of Interrelation: Jews and Mexico", conferencia en la Latin American Jewish Studies Association, Filadelfia, noviembre.
- 1992 *The Ashkenazi Jewish Community. A Dialogue Among Ideologies*, tesis para obtener el PHD, Columbia University, Nueva York.

COHEN, ARTHUR A. y PAUL MENDES-FLOHR, editores

- 1987 *Contemporary Jewish Religious Thought. Original Essays on Critical Concepts, Movements and Beliefs*, The Free Press, una división de Macmillan, Nueva York.

- DABBAH A. ISAAC
1982 *Esperanza y realidad. Raíces de la comunidad judía de Alepo en México*, Libros de México, México.
- DELLA PERGOLA, SERGIO y SUSANA LERNER
1995 *La población judía en México: perfil demográfico, social y cultural*, Instituto Abraham Harman de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalén-Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de El Colegio de México-Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén, México.
- ELAZAR, DANIEL J.
1989 *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, Wayne State University Press, Detroit.
- FAINSTEIN, DAVID
2005 “Testimonio” de David Fainstein (director de la Universidad Hebrea), publicado en la revista *Maguén David*, núm. 81, mayo-junio, México.
- FINKELMAN DE SOMMER, MATY
1993 *Instruye a tus hijos*, tomo v de la colección “Generaciones judías en México. La *Kehilá Ashkenazí* (1922-1992)”, Alicia Gojman de Backal, (coord.), Comunidad Ashkenazí de México, México.
- GLEIZER SALZMAN, DANIELA
2000 *México frente a la inmigración de refugiados judíos, 1934-1940*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Instituto Nacional de Antropología e Historia-Fundación Cultural Eduardo Cohen, México.
- GOJMAN DE BACKAL, ALICIA
2000 *Camisas, escudos y desfiles militares. Los Dorados y el antisemitismo en México (1934-1940)*, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, México.
1993 *De un Minyán a una comunidad*, tomo II de la colección “Generaciones judías en México. La *Kehilá ashkenazí* (1922-1992)”, Comunidad Ashkenazí de México AC, México.
1985 “Los judíos en México”, *Revista WIZO*, año XXXI, núm. 236, México.
- GOJMAN GOLDBERG, ALICIA
1984 *Los conversos en la Nueva España*, ENEP-Acatlán, UNAM, México.
- GURVICH PERETZMAN, NATALIA
2004 *La memoria rescatada. La izquierda judía en México: Fraiwelt y la Liga Popular Israelita 1942-1946*, Universidad Iberoamericana, México.
- GUTIÉRREZ ZÚÑIGA, CRISTINA
1995 *La comunidad israelita de Guadalajara*, El Colegio de Jalisco, México.

- HAMUI SUTTON, LIZ
- 2005 "Entrevista con Maty Sommer", Centro de Documentación de la Comunidad Azhkenazita en México, 7 de julio, México.
- 2001 "Libertad y tolerancia religiosa en México. El caso de la comunidad judía", *Memoria del Seminario Internacional sobre Tolerancia*, Comisión Nacional de los Derechos Humanos, México.
- 2000 "La religión como recurso cultural en la era de la globalización", varios autores, *Efectos sociales de la globalización*, Limusa-Noriega Editores, México.
- 1999 "Las redes de parentesco en la reconstrucción comunitaria: los judíos de Alepo en México", en Judith Bokser y Alice Backal (coords.), *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México.
- 1997 *Identidad colectiva. Rasgos culturales de los inmigrantes judeo-alepinos en México*, JGH Editores, col. "Ciencia y Cultura Latinoamericana", México.
- HAMUI SUTTON, LIZ y SILVIA HAMUI
- 2007 "México", *Encyclopaedia Judaica*, segunda edición, Michael Berenbaum y Fred Skolniks (eds.), vol. 14, Thomson Gale, Macmillan Reference, Detroit.
- 2006 "Educación multicultural", DIDAC, núm. 48, Universidad Iberoamericana, México, julio-diciembre.
- 2005 *Transformaciones en la religiosidad de los judíos en México. Tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la modernidad tardía*, Limusa, México.
- HANONO ASKENAZI, LINDA
- 2007 *Linaje y vida empresarial: el caso de una familia judeo-mexicana*, Eón Editores-Universidad Autónoma Metropolitana, unidad Cuajimalpa, México.
- HARRIET LESSER, SARA
- 1972 *A History of the Jewish Community of Mexico City, 1912-1970*, tesis de licenciatura, New York University, Nueva York.
- INSTITUTO FEDERAL ELECTORAL
- 1996 "Dictamen y resolución del Consejo General del Instituto Federal Electoral sobre la solicitud de registro condicionado como partido político de la organización política denominada 'Partido del Pueblo Águilas Mexicanas' ", México, 11 de junio de 1996, en <www.ife.org.mx/documentos/TRANSP/docs/consejo-general/acuer-resol/jun96/AEPT.1140696R.htm>.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA
- 2005 *La diversidad religiosa en México*, Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática, México.

- KRAUSE, CORINNE
1987 *Los judíos en México. Una historia con énfasis especial en el periodo 1857 a 1930*, Universidad Iberoamericana, México.
- KRAUZE, ENRIQUE
2005 “Contra un grafiti”, *Reforma*, 9 de octubre, México.
- KYMLICKA, WILL
1995 *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford.
- NARDIN, TERRY
1983 *Morality and the Relations of States*, Princeton University Press, Princeton.
- OPPENHEIMER, ANDRÉS
2005 *Cuentos chinos*, Plaza y Janés, México.
- RALSKY DE CIMET, SUSANA
1972 *La identidad étnica minoritaria. Un estudio de caso*, tesis de licenciatura, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- RAWLS, JOHN
1993 *Political Liberalism*, Columbia University Press, Nueva York.
- SECRETARÍA DE EDUCACIÓN PÚBLICA (SEP)
1999 *Perfil de la educación en México*, SEP, México.
- SELIGSON, SILVIA
1973 *Los judíos en México. Un estudio preliminar*, tesis de licenciatura, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.
- SMEKE DARWICH, JACOBO
2001 *Historia de una alianza*, Alianza Monte Sinaí, México.
- SOURASKY, LEÓN
1965 *Historia de la comunidad israelita de México 1917-1942*, Imprenta Moderna Pintel, México.
- SPECKMAN GUERRA, ELISA
2007 “El Porfiriato”, en varios autores, *Nueva historia mínima de México*, El Colegio de México, México.
- STAVENHAGEN, RODOLFO
1978 “El nacionalismo mexicano ante las minorías étnicas”, *Aquí estamos*, vol.1, núm. 4, enero-febrero, México.
- UNIKEL PUPKO, MÓNICA
1992 “La sinagoga y su importancia como centro de la vida comunitaria de la comunidad Maguén David”, tesis de licenciatura, Universidad Iberoamericana, México.

UNTERMAN, ALAN

1997 "Judaism", en John R Hinnells (ed.), *Living Religions*, Penguin Books, Inglaterra.

WEINSTEIN, RONNY B.

1987 "The Development of Mexico City's Jewish Community", tesis presentada en el Judaic Studies Program, State University of New York at Binghamton. Nueva York.

ZÁRATE MIGUEL, GUADALUPE

1986 *México y la diáspora judía*, en colección "Divulgación", Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

ZERMEÑO, SERGIO

1996 *La sociedad derrotada. El desorden mexicano del fin de siglo*, Universidad Nacional Autónoma de México-Siglo XXI, México.

*El caso de la comunidad judía mexicana.
El diseño estructural del Estado durante el siglo xx
y su interrelación con las minorías,
número 1 de la colección*
“DIME, Ensayos sobre Discriminación, Igualdad, y Multiculturalidad”
se terminó de imprimir el 30 de diciembre de 2009, en los talleres
de Impresora y Encuadernadora Progreso, SA de CV (IEPSA),
San Lorenzo Tezonco 244, col. Paraje San Juan, Delegación Iztapalapa,
CP 09830, México DF, en técnica de impresión Offset.

El tiraje constó de 2,300 ejemplares más sobrantes para reposición.

La edición estuvo al cuidado de la
DIRECCIÓN GENERAL ADJUNTA DE VINCULACIÓN,
PROGRAMAS EDUCATIVOS Y DIVULGACIÓN
del CONAPRED

