

¿Diásporas descentradas?
Repensando el modelo Israel-comunidades judías latinoamericanas en los tiempos de la
globalización*

Judit Bokser Liwerant

Los cambios que tienen lugar en la relación entre Israel y las comunidades judías de América Latina se dan en las modalidades, contenidos y dinámicas que se establecen entre aquél, como centro de identidad e identificación y éstas, generadoras también de referentes identitarios locales y regionales. Hoy por hoy, se perfilan incidir sobre los referentes de identificación, los patrones y tendencias de acción y los focos de preocupación tanto en las comunidades judías de América Latina como en Israel.

El mundo judío contemporáneo se caracteriza por la ausencia de patrones homogéneos de identidad y organización. Por el contrario, en él se da una pluralidad de formas de expresión identitaria colectiva y procesos de individualización que nos permiten hablar de amplios ‘espacios de identidad’, de flujos más o menos convergentes que se distinguen entre sí por los diferentes aspectos que priorizan o en torno a los cuales se articulan. Cabría discutir si los patrones de identificación difieren entre sí como una cuestión de intensidad y composición o como una tipología intrínsecamente diferente. Como quiera que fuese, no hay duda de que el mundo judío exhibe variadas formas de organización y diferentes modos de interacción a nivel local, nacional, regional y global.¹

Desde esta perspectiva, la realidad judía latinoamericana en general, y la mexicana en particular, apuntan a la coexistencia de diferentes síndromes de identidad que modifican la histórica convergencia entre identidad etno-cultural y etno-nacional, que asumió la forma de un nacionalismo diaspórico con hegemonía sionista. Si la idea sionista y el Estado de Israel, así como el modelo de “un centro-diáspora” actuaron históricamente como focos de identificación, ejes de estructuración de la vida judía comunal y fuentes de legitimación de la presencia judía,

* LAJSA 2007-07-29 Relaciones Israel-Mexico

¹ Vid. Sergio DellaPergola, Eliezer Ben Rafael y Judit Bokser Liwerant en *Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism Latin America in the Jewish World*, Brill (forthcoming, 2008)

hoy día asistimos a nuevas tendencias y procesos de modificación en estas relaciones. Estas tienden a una pluralización de identificaciones y a una diversificación de interacciones dentro y fuera del mundo judío. Nuevos y viejos patrones culturales, en parte coincidentes, en parte contradictorios; identidades religiosas que se reafirman, procesos de individualización junto a la afirmación de identidades colectivas en la esfera pública, entre otros, han hecho de la idea de la homogenización cultural una más de las quimeras que el siglo de la posmodernidad ha derrumbado. En este complejo marco, estrechamente ligadas a la estructuración de la vida comunitaria, las identidades y las narrativas judías se desarrollan hoy por hoy a través de diálogos y disputas con un fuerte contenido plural y polisémico. La propia diferenciación interna del mundo judío apunta hacia múltiples tendencias en las cuales hay acuerdos y desacuerdos en torno a las fronteras de la identidad y, por ende, en torno a los referentes. Estamos siendo testigos de una novedosa dinámica en la que interactúan la centralidad del Estado con procesos de descentramiento y con la pluralización de centros, dinámica ésta que conjuga cambios estructurales con nuevas modalidades y mecanismos de acción.

La centralidad de la idea sionista y el Estado de Israel

Un proceso altamente diferenciado de estructuración comunitaria ha marcado el desarrollo de la comunidad judía de México. Esta dimensión resultó central en la conformación de las identidades judías en términos de un sistema de instituciones que proveyeron estabilidad y un sentido de continuidad y regularidad a la experiencia de interacción social. Aquéllas encontraron en la construcción de comunidad el espacio para la persistencia de la condición judía y, paralelamente, la ocasión para también transmitir, crear, redefinir, imaginar y negociar la integración con la sociedad.

En este proceso, la centralidad de Israel, como símbolo de integración identitaria, fue descifrada tanto en clave teórica como práctica —encarnada básicamente en las dicotomías centro-díaspóra, ideología-migración, conservación-integración, vida comunal-vida nacional—, lo que se tradujo en definiciones de políticas y lineamientos de acción que han influido de manera directa en la conformación de la vida judía. Ello ha significado la construcción de valores compartidos e interacciones prácticas que han conducido a definir sus modalidades asociativas, perfiles institucionales y mundos de significados.

Necesariamente las relaciones entre un centro —público, ideológico, cultural y político—

y la comunidad judía definida como diáspora, han comportado una gran complejidad, ambigüedades y tensiones en torno a la concepción y definición misma de la relación, de la identidad colectiva, de los proyectos compartidos y de las necesidades y prioridades, tanto en clave de convergencias como de divergencias. En este complicado panorama, se exige una reevaluación del binomio centro-diáspora no sólo para entender el presente sino también aclarar la lectura de la historia pasada.

La concepción de las relaciones centro-diáspora en el seno del sionismo y del Estado de Israel recuperó teórica e históricamente la amplitud de significados del propio proyecto de construcción nacional así como sus consecuentes ambivalencias y tensiones. La diversidad de problemas a los que el sionismo aspiró a dar respuesta imprimieron su sello sobre las definiciones ideológicas así como sobre su dimensión organizativa. Al incorporar la pluralidad de condiciones de la vida judía, aspiró simultáneamente a ser un movimiento de liberación nacional que condujera a la concentración territorial y a la soberanía política del pueblo judío en la Tierra de Israel y un proyecto de reconstrucción y renacimiento cultural que sentara las bases de una nueva normatividad judía, secular y moderna.² Su propósito global de generar un *aggiornamento*³ en el judaísmo condujo a que el rechazo de la condición diaspórica de la vida judía conviviera de un modo tenso con la aspiración a la renovación de la vida judía toda, no sólo de aquella que emergería en y desde un Estado judío.

Las visiones divergentes en torno a la potencial funcionalidad del futuro centro para la continuidad del judaísmo, incluido el diaspórico, reflejaron concepciones e imperativos prácticos cambiantes. Por una parte, la solución nacional amenazaba con interrumpir la comunidad de destino del pueblo judío; por la otra, junto al acceso a una soberanía política nacional y a la concentración territorial, el centro recrearía una identidad colectiva moderna.⁴ Desde sus orígenes, el sionismo se debatió entre la meta final en su pluralidad de formulaciones y la realidad existente; entre los límites del proyecto de concentración territorial y los márgenes

² Vid. Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, New York, Basic Books, 1981, pp. 3-13; Jacob Katz, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1986, pp. 116-130.

³ Expresión utilizada por David Vital en *Zionism: The Crucial Phase*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 11.

⁴ Vid. Judit Bokser Liwerant, "El movimiento nacional judío. El sionismo en México 1922-1945", México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1991 (tesis de doctorado).

fluctuantes de la diáspora. En este marco cobraron forma estratégica, aunque también ideológica y política, prácticas dirigidas a recrear y aún fortalecer la vida diaspórica, si bien no siempre reconocidas explícitamente por el discurso sionista.⁵ Se fue creando la integración de la dimensión diaspórica con la estatal, convirtiendo la vida de las comunidades judías de la diáspora en una auténtica experiencia transnacional. Esta experiencia fue construida, desde el Estado, como centro y su proyección para el mundo judío buscó expresarse como capacidad de influir legítimamente en él y como demanda y responsabilidad de participar en la vida judía toda a partir de valores y creencias compartidas. Desde las comunidades, la dimensión transnacional fue vivida de diferentes maneras dependiendo del grado de inserción social, el perfil tradicional y la diversidad interna que caracterizaría a cada una de ellas.

Elemento importante a ser destacado en este complejo juego de construcción-deconstrucción de identidades, y de la difícil y no siempre unívoca valoración de las comunidades judías de América Latina, fue la percepción que de ellas tuvieron el centro así como las sociedades circundantes. Las comunidades judías no fueron objeto de reflexión específica y en su conceptualización y acercamiento quedaron subsumidas en otras realidades diaspóricas, ora como parte de Occidente, ora como parte de otras regiones con carácter periférico.⁶ En todo caso, serían definidas como el sustituto del judaísmo europeo desaparecido y fueron vistas tanto como tierra fértil para la vertiente práctica del sionismo, la inmigración a Israel —la *aliah*—, así como ámbito igualmente propicio para el desarrollo de una sólida educación y cultura judías fuera del Estado judío.

Los vaivenes del sionismo en México: entre lo comunitario, lo nacional y lo global

Resulta relevante el hecho de que desde sus orígenes, el sionismo dirigió sus esfuerzos para sentar las bases organizativas de la vida comunitaria. En ello concentró sus energías y propósitos, para lo cual consideró que precisamente la concreción de una soberanía política judía y la transformación socio-económica y cultural de la sociedad en *Eretz Israel* eran centrales para garantizar la continuidad. Ello nunca fue más cierto que en el espacio mexicano.

⁵ Shmuel Almog, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, New York, Jerusalem, St. Martin's Press, Magnes Press, 1987, y Gideon Shimoni, "Perspectivas ideológicas del sionismo", en *Rumbos* n° 7, 1982-1983.

⁶ Yossi Goldstein, "*Hashpaat Medinat Israel Vehasojnut Hayehudit al Hajaim Hayehudim beArgentina y beUruguay (1948-1958)* (Influencia del Estado de Israel y de la Agencia Judía en la vida de los judíos de Argentina y Uruguay (1948-1958))", Jerusalén, Universidad Hebrea, 1991 (tesis de doctorado).

A pesar de no ser un país de migraciones masivas —no en el sentido norteamericano a argentino, por ejemplo— ni de contar con una cultura que auspiciara la tolerancia para con la diversidad —sino todo lo contrario— México resultaría, para no pocos judíos, la otra tierra de promisión, según Anita Brenner. Desde sus inicios en los tempranos veintes del siglo pasado, el sionismo en México tuvo un diagnóstico inicial con respecto a la realidad judía local al delimitar su radio de acción a la labor de promover la construcción del hogar nacional judío, por un lado, y de organizar y consolidar del judaísmo de México, por el otro. El primero emergía como requisito y mediación para el segundo; de aquél derivarían la legitimación de su condición grupal ante el déficit de legitimidad de esta condición como componente del escenario nacional. Las características del entorno reforzaban el diagnóstico de su condición diaspórica y entretejida con las ambivalencias en la definición de prioridades, se perfiló la visión de la función del centro en moldear su fisonomía, orientarla y compartir su responsabilidad de dirección.⁷

Frente al exterminio judío en Europa por parte del nazismo, el sionismo se ubicó como la opción del futuro — para muchos, la única— ya que la realidad había tenido la última palabra en torno a la diáspora en su configuración europea. En la visión e interpretación de su destino espiritual y de su continuidad cultural, los sionistas expusieron sus premisas ideológicas como los parámetros adecuados a la definición de la continuidad judía en general y en México en particular. El diagnóstico sionista validaba al centro como rescate y refugio, pero también como opción indispensable para la transmisión de valores y contenidos judaicos capaces de mantener a los miembros de la comunidad al margen del abandono del judaísmo. Se consideró que la identidad judía secular y moderna era el complemento necesario a los límites que enfrentaba la comunidad con respecto a los procesos de integración/asimilación social a México.

La interdependencia entre los diferentes grupos y sectores comunitarios así como, a nivel más general, la trama misma de las ideologías, devino en un proceso complejo del cual la apropiación y recuperación de los contenidos de las ideologías rivales impactó y modificó sus propios contenidos, conciliando energías diaspóricas con el proyecto nacional que perfilaba al nuevo centro. En otras palabras, la ideología sionista en México luchó en varios frentes: el interno judío al convertirse de ideología en necesidad ontológica, es decir, la identificación, prácticamente sinonimia, entre ser sionista y ser judío. Aunque no todos los judíos en México se

⁷ Para un análisis de estas concepciones divergentes *vid.* J. Bokser Liwerant, *op. cit.*

sintieron representados —algunos ni siquiera identificados— por el sionismo (sobre todo los círculos bundistas y comunistas), indudablemente podemos aseverar que el pensamiento nacional judío fue exitoso en una diversidad de ámbitos, entre los que destaca el de la cultura, la cosmovisión y la educación.. Otro frente distinto fue el externo, la relación entre el ideal sionista y la sociedad mexicana, particularmente, el gobierno de ese país. En este aspecto, el sionismo hubo de bregar contracorriente para poder lograr aquellos apoyos que, a la postre, le resultarían tan necesarios en la construcción del Estado judío.

En esta línea, destacó la importancia pública del sionismo, esto es, la capacidad de movilizar y reclutar círculos de apoyo a la idea del Estado que devino centro articulador de la acción política en el ámbito público. Paradigmático de ello fue la movilización para conseguir el apoyo de la sociedad y el gobierno a la partición de Palestina en 1947 y la creación del Estado un año después.⁸ Esta práctica política incipiente de encuentro con la sociedad —aún marcada en la posguerra por la lucha antifascista— le permitió conjuntar el nuevo orden libertario con el apoyo a la idea de un Estado judío. Por medio de los nexos establecidos con intelectuales y círculos oficiales, así como a través de los argumentos en que éstos basaron sus manifestaciones de solidaridad, la imagen del judío y la percepción nacional de él destacaron los aspectos humanitarios y renovadores de su proyecto nacional. No obstante el apoyo popular —sobre todo el de la izquierda abanderada por Vicente Lombardo Toledano, a nivel gubernamental el discurso fue, ambivalente y aún contrario. En el famoso proceso de votación por la partición de Palestina —lo que a la postre permitiría la creación del Estado de Israel— México se abstuvo de votar.

El apoyo popular por un lado y la contención gubernamental por el otro, permitió varias lecturas. La actitud de México fue interpretada de modo general como un gran logro que restituía al pueblo judío la unidad nacional para dejar de ser “los restos de un pueblo maltratado”.⁹ En este mismo sentido fue visto como un foco de desarrollo de potencialidades que le permitían al pueblo judío dar al mundo una nueva imagen.¹⁰

⁸ J. Bokser Liwerant, “El movimiento sionista, la sociedad y el gobierno de México frente a la partición de Palestina”, en *Judaica Latinoamericana. Estudios Históricos-Sociales II*, Jerusalén, Asociación Israelí del Judaísmo Latinoamericano (AMILAT), Magnes Press, 1993.

⁹ Sebastian Sulkes, “En el camino del Estado Judío”, en *Der Weg*, 6 de diciembre de 1947, p. 4.

¹⁰ A. Berebichez, “Noticias Actuales”, en *idem.*; Salomón Kahan, “Día tras día: el nuevo problema”, en *ibid.* del 4 de diciembre de 1947, p. 2.

Sin embargo, en la propia justificación discursiva de la abstención por parte del gobierno fue puesta en evidencia y reforzada su condición de extranjería, arrojando luz sobre la compleja ecuación del hogar nacional como foco de legitimación de su condición grupal y de su presencia nacional. Entre ambos referentes oscilaría la construcción identitaria y el sentido mismo de la idea de más de una patria. Efectivamente, se hablaba de tres patrias judías, a saber, la de origen, que a la postre resultó rechazante; la nueva patria, México, de adopción y elección y la de Israel, patria espiritual, esta última se constituiría en sustituto de la primera, que daba refugio a los necesitados y que reforzaba su confianza e identidad. Si bien la expresión de los nexos con ella no resultaba fácil en el escenario nacional, el joven Estado se afirmaba como centro espiritual y cultural para aquéllos que no decidieran emigrar a ella. En otros términos, su doble condición de centro material y espiritual reafirmaba las posibilidades de ser instrumental en la construcción de la vida judía en México.

**

Hasta bien entrada la década de los sesenta, la magnitud de la respuesta de solidaridad e identificación con el pueblo judío —que alcanzara su culminación en la Guerra de los Seis Días— se mantuvo a nivel mundial y, regionalmente, a nivel de México, tanto entre las comunidades judías como en la sociedad mexicana circundante. La propia guerra movilizó y reforzó la conciencia de destino común e interdependencia entre la comunidad judía de México e Israel; desde México, se enfatizó el reconocimiento mutuo entre ambos como la afirmación de realidades legítimas de la existencia judía contemporánea. La amenaza existencial al Estado fue vivida como amenaza para al pueblo judío todo; su fortaleza, requisito para la continuidad judía; la presencia de esta última, como condición de fuerza para el Estado.

En efecto, desde Israel, por su parte, la movilización y solidaridad condujeron al reconocimiento de su propia dependencia del apoyo del mundo judío. La expectativa inicial de lograr una inmigración judía masiva hacia Israel cedió su lugar conceptual y práctico al reconocimiento de la interdependencia, que fue redefinida en la reafirmación de su centralidad; el Programa de Jerusalén¹¹ reconocía la solidaridad básica del pueblo judío, la obligación de cada

¹¹ El Programa de 1968 estipulaba: *Las metas del sionismo son: 1) La unidad del pueblo judío y la centralidad de Israel en la vida judía; 2) La reunificación del pueblo judío en su patria histórica, Eretz Israel, a través de la aliá (inmigración) desde todos los países del mundo; 3) El fortalecimiento del Estado de Israel, basado en la visión profética de justicia y paz; 4) La preservación de la identidad del pueblo*

sionista de fortalecer al Estado por medio de la *alía* y la centralidad del Estado de Israel en la vida del pueblo como foco de identificación.

Sin embargo, la misma exitosa guerra —que fue vivida por Israel como una segunda revolución de independencia— produciría, paradójicamente, el principio de la merma de las simpatías generales por el proyecto nacional judío y su cristalización. De hecho, ocurriría lo contrario: un repudio cada vez más generalizado por la presencia judía en el corazón del Medio Oriente. Así, paradójicamente, las transformaciones de alcance y significado del Estado de Israel en el mundo encontrarían en la Guerra de los Seis Días un punto de inflexión.¹² Después de esta conflagración, y al calor de los posteriores eventos levantinos, la opinión pública mexicana devino rápidamente en negativa hacia la nueva reconfiguración de la zona meso-oriental surgida como resultado de la contienda mencionada. La defensa del ser judío de los treinta y cuarenta, se tornó en un ataque al derecho de su independencia y soberanías estatales en los años setenta.

Dicha década conoció nuevas realidades en la transición de la imagen de Israel de héroe a paria en el ámbito internacional, lo que confrontó a la comunidad con nuevos retos. La necesidad de intensificar las tareas de esclarecimiento y modificar las estructuras dialógicas exigió respuestas que no se lograron generar, evidenciando serias limitaciones en la capacidad de influir sobre la opinión pública y establecer canales apropiados de comunicación e interacción con organismos sociales y políticos.¹³ Así, aunque en la Convención de Diásporas realizada en 1974 en Israel, la Organización Sionista Mundial asumió la responsabilidad de encabezar este desafío, su propia percepción de la realidad latinoamericana en términos economicistas se tradujo, sin embargo, en ulteriores limitaciones para diseñar estrategias pertinentes.¹⁴

El paradigma más elocuente de esta situación se dio durante la década de los setenta, en 1975, cuando las tensiones entre México gobierno y el Estado de Israel alcanzaron puntos de quiebre como nunca antes. En ese entonces, ante las presiones de los países árabes, la

judío a través de la promoción de la educación judía, hebrea y sionista, y los valores espirituales y culturales judíos y 5) La protección de los derechos de los judíos en todas partes.

¹² Para un análisis pormenorizado tanto en su papel como eje de organización comunitaria, como referente de identificación y como fuente de legitimación, *vid.* J. Bokser Liwerant, “The Impact of the Six Day War on the Mexican Community”, en Eli Lederhendler (ed.), *The Six Day War and World Jewry*, Maryland, University Press of Maryland, 2000.

¹³ Ejemplo de ello fue el fracaso de desarrollar un esfuerzo sistemático conjunto entre la Federación Sionista, el Comité Central Israelita de México y la Embajada de Israel, que los propios actores lo atribuyeron a las debilidades organizativas e ideológicas locales.

¹⁴ J. Bokser Liwerant, “The Impact of the Six Day War ...” *op. cit.*

Organización de las Naciones Unidas votó a favor de equiparar al sionismo como una forma de racismo e imperialismo.¹⁵ Entre los países que votaron positivamente por la resolución figuró México. Asistimos así a una fase en la que las dinámicas de centralidad, dependencia y colaboración reafirmaban puntos de tensión como una cuestión de visiones pero también, de modo esencial, de prácticas. Estaba en juego la difícil distinción entre cooperación y autonomía, recursos y debilidad.

El proceso de deslegitimación del sionismo y del Estado de Israel se extendió a la propia comunidad judía. La conjunción de la postura antisionista del régimen con el discurso nacionalista evidenció y reforzó la condición de marginalidad de la comunidad judía y los límites de una ciudadanía atrapada en los contenidos de etnicidad y homogeneidad que, necesariamente, interactuaban con el propio carácter étnico-nacional de la condición judía.

A lo largo de este período, Israel experimentó transformaciones en sus relaciones con la diáspora. Después de las guerras, la de los Seis Días y la de Yom Kipur, el espectro político fue redefinido. La izquierda y la derecha fueron gradualmente despojadas de sus contenidos ideológicos y se concentraron casi exclusivamente en los tópicos de los territorios ocupados y la cuestión palestina.¹⁶ Esta nueva agenda desplazó el problema de los nexos con la diáspora del centro de la agenda israelí, haciéndolo menos relevante precisamente cuando las guerras habían llevado a Israel al centro de la agenda comunitaria.

A partir de entonces, la sucesión de conflictos que fueron de la primera guerra del Líbano a la primera *intifada* reforzaron esta tendencia definiendo de un modo más marcado el sentido y contenido de las preocupaciones compartidas. Ciertamente la centralidad inherente del Estado le confería un nuevo dominio a su dimensión circunstancial. Por su parte, eventos tales como los movimientos migratorios, a raíz de la caída del Muro de Berlín, habrían de reagrupar en el marco

¹⁵ Aunque la guerra de Yom Kipur en 1973 significó otra derrota militar árabe, se convertiría, en el marco de la comunidad internacional, en un triunfo estratégico de los países árabes. Uno de sus resultados fue, sin duda alguna, la presión ejercida para que por la Asamblea General de las Naciones Unidas, publicara, el 10 de noviembre de 1975, la resolución 3379 intitulada *Eliminación de todas las formas de discriminación racial* que, a la letra, decía: “Tomando nota asimismo de la Declaración política y Estrategia para fortalecer la paz y la seguridad internacionales y reforzar la solidaridad y ayuda mutua de los países no alineados aprobada en la Conferencia de Ministros de Relaciones Exteriores de los Países no Alineados celebrada en Lima del 25 al 30 de agosto de 1975, en la que se **condenó de la manera más severa al sionismo como una amenaza a la paz y la seguridad mundiales y se exhortó a todos los países a que se opusieran a esa ideología racista e imperialista, Declara que el sionismo es una forma de racismo y discriminación racial**” (subrayado mío).

¹⁶ Shmuel Noah Eisenstadt, “Changes in Israel’s Society Since the Yom Kipur War”, Colloquium Paper, “From War to Peace: 1967-1973”, Jerusalem, Hebrew University, October 1993.

de las temáticas comunes los nexos entre necesidad e ideología como parámetro en cuyo seno se redefinía la centralidad misma del Estado.

La compleja interacción entre adscripción y auto-adscripción grupal condujo a una situación en la cual la identificación con el Estado y el sionismo se vio intensificada, pero su expresión limitada al espacio comunitario. La centralidad misma se reforzaba como inherente pero los límites de su expresión y acción eran los derivados de la inserción nacional. En la medida en que la vida social y política no puede desarrollarse sin reconocimientos (y racionalizaciones), sin que sus objetivos se comenten y se justifiquen, sin que los grupos e instituciones —al igual que los poderes políticos— sean objeto de un discurso de legitimación o bien de deslegitimación, se inauguró una difícil época para los modos de articular los referentes de identificación y las prácticas sociales grupales.

La relación permanente y compleja del discurso ideológico y de las representaciones simbólicas con los conflictos políticos y el modo como la violencia simbólica puede trasponer un conflicto social afecta de un modo crucial la interacción entre los espacios públicos y privados de construcción y expresión de la identidad grupal. Testimonio de la trascendencia de la violencia simbólica y su impacto aún en condiciones diferentes a las originales fue la primera Guerra del Golfo. Nutrida por quince años de reforzamiento internacional, mediados por la invasión a Líbano y los sucesos de Sabra y Shatila, la opinión pública fue predominantemente antagónica y hostil. Ésta, sin embargo, no fue homogénea y expresó de un modo paradójico, si se quiere, las nuevas condiciones nacionales y los intereses políticos internacionales de México. En 1991 el gobierno encabezaría la iniciativa de revocación de la ecuación sionismo-racismo y el propio Comité Central se opondría al argumento que deslindaba los ataques al gobierno de Israel de los ataques al Estado de Israel.

Cambios en los tiempos de la globalización

El lugar de Israel en el mundo judío, en América Latina y en la comunidad de México experimentaría cambios, con líneas de continuidad y ruptura, condicionados, en lo fundamental, por procesos de carácter multidimensional que plantearon nuevos retos y desafíos a los nexos entre el centro y una diáspora que se transformaba en sus rasgos definitorios.

Los procesos de globalización someten a prueba a las formas de organización social y política tradicionales así como los espacios de identidad. Las expresiones de estos nuevos

universos identitarios se ven legitimadas en el espacio público; diversidad, pluralismo y multiculturalismo no sólo las reconoce sino que las alientan. Estos reflejan la tensa oscilación entre el momento de lo único o lo universal y el de la diferencia o lo particular.¹⁷ Ello confronta a la identidad judía con dinámicas y formulaciones que necesariamente redefinen los nexos con la sociedad nacional, el mundo judío y el Estado de Israel. En efecto, las nuevas relaciones entre lo global, lo regional, lo nacional y lo local, cuyas lógicas interactúan de manera novedosa e impredecible en diversos planos y sentidos y apuntan hacia tendencias en parte incipientes, en parte inciertas.

Visto desde la óptica de la sociedad nacional, México ha transitado hacia una redefinición de la esfera pública, producto de una creciente apertura política y ciudadanía y del reconocimiento de la diversidad cultural y política. Estos cambios han influido su realidad y su narrativa, legitimando la diferencia como valor.¹⁸ Desde la sociedad civil, las expresiones autónomas de organización contribuyen a la ampliación del espacio público y los límites de lo público parecen ser más amplios que los de lo político. Ejemplo de lo anterior lo constituyó la abrupta irrupción en enero de 1994 del Movimiento Zapatista de Liberación Nacional, mismo que abonó positivamente en la aceptación de las múltiples identidades que integran el complicado mosaico socio-cultural mexicano. Entre ellas, la judía.

El advenimiento en el año 2000 de un nuevo régimen político en México, coadyuvó también a redefinir la relación con la comunidad judía del país al ser ésta reconocida como parte de un mundo transnacional cuyas redes y apoyo potencial comenzaron a reconocerse y buscarse durante el proceso de acercamiento con el Norte y la firma del Tratado de Libre Comercio sobreponiéndose así al código de “falta de lealtad nacional” que había empapado, y viciado, la atmósfera antisionista de 1975.

Por su lado, los desplazamientos humanos y la intensidad de los flujos migratorios en el

¹⁷ J. Bokser Liwerant, “Globalization and Collective Identities”, *Social Compass* vol. 49, n° 2, 2002.

¹⁸ El progresivo abandono del nacionalismo revolucionario, a partir de mediados de los años ochenta, se vio nutrido por las nuevas estrategias económicas y sociales que asumieron un papel central no sólo como recurso de desarrollo sino también como fuente de legitimación política. De la reprivatización de la banca y las empresas paraestatales a la implementación de una política de desarrollo hacia afuera, en la que la firma del Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos ha ocupado un lugar central, la apertura de la economía y su incorporación a los procesos de globalización operaron como nuevos referentes de acción. Vid. J. Bokser, “Judaísmo, modernización y democracia en México”, en Roberto Blancarte (ed), *Religión, iglesias y democracia en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones La Jornada, 1995.

marco de la globalización han reforzado y universalizado la existencia diaspórica así como los nexos entre las dispersiones transnacionales y sus patrias. La propia experiencia de la corriente migratoria mexicana hacia Estados Unidos, conceptualizada como una diáspora que mantiene estrechos vínculos de lealtad y apoyo con su centro, ha arrojado nueva luz sobre la inoperancia de visiones homogeneizantes de su población. En esta línea de pensamiento, si bien la naturaleza misma de la historia judía subraya el carácter singular de su dimensión global, estos movimientos poblacionales contribuyen directa e indirectamente a reforzar la conciencia judía de un pueblo universal. En sentido contrario, y de un modo paradójico, al conferirle un carácter general, refuerzan la naturaleza particularista de la experiencia judía; la anomalía judía, única en el pasado, se transforma en una norma general del presente y se legitima.¹⁹

Producto de los procesos de globalización, las nuevas formas de conectar etnicidad/nacionalidad y ciudadanía han rebasado los límites de las fronteras nacionales. En este sentido, globalización y multiculturalismo interactúan de un modo complejo: mientras que la legitimación de la diversidad permite la expresión pública de lo particular-judío, la apertura hacia nuevas formas de integración conduce a síntomas de debilitamiento del referente identitario nacional judío. La pluralización de referentes de identidad no opera por sustitución ni compensación, sino de un modo más complejo y apunta hacia nuevas concepciones y prácticas en las relaciones centro-diáspora, sobre todo, en términos de diversificación. Estas transformaciones se expresan de manera prioritaria en el ámbito organizativo y práctico más que en el reflexivo, acorde a la propia trayectoria de alta densidad estructural e institucional de la comunidad judía de México, correlato tal vez de un entorno de ciudadanos de baja intensidad.

En estos marcos, mención especial cabe hacer del aspecto educativo, sobre todo de aquél que ha caracterizado a la vida comunitaria judía en general y a la mexicana en particular. La educación ha sido, primordial y tradicionalmente, sionista y, asimismo, laica. Cerca del 93% de los niños judíos en edad escolar —del jardín de niños hasta la preparatoria— asisten a escuelas judías cuyo número —una escuela por cada 2,500 judíos en la ciudad de México— ha sido suficiente para colmar la demanda. Las políticas educacionales judías se han visto concretadas a través de un sistema de becas que ha logrado devolver a las aulas a muchos estudiantes que con anterioridad las habían abandonado. Cerca de un 25% de la población estudiantil judía se ha visto

¹⁹ Yosef Gorni, “*Klal Israel: From Halakha to History*”, en Eliezer Ben-Rafael *et al.* (eds.), *Contemporary Jewries: convergences and Divergences*, Leiden-Boston, Brill, 2003.

beneficiada por este sistema. Este territorio cultural e institucional ha sido espacio central para la afirmación de la centralidad de Israel, primero, como resultado de un diálogo entre ideologías y luego, como producto de la hegemonía sionista. Sin embargo, en la última década, se ha dado también un incremento sustancial de la educación religiosa. Un referente de ello es el hecho de que más del 40% del alumnado religioso ha sido beneficiado por el sistema de becas en las llamadas escuelas *haredi* (ortodoxas), mismas que dan servicio educativo al 26% de la población estudiantil judía. Aún más, el sector ortodoxo ha mostrado el más alto crecimiento —el 55%— en los últimos ocho años²⁰ (entre éste, destacan las escuelas del sistema Maguen David —de la comunidad judeo-siria o *halebi*— que han mostrado en el más grande crecimiento de su población estudiantil con el 46%; de ella, el 40% van a escuelas *haredi*). Frente a esto, en cambio, las escuelas ashkenazitas han conocido el mayor decremento, 28%. El incremento en el número de asistentes a escuelas judías religiosas obedece tanto a los cambios demográficos en la composición de la comunidad y la llegada de maestros provenientes de comunidades sudamericanas fuertemente religiosas, como a las propias tendencias generales en la educación.

No podemos sino destacar que en los últimos tiempos han surgido más de cincuenta sinagogas, casas de estudio y seminarios rabínicos (*yeshivot* y *kollelim*) —más de treinta de ellos fueron establecidos en los últimos veinticinco años— de corte *haredi*, es decir, ortodoxo. De los 24 seminarios rabínicos existentes, 14 de ellos pertenecen a una de las comunidades judeo-mexicanas más ortodoxas, la *halabí* (judíos provenientes de la ciudad siria Alepo).²¹ No hay duda de que existe una muy importante tendencia hacia la ‘haredización’ de la enseñanza judía que ha venido a ‘competir’ con el laicismo tradicional de la educación sionista. En los últimos seis años, el promedio de los que se autodefinieron como “muy observantes” creció de un 4.3% a un 7%, mientras que los “observantes” crecieron de un 6.7% a un 17%, ¡un alza de casi 300%! En cambio, los tradicionalistas, quienes siguen constituyendo el grueso de la población judía en México, cayeron de un 76.8% a un 62%. Estas tendencias se mantienen al ser analizadas específicamente para la población por debajo de los 40 años, así la figura del muy observante

²⁰ Comité Central Israelita de México, 2006.

²¹ En Brasil, donde la comunidad judía fue construida en torno al judaísmo liberal —eminentemente secular— e influida fuertemente por el sincretismo típico de la sociedad brasileña, fueron establecidos durante la última década y media 15 sinagogas ortodoxas, tres *yeshivot*, dos *kollelim* y cinco escuelas religiosas. *Vid.* M. Topel, 2005.

ascendió del 7 al 12%; el promedio del observante subió del 17 al 20% y, de nuevo, la respectiva al tradicionalista disminuyó del 62% al 59%.²²

Aunque la presencia de las facciones ultraortodoxas y sus prácticas de auto-segregación son todavía bastante secundarias en el contexto de la vida judía latinoamericana, no podemos negar, sin embargo, su acelerado crecimiento en el marco de los procesos de transformación que, en general, están desarrollándose en la región contribuyendo ello a reconfigurar el espacio de las identidades.

La interacción entre los componentes étnico-históricos de las identidades y los nuevos flujos muestra un comportamiento diferencial en la región. Así, las comunidades judías sudamericanas ejemplifican cómo el movimiento *Jabad* pudo surgir, al igual que otros movimientos religiosos ortodoxos, gracias a la necesidad de reconstitución de la estructura social judía como a las propias transformaciones culturales y espirituales que la globalización ha conllevado. La identificación religiosa es mostrada como un ancla de pertenencia y orden social así como un código moral que replantea la búsqueda por las expectativas que la vida judía comunitaria organizada no ha podido resolver. Inclusive en el propio Estado de Israel, uno no puede ser indiferente ante el lugar que la religión se ha ganado en la sociedad israelí. En el marco de esta religiosidad *in crescendo*, nuevos significados para el ámbito de lo íntimo y privado, expresados en clave de espiritualidad, interactúan con la dimensión pública.

Amén de la cuestión religiosa, otro aspecto importante a ser resaltado es el debilitamiento del papel educativo e ideológico jugado hasta hace poco por los movimientos sionistas juveniles. En México, la participación activa en ellos descendió de un 43% entre los padres a un 37% entre sus hijos; solamente el 30% de los padres activistas confesaron que les hubiese gustado que sus hijos siguieran sus mismos pasos.²³ No obstante estos obstáculos (y tomado además en cuenta que buena parte de esta educación judía ortodoxa, y con mayor énfasis la ultraortodoxa, suele ser antisionista) Israel continúa siendo eje central en la promoción de la educación judía general a través de diversos programas y organizaciones. En este último aspecto, cabría resaltar el hecho de que México concentra el más alto número de *shlijim* (40) que cualquier otro lugar. En otras

²² CCIM... *op. cit.*

²³ *Ibid.*

palabras, un país que representa el 0.5% de la población judía mundial, reúne el 18 % de ellos.

Junto a su condición de centro creativo cultural y soberano, Israel continúa siendo ámbito de recreación de pertenencias e identidad. Es, simultáneamente, espacio vital para los necesitados. Necesidad e ideología interactúan en él, como también lo hicieron en sus orígenes. La bifurcación de la emigración judía de México de la última década hacia Israel y Estados Unidos refleja el impacto diferencial de la crisis económica y de la crisis de seguridad. Mientras que la primera le confirió tintes de mayor permanencia a la emigración, la segunda optó por la cercanía que posibilita idas y regresos y el mantenimiento, en muchos casos, de la filiación comunitaria original. A su vez, amplios sectores de la comunidad mantienen relaciones personales con Israel, de amistad y familiares; la mayoría lo ha visitado al menos una vez y lo reconoce como referente de indiscutible importancia.²⁴ Para sectores académicos, científicos e intelectuales, los nexos con las correspondientes instituciones de educación superior e investigación ha abierto una gama de identificación que lo proyecta como centro de creación e innovación.

En México, pues, a pesar del hecho de que las lealtades comunes, la densidad estructural prevaeciente en las comunidades judía y las normas culturales compartidas siguen siendo poderosas en la conformación de la identidad individual y comunal judía, la búsqueda de nuevos puentes que logren unir la esfera de lo privado-íntimo con los terrenos de lo comunitario-público (como lo religioso, como vimos) adquiere cada vez mayor relevancia.. Ciertamente estos flujos de interacción, y otros más, han creado diversos modelos de 'centros' de identidad externos al anteriormente hegemónico 'único modelo centro-díáspora'.

Amén del Estado de Israel y de la religión judía como constructores de identidades, coexisten paralelamente otros referentes culturales con tal peso y magnitud. Quizás, de ellos, el más trascendente es la *Shoah*, que funge como un eje de identidad tan poderoso que lo es tanto en relación a los judíos como de aquellos que no lo son. Ello puede ser traducido como una nueva dinámica surgida de una relectura y reevaluación de la diáspora como un valor fundamental —e irrenunciable— en la formación de la historia, la memoria, la cultura y el ser judíos. Si la historia y la(s) memoria(s) judías se nutren de diversos ejes constitutivos y definen y redefinen su

²⁴ CCIM, op. Cit.

interacción así como los significados de su reconocimiento, identidad, alteridad, de su(s) pertenencia(s) o de su extranjería, ¿estaríamos asistiendo en el caso del Holocausto a una nueva dinámica de interacción entre el momento de la destrucción y el momento de reconstrucción de la vida colectiva y de renacimiento nacional?²⁵

Habría que señalar que para la(s) memoria(s) judía(s) hoy, el Holocausto no es sólo fantasma que habita fortalezas —a decir del discurso posmoderno de Zygmunt Bauman— sino también apuesta a apertura e integración, memoria que partiendo de su especificidad y singularidad aspira a afirmarse en sus portadores en código de inclusión y no de exclusión, de membresía y no de extranjería, reflejando así crecientes búsquedas de integración en los espacios nacionales.²⁶ Hay que destacar que la memoria del Holocausto ha permeado a amplios sectores de la comunidad judía, tanto a los tradicionales depositarios de esa historia —los sectores ashkenazitas y sefaraditas— como a aquellos histórica y geográficamente alejados de ella como los de Alepo y Damasco reflejando con ello una tendencia judía mundial y expresando en parte especificidades que requerirían un análisis más detenido. Como parte integral de la memoria colectiva grupal, el Holocausto se proyecta como una memoria desarraigada²⁷ hacia nuevas formas de memorias asociadas a las expresiones identitarias en los tiempos de la globalización. Frente al patrón de identidad centro-díaspóra tradicional, cabría preguntarse si los relatos actuales en los cuales el presente es acallado por la fuerza de la memoria de aquella terrible experiencia no expresarían una “inexplicable inseguridad” (*unexplainable uneasiness*) con respecto al poder del Estado al tiempo que se estaría más acorde a los modos en que se construyen las memorias e identidades colectivas en los tiempos de la posmodernidad.²⁸

²⁵ Judt Bokser Liwerant, “Entre la historia y la memoria, la modernidad y la alteridad. Ejes de identificación judía” en Gilda Waldman y Maya Aguiluz (Coords), *Memoria (in)cógnitas. Contiendas en la historia*, en, UNAM-CIICH, México, 2007, pp 355-386.

²⁶ Yossi Goldstein, “El judaísmo argentino de fin de siglo XX: del olvido a la recuperación de la memoria colectiva”, ponencia presentada en el *Coloquio sobre Historia y Memoria*, llevado a cabo en la Universidad de Tel Aviv, Israel en 2004; J.Bokser Liwerant, “El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Bauman”, en *Anthropos*, n° 206, 2005.

²⁷ Al igual que las identidades, las memorias se estructuran más allá de las fronteras nacionales. Se puede hablar así de memorias cosmopolitas, entre las cuales la del Holocausto sería un ejemplo paradigmático de identificaciones transgrupales, humanísticas y universales, que trascienden su referente nacional e influyen sobre él. *Vid.*, Daniel Levy y Natán Sznaider, “Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory”, en *European Journal of Social Theory*, vol. 5, n° 1, 2002.

²⁸ J. Bokser Liwerant, “El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad...” *op. cit.*

El nuevo interés por proyectar lo comunitario en lo nacional puede leerse también en la creciente participación en diferentes instancias nacionales, tales como consejos, foros e instituciones públicas, sociales y políticas. Ambos aspectos, el filantrópico y el participativo, son expresiones positivas para superar la percepción de aislamiento y falta de compromiso que de la comunidad tienen diferentes sectores de la sociedad.²⁹

Todas estas tendencias, al tiempo que se corresponden con los cambios globales que apuntamos, impactan en más de un sentido la centralidad de Israel que puede ser pensada, entonces, tanto en términos de un descentramiento como resultado de la pluralización de centros, como en términos de la diversificación de los significados de esta centralidad, no necesariamente mediados por el (los)paradigma(s) sionista(s) o bien expresando, acorde a los tiempos actuales, las propias tensiones y contradicciones internas con las que el sionismo convivió, desde sus orígenes, en torno al binomio centro-periferia.

Amén del Estado de Israel, también Estados Unidos ha devenido espacio de desarrollo de nuevas comunidades judías mexicanas, resultantes de la emigración, mismas que se desarrollan acorde a patrones de temporalidad y especificidad, con perfiles novedosos, producto del encuentro entre los modelos de comunidad y congregación. Paralelamente, las instituciones y organizaciones del judaísmo de Estados Unidos, tanto las sociales como las culturales y las representativas han sido canales para vehicular los crecientes acercamientos y colaboraciones. Las transformaciones en el lugar de la educación que este judaísmo experimenta y la valoración de la experiencia mexicana en ese rubro no resultan secundarias a las nuevas interacciones.

Desde la óptica nacional y dado que las energías públicas judías, previamente concentradas en el espacio comunitario, se canalizan hacia el espacio público de frente a las interrogantes acerca del impacto que el progresivo proceso de integración tendrá —a la luz de los crecientes índices de exogamia y asimilación en comunidades judías tan disímolas como las de Estados Unidos y Argentina— cabe pensar que las identidades no son suma-cero, por lo que la diversificación de los modos y canales de identificación e interacción exige ser leída de un modo no lineal. La construcción de identidades colectivas se da en diversos ámbitos o paisajes institucionales y en diversos escenarios político-ecológicos en el marco de un contexto global en el que interactúan, se intersectan y traslapan al tiempo que sus componentes se rearticulan. A la

²⁹ Tal como fue arrojado por el estudio sobre *Actitudes, percepciones y opiniones respecto a la comunidad judía mexicana*, Alduncin y Asociados, 1996.

integración le corresponde una legitimación de la identidad colectiva, derivada de un nuevo pluralismo cultural, institucional y político.

Ciertamente este caudal de nuevas modalidades de relaciones y de vida judía que desarrolla la comunidad se construyen en un contexto en el cual las propias transformaciones nacionales, en el marco de los procesos de globalización, han ampliado la posibilidad de su legitimidad colectiva. Esto la afirma, simultáneamente, como ámbito de vida judía que requiere, como tal, articular sus nexos con Israel y con otros centros del mundo judío. De allí que las diferentes visiones en torno a la funcionalidad del centro para la continuidad del judaísmo, que estuvieron en la base del desarrollo de la idea sionista, deben repensarse hoy tanto en su dimensión identitaria como en la organizativa, mismas que no guardan una necesaria correspondencia entre sí y que se dan el marco de procesos de globalización cuya complejidad y carácter multidimensional definen una nueva dinámica en el mundo judío.

Referencias Bibliográficas

Alduncin y Asociados, *Actitudes, percepciones y opiniones respecto a la comunidad judía mexicana*, México, 1996.

Almog, Shmuel, *Zionism and History. The Rise of a New Jewish Consciousness*, New York, Jerusalem, St. Martin's Press, Magnes Press, 1987.

Avineri, Shlomo, *The Making of Modern Zionism. The Intellectual Origins of the Jewish State*, New York, Basic Books, 1981.

Berebichez, A., "Noticias actuales", en *Der Weg*, 6 de diciembre de 1947.

Bokser Liwerant, Judit, "El Holocausto: memoria, víctimas y moralidad. Un acercamiento a Zygmunt Bauman", en *Anthropos*, n° 206, 2005.

———, "El movimiento nacional judío. El sionismo en México 1922-1945", México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, 1991 (tesis de doctorado).

———, "El movimiento sionista, la sociedad y el gobierno de México frente a la partición de Palestina", en *Judaica Latinoamericana. Estudios Históricos-Sociales II*, Jerusalén, Asociación Israelí del Judaísmo Latinoamericano (AMILAT), Magnes Press, 1993.

———, "Globalization and Collective Identities", en *Social Compass*, vol. 49, n° 2, 2002.

_____, “Judaísmo, modernización y democracia en México”, en Roberto Blancarte (ed), *Religión, iglesias y democracia en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Ediciones La Jornada, 1995.

_____, “The Impact of the Six Day War on the Mexican Community”, en Eli Lederhendler (ed.), *The Six Day War and World Jewry*, Maryland, University Press of Maryland, 2000.

_____, “Entre la historia y la memoria, la modernidad y la alteridad. Ejes de identificación judía” en Gilda Waldman y Maya Aguiluz (Coords), *Memoria (in)cógnitas. Contiendas en la historia*, en, UNAM-CIICH, México, 2007, pp 355-386.

Comité Central Israelita de México, Estudio Sociodemográfico, 2006

Eisenstadt, Shmuel Noah, “Changes in Israel’s Society Since the Yom Kipur War”, Colloquium Paper, “From War to Peace: 1967-1973”, Jerusalem, Hebrew University, October 1993.

Goldstein, Yossi, “El judaísmo argentino de fin de siglo XX: del olvido a la recuperación de la memoria colectiva”, en *Coloquio sobre Historia y Memoria*, Tel-Aviv, Universidad de Tel Aviv, 2004;

_____, “*Hashpaat Medinat Israel Vehasojnut Hayehudit al Hajaim Hayehudim beArgentina y beUruguay (1948-1958)* (Influencia del Estado de Israel y de la Agencia Judía en la vida de los judíos de Argentina y Uruguay (1948-1958)), Jerusalén, Universidad Hebrea, 1991 (tesis de doctorado).

Gorni, Yosef, “*Klal Israel: From Halakha to History*”, en Eliezer Ben-Rafael *et al.* (eds.), *Contemporary Jewries: convergences and Divergences*, Leiden-Boston, Brill, 2003.

Kahan, Salomón, “Día tras día: el nuevo problema”, en *Der Weg*, 4 de diciembre de 1947.

Katz, Jacob, *Jewish Emancipation and Self-Emancipation*, Philadelphia, Jewish Publication Society, 1986.

Levy, Daniel y Natán Sznajder, “Memory Unbound. The Holocaust and the Formation of Cosmopolitan Memory”, en *European Journal of Social Theory*, vol. 5, n° 1, 2002.

Shimoni, Gideon, “Perspectivas ideológicas del sionismo”, en *Rumbos* n° 7, 1982-1983.

Sulkes, Sebastian, “En el camino del Estado judío”, en *Der Weg*, 6 de diciembre de 1947.

Topel, M. F. (2005), *Jerusalem & Sao Paulo: A nova ortodoxia Judaica em cena*, Rio de Janeiro: Topbooks Editora

Vital, David, *Zionism: The Crucial Phase*, Oxford, Oxford University Press, 1987.