

Como citar este trabajo:

Bokser Misses-Liwerant, Judit. “Judaísmo, modernización y democracia en México”, en Roberto Blancarte (ed.) *Religión, iglesias y democracia en México*. México: UNAM, CIICH-La Jornada, 1995, pp. 265-291.

ORCID: orcid.org/0000-0003-4766-1335 (Judit Bokser Liwerant)

RESUMEN / ABSTRACT:

El trabajo se aboca al análisis del judaísmo y de la comunidad judía de México de frente a los procesos de modernización y de democratización. Tras analizar los nexos entre religión, etnicidad y comunidad en la historia, el capítulo se centra en el estudio de la vida interna de la comunidad judía de México desde la óptica de su ordenamiento institucional y sus prácticas colectivas así como las actitudes y posturas frente al proceso de democratización. Especial énfasis se pone en el impacto del reconocimiento jurídico de la Iglesia sobre el lugar de la religión en el espacio público, así como la participación política de las minorías.

This chapter offers an analysis of Judaism and the Jewish community in Mexico vis-à-vis the processes of modernization and democratization. After exploring the links between religion, ethnicity, and community in history, the chapter focuses on the internal life of the Mexican Jewish community from the perspective of its institutional order and collective practices as well as its attitudes and views concerning the process of democratization. The impact of the legal recognition of the Church and the role of religion in the public space, as well as the political participation of minorities are specially stressed.

Religión, Iglesias y democracia

Roberto J. Blancarte
(coordinador)



ÍNDICE

Prefacio	7
Introducción	11
La doctrina social católica ante la democracia moderna <i>Roberto J. Blancarte</i>	19
Geopolítica vaticana <i>Bernardo Barranco V.</i>	59
Los obispos mexicanos y el reto de la democracia <i>Víctor M. Ramos</i>	97
Sacerdotes católicos, política y democracia. Primer acercamiento <i>Manuel Olimón Nolasco</i>	113
Cristianos y democracia (notas sobre los referentes de la participación política de los cristianos en México) <i>Manuel Canto Chac</i>	123
Laicos católicos y democracia en México: dos casos de análisis <i>Raquel Pastor Escobar</i>	159

Iglesia, movimientos sociales y democracia <i>Victor Gabriel Muro</i>	181
Catolicismo popular y ejercicio democrático en México <i>José Luis González Martínez</i>	201
Protestantismo y democracia en México. Estudio de tres casos <i>Rubén Ruiz Guerra</i>	227
Las disidencias cristianas y la democracia: lo nuevo con lo viejo <i>Rodolfo Casillas R.</i>	245
Judaísmo, modernización y democracia en México <i>Judit Bokser-Liwerant</i>	265
Los partidos políticos ante la democracia y la nueva presencia política de las Iglesias <i>Victor Manuel Reynoso</i>	292

JUDAÍSMO, MODERNIZACIÓN Y DEMOCRACIA EN MÉXICO

Judit Bokser-Liwerant*

Hablar históricamente de la Iglesia en México, en singular, resulta un dato natural del lenguaje compartido, tal como devienen los elementos que configuran una cultura. Ciertamente la iglesia católica ha tenido una mayor presencia en la trayectoria cultural, religiosa, social y política del país. Esta presencia se ha visto reforzada, recientemente, por su inserción en los procesos políticos contemporáneos y por su pugna por lograr un papel protagónico que, definido como un intento de construir un liderazgo ampliado,¹ se ha dado paralelamente con la escasa vinculación que las demás iglesias han tenido con la dinámica política nacional.

El pluralizarlo, entonces, y hablar de las iglesias, podría ser visto como un aspecto propositivo de la discusión en torno a los procesos de modernización y de democratización, y a las posibles relaciones e interacciones entre ambos. En este sentido, abrir la reflexión a la situación y condiciones de otras pertenencias cobra particular relevancia toda vez que, atendiendo a la naturaleza e impacto que la iglesia católica ha tenido sobre la configuración de la sociedad y la cultura —aun al tenor de las relaciones siempre difíciles que ha

* Profesora titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM y coordinadora del Programa de Estudios Judaicos de la Universidad Iberoamericana.

¹ Cfr. Soledad Loaeza, "El fin de la ambigüedad. Las relaciones entre la Iglesia y el Estado en México. 1982-1989", en: Luis J. Molina Piñero, *La participación política del clero en México*, UNAM, México, 1990, p. 149.

mantenido con el Estado—, los nexos imputados a los cambios en el estatuto de la Iglesia y los procesos de modernización y de democratización parecen aludir a más de un desarrollo posible. Atendiendo al perfil sociopolítico institucional, los cambios en las relaciones Iglesia-Estado, conceptualizados como modernización, y los procesos de democratización no necesariamente resultan ser sinónimos.² La posibilidad de una instrumentación mutua entre ambas instancias para recuperar hegemonías cuestionadas, tanto políticas como religiosas, apuntaría en este sentido.

La necesidad de deslindar conceptual y prácticamente ambos procesos se deriva del significado que la modernización ha pretendido alcanzar en nuestro medio, al enfatizar, si bien de un modo desigual, no sólo la apertura comercial, el flujo libre y competitivo de innovaciones y las tendencias a la globalización, sino también la búsqueda de transformaciones culturales, políticas y sociales.³

El alcance amplio y controvertido del proceso de modernización, el recurrente compromiso histórico que México ha tenido con la modernidad,⁴ y la interacción hoy compleja entre los reclamos democráticos y el proyecto modernizador —y viceversa— nos remiten a un panorama de cambios difíciles en los que se ven modificados con ritmos diferentes los perfiles socio-culturales y políticos de la realidad mexicana.

Los diversos puntos de encuentro entre los procesos de modernización y de democratización aluden al papel central que el concepto de pluralismo adquiere como atributo de la esfera social y de la esfera política. En esta línea de pensamiento, entre los interrogantes que el analista de la realidad nacional puede plantearse, destaca el de la posibilidad y viabilidad de que la Iglesia, en singular, devenga un segmento más —legitimado ahora desde el ámbito de lo público— de una sociedad civil que se asume como plural, o bien, aspire a representar un universo moral alternativo de normatividad sociopolítica.

² Cfr. "Iglesia y Estado: los puntos del conflicto", *Nexos*, núm. 141, México, septiembre de 1989, pp. 19-23.

³ Para un análisis de los nexos entre modernidad y modernización, véase: Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Tauros, Madrid, 1989.

⁴ Véase: Entrevista con François Xavier Guerra, "La modernidad como utopía", *Nexos*, núm. 134, México, febrero de 1989, pp. 43-52.

Por ello, y junto al igualmente necesario deslinde empírico y conceptual que se exige entre religiosidad e institución, el pluralizar el concepto de iglesias permite arrojar una nueva óptica sobre la presencia compleja y diferencial de grupos, comunidades, credos e identidades, en el seno de la sociedad, su lugar legítimo en la construcción de la cultura nacional (¿las culturas que conforman lo nacional?) y sus reclamos plurales de participación. Así entendido, otras interrogantes esenciales afloran en torno a los criterios definitorios de la membresía plena y de la participación política activa de los miembros de una sociedad. Desde esta óptica, los cuestionamientos apuntan hacia el hecho mismo de que las diferencias —étnicas o religiosas— pueden resultar categorías y criterios fragmentadores de la representación que la sociedad tiene de sí misma —de su identidad colectiva— y de los nexos de pertenencia entre sus miembros, o bien, ser realidades complementarias de una unidad diferenciada.

Interrogantes, en todo caso, que exigen aportar a la discusión actual un referente histórico que, reconociendo el amplio lugar de la voluntad, cancela el voluntarismo. Éstos nos remiten a las posibles modificaciones del impacto que en la historia de México ha tenido el encuentro entre el proyecto ilustrado de razón ciudadana-estatal y el proyecto historicista romántico en su fundamentación como Estado nacional, a la luz del cual cobra particular relieve la cuestión del lugar de las identidades y de las pertenencias diversas. Ciértamente, por su trayectoria de compromiso con la construcción de un perfil nacional homogéneo y uniforme, unívoco e integrador —en el que la figura paradigmática del mestizo devino el sujeto y portador de la nación mexicana— la capacidad de la nación-sociedad de incorporar en su seno diversidades se vio reducida. Si Justo Sierra encontró en la familia mestiza “el factor dinámico de la historia de México”,⁵ para Molina Enríquez el mestizo fue el único recurso de desarrollo político, fundamento de la nacionalidad y portador del ideal de patria, ya que sólo en él: “existe la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de lengua y la unidad de deseos, de propósitos y de aspiraciones”.⁶

El pensamiento posrevolucionario buscó en la dimensión étnica la fundamentación del proyecto nacional y vio

⁵ Justo Sierra, *México social y político*, SHYCP, México, 1960, p.11.

⁶ Andrés Molina Enríquez, *Los grandes problemas nacionales*, ERA, México, 1985, pp. 357, 370 y 393.

progresivamente en la homogeneidad un sinónimo de integración nacional.⁷ Paralelamente, el sistema político manifestó, con sus propios códigos, marcados límites frente a la diversidad. De allí que:

pese a que la referencia nacional y humanista coexisten y se sobreponen en el discurso de pretensión pública, la "historia nacional" supera por mucho, en frecuencia de uso y en significación cultural colectiva a "los derechos del hombre y del ciudadano". El Estado nacional descolla sobre el Estado de derecho[...]. Se podría afirmar que Independencia, Reforma y Revolución han sido decisivas para la construcción de México como "nación", más que como "Estado" y "sociedad civil".⁸

Es precisamente al México posrevolucionario, abocado al tercer acto fundador de la nación mexicana, al que llegó, durante las primeras décadas del siglo XX, la inmigración judía. Por su propia trayectoria histórica, resultaba un grupo ajeno a los componentes fundacionales de lo nacional —indigenismo, hispanidad—, de modo tal que en torno al binomio siempre difícil de lo nacional y lo extranjero, se fueron condicionando sus modalidades de inserción e incorporación en el marco de la compleja interacción entre la aspiración a la homogeneidad nacional y la diversidad de facto. El carácter laico del Estado posrevolucionario operó como sustrato posibilitador de una convivencia colectiva.

A la luz de estas consideraciones iniciales, el propósito de este trabajo es el de analizar la identidad histórica del judaísmo como comunidad, y no como iglesia, y sus relaciones con la democracia como práctica interna de la vida comunitaria así como presentar ciertas reflexiones en torno a su posición como grupo minoritario y en tanto individuos frente a los procesos de democratización.

⁷ Véase Luis Cabrera, "Una cuestión de raza", en: Eduardo Luquín, *El pensamiento de Luis Cabrera*, INHERM, México, 1960; "El Balance de la Revolución", en: *Veinte años después*, Botas, México, 1937; y "México y los mexicanos", en: Stanley Ross, *¿Ha muerto la Revolución Mexicana?*, SEP, México, 1972 (Sep/Setentas, 21).

⁸ Luis Aguilar, "Rasgos de la vida pública mexicana", en: *Sociológica*, núm. 2, UAM, México, septiembre-diciembre de 1989, p. 148.

JUDAÍSMO E HISTORIA

Ciertas precisiones de índole conceptual se exigen frente a la categorización del judaísmo como iglesia, derivada de la elaboración teórica e histórica formulada en las sociedades mayoritarias. El judaísmo implica lazos de pertenencia e identificación que rebasan un credo y configuran el cumplimiento de preceptos religiosos que se entrecruzan con dimensiones más vastas, las cuales recogen la experiencia-memoria de una trayectoria histórica. Ello se manifiesta en un bagaje común étnico-cultural y una existencia grupal que se han expresado en la experiencia de una vida colectiva, por lo que resulta más cercano al concepto y a la realidad de una comunidad que de una iglesia.

Esta dimensión comunitaria puede rastrearse hasta sus orígenes fundacionales, que aluden a una familia de tribus que deviene una nación al asumir-consentir el pacto con Dios, pacto que adquiere simultáneamente una doble dimensión constitutiva: es a la vez religioso y social, y por tanto fundador del judaísmo-comunidad.⁹

Ciertamente, la condición de dispersión —sociológica y su correlato teológico en términos de exilio y redención— le imprimió a lo largo de la historia características cuya especificidad minoritaria hacen compleja su conceptualización.

La modalidad de la existencia judía hasta el siglo XIX era medieval. Definida jurídicamente como una comunidad separada en el marco de la jerarquía premoderna de órdenes y estamentos, con funciones económicas asignadas específicamente, poseía sus propias lenguas y su propio ordenamiento interno comunitario —*kehilá*— en el que la ley rabínica, las costumbres religiosas y las tradiciones reforzaban su carácter distintivo de entidad social cerrada sobre sí misma y altamente conservadora, a pesar de los cambios internos que en ella se generaron. Conceptualizada como una sociedad tradicional en la que la normatividad del pasado definía los estilos de vida del presente, esta permanencia como una corporación sociorreligiosa particular fue factible en el con-

⁹ Para un análisis del desarrollo histórico de la doble dimensión fundacional del Pacto, véase: Daniel Elazar, *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, Wayne State University Press, Detroit, 1989, p. 17 y ss.

texto de una sociedad desigual y jerarquizada, igualmente tradicional y premoderna.¹⁰

Vista globalmente, la modernidad tuvo sobre el judaísmo un impacto contradictorio. La incorporación de los judíos se dio en el marco de la compleja y tensa oscilación que acompañó a la teoría y a la práctica política europeas durante el siglo XIX entre las expectativas diversas y contradictorias de los proyectos de fundamentación política de la modernidad; entre la propuesta de la Ilustración, universalizante, secular, liberal y emancipatoria y la del Historicismo romántico, particularista, nacional y excluyente.¹¹ Estas pugnas no sólo habrían de manifestarse en los logros y retrocesos de la emancipación judía —su acceso a la igualdad jurídica y política— sino también en las nuevas condiciones y dilemas a los que habrían de enfrentarse los judíos individual y colectivamente.¹² Las contradicciones en la percepción del judaísmo y en las interacciones de los judíos con las sociedades mayoritarias en las que habitaban se expresaron, fundamentalmente, como el desafío de mantener una identidad distintiva en el marco de la igualdad ciudadana y de encontrar nuevas respuestas frente al exclusivismo historicista de gran parte del nacionalismo moderno.¹³

El impacto conjunto de la Ilustración, de la secularización y de la legislación emancipatoria modificó la estructura comunitaria tradicional y la uniformidad cultural judía, basada en la religión, y se expresó en la búsqueda de nuevos focos a partir de los cuales articular la identidad. La concesión de la ciudadanía individual, acompañada de la expectativa de disolución de su existencia comunal distintiva, definió

¹⁰ Para una caracterización de la comunidad judía hasta los umbrales de la modernidad, véase: Jacob Katz, *Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages*, Schocken Books, Nueva York, 1971.

¹¹ Véase: Isaiah Berlin, "La Contra-Ilustración", en: *Contra la corriente*, FCE, México, 1983, pp. 59-84; Luis Aguilar, *Política y racionalidad administrativa*, INAP, México, 1982, Serie estudios núm. 3, pp. 14 y ss.

¹² La nivelación de las diferencias corporativas fue una necesidad concomitante a los procesos de cambio económicos, políticos y culturales que caracterizaron a la modernidad; la intensidad de éstos en el siglo XIX europeo ha llevado a que sean conceptualizados en términos de un proceso emancipatorio general, mismo que necesariamente impactó la condición de la vida comunitaria judía. Reinhard Rurup, "La emancipación judía y la sociedad burguesa", en: David Bankier, *La emancipación judía*, Mount Scopus Publications, Jerusalem, 1983, pp.

¹³ Shlomo Avineri, *The Making of Modern Zionism*, Weinfeld and Nicolson, Londres, 1981, p. 13.

al judaísmo como una religión, que como tal, correspondía al ámbito de lo privado, de las heterogeneidades desiguales.¹⁴ En este proceso, un sector del judaísmo también buscó reformar la religión para despojarla de su carácter étnico-grupal y conferirle una dimensión individual privada. De este modo, se desarrolló el movimiento reformista que, en sucesivas reformulaciones, le dio un perfil más individual, tanto en el ámbito normativo como en el ritual.¹⁵

Sin embargo, lo nacional devino un nuevo principio homogeneizador, y en la acepción étnico-cultural agudizó las dimensiones excluyentes de lo ajeno o extraño a un pasado fundador.¹⁶ Para el romanticismo que buscó las raíces del *Volksgeist* en la historia, en la leyenda y en el mito: “el idioma, la religión, la nación, el clan, el estado, la ley y la costumbre”, el judaísmo resultaba no sólo ajeno sino incompatible con él.¹⁷ La permanente “extranjería” del judío se convirtió en un argumento central en la polémica antijudía y antiemancipatoria.¹⁸

Las tendencias contradictorias de la modernidad frente a lo diverso —así como la compleja superposición entre ciudadanía y civilización, igualdad jurídico-política y cultura, Estado y nación— pueden ser vistas ejemplarmente en el hecho de que tanto la incorporación social y aún la asimilación de los judíos, por una parte, como la persistencia de su cohesión social y el mantenimiento de sus patrones culturales, por la otra, estuvieron en la génesis de las tensiones que alimentaron el desarrollo del antisemitismo moderno.¹⁹

Paralelamente, la realidad europea oriental y de la Rusia zarista, que se definió por la ausencia de la emancipación, le imprimió al judaísmo las características de un amplio grupo distintivo; el hecho de vivir en masas compactas y pauperizadas, aisladas del entorno, reforzó el sentimiento de pertenecer a una nación de acuerdo a los paradigmas teóricos y

¹⁴ Véase: Shmuel Trigano, “The French Revolution and the Jews”, en: *Modern Judaism*, vol. 10, núm. 2, John Hopkins University Press, mayo de 1990.

¹⁵ Véase: Shmuel Ellinger, cap. XI: “Cambios ideológicos en la sociedad judía del siglo XIX”, en: H. H. Ben Sasson, *Historia del pueblo judío*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, t. 3, pp. 989-996.

¹⁶ Véase: Isaiah Berlin, *op. cit.*

¹⁷ Selma Stern-Tauber, “El judío en la transición del *ghetto* a la emancipación”, en: David Bankier, *op. cit.*, p. 73.

¹⁸ Jacob Katz, *From Prejudice to Destruction. Antisemitism 1799-1933*, Harvard University Press, 1980, pp. 74 y ss.

¹⁹ *Ibid.*; León Poliakov, *La Europa suicida 1870-1933*, Muchnik Editores, Madrid, 1981.

políticos del siglo XIX. La marginación, la exclusión continuada y la persecución constituían sus características definitorias.²⁰ En este contexto, asistimos al desarrollo de nuevos ejes de articulación de la vida judía, de nuevos *corpus* ideológicos que se explican, siguiendo la concepción de Geertz, en términos de la necesidad de crear nuevos mapas de significación frente al debilitamiento de los sistemas simbólicos culturales tradicionales, y de nuevas matrices para la creación de una conciencia colectiva ante la realidad cambiante.²¹ Fue éste el semillero del desarrollo de nuevas posiciones ideológicas primero, y aspectos político-organizativos después, en la forma de ideologías, partidos políticos y amplios movimientos sociales judíos, tanto nacionalistas como socialistas y revolucionarios.²²

De este modo, el siglo XIX, con su diversidad de configuraciones socio-políticas y culturales, habría de significar una alteración radical de la existencia judía. Alternativamente, la comunidad vio modificados sus alcances poblacionales y sus límites funcionales y transitó de la condición de nexo natural a la de espacio de participación voluntaria, y el judaísmo conoció la diversificación religiosa y la secularización.²³

Ahora bien, junto a la contradictoria apertura y cerrazón de espacios, apareció en la agenda de la vida judía el tópico igualmente moderno de la emigración masiva. Sumados a los procesos generales de índole socio-económica que explican

²⁰ Recuérdese la calificación de una modernidad siempre anhelada, permanentemente truncada, difícil y ausente con que Marshall Berman caracteriza la realidad del Imperio Zarista en: *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México, 1989, p. xi.

²¹ Clifford Geertz, "Ideology as a Cultural System", en: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York, 1973, p. 220 y ss.

²² Véase: Jonathan Frankel, *Prophecy and Politics. Socialism, Nationalism and the Russian Jews 1862-1917*, Cambridge University Press, 1981, especialmente pp. 49-106.

²³ El impacto desigual de la modernidad sobre la modificación de la naturaleza y alcance de la comunidad judía y su manifestación igualmente desigual en los diversos contextos geopolíticos puede ser vista en Max Weber, quien al definir una relación social como comunidad y establecer que ésta existe sólo cuando sobre la base de ese sentimiento la acción está recíprocamente referida y esta referencia se traduce en el sentimiento de formar un todo, señala precisamente que entre los judíos este caso es poco abundante "fuera de los círculos sionistas y de la acción de algunas sociedades para el fomento de los intereses judíos, y muchas veces ellos mismos la rechazan". Max Weber, *Economía y sociedad*, FCE, México, t. 1, p. 34. Al centrarse en el fenómeno asimilatorio postemancipatorio europeo desatendió la realidad mayoritaria del judaísmo en Europa oriental y Rusia, en la que la comunidad continuó manteniendo su solidez.

los grandes desplazamientos migratorios de fin de siglo, el deterioro de sus condiciones de vida, como colectivo, condujo a que, con tiempos y ritmos diferenciales, la salida hacia el nuevo continente figurase entre las respuestas a la modernidad.

COMUNIDAD JUDÍA DE MÉXICO: VIDA INTERNA Y DEMOCRACIA

Tanto su identidad originaria como la inmigración sentaron las bases de los modelos organizativos y culturales que los judíos desarrollaron en México. Ciertamente, el proceso migratorio y las características de la propia sociedad nacional actuaron en el trasfondo de la compleja dinámica entre los imperativos del proceso de adaptación e incorporación al país y los requerimientos derivados del mantenimiento de su identidad judía.

La creación de "interdependencias" grupales se significó por la recreación de modelos de convivencia conocidos, en los que los lenguajes compartidos y las tradiciones culturales configuraron un espacio comunitario a la vez común y diferenciado.²⁴ La comunidad, entonces, como espacio que permitió recuperar y reproducir identidades y a la vez protegió, refractó y medió en los procesos de socialización y aculturación, llegó a ser un ámbito para la satisfacción de necesidades de índole asistencial y apoyo mutuo así como religiosas, educativas, político-culturales y de representación grupal.

La pluralidad de países de origen de los inmigrantes judíos y los diversos modos de interpretar y ejercer su judaísmo se expresaron, tras un breve periodo de agrupación unificada, en el desarrollo gradual de un amplio mosaico de asociaciones e instituciones. Si bien el carácter grupal del cumplimiento de los preceptos religiosos del judaísmo condujo a la necesidad de organizar casas de rezo, contar con un cementerio y garantizar la *kashrut* (pureza de los alimentos), entre otros rituales cotidianos de la vida judía, fue la etnicidad —como pertenencia que abarca los elementos religiosos y culturales— más que la religión, la que operó como principio rector de la estructuración comunitaria en México.

La inmigración procedente de los Balcanes y de los países árabes desarrolló su propio mapeo organizativo alre-

²⁴ N. Elías, "Towards a Theory of Community", en: Bell, Colin y Newby Howard, *The Sociology of Community*, Massachusetts, Community Studies, 1982, p. XVIII.

dedor, fundamentalmente, de los ejes tradicionalista y religioso, tal como se había manifestado en sus países de origen.²⁵ Por su parte, los ashkenazitas, provenientes de Europa oriental, incorporaron en su seno, junto a la dimensión religiosa-tradicional, los principios de secularización y politización como ejes de organización.²⁶ Se estima que este sector constituía el 60% del total de la población judía en el país, que junto con el restante 40% de sefaraditas llegaban, en los años cuarenta, a cerca de veinte mil personas.

Las divisiones que alimentaron la diferenciación asociativa e institucional no impidieron, sin embargo, el desarrollo de un sustrato común de pertenencia y acción. En el marco comunitario se afianzaron la visión y un discurso compartido que enfatizaron los aspectos de una coexistencia armoniosa y consensual —definitorios de la realidad y del concepto sociológico de comunidad—, en la que los valores de cohesión y unidad privaran como modelo de convivencia. De este modo, las diferencias ideológico-políticas, sobre todo en el sector ashkenazi, fueron institucionalizadas e incorporadas a la estructura comunitaria a través de un complejo y de-

²⁵ En 1912, los judíos provenientes de las diversas zonas del imperio otomano y de Europa se agruparon en una sola organización, la Alianza Monte Sinaí (fundada inicialmente como sociedad de beneficencia en 1908), cuyo propósito fundamental fue el establecimiento de un cementerio judío. Con la llegada de un mayor número de inmigrantes de diferentes procedencias esta organización pasó a ser privativa de los judíos provenientes de los países árabes y desde 1938, específicamente de los judíos de Damasco. En ese mismo año, los judíos provenientes de Alepo fundaron su propia comunidad Sedaká Umarpé con sus sinagogas, asociaciones de ayuda mutua y educativas. Por su parte, los judíos sefaraditas hablantes de ladino se organizaron desde 1924 en La Fraternidad y desarrollaron su propia red de asociaciones y organizaciones de diversa índole.

²⁶ Si bien la YMHA operó como agrupación inicial, desde la óptica de satisfacer las necesidades religiosas, tradicionales y comunitarias de sus miembros, los ashkenazitas fundaron en 1922 Nidje Israel, a partir de la cual establecieron sus propias instituciones de beneficencia, religiosas y educativas. Sin embargo, desde el inicio, este sector se caracterizó por una diferenciación ideológico-política muy intensa que se manifestó en una pluralidad de organizaciones que reflejaron esta diversidad. Bundistas, comunistas, culturalistas y sionistas de las más variadas tendencias tuvieron su propio perfil organizativo. De este modo, en los años siguientes se fundaron el Radikaler Arbeter Zenter, el Radikaler Farcinikung-Kultur Zenter, Gesbir-Liga Popular, Poalei Zion y la Organización Sionista Unida Kadima, entre otras. La continuidad cultural judía, las diversas opciones de solución a la cuestión judía en sus países de origen y la incorporación a México constituyeron los ejes fundamentales que alimentaron sus polémicas y su creatividad cultural.

licado proceso de negociación y selectividad entre grupos con hegemonías cambiantes.²⁷ A su vez, las diferencias sectoriales y la propia institucionalización de la diversificación religiosa encontraron cabida en el desarrollo de una instancia común de defensa y representatividad de sus intereses.²⁸

Daniel Elazar ha destacado al federalismo como la modalidad prevaleciente en las comunidades judías,²⁹ y las ha definido como una matriz multidimensional que asume la forma de una aún más intensa red comunicativa: instituciones interactuantes informadas por patrones culturales compartidos, activadas por un sistema común de organizaciones y gobernadas por cuadros de liderazgo compartido.³⁰ Este autor conceptualiza a la comunidad judía como una *polity*, en la que el republicanismo ha estado basado en el fundamento democrático que establece la igualdad de todos sus miembros como ciudadanos, y en la que aun cuando el poder no es ejercido sobre una base estrictamente democrática, es generalmente ejercido a la luz de normas democráticas.³¹ Si bien, al igual que otras comunidades, asistimos a una tensión histórica entre tendencias democráticas, aristocráticas y oligárquicas, las modalidades de consensualidad y republicanismo han tenido su peso específico, de modo tal que aun tomando en cuenta el carácter muchas veces restringido de

²⁷ En esta línea resulta pertinente destacar que en el contexto de una comunidad de inmigrantes, para quienes la preocupación por su incorporación e integración a México convivía con la de mantener su identidad grupal y encontrar una solución global a la cuestión judía, la ideología sionista asumió con el avance de las décadas una creciente relevancia tanto a nivel ideológico como organizativo, entrecruzándose —al igual que las otras ideologías— viejas formulaciones con nuevos significados. Los acontecimientos de la historia judía tal como se manifestaron de un modo extremo en el fascismo, el nazismo y el Holocausto reforzaron esta tendencia.

²⁸ A partir de 1938 los diferentes sectores fundaron el Comité Central Israelita de México como instancia de defensa y representación de sus intereses comunes.

²⁹ Véase: Daniel J. Elazar, "Federalism", en: *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Mac Millan, Nueva York, 1968.

³⁰ Daniel J. Elazar, *People and Polity. The Organizational Dynamics of World Jewry*, Wayne State University Press, Detroit, 1989, p. 59.

³¹ El autor propone que para la cabal comprensión de los judíos (y del judaísmo), éstos deben ser reconocidos como miembros de una *polity*: de una comunidad pactada, unidos por un destino común, una tierra prometida y un patrón común de comunicaciones, y cuya comunidad esencial de intereses y propósito y su capacidad para acordar de un modo compartido en asuntos de interés han sido demostradas repetidamente en la historia. *Ibid.*, p. 17. Véase también: David Biale, *Power and Powerlessness in Jewish History*, Schocken Books, Nueva York, 1986.

la participación en la dirección de los asuntos comunitarios, no necesariamente ha devenido en absolutismo.³²

En el desarrollo de la comunidad judía de México, estas modalidades han caracterizado al perfil en lo que a las modalidades de dirección, participación y representatividad concierne. En este sentido, la diferenciación institucional ha conducido a que si bien se da un proceso de autoselección en el liderazgo, la existencia de una diversidad de grupos y de fuentes de poder ha influido en su difusión y reforzado un proceso participativo en la toma de decisiones. A su vez, el carácter voluntario de la participación comunitaria —cuyo ritmo y alcance están ligados a los tiempos migratorios así como a las características de participación en el ámbito nacional— ha incidido sobre la permanencia de la persuasión más que de la compulsión como modalidad del proceso de la toma de decisiones.

Si el compromiso con el consenso y la persuasión apuntan hacia modalidades democráticas, las elecciones no han sido el recurso privilegiado ni dominante para la selección del liderazgo.³³ Acudiendo nuevamente a Elazar, podemos afirmar que la dimensión voluntaria de la afiliación, por una parte, y los niveles de participación en la comunidad judía organizada, por la otra, han sido factores que han desalentado el ejercicio electoral. Junto a este nivel, que es definido como estructural, está presente a su vez una dimensión más ideológica de concepción de la vida colectiva como resultado de acuerdos —entre los que destacan los informales— que apuntan hacia un consenso “natural” que no es resultado de la contienda.³⁴

De allí que pueda señalarse que se ha dado un desarrollo de dos patrones paralelos: desde una óptica microinstitucional, esto es, instituciones sectoriales específicas, que gozan de grados de autonomía sustantiva, el consenso no ha impedido la concentración del poder en el núcleo del liderazgo, mientras que a nivel macro, configurado por el complejo mosaico institucional comunitario, junto a la concentración se da una necesaria fragmentación del poder.

³² *Ibid.*, p. 25.

³³ Para el análisis de este fenómeno, véase: Judit Bokser de Liwerant, *El movimiento nacional judío. El sionismo en México 1922-1947*, tesis de doctorado, UNAM, FCYS, 1991, cap. 3; Zvi Shejner, *Caminos no paralelos. Estudio comparativo de la organización de las comunidades de México y Argentina 1930-1947*, tesis de maestría, Universidad Hebrea de Jerusalem, 1977.

³⁴ Daniel J. Elazar, *op. cit.*, pp. 55-56.

Tendencialmente podríamos afirmar que la efervescencia participativa y las polémicas y confrontaciones internas constituyeron la modalidad comprometida de la generación de los fundadores y durante las primeras fases de asociación e inicio organizativo de la comunidad se sentaron las bases de su representatividad. Su institucionalización, si bien mantuvo altos grados de representatividad, se vio caracterizada por la gradual centralización del liderazgo.

Con el peso que las instituciones adquirieron al interior y hacia el exterior, en la medida en que la comunidad judía reflejó modelos organizativos y culturales originarios, no siempre logró su adecuación a reclamos de nuevas formas de participación. Si en la generación de inmigrantes las polémicas político-ideológicas que alimentaban la participación se dieron en torno a las interpretaciones diversas del ser judío, los propios cambios históricos han sustituido las viejas ideologías por formas más pragmáticas. El impacto del Holocausto y la creación del Estado de Israel alentaron la necesidad de nuevas formulaciones de identidad grupal y formas de cohesión.

Ahora bien, desde la óptica estrictamente religiosa, la comunidad judía de México asistió a un proceso de diversificación. A partir de la década de los años sesenta, junto a la ortodoxia, única forma de práctica religiosa existente hasta entonces, surge el movimiento conservador en el seno del sector ashkenazita. Su desarrollo puede ser visto como una respuesta a los procesos de asimilación, al buscar nuevos nexos entre secularidad y tradición, así como al propio "efecto demostración" de su presencia en el judaísmo norteamericano, donde se desarrolló como adecuación del ritual y de la práctica a las nuevas condiciones de integración cultural.

Cabe destacar que junto con la diversidad de focos vinculantes de la identidad judía —desde las dimensiones cultural e histórica hasta la exclusiva convivencia social— en las últimas décadas ha habido un resurgimiento de grupos religiosos, cuyo desarrollo se inserta en la tendencia mundial hacia nuevas formas de religiosidad y fundamentalismo, que bien pueden ser interpretadas como una recuperación de pertenencia grupal, afirmación de membresía, "celebración de la comunidad".³⁵

³⁵ Véase: Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, Londres, 1992, p. 3.

De allí que, de un modo global, podemos afirmar que el espacio comunitario responde a una estructura horizontal de círculos concéntricos que varían en sus grados de adhesión y participación, y no a un ordenamiento jerárquico y vertical. En él coexisten diversos ejes que delimitan las esferas de acción así como a las fuentes de liderazgo y de autoridad, entrecruzándose religión y secularismo. Junto al ámbito específicamente religioso y ritual, se han desarrollado las esferas educativa-cultural, la específicamente comunitaria-sectorial, las de beneficencia y las de apoyo a otras comunidades judías en el mundo así como al Estado de Israel.

LA COMUNIDAD JUDÍA DE MÉXICO FRENTE AL PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN

A pesar de que la relación entre identidad e integración no es de suma-cero, el peso real de las diferencias étnicas, religiosas y culturales reforzaron el carácter gregario del grupo judío en el contexto de una concepción nacional que confrontó a los judíos, así como a otras minorías étnicas, tanto indígenas como de inmigrantes a una alternativa que Stavenhagen ha formulado en los siguientes términos: “[...]o la asimilación total a los patrones mayoritarios y dominantes, o bien la existencia como enclaves culturales, al margen de la sociedad nacional, y sufriendo de hecho el rechazo de ésta”.³⁶

A su vez, el carácter no participativo del sistema político y la naturaleza no competitiva del sistema de partidos, en el que destaca la existencia de un partido calificado alternativamente como de Estado, de gobierno o hegemónico-pragmático —abocado a la organización, representación y control de las fuerzas sociales reconocidas como tales por los gobiernos posrevolucionarios— desalentaron la participación. En este sentido, operaron como fuerzas centrífugas que propiciaron la concentración de manifestaciones colectivas, culturales y políticas en el ámbito comunitario, mismo que se presentó como espacio vital y alternativa-sustituto a los límites de este quehacer en la sociedad general. Ello, así co-

³⁶Rodolfo Stavenhagen, “El nacionalismo mexicano ante las minorías étnicas”, en: *Aquí Estamos*, núm. 4, enero-febrero de 1978, México.

mo su carácter minoritario, condicionaron el propio carácter de la comunidad judía así como su inserción.

En la delimitación de los espacios de lo público y de lo privado, en la que el eje Estado posrevolucionario-pueblo ordenó el espacio público y el eje burguesía-élites-sectores medios e Iglesia dibujó el espacio privado, fuerte el primero, débil el segundo,³⁷ la comunidad judía continuó transmitiendo su bagaje e identidad, por medio de una amplia red de instituciones sociales, religiosas, culturales y educativas que reflejaron la propia diversidad interna. En todo caso, dentro de los márgenes acordados explícita e implícitamente entre lo público y lo privado, descubrió que si bien no figuraba como actor significativo dentro del primero, tampoco lo era en el seno del segundo, caracterizado por la presencia mayoritaria de un pueblo católico. De allí que dentro de la elasticidad de los márgenes discursivos y de acción, pudo beneficiarse tanto del carácter secular del Estado posrevolucionario como de su postura anticlerical, a modo compensatorio, si se quiere, del potencial de exclusión del propio discurso del nacionalismo revolucionario.

Ahora bien, los límites poblacionales y aspectos funcionales de la comunidad judía organizada han variado tendencialmente desde la llegada de las primeras olas de inmigrantes hasta la presencia de generaciones nacidas en el país en la actualidad. Junto a estas modificaciones, se ha dado un proceso de ampliación de opciones para articular la pertenencia judaica. Simultáneamente, se han ampliado los canales de incorporación individual e interacción en el ámbito general de la sociedad y de la política.

De allí que genéricamente podemos afirmar la coexistencia de dos ejes fundamentales que condicionan las actitudes y el comportamiento político de los miembros de la comunidad judía: el que responde a consideraciones específicas de identidad grupal y aquel que se desprende de su individuación y diversificación como miembros de la sociedad civil. El peso específico de cada uno de ellos está asociado tanto a las coyunturas políticas cambiantes como al hecho de que como minoría que ha vivenciado la fragilidad y aun el carácter endeble de su permanencia a lo largo de la historia, exhibe una visible conciencia de la importancia que tiene determinado ré-

³⁷ Véase: Alberto Aziz Nnassif, "Lo público contra lo privado: las fronteras entre el Estado y la sociedad civil en México", en: *Incertidumbre y democracia en México*, CIESAS, México, 1990, pp. 3-11 (Cuadernos de la Casa Chata, 117).

gimen político sobre sus propias condiciones de existencia y de desarrollo. En este sentido, de caracterizarse un interés político judío, como tal, estaría estrechamente ligado a asegurar el no cuestionamiento ni la interdicción de su judaísmo.

Peter Y. Medding ha visto como intereses políticos específicamente judíos la preocupación, en primer lugar, por la supervivencia grupal y la defensa de su capacidad de participar plena y libremente en la sociedad, lo que ha conducido a combatir el prejuicio y la discriminación antijudíos y las diferentes expresiones de antisemitismo.³⁸ En esta misma línea figurarían la búsqueda de condiciones sociales y políticas que permitan el ejercicio libre y legítimo de sus valores particulares y su expresión organizativa e institucional propia.

En nuestro caso, estos resortes grupales han interactuado con el impacto que los procesos de transformación —gestados a partir de la década de los años ochenta— han tenido sobre la sociedad en su conjunto y sobre el sistema político. En el marco de los grandes hitos representados por 1982, 1985 y 1988, así como frente a las modificaciones del proyecto nacional, junto a los nuevos comportamientos y reclamos ciudadanos asistiríamos al peso de la experiencia de una presencia minoritaria y marginal que explicaría grados de cautela específicos en el actuar político a nivel nacional.

De este modo, a lo largo de la compleja concatenación entre una crisis económica que reveló el agotamiento de un modelo de desarrollo; un desastre natural que manifestó el reconocimiento de los límites de la eficacia de la acción estatal y, el consecuente redescubrimiento de la sociedad civil en su capacidad de respuesta autónoma, así como su reflejo en el comportamiento electoral de 1988, la comunidad judía compartió preocupaciones y manifestó inquietudes específicas. Estas últimas se insertan dentro de los grados de diferenciación que delinea la textura de la sociedad civil y apuntan hacia la complejidad que comporta la redefinición de los espacios de lo público y de lo privado, del Estado y de la sociedad, en otros términos, de los procesos de modernización y de democratización.

Lo antes dicho cobraría mayor concreción si atendemos, a título ejemplar, al modo como el redescubrimiento de

³⁸ Peter Y. Medding, "Hacia una teoría general de los intereses y de la conducta políticos judíos", en: *The Jewish Journal of Sociology*, vol. XIX, núm. 2, Londres, diciembre de 1977, pp. 115-144.

la sociedad civil durante 1985 puso simultáneamente de manifiesto el peso de las diferencias como criterios fragmentadores de una identidad colectiva. En este sentido, debe recordarse que durante el episodio del derrumbe de los inmuebles textiles del centro de la ciudad, se dio una inmediata identificación de los propietarios como judíos, utilizando viejos prejuicios y expresiones antisemitas. La imputación de los calificativos de explotadores, la alusión recurrente a su insensibilidad nacional, a su permanente extranjería y a un supuesto compromiso exclusivo con los beneficios materiales, que figuraron entre los argumentos manejados por las secciones informativas, editoriales y de caricaturas de la prensa nacional, generó amplia preocupación y una conciencia de fragilidad en importantes sectores de la comunidad.³⁹

Si ello ejemplifica de un modo concreto la interacción entre identidad particular y adscripción ciudadana, de un modo más general podríamos afirmar que de caracterizar un comportamiento judío frente a los reclamos de democratización, éste estaría definido por la preocupación —compartida a su vez por otros sectores de la sociedad— en torno a los modos de garantizar un proceso de cambio sin desestabilizaciones críticas. Ponderados los efectos de desorden y ruptura que todo proceso de cambio implica *versus* los factores que permiten garantizar el orden y la estabilidad,⁴⁰ la comunidad judía, como tal, vería en estos factores, elementos que permiten conciliar su seguridad grupal con las transiciones globales que se están generando.⁴¹ En esta línea de pensamiento, aun careciendo de datos precisos en torno a su comportamiento electoral —ámbito privilegiado del reclamo democratizador—, su participación, previamente reducida, al igual que la de la sociedad en su conjunto y de los otros

³⁹ Véase, por ejemplo: *El Universal*, 28 de septiembre, 7 y 17 de octubre de 1985; *Cuestión*, 3 y 8 de octubre; *Novedades*, 7 de octubre; *Quehacer Político*, 7 de octubre; *El Día*, 7 de octubre; Marcos Tomatiuh A., "Un rescate parcial de la dignidad arrebatada", *unomásuno*, 11 de octubre; Gonzalo Martre, "El pozo de las costureras", *El Universal*, 22 de octubre; Francisco Cárdenas Cruz, "Pulso Político", en: *El Universal*, 24 de octubre, entre otros. En cuanto a las caricaturas que utilizaron estereotipos antisemitas, véase: *unomásuno*, 9 de octubre; *Novedades*, 11 de octubre; *Ovaciones*, 11 de octubre; *Últimas Noticias*, 15 de octubre; *Revista de Revistas*, 18 de octubre; *Jueves de Excelsior*, 24 de octubre; *Impacto*, 31 de octubre.

⁴⁰ Véase: "Lectura de la democracia mexicana", entrevista con Héctor Aguilar Camín por José Agustín Ortiz Pinchetti, *Nexos*, núm. 137, México, mayo de 1989, p. 33.

⁴¹ Véase: Peter Medding, *op. cit.*, p. 120.

sectores medios y medios superiores urbanos, exhibe una tendencia creciente. Si bien sea factible pensar en la presencia tendencial de un comportamiento electoral del tipo "voto de castigo" al PRI-gobierno en 1988, el reclamo democrático y su expresión en las urnas debe ser ponderado a la luz de las alternativas representadas por la oposición. En este sentido, y sólo a título ejemplar, aunque el PAN logró capitalizar inicialmente el amplio espectro heterogéneo de sectores urbanos que se encontraban fuera de la órbita del partido oficial,⁴² desde una óptica específica grupal, el hecho de que su trayectoria, aunque laica, se ha visto identificada con el catolicismo y con su permanente reconocimiento de la religiosidad del pueblo —denotando una identificación entre lo católico y lo mexicano que resulta excluyente y ajena a la comunidad judía—, redujo la posibilidad de reclutar significativamente el voto judío. A su vez, la recurrente ambigüedad, cuando no hostilidad, de la izquierda frente a la cuestión judía así como ante el Estado de Israel podría explicar cierta reticencia frente a esta opción. En este sentido sería más acertado hablar de un compromiso con la democracia como valor en sí más que como expectativa real de alternancia política.

Ahora bien, la capacidad de respuesta del régimen figuró entre las causas esenciales que modificaron el resultado electoral de 1988 a 1991, minimizando los espacios de acción de la oposición y recuperando un papel protagónico para el gobierno. La estrategia económica de incorporación a la modernidad ha asumido 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 TLC ha ocupado un lugar central, la apertura y la globalización aparecen como indicadores destacados. A su vez, spirando a entrar de lleno dentro, de la órbita de la modernidad —con la Reforma del Estado y los cambios electorales, entre otros—, el régimen concluye su distanciamiento del proyecto y del discurso nacionalista y revolucionario al autoadscribirse al Liberalismo Social como nueva identidad. Si bien la conjunción de ambos términos ha sido recurrentemente analizada, desta-

⁴² Soledad Loaeza, *El llamado a las urnas*, México, Cal y Arena, 1989, pp. 15-88; José Carreño Carleón, "Por la cuneta de la derecha", en: *El Cotidiano*, México, núm. 24, julio-agosto de 1988, pp. 4-9.

cando la conciliación de lo irreconciliable, resultaría plausible la interpretación del segundo elemento del binomio como expresión de la lentitud y los límites en los cambios políticos en lo que a la descentralización estatal y democratización política se refiere.⁴³ Por otra parte, el deslinde conceptual y real entre régimen y sistema político —sus nexos e interacciones así como los resortes del primero a una legitimidad democrática— apunta hacia la diferencia en los ritmos de los cambios.⁴⁴

En el contexto de los contenidos plurales a los que el componente liberal alude y a la luz de la interacción entre los resortes generales y específicamente grupales que orientan un comportamiento político judío, junto a las expectativas de una nueva legitimación de su particularidad, cabría destacar la atención específica hacia expresiones de interdicción a dicha identidad. Ello se ve ejemplificado en el hecho de que, junto a la manifestación de apoyo al gobierno, tal como se dio en la reunión que sostuvieron 300 representantes de los diversos sectores e instituciones comunitarias con el presidente Salinas, le fue expresada la preocupación por: "las expresiones de racismo en el seno de nuestra sociedad en coyunturas como la guerra del Pérsico, misma que fue aprovechada para que se diera cabida a expresiones antisemitas[...] que pone en entredicho el carácter democrático y tolerante de nuestra sociedad".⁴⁵ En efecto, resulta imprescindible recordar que durante el desarrollo de la Guerra del Golfo, importantes sectores de la opinión pública nacional acudieron a diversas formas de reduccionismo que comportaron una adhesión —con mayor o menor grado de sofisticación intelectual— a modelos de descontextualización histórica y temporal del conflicto, por lo que la distorsión o el prejuicio se impusieron. De este modo, se dio la búsqueda siempre tranquilizadora de un factor, de un responsable, por lo que Israel fue considerado como el único elemento empeñado en precipitar el estallido de la violencia en la zona.⁴⁶ Se acudió

⁴³ Augusto Bolívar Espinoza, Luis Méndez Berrueta y Miguel Ángel Romero Miranda, "El nacimiento del Estado liberal social 1982-1992", en: *El Cotidiano*, núm. 50, septiembre-octubre de 1992, p.12.

⁴⁴ Véase: Antonio Camou, "Gobernabilidad y Democracia", en: *Nexos*, núm. 170, México, febrero de 1992, pp. 55-65.

⁴⁵ Cfr. Comunicado de prensa del Comité Central Israelita de México, 11 de junio de 1991. Discurso pronunciado por el ingeniero Simón Nissan, presidente del Comité Central Israelita de México, *Ibid.*

⁴⁶ Véase por ejemplo: Artículo Editorial, *El Universal*, 10 de octubre de 1990; Aurelio Tamez García, "Los excesos de Israel", en: *El Economista*, 10

también al recurso poco afortunado de incursionar en la su- puesta dialéctica entre víctima y victimario, afirmándose que el pueblo judío: "siempre ha enarbolado ante el mundo los sufrimientos de la diáspora y el holocausto", y que, sin embargo, estaría siendo el victimario de un nuevo holocausto.⁴⁷ Y de allí, a argumentos antisemitas tradicionales, tales como que el judío carece de la posibilidad de ejercer un pensamiento "desprejuiciado y autónomo",⁴⁸ y de "la práctica aberrante que se hace habitualmente de la religión judía es un factor de descomposición social".⁴⁹

Entre los factores nacionales e internacionales que desencadenaron esta explosión de manifestaciones antijudías, ocupa un lugar destacado el impacto que tuvo la equiparación del sionismo con el racismo, en 1975, desencadenando un proceso de deslegitimación del Estado de Israel, que alcanzó al sionismo y al pueblo judío.⁵⁰ La postura de México entonces, que votó positivamente por la resolución 3 379 de las Naciones Unidas, a pesar de los correctivos discursivos posteriores, significó una fuente de desconcierto, cuestionamiento e inseguridad para la comunidad judía.⁵¹

Con este antecedente, cobró una particular relevancia el viraje dado por el gobierno, al apoyar la revocación de la resolución en diciembre de 1991.⁵² En el marco de una nueva configuración internacional, este desarrollo acentuó los signos más plurales de los nuevos tiempos, sumando fuentes de legitimidad a una identidad particular.

Paralelamente, el efecto de otros cambios realizados en nombre del proceso de modernización resultan más incier-

de octubre de 1990; Pedro Miguel, "Dos genocidios y la ONU", en: *La Jornada*, 23 de octubre de 1990; José Enrique González Ruiz, "Kuwait y Palestina: dos raseros de la ONU", en: *El Día*, 24 de septiembre de 1990; Editorial de la Fuente, "Israel: reiterada intransigencia", *El Nacional*, 5 de noviembre de 1990.

⁴⁷ Editorial, *El Día*, 12 de diciembre de 1990.

⁴⁸ Roberto García Jaime, "El judío", en: *unomásuno*, 4 de febrero de 1991.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Véase: Ehud Sprinzak, "Antisionismo. De la deligitación a la deshumanización", ponencia presentada en el Instituto Davis, Universidad Hebrea de Jerusalem, 13 de junio de 1984.

⁵¹ Para un análisis de la postura de México y su impacto, véase: Judit Bokser de Liwerant, "Sionismo, racismo, antisemitismo", 1991, mimeo.

⁵² Cfr. Comunicado de prensa del Comité Central Israelita de México y de Tribuna Israelita del 17 de diciembre de 1991. Véase: Roberto Blancarte, "Antisemitismo y educación", en: *La Jornada*, México, 23 de marzo de 1992.

tos. Tal sería el caso de la modificación en las relaciones Estado-Iglesia(s).

Simultáneamente al anuncio hecho por el presidente del apoyo dado por México a la revocación de la resolución 3 379 en una reunión que sostuvo, en diciembre de 1991, con los representantes de los diferentes sectores e instituciones, rabinos y líderes comunitarios, comunicó la iniciativa gubernamental de cambio en las relaciones con las Iglesias. La postura manifestada entonces por los representantes de la comunidad acentuó el hecho de que la presencia judía en el país se había visto beneficiada por las condiciones de apertura y pluralismo:

clara herencia del espíritu de la Reforma que ha propugnado por la separación entre la Iglesia y el Estado, sin detrimento de la necesaria consolidación de los nexos entre todos los mexicanos para afianzar nuestra cohesión social[...] Este pluralismo y respeto por las diferencias, son inculcados en el pueblo mexicano a través de la educación oficial y de sus principios de laicismo y democracia, mismos que han garantizado la igualdad de los individuos sin distinción de raza, credo o posición social y que han permitido referencias compartidas sobre la identidad nacional.⁵³

Al especificar cuáles debían ser los principios que deberían orientar los cambios que se avecinaban, figuraron: "Preservación de la separación entre las Iglesias y el Estado acorde al espíritu de la Reforma; continuación de una educación oficial laica; respeto irrestricto por la libertad de credo y de culto; y otorgamiento de personalidad jurídica a las Iglesias en base a un criterio equitativo".⁵⁴

Laicismo y democracia aparecían en el trasfondo de los reclamos conjuntos. Si frente al espacio de lo público el argumento de las referencias compartidas sobre la identidad nacional recuperaba los elementos de una textura laica, la incógnita en torno al impacto que la salida de la iglesia católica de su reducto privado tendría, resultaba igualmente central. Con el trasfondo de una trayectoria minoritaria, ante las modificaciones constitucionales, el liderazgo comunitario judío recuperó el argumento del discurso presidencial

⁵³ Discurso pronunciado por Simón Nassan, presidente del Comité Central Israelita de México, 10 de diciembre de 1991.

⁵⁴ Cfr. Comunicado de prensa del Comité Central Israelita de México, 10 de diciembre de 1991.

y de la propia iglesia católica en el sentido de que los cambios reflejarían “los reclamos ciudadanos”.⁵⁵

Hasta dónde, junto a la conciencia del peso histórico desigual del catolicismo y del papel político de la Iglesia, coexistió la expectativa de que el reconocimiento jurídico a las iglesias podría significar una capitalización de legitimización por medio de la nueva legalidad —sobre todo en los espacios de la sinagoga y de la escuela—, resulta difícil precisar.

Ciertamente, los posibles nexos entre la modernización de las relaciones Estado-iglesias, la democratización y los perfiles de una identidad nacional resultan complejos. No debería descartarse el hecho de que atendiendo al carácter jerárquico de la propia institución eclesiástica y a las respuestas dadas durante las últimas décadas a los movimientos que han buscado en su seno una mayor participación, su reclamo en el ámbito nacional y el papel que ha jugado en coyunturas específicas —el caso de Chihuahua en 1986— podría darle a la modificación de las relaciones jurídicas una lectura de sustitución de la estrategia juridico-política de exclusión por la de inclusión, distanciándose de la diferenciación estructural y de la complejidad que caracterizan a la modernidad.

En este sentido, durante los tiempos que precedieron y acompañaron los cambios constitucionales afloraron diversas concepciones de lo que significa la libertad de culto, y la necesidad de deslindarla de una exclusiva recuperación de los derechos de una iglesia en particular. Si el discurso inicial de la Iglesia destacó la: “forma verdaderamente democrática y (el respeto) a un pueblo mayoritariamente católico” con que se debía de proclamar en el país el derecho constitucional a la libertad de religión,⁵⁶ y en el seno de la 50 Asamblea Plenaria del Episcopado (CEM) la alusión a las iglesias en su nueva situación jurídica que se derivaría de la modificación del 130 se dio en plural,⁵⁷ tras la modificación constitucional asistimos a un cambio sustantivo en el discurso y en las expectativas. Recuérdesse la confrontación entre la apertura de nuevos espacios para las iglesias, en plural, y la postura de

⁵⁵ Véase: *Tercer Informe de Gobierno* del presidente Salinas de Gortari, 1 de noviembre de 1991 y las declaraciones de Adolfo Suárez Rivera, presidente del CEM, *La Jornada*, México, 23 de octubre de 1991.

⁵⁶ Declaraciones de Luis Reynoso Cervantes, obispo de Cuernavaca, *La Jornada*, 10 de noviembre de 1991.

⁵⁷ *La Jornada*, 12 de noviembre de 1991.

determinadas jerarquías de la iglesia católica reclamando un trato diferencial en relación a la legislación que culminaría con la Ley de Asociaciones y Culto Público.⁵⁸ Ello generó respuestas condenatorias de su postura excluyente por parte de diferentes denominaciones: de los representantes de las iglesias bautista, mormona, presbiteriana, de La Luz del Mundo, logia masónica del Valle de México del Foro Nacional, y de las Iglesias Cristianas Evangélicas de México y fue denunciada como una demostración más de su deseo de recuperar privilegios históricos.⁵⁹

En todo caso, frente a esta polémica, la comunidad judía se mantuvo al margen, interpretando tal vez que la cuestión aludía a las rivalidades existentes entre la iglesia católica y las demás iglesias —sectas, desde el lenguaje de la primera. Así, por ejemplo, aún sin tener claro cuál sería el procedimiento para deslindar entre la figura de sinagoga-iglesia y la de comunidad, frente a los planteamientos externados por los jerarcas católicos en el sentido de que las iglesias, para ser registradas como tales, debían reunir un mínimo de un millón doscientos mil fieles, no hubo respuesta alguna, a pesar de que formalmente ello implicaría el desconocimiento de su propia existencia.⁶⁰

De lo señalado hasta el momento, cómo interpretar el significado, alcance e impacto que los procesos de transformación que está viviendo el país tengan sobre la sociedad civil en su conjunto y sobre sus diferentes sectores, específicamente sobre la comunidad judía de México. Ciertamente, apuntan hacia la complejidad que la redefinición de relaciones entre los espacios de lo público y de lo privado comporta.

⁵⁸ Esta postura fue esgrimida por el nuncio apostólico, Gerónimo Prigione, por el arzobispo de Guadalajara, Juan Jesús Posadas Ocampo, por el cardenal Ernesto Corripio Ahumada y por el obispo de Zacatecas, Javier Lozano Barragán. Véase: *La Jornada*, 26 de marzo, 9, 18, y 23 de abril de 1992. Cabe destacar las voces disidentes dentro de la jerarquía católica frente a esta postura, manifestadas inicialmente por el obispo poblano Norberto Rivera Carrera y por el arzobispo de Yucatán, Manuel Castro Ruiz. *La Jornada*, 24 y 26 de abril de 1992.

⁵⁹ Véase: *La Jornada*, 25 de noviembre de 1991; 12 de enero de 1992. Declaraciones del presidente del Comité Nacional Evangélico de Defensa, 23 de marzo; propuesta de los dirigentes del Festival de la Familia, la Unidad Ministerial al Servicio de México y Conemex, 9 de abril; declaraciones del presidente del Foro Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas, 21 de abril de 1992. Roberto Blancarte, "Triángulo ideológico", en: *La Jornada*, 24 de febrero, 2 de marzo de 1992.

⁶⁰ Planteamientos del Episcopado para las asociaciones religiosas, *La Jornada*, 16 de abril de 1992.

Remiten hacia la incertidumbre en torno a los reclamos ulteriores de la propia Iglesia, que podrían rebasar el de la libertad de cultos y dar un nuevo significado al llamado a la democratización.

Pero no sólo a ello. El tránsito de un proyecto de legitimación focalizado en la construcción de una nación "homogénea" —para la cual las diferencias resultaban amenazantes— a un proyecto de legitimidad plural y democrática depende tanto de las transformaciones del sistema político como de los cambios en la propia identidad colectiva de la sociedad. La recuperación del proyecto racional de "sujetos privados" debe ser ponderado tomando en cuenta la capacidad de transformar la heterogeneidad social —aún con toda la dosis de desigualdad que ella implica— en un pluralismo social, cultural y político. Hasta dónde estas diferencias —coincidentes con particularidades grupales— resultarían ser un impedimento para desarrollar los valores modernos y democráticos de derechos individuales y la idea misma de una persona moral autónoma —un sujeto privado— como criterios de ciudadanía universal debe ser una interrogante central y compartida por la sociedad en su conjunto.⁶¹ Implicaría, paralelamente, abordar la realidad plural desde la idea de una sociedad libre basada no sólo en la libertad de los individuos sino en la libertad de las tradiciones en cuyo seno los individuos asumen una identidad determinada.⁶² Esta argumentación define a una sociedad libre como aquella a la que le es propia la variedad o pluralidad de tradiciones o mundos de vida, que implica, a su vez, la libertad de variadas esferas de acción y de significado, frente a las cuales la modernidad ha encontrado nuevos desafíos. Tal vez podríamos definir los procesos contemporáneos por los que atraviesa México como una conjunción de modernización, entendida como un proceso de cambio frente al cual está el Estado; una incorporación a la modernidad, conceptualizada como una creciente complejidad e incertidumbre como atributos estructurales, y una emergente conciencia posmoderna de diversidad y pluralismo.

⁶¹ En torno a los interrogantes asociados a la experiencia europea occidental y oriental en relación con el lugar de las diferencias y su impacto sobre la membresía universal de la comunidad de razón-ciudadanía, véase: Seligman, Adam, *The Idea of Civil Society*, The Free Press, Nueva York, 1992, p. 150 y ss.

⁶² Véase la idea de P. K. Feyerabend, retomada por Salvatore Veca, "El concepto de libertad en la visión neocontractualista", en: *Estudios Políticos*, vol. 5, núm. 2, UNAM, FCPYS, México, abril-junio de 1986, pp. 59-66.

Sujetos privados, entonces, con identidades grupales que a la vez incorporan y rebasan una definición unívoca —la religiosa, por ejemplo— y que forman parte de una textura social más compleja que la contemplada inicialmente por el proyecto de la modernidad ilustrada. En este sentido, el énfasis exclusivo en el carácter religioso del judaísmo como contraparte de una estructura estatal centralizada ha perdido toda vigencia por el propio proceso de secularización de la sociedad y por los procesos de diversificación y pluralización del judaísmo.

Si la experiencia histórica de la modernidad permite apuntar hacia ciertas generalizaciones en cuanto al comportamiento político de los judíos, éste se dirige hacia el compromiso con una sociedad plural, ajena a la interdicción de particularidades.