

00464

2  
R1

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES



**PRÁCTICAS, IDENTIDAD COLECTIVA Y ESTRUCTURACIÓN SOCIAL.  
ESTUDIO DE CASO: LOS JUDÍOS DE ALEPO EN MÉXICO (1900-1938)**

Tesis que para obtener el grado de

**MAESTRA EN SOCIOLOGÍA**

presenta

**ALICIA HAMUI SUTTON**

Asesora: Doctora Judit Bokser M.

México, D.F., Marzo de 1997.

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**"...es posible enorgullecerse de la propia suerte: no como enorgullece lo que uno ha hecho, sino como enorgullece lo que se ha comprendido".**

**(León Weiseltier. 1995)**

**A mis antepasados: mis abuelos y todos los abuelos judeo-alepinos que fundaron un espacio colectivo sólido, herencia invaluable a las siguientes generaciones.**

**A mis padres y sus contemporáneos que lograron reproducir y enriquecer con sus actos e ideas un mundo material y valoral digno.**

**A mi esposo, mis hermanos y todos los de nuestra edad que a pesar del universo cambiante que habitamos, compartimos la convicción de que vale la pena preservar nuestra identidad.**

**A mis hijos, a los niños de hoy y mañana, por que en la construcción de su individualidad esté presente su familia, su comunidad, su pueblo y su país, que les daran fortaleza para desarrollarse en y con el mundo.**

## AGRADECIMIENTOS

Navegar por la temática judía, ha sido un ejercicio que ha ocupado una década de mi vida profesional como historiadora y ahora como socióloga. Este trabajo es el resultado de esos años de investigación, en donde se conjuntan tanto estudios empíricos que nos permiten acercarnos a la realidad comunitaria de la primera generación de un sector del judaísmo mexicano, los judíos provenientes de Alepo, y por otro lado una dimensión teórica que enriquece el análisis interpretativo.

Aunque al final siempre quedan más preguntas que respuestas, lo que permite seguir planteando nuevos desafíos intelectuales e investigativos, espero que el modesto trabajo que aquí presento ayude a elucidar algunos de los elementos identitarios que cohesionan un colectivo, y que logran reproducir socialmente las particularidades grupales de una generación a otra.

No puedo dejar de mencionar a las personas que estuvieron siempre cerca alentando la realización de este trabajo de una u otra manera:

- A la Dra. Judit Bokser, en cuya escuela visible e invisible me formé como científica social, le agradezco sus cursos, sus publicaciones que abrieron un nuevo enfoque a la temática del judaísmo mexicano, su apoyo en la realización de este estudio, pero sobre todo su amistad, que es para mí un privilegio.
- A Estela Serret, Shoshana Cimmet y Alice Backal por la oportunidad de comentar los temas que se tratan en este trabajo y por sus ideas

Intelligentes que se reflejan en estas páginas. Gracias por enriquecer no sólo mi trabajo sino mi existencia con su cariño.

- A la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y sus maestros, donde encontré un rico espacio de conocimiento que me permitieron cuestionar y encausar la reflexión teórica e investigativa.

- A los inmigrantes judeo-alepinos cuyas historias de vida fueron el núcleo para refundar la vida comunitaria en México. Gracias por el tiempo invertido en las entrevistas grabadas que forman parte del Archivo de Historia Oral "Testimonios: Judíos en México", realizado de 1987 a 1990 y auspiciado por la Universidad Hebrea de Jerusalén.

- A Pepe Halabe, mi esposo cuyo estímulo siempre fue un factor fundamental en los momentos más difíciles de la investigación, es una suerte tenerlo cerca.

- A mis hijos que en no pocas ocasiones protestaron por el tiempo que pasaba frente a los libros y la computadora. Gracias por su comprensión.

- A toda la familia, Isaac, Sarita, Mery, León, Silvia y Debbie Hamul, que valoran y apoyan mi esfuerzo. Gracias.

## INDICE

	página
Introducción .....	9
<b>Primera Parte: Una confluencia Cultural: los Judíos de Alepo a México.</b>	<b>21</b>
I. La Presencia Judía en Alepo.....	23
II. México en Busca de su Identidad Nacional.....	45
III. El Brote de un Espacio Comunitario.....	67
<b>Segunda Parte: Un Aceracamiento a la Identidad Colectiva de los     Judíos de Alepo en México.....</b>	<b>81</b>
IV. Las Redes de Parentesco en la Reestructuración Comunitaria.....	83
IV.I Algunas Categorías Conceptuales para Explicar los Sistemas de Parentesco.....	84
IV.II. El Parentesco como Mecanismo de Reproducción Identitaria entre los Judeo-Alepinos.....	94
IV.III. Estrategias Matrimoniales.....	100
IV.IV. El Parentesco y el Fenómeno Migratorio.....	104
IV.V. Comentarios Finales.....	112
V. La Religión como Ordenador Simbólico en la Configuración de la Identidad Grupal.....	115
V.I. La Religión como Necesidad.....	117
V.II. El Rito como Eje de la Identidad de los Judíos de Alope en México.....	131
V.III. Las Prácticas Rituales y su Referente en el Orden Simbólico del Judaísmo.....	140

V.III.I. Kashrut: la Impureza e Impureza Ritual.....	141
V.III.II. El Shabat y su Relación con la Creación.....	146
V.III.III. Rosh Hashaná, Yom Kipur y Succot: el Ciclo Anual.....	158
V.III.IV. Pasaj: La ley de la constitución de un Pueblo.....	165
V.III.V. Berit Milá o la Primera Alianza.....	175
V.III.VI. Bar Mitzvá y Boda: Momentos Significativos.....	185
V.III.VII. La Muerte y el Más Allá.....	190
V.IV. Reflexiones sobre la Religión y la Identidad Colectiva.....	198
V.I. Institucionalización Comunitaria : La Constitución de la Sociedad de Beneficencia " Sedaká y Marpé ".....	205
VI.I Breve Distorsión sobre el Poder, la Autoridad y la Legitimidad.....	207
VI.II. Contextualización: Definición de los Marcos de Referencia Socio-Culturales de la Primera Generación.....	221
VI.II.I. Las Instituciones Religiosas Originarias.....	222
VI.II.II. El Tránsito a la Modernidad.....	234
VI.II.III. México frente a las mediorías y los Judíos.....	238
VI.II.IV. Institucionalización de los Diversos Sectores Comunitarios de los Judíos en México.....	246
VI.III. Sociedad de Beneficencia Sedaká y Marpé.....	256
VI.IV. Significado de la Formalización de las Autoridades Grupales y la Estructuración de las Relaciones de Poder.....	280
Conclusiones.....	283
Bibliografía.....	307

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo intenta abordar la cuestión de la identidad colectiva de un grupo étnico y religioso minoritario, los judíos de Alepo en México, a través del análisis de algunas de sus particularidades intrínsecas relacionadas con las estructuras sociales y simbólicas que ordenan el tejido colectivo en el cual interactúan sus miembros.

La preocupación principal que subyace a esta investigación, gira en torno a ciertas discusiones tradicionales de la sociología como son: ¿cuáles son los lazos que a unen unos hombres con otros?, ¿qué es lo que permite la integración e interacción de los individuos?, en fin ¿cómo el horizonte cultural que comparten afecta la constitución de la identidad subjetiva y colectiva? Desde Durkheim y la escuela estructuralista -desprendida de las propuestas del primero- con todas sus variaciones teóricas, epistemológicas y metodológicas, la inquietud sobre la constitución de las sociedades y sus formas de reproducción y cambio cultural ha sido la fuente de innumerables estudios teóricos y empíricos, generales y particulares sobre los sustratos implícitos en la ordenación social.

En la medida en que el conocimiento de las estructuras sociales de los distintos grupos que componen un "nomos" social más amplio, como las minorías étnico-religiosas en un Estado Nación determinado, sea entendido y comprendido -en términos weberianos-, la colaboración y los posibles focos de conflicto podrían abordarse con mucho mayor fluidez



comunicacional y respeto mutuo. Así, en un México plural donde las distinciones sociales y culturales existen y los grupos minoritarios claman por el reconocimiento y por el legítimo derecho a la diferencia, sin que esto signifique una deslealtad al proyecto nacional, se vuelve cada vez más necesario conocer la constitución identitaria de estas congregaciones y sus formas de inserción en la realidad mexicana contemporánea. En la medida en que conozcamos desde dentro las prácticas sociales de los grupos, los supuestos estructurales que posibilitan y constriñen su acción, las ordenaciones simbólicas que se reflejan en su imaginario colectivo, las instituciones que los representan y las modalidades de su incorporación a la vida nacional, las relaciones entre los grupos sociales se establecerán sobre bases más claras y menos violentas simbólicamente hablando.

Las interrogantes centrales que dan unidad al trabajo giran en torno a las siguientes cuestiones: ¿cuáles son las modalidades de reproducción de las estructuras sociales de los judeo-alepinos al instalarse en un nuevo país que a su vez los condiciona?, ¿qué elementos de su identidad colectiva originaria permanecen y de que forma se alteran en el nuevo contexto mexicano?. En esta misma línea, la hipótesis nuclear propone que: con el fenómeno migratorio, los fundamentos de las estructuras comunitarias se alteraron adaptándose a las posibilidades que la nueva realidad mexicana propició o limitó. Se requiere demostrar que a pesar de sustentarse en las formaciones culturales del lugar de procedencia, la improvisación frente a nuevas circunstancias, reconstruyó la autopercepción subjetiva y colectiva del grupo estudiado y por lo tanto los rasgos de su identidad y prácticas sociales. Dicho en otras palabras, la situación minoritaria en el entorno original se explica a partir de la construcción de un orden simbólico tradicional y de la constitución de las identidades desde un imaginario colectivo referido a ese universo simbólico. Al alterar ese orden, -con las cambiantes condiciones del

Imperio Otomano, con la acción de emigrar y con el establecimiento en un nuevo país, México- se recomponen los supuestos estructurales incorporando otros criterios de ordenación más adecuados para propiciar la continuidad grupal.

La identidad es un factor indispensable en la definición personal y social, pero al mismo tiempo es un asunto escurridizo, poco aprensible y múltiple, de ahí la dificultad que se presenta al quererla analizar. Penetrar en el estudio de la identidad no es una empresa fácil por lo impreciso del término y porque cruza transversalmente distintos ejes de la subjetivación y objetivación de los individuos y los grupos. La identidad ha sido abordada desde distintas perspectivas: psicológica, lingüística, sociológica, antropológica, política, histórica, etc., todas ellas aluden al problema del individuo y su relación con el entorno cultural. En este trabajo, se privilegiará una perspectiva interdisciplinaria de las ciencias sociales que considera las áreas sociológica, histórica y antropológica cultural, basándose principalmente en las teorías de Giddens, Bourdieu y Geertz, para explicar la cuestión de la identidad subjetiva y colectiva del grupo estudiado.

Para comprender el fenómeno de la identidad, es necesario aludir al universo simbólico y al mundo de significados en los cuales los sujetos viven, sienten, razonan, asumen actitudes y se relacionan con sus semejante -nosotros- y con otros. El hombre es un ser en la cultura. Como explica Geertz (1991: 51), en la cultura hay implícitos una serie de mecanismos de control - planes, recetas, fórmulas, reglas, instrucciones- que gobiernan la conducta. El animal que más depende de esos mecanismos de control extragenéticos a los que llamamos cultura es precisamente el hombre. En este sentido, la cultura es un sistema de interacción de signos interpretables, es decir de símbolos ordenados, a

través de los cuales la acción adquiere sentido. El hombre vive inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, y la cultura es esa urdimbre que hay que explicar y comprender a través de la interpretación de las expresiones sociales.

La cultura así entendida, como un conjunto de estructuras significativas, organiza los símbolos en grupos o parcelas que configuran formas de vida. En estos ordenamientos culturales los símbolos se desplazan y asocian en un sistema binario y jerarquizado que fundamenta entre otras cosas el sentido ético del grupo humano en cuestión. La conducta humana vista como acción simbólica, se manifiesta en el fluir de la vida donde las formas culturales encuentran articulación. Esta manera semiótica de entender la cultura tiene como objetivo lograr el acceso al mundo conceptual en el que viven los sujetos, donde la superposición o no de estructuras simbólicas se relacionan con su identidad y su acción social.

Es importante en este punto, abordar la discusión sobre la preeminencia de las estructuras sobre el sujeto, o bien la capacidad del individuo para actuar en libertad. Lo que se ha conocido en la literatura científico-social como subjetivismo y objetivismo. Mientras la sociología hermenéutica pondera al sujeto, el funcionalismo y estructuralismo privilegian las formas sociales como objeto de estudio. En el presente trabajo, intentaré eludir ambas concepciones y con la ayuda de las propuestas de Giddens (1991) superar ese falso dualismo al relacionar las distintas dimensiones analíticas en la práctica social.

A través de su actividad, los sujetos reproducen y transforman las condiciones que hacen posible esa actividad. La pregunta que surge es ¿de qué manera se puede decir que la conducta individual reproduce las propiedades estructurales de colectividades más amplias?. Giddens nos

explica, las estructuras, entendidas como grupos organizados de reglas y recursos recurrentes, están fuera del tiempo y del espacio, son esos universos simbólicos a los que Geertz se refería con el término de cultura. Los sistemas sociales en los cuales las estructuras están implicadas, por el contrario, aluden a la acción significativa de los sujetos sociales ubicada temporal y espacialmente. En este sentido, el análisis de la estructuración de los sistemas sociales significa estudiar el modo en que dichos sistemas se producen y reproducen en la interacción, basados en las acciones significativas de actores específicos que acogen diversas reglas y recursos según el contexto en que operan. De acuerdo a este esquema, la constitución de los sujetos y las estructuras no son fenómenos independientes (dualismo), sino que están íntimamente relacionados; las estructuras no son externas a los individuos son propiedades de los sistemas sociales que mediatizan, ordenan y posibilitan las prácticas sociales y dan sentido a las acciones subjetivas. Sin que esto implique que los sujetos a través de sus reflexiones e ideas, expresadas discursivamente, sobre los sistemas sociales mismos influyan en su re-edificación continuamente.

A partir de las premisas anteriores, se puede ahora penetrar en la cuestión teórica central que motiva esta investigación, esto es el fenómeno de la identidad. La identidad supone el punto de vista subjetivo de los actores sociales acerca de su configuración y sus fronteras simbólicas, respecto a su relativa persistencia en el tiempo y su espacialidad cósmica y social. No obstante, la identidad subjetiva emerge y se afirma sólo en la medida en que se confronta con otras identidades subjetivas durante el proceso de interacción social, en el interjuego de las relaciones sociales (Giménez. 1993:24). En este compartir y confrontar identidades, es frecuente que se produzcan desfases o equilibrios inestables entre los polos contrapuestos que hacen de la conformación de

la subjetividad y por lo tanto de la identidad un proceso en constante construcción y deconstrucción. De ahí que la identidad no debe concebirse como una esencia o como un paradigma inmutable, sino como un proceso activo y complejo, históricamente situado y resultante de conflictos y luchas. Las identidades varían, se reacomodan, se modulan internamente, emergen, resucitan, se retraen o se expanden, se instrumentalizan y son negociables, de ahí que una de sus características más importantes sea su plasticidad.

Pero, ¿cual es la diferencia entre la identidad colectiva de un grupo humano y la de un sujeto que forma parte de esa misma colectividad?. F.Barth (1976:47 ), explica que desde el punto de vista subjetivo del actor social, no todos los rasgos culturales de un grupo humano descritos por un observador externo son igualmente pertinentes para la definición de su identidad individual, cada sujeto selecciona socialmente algunos de estos rasgos que jerarquiza y codifica para marcar de manera simbólica sus fronteras al interactuar con otros actores sociales. Más aun, a medida que la identidad social tiende a funcionar como un modelo idealizado, el actor social podría invocarlo para definir en su identidad rasgos culturales objetivamente inexistentes pero operantes simbólicamente.

A partir de la dualidad estructural de Giddens, la identidad colectiva no planea sobre los individuos, resulta del modo en que los individuos se relacionan entre sí, con sus reglas y recursos, dentro de un grupo o colectivo social. Por otro lado la identidad subjetiva tiene un carácter pluridimensional, resultante de su inserción en una multiplicidad de círculos de pertenencia intersectados (ubicación en la familia, región geográfica de la que se es oriundo, religión a la que se pertenece, posición política, etc.). El sujeto actualiza las distintas dimensiones de su identidad según el

contexto, y puede desplegar todas estas dimensiones o sólo alguna de ellas que eclipse a las demás destacando un sólo círculo de pertenencia.

Las identidades, entendidas como construcciones simbólicas, que se perciben y autoperciben, operan entre los sujetos de una colectividad no siempre en forma armónica y equilibrada: cuando el imaginario colectivo <sup>1</sup> y las prácticas sociales se desfasan la configuración de la identidad se vive como un proceso conflictivo. Toda práctica es imaginaria porque tiene significación y en esa medida ha transgredido lo "real". Como tal, aunque organizada por lo simbólico, es capaz de transformar las estructuras sociales mismas.

El presente trabajo intenta explicar y comprender algunas de las causas eficientes de la identidad de los judíos de Alepo en México a través del análisis de las prácticas sociales que adquieren significación en el imaginario colectivo, estructurado a partir de un código simbólico común, es decir de un proyecto cultural específico. Abordar el análisis de las prácticas sociales, propias del grupo en cuestión, permitirá penetrar en la dimensión de la configuración subjetiva de las identidades y sus transformaciones.

Ubicada temporal y espacialmente, la identidad de los judíos alepinos se vió trastornada por el proceso migratorio que tuvo lugar en las primeras tres décadas del siglo XX hacia México. El brote de una comunidad en un entorno desconocido, alteró las pautas conductuales que caracterizaban

---

<sup>1</sup> El imaginario, como explica Serret (1994:49) es un concepto que alude al registro subjetivo siempre cambiante y sólo en apariencia coherente, que tanto en términos individuales como colectivos, opera siempre organizado por y en referencia a un orden simbólico que, por esto mismo, no le determina, sino lo constituye. El imaginario social, como expresión de subjetividad colectiva, de autoconcepción grupal gestada en un proceso de identificaciones y exclusiones, es pese a depender de la ilusión contraria, siempre cambiante, heterogéneo y fundamentalmente incongruente. De esta forma, el concepto de imaginario, que expresa el nivel de actuación de la subjetividad, refiere a la manera como los sujetos se piensan y se perciben a sí mismos, y en esa medida a las prácticas desarrolladas desde esa percepción.

las prácticas sociales propias del lugar de origen. Analizar el cambio en la estructuración social del grupo, es el objetivo primordial de este trabajo.

El diseño para la presentación de la investigación estuvo planeado bajo la siguiente lógica: los tres primeros capítulos tienen un carácter más bien introductorio, presentan un acercamiento socio-histórico y cultural del grupo estudiado. En el primer capítulo se describe la vida de los judíos en Alepo y el impacto que la cultura occidental modernizante aplicada por las autoridades otomanas en el último cuarto del siglo XIX y principios del XX, tuvieron sobre la organización interna de la comunidad judía. En el segundo capítulo, se analiza el proceso de instauración del Estado Nacional Mexicano desde su independencia en relación a la aceptación o no de elementos extranjeros en su seno según el proyecto nacional asumido por las élites gobernantes e intelectuales, sobre todo en las primeras décadas del siglo XX en que arribaron las oleadas migratorias judías más numerosas. Asimismo, en este capítulo se aborda la percepción de los primeros judíos establecidos en el país y sus posibilidades de establecimiento según los parámetros que limitaron o posibilitaron la definición de las fronteras culturales en que se desarrollaron las diversas comunidades judías en el país. El tercer capítulo se refiere específicamente al proceso migratorio vivido por los judeo-alepinos y a las primeras experiencias en su asentamiento en el nuevo espacio geo-social. Describe aspectos como: la inserción económica, los barrios de residencia, los primeros locales comunitarios, la educación religiosa a los niños y el proyecto de construcción de una sinagoga que más tarde llevaría a la institucionalización de la congregación.

Una vez planteado el contexto socio-histórico en que se desarrollaron los inmigrantes judeo-alepinos en los últimos tres capítulos, se penetra en el problema de la identidad a través del análisis de tres aspectos

estructurales fundamentales para entender la cohesión grupal: las redes de parentesco y las estrategias matrimoniales que constituyen el sustrato del tejido social y condicionan las relaciones interdependientes entre las familias que mantienen unida a la colectividad más allá de las instituciones formales. Las formas religiosas que ordenan, jerarquizan y legitiman el mundo social, modelando la relación del hombre con la divinidad, del hombre con la naturaleza y del hombre con el hombre, dándole sentido en un universo significativo amplio que explica la vida humana en un orden trascendente que rebasa la existencia temporal del individuo. Y por último, la institucionalización comunitaria que implica la organización de lo público y la presencia de relaciones de poder que jerarquizan a los agentes que forman parte de esta agrupación. En este proceso se devela con mayor nitidez, el impacto de la modernidad en las estructuras simbólicas del grupo -ya operantes desde Alepo y cuyos efectos disruptores provocaron en gran medida la emigración- como un fenómeno también presente en su incorporación a la cultura mexicana. De un mundo dirigido por un rabinato legitimado en principios religiosos que poco a poco iba perdiendo fuerza, se perfila un grupo de jóvenes que en los años treinta siente la necesidad de contar con una representación formal reconocida por el gobierno mexicano. El carácter secular de esta nueva institución es significativa en la comprensión de los cambios en el proceso de identificación colectiva.

Para penetrar en el análisis de la identidad comunitaria a través de estos tres aspectos que particularizan al grupo estudiado, se optó por conjuntar dos perspectivas complementarias: por un lado una dimensión teórica que pretende definir conceptos básicos, así como plantear las características particulares de las ordenaciones simbólicas y las estructuras sociales abordadas; y por otro, una dimensión concreta, la de las prácticas sociales, donde se manifiesta el imaginario colectivo de la comunidad en



cuestión a través de la subjetividad de los agentes que interactúan en ella. De esta manera, se pretende conjugar el nivel teórico que aportan la sociología y la antropología cultural sobre la constitución identitaria, con el estudio histórico y empírico del caso particular de los judíos de Alepo en México.

Ciertamente, la investigación presenta límites temáticos que es importante señalar. Por la materia misma del trabajo, la identidad, sólo se analizan tres aspectos de los muchos que implica la constitución subjetiva y grupal. Quedan fuera por lo tanto, o sólo se mencionan en distintos espacios del escrito, asuntos como la actividad económica -que por otra parte ha sido extensamente tratada en otros textos generales sobre los judíos en México<sup>2</sup>-, el lenguaje como indicador identitario en relación a la utilización de distintos códigos discursivos, estudios de género, del sistema educativo, del análisis generacional, del folklore y la gastronomía y otros.

Las coordenadas temporales comprendidas en el estudio incluyen desde los últimos años del porfiriato, es decir los primeros años del siglo XX - período en que llegaron los primeros inmigrantes de Alepo a México- hasta el año 1938, en que se institucionalizó legalmente el grupo como sociedad de beneficencia. Es también a fines de la década de los treinta, que se incorpora activamente la segunda generación, o sea la primera generación nativa, que enfrenta problemáticas distintas a la generación de los inmigrantes. En cuanto al devenir nacional mexicano, el paso a la década de los cuarenta contempla también un cambio significativo en la política estatal hacia otro proyecto de desarrollo nacional que enfatiza la industrialización. Aunque cronológicamente el estudio abarca el período de 1900 a 1938, será necesario referirse a acontecimientos y fenómenos socio-históricos situados en otros planos temporales que ayuden a la

---

<sup>2</sup> Consultar la bibliografía que aparece al final de la tesis.

comprensión de los procesos estudiados. En este trabajo por lo tanto sólo se analiza a la generación de inmigrantes y no a sus descendientes que aun conservan las instituciones fundadas por sus padres.

Especialmente, los escenarios donde se desarrolla la acción, son la Ciudad de Alepo durante el Imperio Otomano, la República Mexicana, especialmente la Ciudad de México y algunos otros lugares -tanto nacionales como internacionales- por los que hayan transitado los judeo-alepinos.

Otra delimitación metodológica que habría que aclarar es que se trata de un estudio centrado en el análisis del grupo mismo, no es un estudio comparativo con otras sub-comunidades judías o con otras minorías no nacionales en México. Los parámetros que lo contextualizan toman en cuenta sin embargo, diversas comunidades alepinas en el mundo, a distintas agrupaciones judías establecidas en México y la dinámica nacional, tanto otomana como mexicana que posibilitaron o construyeron la acción colectiva del grupo en su devenir histórico.

Debo mencionar también mi posición como observadora de los fenómenos socio-históricos estudiados, soy descendiente de los judeo-alepinos en México, mis abuelos fueron parte de este grupo de inmigrantes, de ahí que el interés en la dilucidación de la identidad colectiva del grupo al que pertenezco sea no sólo científico sino existencial. Esta ubicación tiene sus ventajas y desventajas, entre las primeras podría mencionar el fácil acceso a la información y al pensamiento de los inmigrantes entrevistados, así como una experiencia continua de la lógica y la racionalidad de las acciones de los agentes de esta congregación. Entre las posibles desventajas podría estar la imposibilidad -inconsciente- de tomar distancia de los fenómenos investigados para evitar una interpretación demasiado subjetiva que altere la objetividad necesaria que las ciencias sociales exigen. A pesar de los

elementos subjetivos que condicionan la intencionalidad del trabajo -y que por otro lado están presentes en cualquier investigación sociológica-, espero haber superado los obstáculos que esto representa y presentar una interpretación sólida y fundamentada que cumpla con el rigor científicos que las disciplinas sociales requieren.

Intentaremos pues, sumergirnos en el campo de la sociología cultural con los instrumentos que la teoría social nos proporciona para tratar de explicar y comprender el fenómeno de la identidad en el marco de la cultura y las coordenadas simbólicas que la condicionan. A través del estudio de caso de los judeo-alepinos en su lucha por reconstruir un espacio comunitario que diera continuidad a sus particularidades culturales, en otro entorno geográfico: México, estudiaremos sus prácticas sociales que develan el imaginario colectivo que opera con referencia a diversos sistemas simbólicos que se reflejan en la constitución de la identidad subjetiva y colectiva.

**Primera Parte:**

**UNA CONFLUENCIA CULTURAL:  
LOS JUDÍOS DE ALEPO A MÉXICO**

## **I. LA PRESENCIA JUDÍA EN ALEPO**

¿Cómo vivían los judíos en Alepo, Siria?, ¿desde cuando estaban ahí?, ¿cuáles eran las formas culturales que los caracterizaban?, ¿de qué manera estaba organizada la sociedad?, ¿cuáles eran sus actividades económicas?, ¿cómo estaba configurado el orden simbólico comunitario?, ¿qué papel jugaba la religión?, ¿a través de qué mecanismos se daba la reproducción social?, ¿cómo se relacionaban con las autoridades gubernamentales?, ¿legalmente qué espacio tenían?, ¿cómo eran considerados por los otros habitantes de la ciudad?, ¿qué aspectos de la modernidad alteraron el orden tradicional comunitario desde el siglo XIX?, ¿qué modalidades específicas presentó el proceso de emigración?, ¿qué expectativas manejaban sobre América y especialmente sobre México?...

Las preguntas podrían multiplicarse, pero lo cierto es que para comprender la emigración de un grupo étnico y religioso minoritario como los judíos de Alepo a México, es necesario comprender las formas culturales del lugar de origen y las circunstancias históricas que posibilitaron esta alternativa. En este capítulo, se intentará dar respuesta a muchas de las preguntas formuladas que resultan necesarias para acceder al conocimiento del grupo judeo-alepino en México.

El eje a través del cual se realizará el análisis tiene que ver con el impacto de la modernidad -en el Estado Otomano en general y en la comunidad judía de Alepo en particular. La introducción de nuevos modelos económicos, de otras formas de organización política, de distintos sistemas ideológicos, de contactos estrechos con la cultura occidental,

tuvieron efectos de transformación profunda en las estructuras y en los individuos de esa comunidad.

Surgen varias preguntas también de carácter teórico que es importante considerar: ¿qué se entiende por comunidad?, ¿cómo se relacionan los sujetos con las estructuras?, ¿qué se entiende por tradición y modernidad?, ¿qué significado tiene el concepto de cultura?, ¿cómo se concibe la ideología?, etc. Aunque no se pueden dar definiciones absolutas, con la ayuda de las propuestas de ciertos teóricos sociales actuales, se tratarán de aclarar -a lo largo de la tesis- algunos de los problemas conceptuales que este estudio de caso requiera.

Se puede empezar por abordar el binomio tradición-modernidad para contextualizar el proceso de cambio que la sociedad otomana y con ella los judíos alepinos experimentaron con mayor fuerza desde mediados del siglo XIX. Desde el punto de vista histórico, la modernización es el tránsito hacia tipos de sistemas sociales, económicos y políticos que se establecieron en la Europa occidental y en Norteamérica desde el siglo XVII y que se extendieron después a otros países de Europa y al resto del continente americano, asiático y africano en los siglos XIX y XX. (Eisenstadt S.N, 1972:11). El proceso de modernización se generó en distintas sociedades tradicionales y fue vivido como "crisis", pues implicó una continua ruptura con el pasado, que no sólo dividió a personas y grupos, sino que penetró en la conciencia individual, en la que coexistieron actitudes, ideas y valores pertenecientes a distintos momentos históricos. (Germani, 1977:89-90).

Una buena síntesis de la trascendencia del concepto de "modernidad" como se entiende en la actualidad ha sido expuesta por Nestor García Canclini (1990:31-32). Distingue cuatro movimientos básicos: 1) un proyecto

emancipador entendido como la secularización de los campos culturales, la producción autoexpresiva y autorregulada de las prácticas simbólicas y su desenvolvimiento en mercados autónomos. Forman parte de este movimiento emancipador la racionalización de la vida social y el individualismo creciente, sobre todo en las grandes ciudades; 2) un proyecto expansivo a través del cual se busca extender el conocimiento y la posesión de la naturaleza, la producción, la circulación y el consumo de los bienes. En el capitalismo -sistema económico asociado a la modernidad- la expansión esta motivada preferentemente por el incremento del lucro, pero en un sentido más amplio se manifiesta en la promoción de los descubrimientos científicos y el desarrollo industrial; 3) un proyecto renovador que abarca dos aspectos frecuentemente complementarios, por una parte la persecución de un mejoramiento e innovación incesantes propios de una relación con la naturaleza y la sociedad liberada de toda prescripción sagrada sobre cómo debe ser el mundo, y por la otra, la necesidad de reformular una y otra vez los signos de distinción que el consumo masificado desgasta; y 4) un proyecto democratizador que confía en la educación y la difusión de los saberes especializados para lograr una evolución racional y moral con base en propuestas culturales emprendidas por gobiernos liberales, socialistas y/o agrupaciones alternativas e independientes. La dinámica entre estos cuatro proyectos es conflictiva, pues entran en constantes contradicciones que se manifiestan en tensiones frecuentes y en los diferentes ritmos de cada esfera en movimiento que en su interacción con otras se alteran mutuamente.

El Imperio Otomano y los judíos en Alepo, no estuvieron exentos de las nuevas prácticas e ideas modernas que se respiraban en el mundo. Pero antes de explicar el impacto de la modernización, es necesario comprender cómo estaba organizada la sociedad otomana y qué lugar

ocupaban los judíos en ella. La población del Imperio Turco estaba atomizada, es decir debido a su composición heterogénea en lo cultural, lo étnico, lo social, lo religioso, etc. no había una base unificada para la administración de las diversas comunidades o millets. Cada unidad se organizaba para recaudar los impuestos requeridos por el gobierno local y central (Hamui 1990:30).

Alepo es una ciudad ubicada al norte de lo que hoy es Siria. Económicamente debió su grandeza comercial al lugar en que estaba situada. Por muchos siglos fue la puerta de entrada al continente asiático - desde África y Europa- y estaba incluida en casi todas las rutas comerciales entre oriente y occidente. Desde su establecimiento en Alepo, en el Siglo V a.c. (Sutton 1979:155-6), los judíos se dedicaron a la actividad comercial en casi todas sus formas: desde notorios importadores de mercancías -principalmente textiles- hasta tenderos, comisionistas, empleados o cargadores en los mercados.

Se puede considerar a la época del califato islámico (siglo VII a XII) como la edad dorada del desarrollo comercial de Alepo por la estabilidad y seguridad de los caminos que facilitaban el intercambio. Los siglos posteriores a la desaparición del califato, se caracterizaron por invasiones de otros pueblos, principalmente de los mongoles y mamelucos, hasta que en 1516, se instaló el Imperio Turco Otomano. En este período, la llegada de los judíos sefaraditas expulsados de España fue un factor importante para el resurgimiento económico de Alepo. Sin embargo, el descubrimiento de nuevas rutas marítimas, como la ruta de la Buena Esperanza, descubierta por Vasco de Gama, disminuyó el papel comercial preponderante de la ciudad.



Al ser Siria una provincia árabe lejana de Estambul, capital del Imperio, este se preocupó poco de su mejoramiento económico, político, social y cultural, ampliándose la decadencia comercial a otros ámbitos de su existencia. Los sefaraditas se fueron integrando cada vez más a la comunidad autóctona, perdiendo su idioma y sus relaciones comerciales con el exterior que habían traído con ellos (Landshut 1950: 15)

La llegada de la modernidad al mundo islámico, significó la desarticulación de los modelos tradicionales de una sociedad atomizada pero relacionada establemente. La modernidad significó la centralización efectiva, socavando las asociaciones locales militares, políticas, económicas y religiosas de ayuda mutua que se concebían en razón de parentesco, territorio o pacto. El pluralismo cultural y religioso, anteriormente tolerado o explotado por el débil Estado tradicional era sustituido por el "Estado-Nación" cuyo símbolo de identidad era la cultura compartida por la mayoría de sus ciudadanos. La modernidad era hostil a la existencia de brechas profundas infranqueables, culturalmente identificables, entre sus propios subgrupos y entre sus propios estratos sociales. (Gellner 1986:138-9). El tránsito al mundo culturalmente más homogéneo pero económicamente más diversificado tuvo costos muy altos para casi todos los sectores diferenciados de la población que en su búsqueda por la hegemonía desataron una lucha intergrupala.

Una vez concluidas las guerras napoleónicas, el poder y la influencia europeos se difundieron todavía más durante el siglo XIX. La adopción de nuevas técnicas manufactureras y nuevos métodos de organización de la industria habían cobrado ímpetu. Con el fin de los conflictos, las mercancías podían desplazarse con mayor facilidad: el mundo estaba abierto a las nuevas telas baratas de algodón y lana y a los artículos de metal producidos en Inglaterra, Francia, Bélgica, etc. Aunado a esto, en

las décadas de 1830 y 1840 comenzó la revolución del transporte, con el advenimiento de los buques de vapor y los ferrocarriles. Antes el transporte, sobre todo terrestre, había sido caro, lento y peligroso, ahora era un medio rápido y representaba una menor proporción del costo de los artículos. Los hombres y las noticias también podían desplazarse rápidamente y esto permitió el crecimiento de un mercado monetario mundial: bancos, bolsas de valores, las monedas vinculadas con la libra esterlina, etc. Pudieron invertirse los beneficios del comercio para generar nuevas actividades productivas. Detrás del comerciante y el marino estaba el poder armado de los estados europeos (Hourani 1992:280-1).

En el último cuarto del siglo XIX, se construyeron las vías férreas dentro del Imperio, la mayoría de las cuales fueron concesionadas a compañías extranjeras, especialmente a los franceses y alemanes (Tibawi 1969:185-90). Abdul Hamid planeó la ampliación del ferrocarril de Hedjaz, único proyecto islámico, desde Damasco a Medina en 1900, con la intención de fortalecer su posición y sus lazos con los árabes de Siria. El ferrocarril llegó a Alepo hasta 1918, al finalizar la Primera Guerra Mundial (Glubb, J.B. 1967:120). Estos adelantos tecnológicos forman parte del proyecto renovador característico de la modernidad al que se refiere García Canclini.

Durante la primera mitad del siglo XIX, las potencias europeas pudieron desenvolverse al interior del mundo otomano logrando influencia sobre los gobiernos y funcionarios para promover sus intereses comerciales y políticos. Asimismo extendieron su ayuda y protección a comunidades con las cuales sus gobiernos mantenían una relación especial, como los católicos, los judíos, los armenios, griegos ortodoxos, etc. De esta manera lograron intervenir activamente en las relaciones del sultán y las minorías religiosas. Los intereses antagónicos de las potencias europeas no

permitieron el avance de ninguno sobre el mundo musulmán, lo que dió cierta libertad de reacción a los gobiernos islámicos, manifestada en las reformas gubernamentales.

Esta "Era de Reformas" del siglo XIX se puede dividir en tres fases: un período de transición y de preparación (1789-1826); un período de acción intensiva que coincide con la mitad del siglo (1826-1876) y un período de culminación, desde 1876 hasta el comienzo de la Primera Guerra Mundial (Von Grunebaun 1980:96). En estas leyes se encuentran trazadas las líneas principales para el logro de la modernización de los grupos que conformaban la sociedad otomana, que como dice Marshall Berman (1991:1) "...atravesan todas las fronteras de la geografía y la etnia, de la clase y la nacionalidad, de la religión y la ideología: se puede decir que en este sentido la modernidad une a toda la humanidad. Pero es una unidad paradójica, la unidad de la desunión: nos arroja a todos a una vorágine de perpetua desintegración y renovación, de lucha y contradicción, de ambigüedad y angustia."

La reforma fue sistematizada en una legislación conocida como el Tanzimat (1833) que no se implementó hasta la tercera fase con el Sultán Abdul Hamid (1876-1908). Estas leyes incluyeron cuatro aspectos principales: la reorganización del gobierno y la administración pública con el objeto de centralizar y extender el campo de acción del gobierno a todos los aspectos de la vida de sus súbditos, abarcando las funciones que desempeñaban previamente los "milletts", gremios o unidades autónomas autogestivas. La organización militar: que fomentó la creación de un ejército profesional e introdujo nuevos sistemas de reclusión de soldados cuya finalidad era someter a todos los elementos de la población al servicio militar, incluyendo a los miembros de los milletts no musulmanes, que anteriormente se habían visto exentos a cambio del pago de un

impuesto (la obligación de prestar servicio militar al Imperio será una de las causas inmediatas más comunes de la emigración judía, cristiana y de otras minorías sirias, ya que amenazaba con desestabilizar la vida tradicional comunitaria). La justicia y los derechos humanos también fueron reinterpretados, el Tanzimat proponía la seguridad de vida, de honor y de la propiedad e igualdad ante la ley de todos los súbditos del sultán sin atender a su raza, religión ni riqueza (esto restringía el poder de las autoridades propias de cada millet y cambiaba el estatus legal de las minorías religiosas cristianas y judías consideradas como "dhimmis" o de segunda clase (Lewis 1984:4-20). Y la educación donde se sustituían las escuelas tradicionales islámicas por un nuevo sistema de educación laica para todos.

Ante los efectos desintegradores de las nuevas leyes y las manifestaciones de algunos grupos afectados por la modernización, el Estado otomano recurrió a ciertos mecanismos ideológicos para cohesionar a la heterogénea población. Sin duda el más importante fue el nacionalismo que tuvo varias vertientes: el otomanismo -o igualdad para todos los otomanos-, el panislamismo que se fundamentaba en la religión musulmana como elemento unificador y la idea del pan-turquismo para aglutinar a los turco-parlantes. La influencia del movimiento panislámico creció aceleradamente en los países árabes y se dió como respuesta contra la influencia de occidente de donde llegaban las ideas democráticas y liberales que estaban seduciendo a su propia juventud, arrojándola de las visiones tradicionales del Islam conservador. En su resentimiento contra el oeste, encontraron la unidad de propósitos sin la cual la quimera de una "nación árabe" no hubiera cundido. Entre las ideas y propaganda que se manejaban para cohesionar a las masas árabes estaban el rechazo a los extranjeros occidentales y a los no-creyentes que consideraban aliados de los primeros.

El proceso de modernización a pesar de los obstáculos encontrados, se vió acelerado por grupos que buscaban reformas más radicales que las propuestas por el gobierno del Sultán Abdul Hamid. Un círculo de intelectuales conocidos como "Los Jóvenes Turcos" tomaron la dirección gubernamental desde 1908 y trataron de imponer normas concordantes con un Estado-Nación moderno llevándolo hasta sus últimas consecuencias. El desmembramiento territorial del Imperio por las constantes guerras libradas en regiones independentistas apoyadas por los europeos y otros problemas económicos, políticos y sociales graves, se vieron complicados por el estallido de la Primera Guerra Mundial. La entrada de gran número de tropas acabó con los últimos vestigios del aislamiento otomano y aceleró el proceso de modernización que había avanzado con tantas dificultades durante el siglo anterior. La Guerra fue la causa de la desintegración total del Imperio que había mantenido la unidad política e impuesto una estructura estable de civilización en el cercano oriente durante cinco siglos. Las siguientes tres décadas experimentaron la instauración del mandato francés sobre territorio sirio. Período de gran tensión por la fuerza que los movimientos independentistas adquirieron en su oposición a un gobierno extranjero, y por los trastornos en el antiguo orden islámico.

La posición de las comunidades judías, aun antes de la introducción del sionismo<sup>3</sup>, se tornó mucho menos segura por los resentimientos musulmanes contra las minorías religiosas apoyadas por las potencias extranjeras. Sin embargo las relaciones entre los distintos grupos minoritarios como los cristianos, los judíos, los armenios etc. no siempre fueron cordiales, más bien existían fuertes tensiones por la competencia económica, ya que sus

---

<sup>3</sup> Movimiento nacional judío que surgió a fines del siglo XIX entre los judíos europeos y que tenía como objetivo la creación de un hogar nacional judío en la tierra del Reino de Israel bíblico.

actividades comerciales eran similares (Ma'oz 1975:142-163). La exacerbación de los sentimientos antagónicos de los musulmanes que desembocaron en movimientos nacionalistas , rompieron para siempre el equilibrio que por tanto tiempo había existido en las relaciones árabe-judías según el antiguo orden social islámico. (Gellener 1986:11. Lewis 1986:X-XI. Sutton 1979:155-203. Zenner 1966:30-57. Landshut 1950:3-17. Halkin 1965:11-89. Hamul de Halabe 1989:37-59).

- o - o - o -

Pero ¿cómo vivían los judíos en Alepo?, ¿cómo afectó la modernización al orden interno comunitario?, ¿cómo percibieron los cambios en la sociedad otomana?. Se puede empezar por esclarecer qué se entiende por comunidad. Éste ha sido un término presente en los estudios teóricos desde que nació la sociología, y ha sido abordado por muchos autores notables como lo rastrea Nisbet (1969:71-145). Fue un concepto muy utilizado en el siglo XIX sobre todo para tipificar el cambio que en la sociedad operó del mundo pre-industrial al industrializado (Tonnies 1887. Weber 1907. Durkheim 1915. etc.) y que coincide con el proceso de modernización. La comunidad, se convirtió en un símbolo de "buena sociedad" y llegó a verse con cierta nostalgia en el cambiante mundo occidental. A pesar de que las reflexiones de los sociólogos se dieron en torno a la transición en Europa, que difiere del proceso del Medio Oriente, la explicación sobre el significado de la noción de comunidad -analizado por Nisbet- puede ayudar a comprender el tipo de relaciones que interactúan multidimensionalmente en un grupo humano. La comunidad, abarca todas las formas de relación caracterizadas por un alto grado de intimidad personal, profundidad emocional, compromiso moral, cohesión social y continuidad en el tiempo. La comunidad se fundamenta en el hombre concebido en su totalidad, más que sobre uno u otro de los roles que puede tener en un orden social tomados separadamente. Su fuerza

psicológica procede de niveles de motivación más profundos que los de la mera volición o interés y logra su realización por un sometimiento de la voluntad individual que es imposible en asociaciones guiadas por la simple conveniencia o el consentimiento racional (proceso emancipador según García Canclini). La comunidad es una fusión de sentimiento y pensamiento, de tradición y de compromiso, de pertenencia y voluntad. Puede encontrársela en la localidad, la religión, la nación, la etnia, la ocupación o en cualquier causa colectiva, o bien tener expresión simbólica en ellas. Su arquetipo, tanto desde el punto de vista histórico como simbólico, es la familia que ocupa un lugar prominente en casi todos los tipos de comunidad.

Ciertamente esta concepción de lo comunitario se entrecruza con otras cuestiones teóricas fundamentales como son la construcción de la realidad social, la identidad como elemento cohesionador, las formas de integración, etc. Estas serán abordadas en el capítulo sobre las redes de parentesco de los judeo-alepinos en México.

La comunidad judía en Alepo, estaba regida internamente por el rabinato. Era la autoridad religiosa, a través de un tribunal de justicia autónomo la que definía casi todas las situaciones intracomunitarias. Entre las autoridades comunitarias estaba el "Haham Bashi", nombramiento más bien político, quien fungía como representante ante las autoridades gubernamentales. El órgano más importante era el "Bet Din" (tribunal) que estaba presidido por el "Ab Bet Din" (padre del Bet Din). Estaba formado por sabios rabinos reconocidos por su ecuanimidad y sus conocimientos de la Torah (Biblia Hebrea), el Talmud y la tradición religiosa. Resolvían cualquier tipo de problema familiar, comercial u otro. Después de escuchar a las partes involucradas, el tribunal dictaba sentencia con carácter irrevocable y debía hacerse cumplir bajo amenaza de

excomuni3n. Estos tribunales eran avalados por las autoridades musulmanas y sus resoluciones tenían car3cter oficial. El poder y el carisma que algunos rabinos tenían provocaban la veneraci3n de la gente que los creía tan cerca de Dios que podían hacer milagros.(Sutton 1979:213. Zenner 1966:69. Hamul de Halabe 1989:54-5). El pensamiento m3gico, las supersticiones, el uso de talismanes y amuletos eran un elemento presente en la vida cotidiana de la comunidad, lo que denota la falta de un pensamiento racional occidentalizado y bajos niveles educativos.

Los grandes centros religiosos del Medio Oriente contaban con instancias de justicia similares y se comunicaban entre s3 consult3ndose casos espec3ficos antes de sentenciar. Estos documentos se conocen como responsa o "teshuvot" (Cohen G.D. 1985:103-5) y son conservadas hasta hoy. A trav3s de ellas se puede reconstruir gran parte de la vida comunitaria en distintas 3pocas: tensiones interpersonales, el tipo de moral que prevalecía en los juicios y por lo tanto en la sociedad, etc. Alepo fue largamente reconocido como un centro rab3nico a nivel mundial. Esta interrelaci3n con otros centros del judaísmo mundial permitía que ciertos elementos comunes prevalecieran como el compartir una literatura sagrada en un idioma com3n: el hebreo, experimentar un sentido de destino unificacado, contribuir con donativos a la comunidad establecida en Tierra Santa, realizar peregrinaciones a Jerusal3n, dar hospitalidad a viajeros y comerciantes jud3os de otras partes, etc. La identificaci3n compartida de una tradici3n com3n permitía la integraci3n de jud3os extranjeros en la comunidad alepina.(Zenner 1966:17 y 68).

Otra instancia que decidía en las cuestiones comunitarias era la Junta de Notables, formada por los miembros m3s ricos, influyentes y prestigiosos de la comunidad, eran los que administraban y aportaban la "arij3" o contribuci3n peri3dica para cubrir los gastos comunitarios: esto es ayudar



a los necesitados, el mantenimiento de los templos y escuelas religiosas, otorgar dotes a muchachas pobres, y sufragar los gastos de un orfanatorio comunitario. De ese fondo también se pagaban los impuestos al gobernante local o "pashá". Pertenecer a esta junta era sinónimo de prestigio y de alcurnia familiar (Dabbah 1982:41-2)

La comunidad judía "halebi" (originario de Halab, Alepo en árabe) era extraordinariamente ritualista y devota con respecto a sus prácticas religiosas que marcaban todos los ámbitos de su existencia. Los niños asistían a escuelas religiosas o "kitab" donde aprendían el alfabeto en hebreo, la vocalización de las letras y la memorización de las bendiciones y los rezos del ritual judío. En Alepo el primer libro enseñado era el Levítico para que aprendieran las leyes de la pureza antes que la creación (Génesis). Después de estudiar varios libros religiosos, a los 12 o 13 años la mayoría de los niños dejaban la escuela para ayudar en el negocio de sus padres y los que continuaban ingresaban a un "midrash" o "yeshivá", escuela rabínica avanzada (Zenner 1966:72-3).

El florecimiento de la cultura religiosa pudo existir y evolucionar por los amplios márgenes de autonomía interna de la que gozaban. En este mundo guiado por los principios religiosos que el rabinato supo imponer se fundamentaron las instituciones que fomentaron la reproducción social de las tradiciones judaicas. El estudio de los libros sagrados sólo fue posible gracias a la creación de este espacio claramente delimitado. El acato de las normas grupales impuestas por los líderes comunitarios, la especialización económica y el alto grado de endogamia, son considerados por Zenner (1968: 104-7) como factores cohesivos que delimitaban las fronteras culturales de los judíos en relación a otros grupos de la localidad, en este sentido presentaban las características de un grupo corporativo en una sociedad corporativa (Coles 1968:39-40).

Socialmente la comunidad judía era un mundo relativamente cerrado. Era común el matrimonio endógamo, o con judíos de otras procedencias. Las bodas eran normalmente arregladas por los padres según el linaje de la familia (determinado por la posición económica y por el grado de participación comunitaria, así como por la religiosidad de sus miembros). Las mujeres se mantenían en el hogar desempeñando labores domésticas. Vivían en ciertos barrios de residencia de la ciudad donde se ubicaban el mercado, las sinagogas y demás espacios comunitarios como su cementerio, sus escuelas y casas de estudio. Los barrios judíos tradicionales de Alepo se llamaban Saha y Bahasita (Dabbah. 1982:35). A principios de este siglo empezaron a trasladarse a las colonias de Yemelle e Ismaelle donde convivían con árabes y cristianos<sup>4</sup>.

En suma, el marco normativo adscriptivo (Germani 1977:94-7) que caracterizaba a este tipo de comunidad, era el religioso (Cohen, H.J. 1973:167). La vida del actor estaba marcada desde su nacimiento hasta su muerte por la integración a su grupo y por la reproducción del modelo social heredado que ofrecía pocas oportunidades de movilidad social. El choque con la modernidad que experimentaba la sociedad otomana en su conjunto desarticulaba el modelo corporativo o de millets y alteraba el orden interno de cada unidad.

En las tres últimas décadas del siglo XIX, junto con la influencia europea cada vez más insistente, se instaló en Alepo un colegio de la Alliance Israélite Universelle, organización judía mundial establecida en París en 1860 para ayudar a los judíos oprimidos en otras partes del mundo. Sus propósitos eran: luchar por la emancipación y el progreso moral de los judíos así como proveerlos de educación y ayuda efectiva (Lewis 1984:161-

---

<sup>4</sup> Entrevistas de historia oral con inmigrantes. Citadas al final del listado bibliográfico de este trabajo.

3). Las escuelas funcionaban con el programa de estudios francés que era impartido en esa lengua. La introducción de esta escuela fue determinante en la formación de la nueva generación de jóvenes judíos alepinos, cuya mentalidad se amplió con una nueva perspectiva más universal y menos localista del mundo. Otra novedad importante fue la apertura de una escuela de niñas, pues por primera vez se daba acceso a la instrucción escolar a las mujeres. El aprendizaje de un idioma europeo fue muy importante para enfrentarse al mundo externo. También las ideas de democracia política, igualdad ciudadana, libertad religiosa, el estudio de los adelantos técnicos y científicos les daban una perspectiva distinta del mundo abriéndoles nuevas expectativas que sin duda influyeron en su decisión de emigrar. Un efecto importante de las ideas propias de la modernidad, fue el relajamiento de ciertas expresiones religiosas en los jóvenes, permitiendo la introducción de costumbres y modas europeas. La autoridad rabínica se fue debilitando, proceso que se acentuó después de la Primera Guerra Mundial con la emigración de destacados rabinos alepinos (Zenner 1968:104)

La estructura social islámica centenaria que toleró la diferenciación étnica, religiosa, lingüística y cultural de los habitantes que poblaban los variados territorios otomanos, no permitieron la integración de estos grupos que no tenían casi nada en común unos con otros y estaban acostumbrados a vivir bajo su propia jurisdicción y tradición histórica particular. Sólo la población mayoritaria, la musulmana, encontró en el Islam el elemento cohesionador sobre el cual fundamentar su lucha política con un carácter nacionalista. Grupos como los judíos, los cristianos, los eslavos, los griegos, etc. no encontraron un espacio propio para manifestar sus particularidades. Es entonces que se rebelan a leyes como la del servicio militar obligatorio, a ser juzgados por las autoridades turcas en lugar de las comunitarias, etc. Las reacciones fueron muy diversas,

desde las luchas armadas independentistas, hasta la resistencia pasiva o la adaptación a las circunstancias.

- o - o - o -

En este contexto, la emigración de los judíos de Alepo, puede considerarse como una resistencia pasiva a los acelerados cambios históricos. La protesta latente en el acto de emigrar, muchas veces inconistente, se encontraba en la búsqueda de alternativas ante una realidad amenazante: encontrar otro entorno geográfico y humano en el cual se pudiera recrear una comunidad basada en los mismos elementos cohesionadores que permitieron su funcionamiento anterior. La decisión de emigrar, a pesar de haber sido realizada por los individuos, fue una determinación familiar y se concretó a través de las redes de parentesco, ya que las relaciones familiares vigentes entre los judíos alepinos eran patriarcales (la autoridad indiscutida era el jefe de familia) y extensas (se extendían sobre varias generaciones). La aceptación comunitaria del fenómeno de la migración provocó que esta acción social no implicara un rompimiento con la comunidad original. No obstante "es en el proceso migratorio donde se pone en juego la propia coherencia personal de la integración individual y grupal y se movilizan las imágenes rectoras, visiones del mundo, valores, actitudes e ideologías con los que se enfrentará a su nuevo mundo." (Bokser 1987:35).

Ciertamente una de las motivaciones importantes para emigrar fue el mejoramiento económico pues el deterioro del nivel de vida de algunos sectores poblacionales, los daños causados por los frecuentes desastres naturales coincidentes en ese período, el declive de la industria artesanal, así como la apertura del Canal de Suez en Egipto -que sustituyó las rutas terrestres entre oriente y occidente por las marítimas y por lo tanto convirtió a Egipto en un centro comercial de productos europeos de primer orden

que atrajo a numerosas minorías del Imperio Otomano y otras partes (Deeb 1978: 11-22) -, el incremento en los impuestos locales e imperiales y el desempleo fueron algunas de las causas económicas que provocaron la emigración (Klich 1992: 246-7).

Las noticias que sobre Egipto, América y otros lugares recibían los judíos de Aleppo eran un imán irresistible. El fenómeno migratorio no era algo desconocido para ellos, grandes contingentes de población de Europa, Asia y África se desplazaban en busca de prosperidad y libertad. América abría sus puertas al mundo. Se trataba de un continente poco poblado, con un promisorio desarrollo, con inusitadas riquezas naturales y de amplias libertades ciudadanas. El modelo de modernidad ofrecido por los estados americanos era el tipo de orden social que buscaban los inmigrantes, donde podían integrarse en el proyecto económico manteniendo su vida privada con cierta autonomía. Los destinos más atractivos eran Estados Unidos y Argentina, cuya población estaba conformada por inmigrantes relativamente recientes y no por una sociedad colonial racialmente estratificada.

Tanto Estados Unidos como los países hispanoamericanos desplegaron una importante campaña publicitaria en Europa para promover la inmigración durante el siglo XIX. A través de líneas ferroviarias y marítimas, agencias para viajes y venta de boletos facilitaban el traslado al nuevo continente (Avni 1983:156-7). No es difícil suponer que con el desarrollo de las comunicaciones esta propaganda llegara a lugares como el Medio Oriente y a Aleppo. Entre 1885 y 1910 más de 22 millones de personas ingresaron de Europa al continente americano (Seligson 1983:64-73). Los años de 1900 a 1920 fueron, sin duda, el período más prominente de la migración internacional a América. La década del veinte, volvió a mostrar el panorama anterior a la guerra, es decir, una inmigración muy numerosa

y creciente. De 1930 a 1945, la migración disminuyó considerablemente. Ya en la posguerra, se inició la última oleada migratoria (Lattes 1985:35).

Entre los destinos posibles que los emigrantes judíos tenían en América, estaba México, atractivo sobre todo por su cercanía con Estados Unidos. La modalidad que caracterizó la corriente migratoria de los alepinos fue la migración en cadena. (Karpát 1985:180). Es probable que los primeros en llegar y establecerse en México, lo hicieran por el desconocimiento geográfico del continente americano o porque no los dejaran entrar en Estados Unidos por no cumplir con las leyes migratorias de este país. No obstante la mayoría vino por las noticias de sus familiares y amigos que estaban viviendo aquí. Las redes de parentesco jugaron un papel determinante en el proceso de adaptación tanto ecológica como económica, social y cultural (Zenner 1970:40-5).

La mayoría de los judíos que emigraron de Alepo, tomaban el tren hasta llegar al puerto de Beirut en El Líbano, lugar que por su relativa autonomía con respecto al gobierno otomano facilitaba el proceso de salida. (Akarli 1992:109-138). Para ello necesitaban tramitar un documento de identificación (tezkere) o pasaporte posteriormente, que un agente o administrador del barrio de residencia conseguía, junto con los demás requerimientos del viaje como el boleto del barco. De Beirut, la mayoría de las embarcaciones arribaban a puertos mediterráneos desde donde zarpaban los transatlánticos que los llevarían a América. Los puertos intermedios más comunes eran Marsella, Génova, Nápoles, Barcelona o Corfu. Los pasajeros que querían ir a Norteamérica frecuentemente transbordaban en Marsella, en puertos italianos, en Chipre o incluso en Liverpool, Inglaterra. Para los que se dirigían a Sudamérica, los puertos españoles, especialmente Barcelona, eran el punto de transbordo. (Karpát 1985:180-81. Akarli 1992: 118-9). Después de alguna escala, a veces en

Cuba o en otro puerto americano, llegaban a México principalmente por Veracruz o Tampico (entrevistas de historia oral).

Según el testimonio escrito del Sr. Dabbah (1982:93), inmigrante pionero, el primer judío alepino que llegó a México fue el Sr. Abraham Raful en 1905. No se sabe a ciencia cierta qué fue lo que motivó a los primeros inmigrantes judíos sirios a elegir tal o cual destino, ni qué información tenían sobre México. Tal vez llegaron por accidente, o por recomendación de las compañías navieras, o por lo que en sus clases de geografía en la escuela, sobre todo en la Alliance, hubieran aprendido, lo que se puede inferir de las respuestas que dieron los informantes entrevistados que vivieron este proceso.

Una fuente probable pudieron haber sido los periódicos publicados en México por Francisco Rivas Puigcerver (1889:2), mexicano liberal y descendiente de judíos conversos de la época colonial, y que por medio de un acuerdo hecho entre él y los editores de periódicos judíos en Constantinopla, serían difundidos sus artículos por todo el Imperio. En una de esas publicaciones declaró: "Méjico, que no tiene religión de Estado y que brinda protección a todas las creencias y a todas las nacionalidades con la libertad de culto y las leyes liberales, que los ciudadanos de la República, a costa de grandes sacrificios, han podido conquistar; puede servir de modelo a otros países que se jactan de haber alcanzado el mayor grado de civilización. A nadie preguntamos nosotros los mexicanos, cual es la deidad ahora, ni que ideas religiosas, políticas o filosóficas profesa: libre e independiente es el hombre que vive bajo el sistema constitucional". Es probable que este periódico hubiera caído en manos de algún judío alepino y que persuadido por las ideas de Rivas, hubiera decidido emigrar con destino a México. Sin duda el tipo de modernidad ofrecida en este discurso liberal y tolerante, era atractiva para los judeo-

alepinos. Sin embargo, fueron las cartas de sus correligionarios ya instalados en el país, los vehículos más directos y efectivos para alentar la emigración a México.

Se pueden distinguir varias oleadas migratorias de judíos provenientes de Alepo: la primera, la de los pioneros, coincide con los primeros años del siglo XX hasta 1914 en que estalló la Primera Guerra Mundial y las posibilidades de viajar se hicieron escasas y muy riesgosas. La segunda oleada, mucho más numerosa, va desde 1918 a fines de la década de los veinte en que se cerraron las posibilidades de entrada a México a través de las leyes migratorias. Es interesante percibir que el grupo de pioneros, tenía la intención de venir a hacer dinero y volver otra vez a su país de origen. Sin embargo la vida americana los cautivó y el flujo migratorio empezó a darse en sentido contrario; la gente en la segunda oleada migratoria, dejaba Alepo para establecerse definitivamente en México. Además el conocimiento de América ya era más certero y había comunidades judías formadas que los ayudaban en su establecimiento. Esto tuvo un efecto de decrecimiento poblacional en la comunidad de Alepo que se extendió - por distintas causas- a todo lo largo del siglo XX, hasta ver desaparecer una comunidad que había permanecido por más de veinte siglos (Hamul 1990:217-29)

La decisión de emigrar recaía en el jefe de la familia, quien emigraba personalmente o enviaba a algún hijo joven a la empresa. Éste emprendía la exploración y visualizaba las perspectivas de vida. Cuando reunía lo suficiente para cubrir sus necesidades y las de su familia, regresaba por ellos o los llamaba a reunirse con él. Había ocasiones en que la familia entera se aventuraba a emprender el viaje, sobre todo en la segunda oleada migratoria. Durante el tiempo que el jefe de familia permanecía



sólo en el exterior, la familia lograba mantenerse por la ayuda de parientes y amigos, o por lo poco que el padre enviaba desde América.

Las experiencias de Inmigrantes que vivieron este proceso son innumerables y con una riqueza vivencial enorme como lo testifican las entrevistas de historia oral (Hamul 1990:208-39). El rompimiento con el viejo hogar, la apertura mental, el cambio en la jerarquía de sus valores, la adaptación a nuevas circunstancias totalmente desconocidas, fueron revoluciones particulares que cada individuo y cada familia tuvieron que vivir y superar. Los judíos de Alepo estaban ya en movimiento y listos para enfrentarse con su bagaje cultural a la modernidad que México les ofrecía.

## **II. MEXICO EN BUSCA DE SU DEFINICIÓN NACIONAL**

México ha enfrentado desde su Independencia (1821) la problemática de su propia integración como Nación. La diversidad de su población étnicamente diferenciada en indios, mestizos, criollos y extranjeros, también ha llevado al enfrentamiento de distintos proyectos sociales, políticos, económicos y culturales. Las comunidades indígenas por ejemplo mantuvieron un orden tradicional basado en elementos culturales sincréticos de su pasado prehispánico y colonial. Por otra parte, los criollos letrados en su mayoría idealizaban el modelo liberal inaugurado en Europa con la Revolución Francesa y ensayado por las Cortes de Cádiz en España; deseaban instaurar una república federativa, democrática y representativa. (Villoro 1981:52-63, de la Torre Villar 1992:24-39, Bradling 1985:96-138). El partido conservador, también conformado por criollos ricos, por su parte se vinculaba más directamente con el régimen colonial anterior privilegiando el centralismo como forma política de gobierno y destacando el papel de la religión católica como elemento cohesionador de la población mexicana.

La Iglesia transitó a la época independiente con un gran poder político, fuerza económica, control social y una férrea organización aun mayor que la que tenía en la etapa colonial, pues libre del Régimen Patronato y la Constitución de Cádiz constituyó una especie de Estado rico dentro de otro Estado pobre y debilitado por su precaria organización política y su difícil situación económica. (Galeana 1991:7) Como verdaderos herederos de la Ilustración, los liberales mexicanos juzgaban que la Iglesia Católica representaba el principal obstáculo al progreso y al desarrollo de

una sociedad moderna. La Iglesia bloqueaba las aspiraciones de los liberales en tres áreas importantes: la acumulación de propiedades, en los privilegios legales y en el control de la educación. (Brading 1985:104-5).

Los conservadores preferían las prácticas conocidas del pasado y evitaban cualquier tipo de cambio en el orden socio-político y cultural. En las primeras dos o tres décadas desde la Independencia, no era fácil distinguir entre los liberales, los moderados y los conservadores, pues participaban en la escena política con una tendencia u otra según la circunstancia y de acuerdo a sus intereses particulares, digno representante de este tipo de político fue Santa Anna, quien dominó el panorama político-militar en este período. No fue sino hasta 1840 que una camarilla de la clase alta, de reaccionarios clericales, formó abiertamente un partido conservador. Se trataba de un grupo reducido apoyado por la Iglesia y parte del ejército y cuya fuerza intelectual estuvo dada por su líder: Lucas Alamán. Para él México era español, aristocratizante (borbónico) y católico; su prosperidad dependía de la colaboración entre una administración ilustrada intervencionista y la élite minera y mercantil. Defendía la propiedad y las instituciones establecidas. Según Alamán, la Iglesia era la esencia misma de la unidad nacional pues consideraba que era el único organismo sólido que había permanecido en un país tan convulsionado como el México poscolonial (Alamán.T.V. 1992:238). La única solución a la inestabilidad política era la instauración de la monarquía representativa, idea que no era extraña al orden social mexicano (O'Gorman 1974:11-75).

Como bien se cuestiona Brading (1985:125), el misterio central de la política mexicana durante los años intermedios del siglo XIX es el predominio del liberalismo. La lucha de México durante la centuria pasada entre el cambio y la permanencia, entre el progreso y la ortodoxia, en

suma entre la modernidad y la tradición tuvo como protagonistas a la Iglesia que aglutinaba a los conservadores por un lado y a los liberales por el otro. Liberales y conservadores profesaron la idea de que el futuro mexicano estaba en la modernización llegada de fuera, del norte unos o del oeste, otros. Así iniciaron la construcción de la nación moderna llenos de paradojas nunca resueltas: desconociendo al país que lideraban e idealizando los modelos que seguían (Tenorio Trillo 1993:20).

El liberalismo en México tuvo diversas etapas y, conforme fue evolucionando, varió su actitud hacia la Iglesia radicalizándose al enfrentarse con la oposición clerical. Galeana (1991:14) distingue seis momentos del liberalismo: el movimiento de Independencia, el primer intento reformista de 1833-1834 encabezado por José María Luis Mora y Valentín Gómez Farías, la Reforma de 1855 a 1859 llevada a cabo por una nueva generación de liberales como Juárez, Ocampo, Lerdo de Tejada, Lafragua, Iglesias y otros que lograron el triunfo del liberalismo, la legislación reformista del Segundo Imperio de 1864-1865 propuesta por el Emperador Maximiliano según los ideales franceses y en contra de los postulados de los conservadores mexicanos que lo llevaron al poder, la constitucionalización de las Leyes de Reforma en 1873, y el liberalismo conservador del período dictatorial de Porfirio Díaz a finales del siglo.

Es a partir de la Guerra de Reforma (1857-1860) que se radicalizan irreconciliablemente las posiciones de liberales y conservadores en un enfrentamiento no sólo armado, sino ideológico que llevaría al triunfo del liberalismo en 1867 con el fin de la Intervención Francesa. La Guerra de los Tres Años, surgió de un levantamiento de liberales cuya proclama estaba contenida en el Plan de Ayutla con el objeto de derrocar a la dictadura Santanista. De acuerdo con dicho Plan se convocó a un Congreso Constituyente para la elaboración de la Constitución de 1857. Uno de los

aspectos que más se discutió en este congreso, fue el de la libertad de cultos, pues hasta ese momento se aceptaba al catolicismo como la religión única del Estado mexicano. Esto planteaba contradicciones de fondo, pues por un lado se admiraban los modelos de desarrollo extranjeros y se buscaba atraer a la inmigración -europea principalmente- pero por otra parte estos extranjeros profesaban credos religiosos distintos al catolicismo como era el caso de los protestantes. Los debates al respecto, como lo muestran los escritos de Francisco Zarco, llevaron mucho tiempo. La votación la perdieron los liberales pero lograron que tampoco se decretara la intolerancia religiosa, ya que aun cuando no se redactó un artículo que expresamente decretara la libertad de creencias, tampoco se decretó la intolerancia religiosa. Así al no prohibirse se le permitía.

La Iglesia tomó conciencia de semejante paso que daba la posibilidad al gobierno de reglamentar las cuestiones religiosas, por lo que condenó la Constitución de 1857 llegando a declarar la excomunión de todo el que la jurara. Esta amenaza tuvo tal fuerza en la sociedad mexicana que incluso muchos liberales se negaron a signarla. La Constitución de 1857, además de tener implícita la libertad de cultos, le quitaba al clero el monopolio de la educación, le daba carácter constitucional a las primeras leyes reformistas que suprimieron el fuero eclesiástico y prohibieron a la Iglesia la posesión de bienes raíces. No obstante se conservaron en el decreto los días festivos de todas las ceremonias religiosas, prohibiendo solamente que los funcionarios públicos asistan oficialmente a dichos actos (Galeana 1991:20-1). Es importante diferenciar entre la acción anticlerical de la antirreligiosa. La primera va encaminada contra la clase dirigente de la Iglesia como institución política, la segunda pretende combatir las creencias religiosas del pueblo, atacando sus fundamentos teológicos. El conflicto en México era político más que religioso. No era la doctrina

católica la que estaba de por medio, sino la lucha por el poder, que el clero y el Estado consideraban necesario para su supremacía.

Con el triunfo de los liberales, encabezados por Juárez, se consolidó un segundo acto fundador de la nación, la Guerra de Reforma que no sólo representó la formación interior de la nacionalidad, sino la afirmación de esa nacionalidad ante otros países que veían a México como terreno posible para sus intenciones imperialistas o expansionistas. La Guerra de los Pasteles de 1846-1848, la Guerra de Texas (1847-1848) donde México perdió los territorios de Texas, Nuevo México y California frente a Estados Unidos, así como la Intervención Francesa (1863-1867) fueron experiencias que fortalecieron la conciencia nacional ante el exterior. (Bokser 1991:86-7)

El proyecto social y político de los liberales, tendía a la implantación del sistema capitalista y librecambista, es decir a una economía de mercado. Sin embargo había muchos problemas para ello como el poco desarrollo de las redes de comunicación, la elevada deuda pública y extranjera del gobierno, etc. En lo político las formaciones regionales expresadas en el fenómeno del cacicazgo seguían vigentes y las autoridades centrales tenían a veces poca influencia en estas zonas por lo que el país se encontraba relativamente atomizado. Los liberales como lo estipulaba la Constitución de 1857, garantizaba los derechos y las libertades del hombre considerando en igualdad jurídica a todos los ciudadanos nacionalizados en el país. Al modelo ilustrado de sociedad se vincula un proceso de secularización, donde la religión es sustituida como núcleo de cohesión social por el Estado-Nación, en este sentido la afiliación religiosa pasaba al campo de lo privado y la tolerancia estatal a otros credos se hacía posible. Ya desde entonces, el enlace de los conceptos de nacionalidad y modernización se identificaban con los proyectos de Estado y adquirieron presencia multidimensional en los diferentes ámbitos de la vida del país.

Sirvieron para justificar programas económicos, políticos, sociales y hasta morales, en suma han sido utilizados en la historia patria como mitos unificadores que cada gobierno utiliza como símbolo para dar legitimidad a sus proyectos (Tenorio Trillo 1993:21)

El último lustro de la etapa porfirista (1879-1910), fue el escenario en el cual se desarrollaron los pioneros de la inmigración judeo-alepina. México en ese período consolidó la paz interna y se vinculó al mercado mundial permitiendo la entrada de mercancías y capitales extranjeros. El imperialismo europeo y estadounidense de la época hizo su aparición en la creación de una infraestructura industrial en México. Se tendieron redes ferroviarias que además de facilitar la salida de materias primas al exterior, unificó materialmente el territorio mexicano. Hubo también inversiones en la minería y la industria petrolera que introdujeron innovaciones tecnológicas al país. Se extendieron la circulación de mercancías y de hombres, construyendo así un espacio capitalista nacional.

La ideología dominante del régimen porfirista era el positivismo, que surgió del proyecto modernizador como la etapa reconstructiva del país. Para los liberales, el positivismo, que postulaba el orden, la ciencia y el progreso como sus grandes principios, fue la base con la cual el Estado enfrentaba a sus opositores, a saber el clero y el ejército. (Zea 1988:64). El grupo que implementó estos principios fue conocido bajo el nombre de los "científicos". Una las ideas principales que los científicos consideraban para la modernización del país era el fomento de la colonización, es decir el establecimiento de extranjeros que ayudaran para mejorar el tipo racial de la población mexicana (González Navarro 1989:580). Aunque las ideas raciales de los científicos sobre la colonización en general eran pragmáticas, generalmente favorecieron la inmigración de europeos por

razones físicas, mientras que despreciaban el tipo asiático (chinos, japoneses y turcos) y también a los africanos.

Un caso significativo del pensamiento liberal, positivista y científico es la obra de Justo Sierra que transitó por los distintos momentos ideológicos de la vuelta del siglo hasta la Revolución Mexicana. En su libro "Mexico Social y Político" (1960:5-50) el problema étnico aparece como el eje de la integración nacional. Los conceptos de etnia, clase y proyecto nacional se interceptan y se implican mutuamente. A través de los grupos étnicos (Indios, mestizos y criollos) se designan caracteres de clase (ricos y pobres) y viceversa. Para Sierra, el mestizo representa la búsqueda de un sujeto político portador de la bandera liberal. Propone la fusión de razas que garantice la existencia de un sustrato que asegure el liberalismo. Alude a una estructura de pensamiento donde el indio y el extranjero son la "otredad". El recurso de la homogeneidad étnica es el instrumento para compensar la desigualdad y desintegración de un país dividido. Ante el proyecto colonizador y por lo tanto ante el extranjero mantiene una posición ambivalente pues por un lado rompe con el pasado colonial y rechaza a los españoles, pero por otro postula que no todo extranjero es malo cuando considera la inmigración europea no española. Aun bajo el argumento de aliento a la colonización, es selectivo, pues sólo acepta a inmigrantes "adelantados" que ayuden al cambio y fortalecimiento de su proyecto liberal (Sierra 1960:29-30).

El modelo liberal de Justo Sierra buscaba la integración homogénea, la asimilación de todas las etnias y clases en lo mestizo, lo que cerraba las posibilidades a la existencia plural del indígena y del extranjero. Aquí radicaba la ambivalencia del proceso de inclusión-exclusión: aceptaba a los extranjeros o a los indígenas pero sólo según su proyecto de nación, es decir disolviéndolos a través del mestizaje para confluir en la integración



homogénea de la población sin que estos grupos mantuvieran sus particularidades. Por lo tanto, en lo cultural ser una Nación significaba "la progresiva eliminación de aquellos grupos y etnias cuya especificidad lingüística y cultural pudiera representar un obstáculo a la integración nacional. Era necesario que el país tuviera una cultura homogénea, una lengua nacional, una administración pública centralizada, un mercado interno, una conciencia nacional." (Stavenhagen 1978:4)

La influencia del pensamiento de Justo Sierra en los ideólogos de la Revolución Mexicana y el nacionalismo que de ella derivó fue profunda. Pensadores como Andrés Molina Enríquez, Luis Cabrera, Manuel Gamio, miembros del "Ateneo de la Juventud"<sup>5</sup> como Alfonso Reyes y José Vasconcelos y posteriormente Samuel Ramos, desarrollaron el tema del mestizaje como base del ser del mexicano. Cada uno desde su propia perspectiva contribuyó a la creación del nacionalismo mexicano basado en la síntesis de dos culturas en la cual se conservan elementos de ambas pero donde al homogeneizarlas, se cancelan también las posibles manifestaciones heterogéneas que pudieran existir.

Las influencias culturales externas en la vida del Estado mexicano fueron asumidas por el nacionalismo revolucionario como una amenaza a la integridad nacional a pesar de que el desarrollo económico requería el concurso de capitales y tecnología extranjeros, los cuales con frecuencia significaban la presencia física de empresarios no mexicanos. La alianza de las clases altas con capitalistas de otros países hicieron que las clases

---

<sup>5</sup> El Ateneo de la juventud fue un grupo de intelectuales fundado en 1909, entre los que desatacan Alfonso Reyes, Antonio Caso, José Vasconcelos y Pedro Henríquez Ureña que intentan rescatar el humanismo clásico que consideraban perdido frente al positivismo porfirista. Destacan la revaloración de la estética, la música, la literatura griega como temáticas privilegiadas de las conferencias dictadas por los intelectuales al público en general. Hay un intento por ampliar el alcance de la cultura a todo el pueblo, a diferencia del elitismo académico imperante en el porfiriato. Son intelectuales que participan activamente en el movimiento revolucionario sustentando ideológicamente la pertinencia del derrocamiento de Díaz. (Monsiváis 1976 T.4:318-331)

medias y la burguesía nacional señalaran despectivamente como "extranjerizantes" o "malinchistas" a estas capas dominantes que debilitaron a México ante el exterior y que no fomentaron su integración interna obstaculizando su homogeneidad cultural.

- o - o - o -

En este contexto cultural mexicano, ¿cómo eran vistos los inmigrantes recientes y los judíos en particular?, ¿qué se esperaba de ellos?, ¿qué diferencias tenían los judíos llegados en el siglo XX en relación a la presencia judía anterior?, ¿cómo fueron acogidos por los gobiernos revolucionarios?, ¿de qué manera las leyes migratorias reflejaron la selección del tipo de inmigrante deseado por las autoridades mexicanas? y ¿cómo afectó esto a la inmigración judía?. Estas preguntas aluden a situaciones más pragmáticas que teóricas, aunque las consideraciones analíticas antes enunciadas ayudan a comprender la actuación específica de los actores en su circunstancia.

La presencia judía en México se remonta a la época colonial donde la prohibición española de profesar otra fe que no fuera la católica, estimuló la salida de los "conversos" -que se decían católicos pero practicaban el judaísmo secretamente- (Gojman 1987:19) desde el descubrimiento del Nuevo Mundo. Con la instauración del Tribunal de la Santa Inquisición en la Nueva España, fueron perseguidos de tal suerte que se redujeron en cantidad hasta prácticamente su desaparición. Esta herencia cultural católica de intolerancia religiosa y prejuicio occidental antijudío -se les culpaba de la muerte de Jesús y otros crímenes rituales- siguió presente en la primera mitad del siglo XIX, como ya lo describimos anteriormente. Después del decreto sobre la libertad de culto algunos judíos llegaron al país, en el séquito del Emperador Maximiliano de Austria (Krause 1867:50-4). Porfirio Díaz promovió y otorgó generosas concesiones a los capitalistas

extranjeros para invertir y colonizar México. Esta política atrajo entre otros, a judíos europeos y norteamericanos. Los más numerosos fueron los judíos franceses, los cuales estuvieron muy cerca de la élite gobernante y los "científicos". Estos, no se identificaban como judíos por lo tanto tampoco llevaban una vida comunitaria. Muchos se casaron con mujeres mexicanas integrándose totalmente a la sociedad de este país (Krause 1987: 65-97; Carreño 1987: 29)

Durante el último decenio del Porfiriato el tipo de inmigración judía empezó a cambiar. Alrededor de 1890, judíos y cristianos del Imperio Turco comenzaron a llegar a México. Su número fue aumentando a lo largo del Porfiriato. El censo de 1895 enumera 367 turcos en comparación con el de 1910 que suma 2,907 (González Navarro 1960:91). Muchos de los judíos que emigraron hablaban ladino, un dialecto español castellano, no obstante la mayoría eran judíos provenientes de Siria, principalmente de Alepo y Damasco, que hablaban árabe. Estos judíos no vinieron como inversionistas, comerciantes o empresarios; arribaron a México sin nada y se ganaron la vida como vendedores ambulantes. Krause (1987:106-7) escribe que: "Aunque liberales y conservadores mexicanos habían estado constantemente en desacuerdo acerca de la conveniencia de la inmigración no católica de Europa, sí coincidían totalmente con respecto a los turcos. 'El País' los llamaba 'sucios' y 'limosneros', y 'El Imparcial', con una mayor dignidad, adecuada a un periódico semioficial, afirmaba que la inmigración turca era 'en general, no propicia para el país'".

Estos judíos orientales eran profundamente religiosos y entre sus prioridades vivenciales estaba la preocupación por cumplir con sus preceptos judáicos: rezos diarios y otras disposiciones rituales que realizaban en casas particulares y después en lugares específicos de rezo. En el capítulo siguiente hablaremos más extensamente del encuentro entre

los judeo-alepinos y la sociedad mexicana, en esta y las siguientes tres décadas del siglo XX.

Además de los empresarios judíos europeos, presentes en todo el período porfirista y de los judíos del Imperio Turco también llegaron judíos sefaraditas alrededor de 1900 y en adelante. Varias familias provenían de Grecia y Turquía y ya en México se relacionaron con otros judíos europeos (ashkenazitas) como parte de una sola comunidad. Tanto los pioneros de los judíos orientales por un lado como los pocos judíos ashkenazitas que vivían en México por otro, ambos establecidos antes de 1910, estarían preparados para ayudar a los miles de inmigrantes de Europa Oriental y del Imperio Turco que llegarían a México algunos años más tarde, sin dinero ni oficio.

Los judíos sefaraditas se encontraban entre los más interesados en establecer una sinagoga en México, sin embargo eran demasiado pocos para organizar su propia congregación y no tenían suficiente dinero ni influencia sobre los judíos europeos ricos en quienes no existía esta necesidad. Para 1904 de entre la población judía de la Ciudad de México que ya contaba como con quinientas familias, surgió un pequeño núcleo llamado "El Comité" que organizó la celebración de los días festivos del año nuevo en un servicio único para todos los judíos. La Logia Masónica proporcionó gratuitamente un amplio salón, consiguieron una "Torah" y recibieron el año nuevo judío 5665 como una comunidad (Krause 1987:113). En 1905 nuevamente se intentó organizar a la comunidad, que por ese entonces contaba con una población de 1000 personas en la capital. (Enciclopedia Judáica Castellana 1950: 897). En el mes de octubre se concretó el proyecto siendo nombrado presidente Francisco Rivas, al que no todos aceptaron como presidente de la "Sociedad Emanuel", por no ser judío observante.(Zárate 1986:74). En 1908 la Unión de

Congregaciones Hebreas Americanas, preocupada por establecer una comunidad judía en México, envió al Rabino Martin Zielonka para hacer las investigaciones. Al enterarse del intento de fundar la "Sociedad Emanuel", concentró todos sus esfuerzos en crear una sociedad de beneficencia. Así realizó una reunión en el Templo Masónico en junio de 1908 a la que asistieron 20 personas que aceptaron establecer una Sociedad de Beneficencia a la cual llamaron "Monte Sinaí", en honor al templo donde oficiaba el rabino Zielonka en El Paso, Texas.(Backal 1984:12)

Durante la Revolución Mexicana, Francisco I Madero, utilizó los teatros de Jacobo Granat, también de origen judío, para sus reuniones ya que apoyaba sus ideas sobre la democracia y el liberalismo con su colaboración económica. En 1912, Granat logró el consentimiento de las autoridades para la compra del primer cementerio judío en México, que fue adquirido en la calle de Tacuba. En ese mismo año, se reunieron judíos de todas las procedencias residentes en México para organizar una nueva Sociedad de Beneficencia. El grupo reconstituyó la "Sociedad de Beneficencia Alianza Monte Sinaí", la cual había quedado inactiva porque muchos de sus miembros habían salido del país al iniciarse la Revolución.

A pesar de la Revolución de 1910, el número de judíos orientales siguió aumentando hasta fines de los veinte, los cuales llegaban de Turquía y Siria en gran cantidad. Se estima que para 1921 eran doce mil (Backal 1984:13). Además de establecerse en la capital, buscaron mercados en otras ciudades y pueblos de la República Mexicana donde pudieran vender sus mercancías. Su presencia se extendía en un amplio espacio geográfico y no era raro encontrar núcleos de vida judía en la provincia. Esta situación prevaleció en todos los sectores comunitarios y hasta la década de los cuarenta. Sin embargo, pese a la lejanía de los centros comunitarios

principales, la mayoría de estos judíos mantuvieron nexos con sus correligionarios ciudadanos.

En 1918 la Alianza Monte Sinaí compró una casa en las calles de Donceles donde se decidió construir una sinagoga. La firma de la autorización para esta construcción por el Presidente Carranza fue una fecha memorable, pues por primera vez se reconocía la existencia de una comunidad judía en México.

Los primeros inmigrantes de Europa Oriental arribaron a México en 1917-18 desde los Estados Unidos. Se trataba de jóvenes judíos rusos, que evadían la conscripción militar para combatir en la Primera Guerra Mundial. Estos jóvenes fundaron la primera organización juvenil israelita de México (YMHA, Young Men's Hebrew Association) dedicada al fomento de los intereses culturales, sociales y deportivos de sus miembros. Este modelo lo siguieron también algunas comunidades judías en provincia y posteriormente el Centro Deportivo Israelita. Aunque la mayoría de los jóvenes fundadores regresaron a los Estados Unidos al finalizar la guerra, la YMHA fue reorganizada en 1921-22, en un local ubicado en Tacuba 15, con el objeto de ofrecer un hogar social a los inmigrantes y en la medida de lo posible darles ayuda económica. (Seligson 1983:132)

Los años veinte presenciaron la llegada del contingente migratorio judío más numeroso. Durante las décadas de 1920 y 1930 además de los judíos llegaron otros grupos de inmigrantes procedentes de países europeos y asiáticos. Se trataba, en general, de inmigrantes que originalmente se dirigían a los Estados Unidos y que tuvieron que desviarse hacia otros lugares debido a la política migratoria cada vez más restrictiva de ese país. La imposición de cuotas que determinaban a cada nacionalidad el número de inmigrantes, obligó a los que quedaban fuera de ellas a buscar

otro país; México era el más cercano y además ofrecía la posibilidad de servir de trampolín para ingresar más adelante a los Estados Unidos. En la American Immigration Quota Act de 1921, se preveía no aplicar la cuota a los inmigrantes con un año de residencia en México. Esta disposición fue enmendada en 1922, aumentando el período a cinco años y finalmente en 1928 fue abolido todo privilegio para los residentes en México. Cuando se les cerró esta posibilidad, muchos decidieron permanecer definitivamente en el país (Zárate 1986:89)

En 1918 más de la mitad de la población judía del país provenía de Turquía, Líbano, Siria y los Balcanes. Los judíos de Europa Oriental, o ashkenazitas, apenas sumaban 200 familias. A partir del año de 1921, llegaron miles de emigrantes provenientes de Rusia, Polonia, Rumania, Lituania, Austria, Alemania, Hungría, Checoslovaquia, etc., que se vieron movilizadas por los efectos de la Primera Guerra Mundial, la Revolución Rusa, la Depresión Económica Mundial y posteriormente por la persecución nazi (Backal 1984:5). En la década de los veinte se calcula que arribaron a México 9 000 ashkenazitas y 6 000 sefaraditas que junto con los ya establecidos daban un total de 21 000 judíos (Bokser 1992:392).

La diversidad de organizaciones e instituciones surgidas reflejaban la pluralidad de intereses y bagajes culturales que portaban los inmigrantes y que respondían a la problemática política, social y religiosa de su lugar de origen<sup>6</sup>. La polémica ideológica, ubicada sobre todo en el sector ashkenazita, más que referirse a la realidad mexicana se centraba en cuestiones del devenir del judaísmo mundial, específicamente en las distintas tendencias que el sionismo adoptó (bundistas, territorialistas, poalé-sionistas, revisionistas, religiosos radicales, etc). En Tacuba 15 se

---

<sup>6</sup> Para una descripción detallada de las organizaciones fundadas en los veinte y en la siguiente década, se puede consultar a Seligson 1983:130-46, Backal 1984, Bokser 1992:361-5.

reunían una gran cantidad de organizaciones que efectuaban actividades sociales, culturales, deportivas y religiosas. Se interesaron en todas las manifestaciones judías: organizaban veladas literarias, musicales y políticas, círculos dramáticos, publicaciones periódicas y una biblioteca. El idioma dominante era el yidish, en él se editaba la prolífica prensa comunitaria, los libros escritos por notables poetas y ensayistas, y era el lenguaje en que se comunicaban en la vida cotidiana. El dinamismo de la vida cultural de los judíos de Europa también se reflejó en la creación de instituciones educativas: la primera escuela judía incorporada a la SEP fue el Colegio Israelita de México fundado en 1924.

Ciertamente se trata de un período de exploración y reacomodo donde los inmigrantes tienen la intención de convivir juntos, para lo cual deben descubrir los focos de identificación compartidos en los distintos ámbitos de su existencia: en el económico a través de la ayuda mutua; en el ideológico según sus posiciones políticas; en el social y cultural a través de organizaciones y actividades comunitarias que refuercen el gregarismo o asociacionismo voluntario así como los elementos culturales propios del lugar de origen; y en el ámbito religioso la práctica de un ritual judaico que los identifique con su código simbólico espiritual.

Los judíos sefaraditas, provenientes de Grecia, Turquía y los Balcanes también en la década de los veinte se separaron de la Alianza Monte Sinaí para crear sus propias instituciones. Estas estuvieron principalmente encaminadas a facilitar la ayuda mutua y labores de beneficencia. Además participaban en la polémica sionista de la época trabajando activamente en favor del establecimiento de un hogar nacional judío. Realizaban sus rezos y servicios religiosos separadamente y seguían utilizando el ladino como lengua que los identificaba y comunicaba.



Es necesario aclarar que los inmigrantes judíos de Siria se encontraban aislados de este proceso por el que transitaban los judíos europeos. Mientras los ashkenazitas llegaban como individuos en busca de una integración comunitaria, los judíos árabes actuaban imbrincados en estrechas relaciones de parentesco donde se resolvían las dificultades a las que se enfrentaban los nuevos inmigrantes. Por eso, mientras que para los judíos europeos la creación de instituciones formales era una prioridad de supervivencia pues funcionaban como intermediarias entre los recién llegados y la sociedad mexicana, los judíos sirios se cohesionaban informalmente a través de redes familiares fuertes. En el capítulo siguiente analizaremos las modalidades del establecimiento y adaptación de los judeo-alepinos en México.

- o - o - o -

Responder a las preguntas sobre el acogimiento que el gobierno mexicano post-revolucionario dió a la inmigración judía y entender cómo esto se reflejó en las leyes migratorias durante las primeras cuatro décadas de este siglo, nos refiere al nacionalismo mexicano y a la búsqueda de la homogeneidad cultural que hemos analizado antes.

Con la llegada de la "Dinastía Sonorense"<sup>7</sup> al gobierno de México, el proyecto prioritario fue el de la reconstrucción económica, y en torno a este objetivo había que conjuntar esfuerzos para lograr el desarrollo económico del país. Obregón emprendió una política poblacionista a través de la cual invitaba a extranjeros a establecerse, siempre y cuando

---

<sup>7</sup> Se le conoce así al período que va de 1920 a 1934 en que caudillos del Estado de Sonora dominaron la política nacional. El primero de la dinastía fue Adolfo de la Huerta, presidente interino durante 1920, fue seguido por Alvaro Obregón que gobernó de 1910 a 1924 y posteriormente por el presidente Plutarco Elías Calles de 1924 a 1928. Los años de 1928 a 1934 conocidos en la Historia de México como el Maximato, estuvieron también dominados por Calles como "jefe máximo", aunque no ocupara la presidencia formalmente.

se ajustaran a la leyes mexicanas contenidas en la Constitución de 1917, para participar en el engrandecimiento de México. Pese a la apertura del gobierno hacia la inmigración judía, no se logró concretar ningún proyecto de colonización agraria judía. (Bokser 1993:32)

En agosto de 1924, el presidente electo Calles expidió una invitación formal dando la bienvenida a la inmigración judía a México (Harriet Lesser 1973:14). Su intención era atraer capitales extranjeros para impulsar la producción agrícola e industrial. Los años de 1924 a 1928 presenciaron el mayor flujo migratorio hacia México, período que coincide con las leyes migratorias norteamericanas que cerraron las fronteras a inmigrantes europeos, asiáticos y africanos. Mientras Calles alentaba la inmigración judía, en sus declaraciones a representantes de la Agencia Telegráfica Judía, durante su estancia en Nueva York, en las Cámaras Legislativas en México, se discutía la posibilidad de reglamentar la migración según criterios raciales -es decir considerando la selección de acuerdo a la capacidad de asimilación de los inmigrantes al grueso de la población nacional mestiza-, y según su potencial económico -que contaran con el capital necesario para invertir en el desarrollo productivo del país.

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

entrada de trabajadores. En julio este decreto se alteró para que ciertos técnicos calificados y profesionales fueran aceptados siempre y cuando contaran con 5000 pesos en su haber. También serían permitidos los inmigrantes con familiares ya establecidos en el país.

Las leyes migratorias aprobadas durante los treinta tendieron a robustecer los criterios de selección racial y potencial económico. Estas tuvieron un efecto restrictivo sobre la inmigración judía: la proveniente del Imperio Otomano se minimizó notablemente, mientras que la de origen europeo enfrentó serias dificultades para su aceptación. Las manifestaciones nacionalistas apoyadas por el régimen reforzaban el antiextranjerismo como referente distinto, como la otredad, expresando la necesidad de diferenciación que conllevaba a un sentido de afirmación de sí mismo frente al otro.

En este contexto surgieron grupos nacionalistas como la Liga Antichina y Antijudía, fundada en 1930, que consideraban a los judíos como destructores del comercio y la economía nacional, y a los chinos como degeneradores de la raza mexicana. Otras organizaciones de derecha que se oponían a la inmigración judía y luchaban por la expulsión de los ya establecidos en el país, utilizaban argumentos que denotan la influencia del nazismo y el fascismo europeos de la época. En los años de 1933 y 1934 aparecieron organizaciones como el Comité Pro-Raza y la Legión Mexicana de Defensa contra Extranjeros Indeseables -conformadas por gente conservadora de clase media afectada por la crisis económica; y por comerciantes, industriales y profesionistas ultranacionalistas- opuestos al régimen populista de Lázaro Cárdenas, como típicos representantes de la derecha radical secular que defendían consignas anticomunistas con tintes de antisemitismo (Abruch 1977:37-40). Aunque estas organizaciones no influían en las políticas del gobierno, ejercían presión a través de los

grupos opositores al cardenismo. Otras agrupaciones de ultraderecha fueron la Confederación de la Clase Media antixtranjera, anticomunista y antirégimen surgida en 1938, la Legión Mexicana Nacionalista, aparecida en el mismo año, que usaba un lenguaje nazi y racista considerando a los judíos como lacra social. En los últimos años del cardenismo y ante la sucesión presidencial proliferaron más organizaciones de derecha con consignas antisemitas en sus programas como la Unión Nacional de Veteranos de la Revolución, Vanguardia Nacionalista, Partido Nacional de Salvación Pública, la Unión Nacional Sinarquista, y otras (Pérez Montfort 1991:251-78).

Como respuesta a las manifestaciones de carácter económico y racial antijudías en 1931 se creó la Cámara Israelita de Industria y Comercio, donde se agruparon los judíos para defender sus intereses. En el acta constitutiva declaraban su deseo de mantener estrechas relaciones con el gobierno federal y los estados. Grupos como la Acción Revolucionaria Mexicanista, mejor conocidos como los "Camisas Doradas" dirigidos por Ladrón de Guevara intentaba acabar con los judíos organizando bloqueos económicos contra sus comercios y propiciando actos de violencia que atentaban contra su integridad física y moral. Un suceso recordado fue la expulsión de los judíos del mercado de la Lagunilla donde muchos tenían sus puestos semifijos, así como las manifestaciones antijudías que tuvieron lugar el primero de junio de 1931, proclamado Día Nacional del Comercio.

Con la recuperación económica en el segundo lustro de los treinta, el régimen propuso el aprovechamiento de la inmigración para el desarrollo nacional, pero se consideraba sólo a los extranjeros asimilables que ayudaran a superar la raza mexicana. La Ley de Población de 1936 definió así los criterios de asimilación estableciendo cuotas diferenciales de inmigrantes en función del interés nacional, el grado de asimilación racial y

cultural y la conveniencia de su admisión. Con base en estos criterios, en 1938, se elaboró la primera tabla diferencial y para 1939-40 se expidió una segunda tabla que alteraba los rangos restringiendo la admisión de ciertos grupos extranjeros. Los judíos alemanes y austríacos que huían del nazismo se vieron afectados por esta modificación ya que se reducía el número de refugiados admitidos en el país. La insensibilidad de la Secretaría de Gobernación ante el drama judío en Europa contrastaba con la hospitalidad mostrada a los exiliados españoles republicanos que escapaban del franquismo. Los criterios selectivos de etnicidad se reflejaron en un comportamiento diferente frente al grupo español que simbolizaba el componente hispánico del mestizaje (Avni 1993:16-26, Bokser 1993:34-6, Harriet Lesser 1973:18-22).

La Cámara Israelita de Industria y Comercio, realizaba actividades relacionadas con problemas migratorios y de instalación de inmigrantes, gestionando ante el gobierno los permisos necesarios en calidad de representantes de los judíos en el país. Estas atribuciones también se las asignaron en un momento dado otras organizaciones, como por ejemplo la Logia Spinoza, que se constituyó en 1933 con el objeto básico de realizar campañas antidifamatorias, para lo cual publicó boletines esclarecedores y auspició programas de radio que desmentían las acusaciones lanzadas a los judíos (Seligson 1983:140) .

La necesidad de dar apoyo a los judíos europeos en los treinta, se tradujo en la creación del Comité Pro Refugiados y la fundación ulterior del Comité Central Israelita de México, en noviembre de 1938, con el propósito de incidir sobre la disponibilidad del gobierno para la aceptación de refugiados judíos. La formación de este comité significó un gran paso en la conciencia comunitaria judeo-mexicana pues por primera vez participaron todos los sectores, sin importar su lugar de origen o posición ideológica,

considerándose como parte de un grupo más amplio. Aparte de representar al judaísmo mexicano a nivel nacional, el Comité Central sirvió como agente a nivel internacional del Joint Distribution Committee y del Congreso Judío Mundial, para ayudar a los refugiados europeos a encontrar alternativas de vida durante la Segunda Guerra Mundial. En 1944 en su interior se creó la Liga Antidifamatoria mejor conocida por el título de su revista: Tribuna Israelita con el fin de prevenir manifestaciones antisemitas y evitar situaciones como las vividas en la década de los treinta (Weinstein 1987:19-20).

El proyecto cultural post-revolucionario que buscaba la unificación nacional a través de la fusión étnica, del mestizaje, y que se expresó concretamente en las leyes migratorias y las manifestaciones nacionalistas de grupos antijudíos, reflejaron la condición de extranjería de la primera generación de judíos en México. Esta diferencia, estableció un principio de interdependencia así como las reglas de relación mutuas. En los años treinta la prioridad para el grupo judío dejó de ser la preocupación por su establecimiento y la diversificación interna para pasar a ser la viabilidad de su continuidad en el país frente a las agresiones externas.

Las fuerzas tradicionales de la sociedad en México, tuvieron una fuerte presencia en las décadas de los años veinte y treinta al enfrentarse a un proyecto de Estado-Nación moderno que modificaba estructuras de larga duración. El intento de Calles de subordinar a la Iglesia, única institución que aun permanecía fuera del control de Estado, activó al México profundo (Bonfil 1989), en la Guerra Cristera, donde los campesinos desposeídos defendieron su religión y sus costumbres arraigadas en un pasado centenario caracterizado, entre otras cosas, por la intolerancia a grupos con creencias religiosas distintas. La invitación de Calles a la inmigración judía, provocó las primeras reacciones antisemitas en los

"boletines de guerra" de los cristeros, donde argumentaban: "Calles, antes de subir al poder, con el pretexto de ir en busca de alivio para sus males sifilíticos en los sanatorios europeos, fue a recibir órdenes de sus correligionarios, los judíos, en varios centros del antiguo continente y en los Estados Unidos del Norte, en donde al regresar a México, dijo públicamente a los israelitas que allí andaban sin casa ni oficio, que tendrían en nuestra Patria su hogar" (Abruch 1977:37)

En los años treinta, a pesar de la utilización de discursos más modernos inspirados en el fascismo y nazismo europeos de la época, sectores conservadores de la sociedad mexicana, no sólo del campo sino en las ciudades, incluyeron consignas antisemitas en sus organizaciones de derecha ultranacionalistas. El rescate de elementos esencialistas de la tradición mexicana sirvieron de fundamento a las ideologías nacionalistas que al afirmar su identidad, marcaban distancia con lo diferente, con el extranjero que no reunía los requisitos de mexicanidad estipulados en el marco de la teoría del mestizaje.

De esta forma, la implementación de un modelo económico, político, social y cultural moderno en México, no estuvo exenta de obstáculos. En esta dialéctica entre lo moderno y lo tradicional estuvieron inmersos los judíos que vivieron intensamente el devenir histórico mexicano. Judíos que a su vez transitaban por un reajuste interno, enfrentando el reto de cohesionarse a través de focos de identificación diversos que preservaran sus particularismos culturales.

### III. EL BROTE DE UN ESPACIO COMUNITARIO

El presente apartado pretende introducirnos, a nivel descriptivo en el mundo generado por los judíos de Alepo al establecerse en México. El entorno ecológico donde se movieron, las instituciones culturales de su lugar de origen que reprodujeron, el tipo de actividad económica que desempeñaron, son algunas de las cuestiones que se revisarán.

Para poder reconstruir históricamente estos episodios, intensamente vivenciales, la fuente más cercana con la que se cuenta es la historia oral, es decir los testimonios de vida de los primeros inmigrantes. Pocos documentos escritos tenemos al respecto, se encuentran referencias en las Actas de la Alianza Monte Sinal, fundada en 1912, que aluden a judíos alepinos, algunos libros testimoniales escritos muchos años después como el del Sr. Isaac Dabbah (1982) o el del Sr. Jacobo Amiga Jasqui (1982), y bibliografía secundaria que aborda esta temática central o tangencialmente (Bokser 1992, Backal 1984, Krause 1987, Seligson 1983, Hamul 1989, Zárate 1986, Lesser 1972, Weinstein 1987, etc.).

¿Quiénes llegaron?, ¿cuántas familias de origen alepino se congregaron en México?, ¿cómo percibieron el país al llegar? y ¿cómo se integraron los inmigrantes a su nueva vida?. Responder estas preguntas significa adentrarnos en la vida, material y cultural, del grupo y comprender las modalidades concretas en que se generó esta comunidad a partir de códigos culturales previos traídos de un entorno distinto.

Aunque la llegada del primer judío alepino a México se registra en 1905 (Dabbah 1982:93), desde 1901 se reporta la primera casa de rezo de los damasqueños establecida en el domicilio de la familia Smeke, esto es en la calle de Capuchinas -centro de la capital. (Bokser 1992:156). Los judeo-



alepinos que llegaron no siempre venían con su familia, generalmente salía primero el jefe o el hijo mayor, buscaban una actividad económica que desempeñar para sobrevivir y acumular el capital necesario para que el resto de la familia pudiera emigrar y reunirse. Otros pensaban regresar con el dinero suficiente para ayudar a la familia en Alepo, donde la situación económica de la comunidad judía estaba seriamente deteriorada. El Sr. Jacobo Djamous al relatar su partida refiere al respecto: "Cuando decidí partir sólo, mis hermanos tenían la esperanza de que voy a regresar pronto o a llamarles pronto, esa era la esperanza de ellos cuando me despedí" (Entrevista J. Djamous-L.Dorit)

En 1906 llegaron otros judeo-alepinos como José Harari, José Dayán y Salomón Cohen, y en 1907 los hermanos Rahamín, David e Isaac Cherem. Para 1912, el grupo de pioneros lo formaban, además de los anteriores: José Abadi, Aarón, Habib y Moisés Achar, Rubén Bagdadi, José Cohen, Yentob Chabube, Alfredo Haber, Saúl Hakim, Isaac Chapan, Salomón, Nissim y Moisés Dabbah, Salomón Lobatón, Saúl y Aarón Dayán, Yentob y Samuel Mustri, Moisés Tawll, León Hamui, Abraham Mohana, Abraham Tussie, Moisés y Meir Farca, Moisés Esses e Isaac Raful. De estos, sólo seis recibieron a su mujer y sus hijos en México antes de 1912, aunque varios de ellos eran solteros (Dabbah 1982:103). El tiempo que por lo general necesitaron para reunir lo necesario para el viaje de los familiares - quinientos pesos aproximadamente- era de un año y medio a dos años. Como se puede apreciar, la colectividad era bastante pequeña, sólo la conformaban alrededor de cuarenta a cincuenta individuos.

El momento del encuentro con un nuevo mundo impactó profundamente a los inmigrantes, las primeras impresiones al llegar a México fueron diversas, desde la emoción por haberlo logrado después de largas y penosas travesías, la preocupación por el porvenir, el miedo a

tener problemas con las autoridades migratorias en los puertos de entrada (Veracruz y Tampico principalmente), hasta la indiferencia (entrevistas de historia oral).

Generalmente, los alepinos ya establecidos en el país, a través de la correspondencia, tenían noticias anticipadas de la llegada de sus correligionarios de tal suerte que en ocasiones se trasladaban desde la Ciudad de México a Veracruz para recibirlos y ayudarlos a desembarcar. Esto era de gran ayuda para el recién llegado que desconocía el idioma, el entorno geográfico y las claves necesarias para moverse en el nuevo mundo. Posteriormente, cuando los mayores contingentes migratorios llegaron después de 1918, había judeo-alepinos establecidos en Veracruz que estaban pendientes de la llegada de sus paisanos para orientarlos sobre sus familiares y amigos y auxiliarlos en los trámites de desembarco que cada vez se complicaban más por el aumento de requisitos que las leyes migratorias mexicanas estipulaban (Hamui de Halabe 1989: 79)

Una vez en tierra, el inmigrante abordaba el tren que lo llevaría a la capital. La mayoría de los judíos sirios, al igual que inmigrantes de otras procedencias, estaban establecidos en el barrio de la Merced, en el centro de la ciudad, en calles como la de Manzanares, Acequia (hoy Corregidora), Roldán (hoy Circunvalación), San Felipe Neri (hoy Salvador), Jesús María, Alhóndiga, etc. en vecindarios o pequeñas viviendas que tenían la novedad de contar con baños y agua corriente. Vivían junto con la población pobre de la capital y compartían con ellos experiencias y formas de vida que aprehendían. Aunque siempre fueron vistos como extranjeros durante su estancia en esta zona de la ciudad, los habitantes mexicanos del barrio veían con simpatía y cierta piedad a los inmigrantes ayudándolos a ubicarse material y culturalmente en su nuevo entorno.

En esta primera generación de inmigrantes, los ámbitos de su existencia estaban poco diferenciados. Sus relaciones en el campo económico, en el comunitario, en el religioso, eran indistinguibles, unos implicaban a los otros, lo que fortalecía su identidad. Según Selim buu, en la primera generación de inmigrantes el "proceso de reinterpretación" es dominante cuando la aculturación es "material", es decir cuando afecta solamente los contenidos de la cultura del grupo receptor y deja intacta su manera de vivirlos, su manera de pensar y de sentir. A partir de entonces, los nuevos contenidos se "reinterpretan" en función del sistema cultural originario y se dotan de viejas significaciones. Sus relaciones primarias (afectivas y emocionales) se ubican en el ámbito familiar y en la comunidad étnica, y sólo se mantienen con la comunidad receptora relaciones secundarias, de negocios, según modelos de comportamiento exigidos por la vida pública del nuevo país (Abou 1989:47).

El principal desafío para los inmigrantes fue procurarse el sustento necesario para su manutención y un poco más para ahorrarlo. La actividad económica que desde su lugar de origen los caracterizó fue el comercio. Como vendedores ambulantes, ya en México, ofrecían su mercancía de puerta en puerta dando facilidades de pago en abonos a los consumidores. Esto complicaba su labor pues agregaba a las nuevas ventas, el cuidado del cobro de las realizadas con anterioridad. En este primer contacto del inmigrante con la sociedad mexicana su condición de extranjería se evidenciaba al ser llamado "árabe", "turco" o "baisano".

Los judíos no se integraron al proletariado mexicano, a pesar de su falta de recursos, el comercio les permitía cierta independencia ocupacional y la posibilidad de una movilidad socio-económica amplia. Además las ganancias obtenidas como buhoneros eran mucho más cuantiosas que las de los obreros. "Se estima que el abonero llegaba a ganar de tres a cuatro

pesos diarios, en tanto que el salario de un obrero a principios de los años veinte era de cincuenta centavos al día" (Bokser 1992:75). Este margen de utilidades hizo posible la acumulación del capital requerido para progresar económicamente al ser invertido en nuevas empresas comerciales o industriales.

El tipo de mercancías que comerciaban los judíos, eran artículos manufacturados de consumo cotidiano, sobre todo textiles. No manejaron artículos sofisticados o perecederos, que hubieran requerido de complicados y costosos instrumentos para manejarlos, conservarlos y producirlos, más bien vendían telas, colchas, corbatas, medias, zapatos, bonetería, etc. Este tipo de artículos eran cada vez más demandados por la creciente población urbana. De esta forma, los judíos participaron, con la introducción de sus sistemas de venta y el tipo de artículos que ofrecían, en la modernización que se tradujo en cambios en los hábitos de consumo de la población. Por ejemplo, de comprar cortes de tela y confeccionar la ropa en casa se pasó a comprarla ya hecha en serie. Algunas prendas nuevas, producidas en la industria, vinieron a sustituir otras artesanales: el sueter al rebozo, el zapato al huarache, la gorra al sombrero, y otros artículos inexistentes se introdujeron al mercado como los calcetines, medias de fibras sintéticas, etc. (Zárate 1986:128).

La continua llegada de inmigrantes provocó que los ya establecidos sirvieran como vínculo entre el recién llegado y la sociedad mexicana. La ayuda que recibían de familiares y correligionarios iba desde el apoyo moral hasta el financiamiento necesario para iniciarse como vendedores ambulantes. El testimonio oral de las vivencias de los inmigrantes, recrean situaciones como las que experimentó el Sr. Moisés Amkie: "le dije al Haham (rabino) Aarón, me voy a regresar porque me siento muy sólo y triste. El me dice no, no. Preparó sueteres y abrigos que vendía y entonces

dijo: toma estos y vete con José Piccioto, el te va a enseñar a vender" (Entrevista M. Amkie - Liz Hamul-Halabe).

La reproducción histórica de la institución de la ayuda mutua, fue un factor fundamental en la orientación de la actividad económica de este grupo étnico en el comercio. Se han desarrollado algunas teorías socioeconómicas que tratan de explicar la especialización económica en el comercio de ciertos grupos étnicos. La categoría de "minorías de intermediarios" propuesta por Bonacich (1973:583-94) y revisada por Zenner (1980:413-25 y 1982:457-77) considera que un grupo étnico es una "minoría de intermediarios" cuando un número sustancial y desproporcionado de sus miembros se involucran en pequeñas empresas comerciales o son empleados en éstas por otros miembros del mismo grupo. Algunos aspectos que Zenner destaca como cruciales para comprender el fenómeno son: los vínculos étnicos y de parentesco en la migración, el empleo y el otorgamiento de créditos; la preferencia de emplearse a sí mismos en pequeñas empresas estructuradas en base a ligas familiares y étnicas; la tendencia a deambular, más que a establecerse, a veces por largos períodos entre regreso y regreso, aunque marcado por frecuentes envíos monetarios, esto aunado al mantenimiento de la cultura del lugar de origen, la frugalidad para lograr el ahorro y la liquidez en el tipo de inversiones; y la tendencia a llenar espacios económicos no cubiertos por la población nativa.

Pese a que este tipo ideal, en palabras de Weber, ha sido cuestionado por la gran cantidad de variantes en las experiencias de distintas minorías étnicas, su principal limitación se refiere a que supone el regreso de los inmigrantes a su país de origen, lo que explica su falta de integración cultural. En el momento que el grupo de inmigrantes decide establecerse, su situación cambia y la relación con la sociedad receptora es distinta. Sin

embargo, esta teoría sirve en buena medida para ilustrar el tipo de vínculos socioeconómicos que caracterizaron a la primera generación de judeo-alepinos. El lapso en que se desempeñaron como vendedores ambulantes, corresponde a este tipo de modelo, sin embargo para fines de la década de los veinte y en la de los treinta el clásico abonero fue desapareciendo y los tenderos y pequeños industriales textiles los fueron sustituyendo enraizando su presencia en el país. Uno de los efectos de la ayuda mutua y la especialización económica de este grupo étnico como minoría de intermediarios fue cimentar una homogeneidad social.

La ayuda mutua también se manifestó como un deber moral hacia el prójimo en la forma de beneficencia. Además de los familiares y amigos, los miembros más necesitados acudían a los centros comunitarios alepinos (casas de rezo y después de 1931 al Templo Rodfe Sedek) en busca de ayuda monetaria. Era común recurrir a las colectas durante los servicios religiosos con la consigna "matán beseter" -solicitud de auxilio para una persona cuyo nombre no era revelado (Dabbah 1982:141). Y aunque no siempre era respetado el anonimato, el método solucionaba sólo parcialmente la precaria situación del necesitado. Fue esta circunstancia, junto con otras, las que motivaron la formación de una sociedad de beneficencia.

La migración en cadena ininterrumpida se intensificó después de 1918 con el fin de la Primera Guerra Mundial -pues entre 1914 y 1918 la travesía se tornaba peligrosa. Los años veinte presenciaron la llegada de familias enteras así como de mujeres y niños que venían a reunirse con sus esposos. Con el fin de la Revolución Mexicana -que había dispersado a las pocas familias judeo-alepinas en busca de mejores condiciones de vida- se inició el reagrupamiento. Esta vez las calles del centro de la capital donde

residieron fueron: Imprenta, Penitenciaría, Lecumberrí, González Ortega, Vidal Alcocer, Estanco de Mujeres (hoy Costa Rica), etc.

Al regresar -muchos de ellos de Estados Unidos donde fueron a probar suerte y otros de poblaciones al interior de la República Mexicana- retomaron su actividad económica como vendedores ambulantes, pero esta vez con mejor éxito ya que dominaban el idioma y la gente estaba en mejor disposición de comprar lo que no había podido en tiempos de revolución. Las rutas peatonales que seguían los vendedores ambulantes por la capital con sus mercancías, pronto se saturaron por lo que salieron al encuentro de nuevos mercados en la provincia. Ciertamente esta expansión comercial coadyuvó a la ampliación del mercado interno que constituía uno de los objetivos económicos del Estado mexicano. Es importante recordar que en los años veinte la mayoría de la población mexicana era rural (alrededor del 80% de los habitantes vivían en el campo) de tal suerte que el mercado no estaba concentrado en un sólo espacio urbano. Como aboneros, comisionistas, artesanos o agentes viajeros llegaron a pequeños poblados y se establecieron en ciudades como Tampico, Veracruz, Guadalajara, Torreón, Pachuca, Monterrey, Puebla, Durango, etc. Las colectividades en provincia alcanzaron distintos grados de desarrollo condicionado por la lejanía, el número de familias asentadas, y la permanencia de los judeo-alepinos en estos lugares. Entre las comunidades estables que lograron consolidarse con instituciones judías sólidas que permitieron su reproducción y continuidad están las de Guadalajara y Monterrey.

Aparte del factor económico , otro fenómeno que coadyuvó a la cohesión del grupo fue la endogamia. A pesar de que muchos hombres llegaban solos y solteros, no se casaban con mujeres mexicanas, su interés en desposarse con muchachas judías alepinas era un principio

incuestionable. Tenían entonces dos posibilidades: o viajaban de regreso a Alepo en busca de esposa, o mandaban traerla, es decir encargaban a sus familiares todavía residentes en Alepo que les escogieran mujer y la enviaran a México. No fueron raros los matrimonios arreglados y las bodas a larga distancia. A través de las fotografías se conocían -o a veces ni eso-, se enviaban por correspondencia los papeles necesarios para los trámites matrimoniales y una vez concertada la boda, la muchacha zarpaba en compañía de algún familiar, amigo o correligionario cuyo destino era México, para reunirse con su esposo. Cuando el Sr. Abraham Cherem relata la historia de sus padres en los primeros años de este siglo, refiere que su padre y los hermanos de su padre, tres muchachos jóvenes, ya habían pasado varios años en México y no tenían para cuando regresar. Sus padres en Alepo se empezaron a preocupar "...estos no pueden estar solos, necesitan casarse". Fue así como "...participaron a la gente para ver si alguien quería mandar a sus hijas a casarse a México pues había dos candidatos. Mis abuelos eligieron a dos de las muchachas, viajaron con ellas y se casaron aquí en México..." (Entrevista A. Cherem - Leslie Dorit).

El papel de las mujeres en la continuidad comunitaria fue fundamental pues se lograron preservar las costumbres del lugar de origen, el idioma y las formas culturales del grupo, y a su vez transmitirlos a las próximas generaciones al educar a los niños en hogares altamente tradicionalistas. De esta manera la especialización económica y la endogamia, entre otros factores, han permitido la reproducción del grupo como un ente cultural diferenciado. La religión ha sido otro elemento fundamental para comprender la identidad grupal. Una de las características principales de los judeo-alepinos fue su devoción. Ya desde Alepo, la observación religiosa era celosamente cuidada por las autoridades rabínicas. El judaísmo era algo más que acudir a los servicios sinagogales, era una forma de vida que regulaba todos los actos del individuo, un marco



adscriptivo en el cual se desenvolvían los distintos aspectos de la vida individual y comunitaria. A México llegaron un buen número de rabinos que se encargaron de mantener los lineamientos religiosos desde la llegada de los pioneros.

Sin buscar el apoyo de otros judíos residentes en México los "halebis" (originario de Halab, Alepo en árabe), establecieron su primera casa de rezo en la residencia del Rabi Shelomo Lobatón que se encontraba en la calle de Jesús María, en el año de 1912. Ahí se realizaban los rezos diarios con un "Sefer Torah", traído desde Alepo. La necesidad de contar con un panteón judío provocó que en este mismo año los halebis participaran en la creación de la Alianza Monte Sinaí con judíos de otras procedencias, aunque su participación en las directivas no siempre fuera muy activa.

Los rabinos se encargaban de realizar las bodas, los Berit-milá (circuncisiones), los Bar-mitzvot (Iniciación en la vida activa religiosa comunitaria de un joven a los 13 años), la liturgia luctuosa en caso de fallecimiento, la celebración de las festividades propias del calendario hebreo, etc. Los rabinos además proveían de carne "kasher" (alimentos que requiere de una pureza ritual para ser consumidos por los practicantes judíos) a la comunidad según las normas mosaicas.

La segunda casa de rezos propia de los judeo-alepinos en México, se instaló en 1918, en una casa alquilada situada en la calle de Estanco de Mujeres, hoy Costa Rica esquina con Vidal Alcocer. Esta casa no sólo funcionaba como sinagoga, sino también como "Kitab" (escuela hebrea tradicional religiosa de nivel elemental) donde se enseñaba "Talmud Torah" a los pocos niños que asistían. En los años veinte hubo varios maestros o "hahams" que daban clases de Talmud Torah, ya fuera en la casa de rezo, en sus domicilios particulares o en la residencia de los alumnos. Enseñaban

el hebreo a partir del árabe, idioma materno de los inmigrantes. Cuando los niños estaban en edad escolar, eran inscritos en las escuelas públicas de gobierno cercanas, medio en el cual interaccionaban con niños mexicanos y absorbían la cultura nacional. No obstante en las tardes asistían a sus clases de Talmud Torah, que sus padres consideraban fundamentales para la transmisión de sus costumbres y tradiciones religiosas.

El mejoramiento económico provocó el establecimiento de tiendas y negocios propios. Comenzaron a aparecer en el barrio de la Lagunilla y en otras áreas de la capital, principalmente en el centro, así como en la provincia, tiendas de ropa, boneterías y otros comercios similares. El progreso económico también se manifestó en el cambio a mejores zonas residenciales. Las familias en los años veinte y treinta se trasladaron del barrio de la Merced a la Colonia Roma. También la vida religiosa se desarrolló en esta área de la ciudad, la llegada de nuevos rabinos, reavivó el debate doctrinario y de interpretación talmúdica. Familias observantes prestaban sus casas para celebrar las fiestas religiosas y los rezos comunitarios, y los rabinos se repartían en éstas para officiar los servicios religiosos.

El grupo de rabinos encabezados por Rabi Mordejai Attie tenían el proyecto de construir una sinagoga en forma. Se organizó así un comité para tal fin en 1929. Lo primero fue conseguir un terreno que encontraron en la calle de Córdova, en la misma Colonia Roma. Lo siguiente era conseguir el financiamiento necesario para la adquisición del terreno y la construcción del templo. A pesar de que la situación económica de los judeo-alepinos no era la óptima se logró edificar el Templo Rodfe Sedek, obra arquitectónica de estilo oriental, inaugurada en 1932. Además de constituirse en centro religioso, la sinagoga era el núcleo donde se impartía

la educación judaica no sólo a los niños sino a los jóvenes y adultos que se interesaban por el conocimiento profundo de la religión. A través de la historia la sinagoga ha significado para los judíos un espacio de poder religioso, social y político y con ello un punto de estabilidad y de pertenencia. El templo ha sido el sitio sagrado por excelencia como casa de rezo, lugar de reunión y espacio de estudio de la religión. Ciertamente la sinagoga ha dado vitalidad a la existencia comunitaria pues como socializador ha jugado un papel importante. La reproducción socio-cultural del grupo se sitúa en cierta medida en el templo, pues desde que el niño acude con su padre va adquiriendo una forma de ver el mundo y relacionarse con su comunidad (Unikel 1992: 10-19).

La existencia de una sinagoga propia de los judeo-alepinos significó en la práctica su separación e independencia de otras instituciones como la Alianza Monte Sinaí, en la cual sólo quedaban representados los damasqueños. De hecho, en torno a la sinagoga se crearon una serie de comités orientados a organizar la ayuda intracomunitaria, se formó un comité de damas para ayudar a mujeres enfermas y necesitados en general; el comité de "Guemilut Hasadim" o "Hebrá Kadishá", dedicado a ayudar en los servicios de entierro, el comité encargado del mantenimiento del templo y de la contratación de personal docto en el ritual judío, etc. Estos comités requerían de las contribuciones de los miembros de la comunidad para funcionar. Al principio hubo donativos voluntarios, pero no eran suficientes para sufragar los gastos periódicos requeridos. Otro problema a enfrentar era la falta de reconocimiento de los voluntarios en las labores comunitarias que no lograban la confianza de sus correligionarios, o en el caso de personajes reconocidos, no contaban con el tiempo necesario para el desgastante trabajo de solicitar la ayuda necesaria de casa en casa.

## ESTA TESIS NO DEBE SALIR DE LA BIBLIOTECA

La separación de los alepinos de la Alianza Monte Sinaí -después de que en 1935 los estatutos de esta última fueron reformados para convertirla en exclusiva de los "shamis" (originarios de Sham, Damasco en árabe)- y la necesidad de sufragar los gastos de las instituciones comunitarias ya existentes como el templo y los demás comités antes mencionados, llevó a madurar la idea de la necesidad de contar con un órgano representativo de los judeo-alepinos que tuviera legítima autoridad tanto al interior del grupo como al exterior. Ya para fines de los treinta, el flujo migratorio había cesado, se calcula que para 1938 existían en México alrededor de 160 familias judeo-alepinas. El nacimiento de la Sociedad de Beneficencia Sedaká y Marpé (Auxilio y Salud), en 1938, marcó un parteaguas en la historia comunitaria ya que orientó la reproducción de las tradiciones comunitarias según parámetros establecidos en los estatutos con lógicas seculares impuestas por su afiliación a la Secretaría de Asistencia Privada, órgano gubernamental que intervenía en las funciones asistenciales de la comunidad.

- o - o - o -

La intención de la presente unidad ha sido presentar un marco descriptivo general que nos permita ubicar el horizonte histórico en el cual se desarrolló el establecimiento de los judeo-alepinos, así como la posibilidad que México ofreció como receptor de esta inmigración.

En los siguientes capítulos se abordará el análisis de algunas de las manifestaciones culturales propias de los inmigrantes judeo-alepinos hasta 1938. Cuestiones como la identidad comunitaria a través de las redes de parentesco, la endogamia y otras formas sociales se estudiarán con la ayuda de enfoques teóricos que permitan comprender la complejidad del fenómeno. El análisis de la religión como orden simbólico de la realidad social también será abordado desde orientaciones sociológicas clásicas y

recientes. Finalmente, se analizará la compleja coyuntura de la jerarquización de los poderes públicos (seculares y religiosos) suscitada en torno a la necesidad de conformar instituciones representativas con legítima autoridad que culminará con la creación de Sedaká y Marpé, este proceso será tratado bajo la óptica de teorías que explican la coexistencia de elementos tradicionales y modernos en un mismo ámbito cultural y según propuestas que destacan las tensiones sociales como generadoras del cambio.

**Segunda Parte:**

**UN ACERCAMIENTO A LA  
IDENTIDAD COLECTIVA DE LOS  
JUDÍOS DE ALEPO EN MÉXICO.**

## **IV. LAS REDES DE PARENTESCO EN LA REESTRUCTURACIÓN COMUNITARIA**

El fenómeno migratorio significó una disrupción en el orden y la práctica social de los judeo-alepinos. El espectro de lo posible adquirió dimensiones insospechadas que cuestionaba y confrontaba las tradiciones y costumbres grupales instituidas, poniendo a prueba su capacidad de respuesta ante situaciones inéditas. Las redes de parentesco jugaron un papel primordial no sólo en el acto de traslado de un espacio a otro, sino en la estructuración de la nueva comunidad en México.

La cohesión grupal desde Alepo, ha estado fuertemente estructurada a través de instituciones informales, entendidas éstas como prácticas sociales duraderas no reconocidas en organizaciones representativas explícitas y con reconocimiento formal. En estas prácticas sociales es donde se reafirman o cuestionan rasgos de la identidad subjetiva y grupal que operan como dispositivos culturales frente a situaciones inéditas.

El objetivo de este capítulo es descubrir ciertos rasgos identitarios del grupo que operan en las prácticas sociales a través de sistemas estructurantes como las redes de parentesco. Elementos constitutivos del orden social se manifiestan en la dinámica familiar e intervienen en la construcción de las identidades personales y colectivas. Algunos de estos factores implican cuestiones como la división del trabajo, los roles de cada miembro de la familia, los modos de producción y consumo, las relaciones entre parientes y otras que afectan el complejo tejido social.

El énfasis de este trabajo está puesto en las estrategias matrimoniales practicadas por la generación de inmigrantes judeo-alepinos en México que tendieron a reforzar la endogamia como un aspecto básico de su imaginario colectivo y como una práctica social donde entran en juego los capitales simbólicos apreciados comunitariamente que reflejan valores y actitudes característicos de la identidad particular de este grupo.

La endogamia no sólo operó como factor cohesionador al interior del grupo, sino reforzó la condición minoritaria de la comunidad frente a una sociedad mexicana con características culturales distintas. De ahí que la percepción del otro y la autopercepción, que constituyen elementos fundantes de la identidad, se definan en la idea de concebirse como pueblo diferenciado no sólo por razones ideológicas, históricas y religiosas, sino étnicas.

#### **IV.1. Algunas Categorías Conceptuales para Explicar los Sistemas de Parentesco.**

Para apoyar conceptualmente este estudio, a continuación se explican algunas categorías propias de la sociología cultural y de la antropología social -como el estructuralismo generativo<sup>8</sup> de Bourdieu y las aportaciones antropológicas de Levi-Strauss- pertinentes para el análisis del caso.

Los sistemas de parentesco y fenómenos como la migración, no pueden entenderse fuera de la práctica social, en donde las reglas y recursos, los productos objetivados y lo subjetivo entran en juego, incorporándose a las

---

<sup>8</sup> Por estructuralismo generativo o genético, Bourdieu entiende el análisis de las estructuras objetivas -las de los diferentes campos- que es inseparable del análisis de la génesis en el seno de los individuos biológicos de las estructuras mentales que son por una parte el producto de la incorporación de las estructuras sociales y del análisis de la génesis de estas estructuras sociales mismas: el espacio social, y los grupos que en él se distribuyen, son el producto de luchas históricas ( en las cuales los agentes se comprometen en función de su posición en el espacio social y de las estructuras mentales a través de las cuales aprehenden ese espacio). (Bourdieu 1988:26).



estructuras históricas de los agentes que comparten un imaginario colectivo y un horizonte cultural en movimiento. Para comprender cómo operan los distintos dispositivos culturales constitutivos del sujeto frente a nuevas situaciones, será útil explicar el concepto de "habitus" desarrollado por Pierre Bourdieu (1991:91-112). Este autor explica el habitus como un "sistema de 'disposiciones' duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser el producto de la obediencia a reglas, y a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta" (1991:91).

El habitus así definido, es el generador de la identidad colectiva que se manifiesta en los límites y posibilidades de la acción. Las prácticas sociales de los judeo-alepinos como el casarse al interior del grupo, las estrategias matrimoniales, la solidaridad ante fenómenos como la emigración, la ayuda mutua en las actividades económicas, la preocupación por la reproducción educativa de los principios morales, etc. reflejan un orden social que clasifica, selecciona y jerarquiza los valores e intereses de las acciones de los sujetos. Sin embargo, el habitus, es un producto histórico, produce prácticas, individuales y colectivas, depositadas en cada sujeto bajo la forma de esquemas de percepción, pensamientos y acción que tienden a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo.

De acuerdo a los estudios tradicionales que los antropólogos sociales han realizado sobre las estructuras de parentesco, se pueden distinguir

subsistemas que se refieren a los distintos aspectos que presentan las relaciones parentales: la descendencia, que regula la transmisión, esto es las relaciones generacionales entre padres e hijos ; la alianza matrimonial, esto es las relaciones de afiliación entre familias; las reglas de sucesión y herencia, esto es las normas que regulan los derechos y obligaciones de una generación a otra así como el destino de los bienes patrimoniales cuando fallece el jefe de familia; y las reglas de residencia que pueden ser virillocales (en la casa de los padres del cónyuge masculino), uxorilocales ( en la casa de los padres del cónyuge femenino) o neolocal (en una nueva casa). (1993:190-5). El énfasis de este estudio estará puesto en las relaciones de afinidad o estrategias matrimoniales, más que en la descendencia, la herencia o la residencia. Es interesante distinguir también las relaciones deseudoparentesco, principalmente las rituales, que generalmente son voluntarias entre no parientes y tienen una fuerza social importante por ser extensiones simbólicas a los límites formales de las redes de parentesco.

La clasificación de los sistemas de parentesco varía según sus características, algunos aspectos distintivos serían: el grado en que cada sociedad reconozca las líneas genealógicas y de afinidad, las costumbres específicas por las que se regula el comportamiento de los parientes en la vida cotidiana -es decir, los derechos y obligaciones que derivan del parentesco-, la generación, la edad, la diferencia de género, las prohibiciones sexuales, los sentimientos filiales como el amor, afecto, respeto, etc., así como las formas lingüísticas empleadas para designar las diversas clases de relaciones. El reconocimiento social de estas diferencias legitima la posición de los parientes en la estructuración grupal y les confiere cierta significación legal, política y económica que no depende de lo biológico. En este sentido, las reglas de parentesco funcionan como abstracciones de carácter simbólico aunque con efectos en los sujetos y su

práctica social -consciente o inconscientemente. Las actitudes dan cuenta de las prácticas o comportamientos verbales o no verbales que cumplen la función de poner en práctica las normas y relaciones estructurales del sistema simbólico parental (1993:147). Así las actitudes cubren el campo del imaginario colectivo que interpela a los sujetos según su propio código simbólico parental.

Comúnmente se parte de la familia como núcleo o centro de los análisis genealógicos y de las relaciones primarias que en ella tienen lugar, esto es, entre madre e hijo(s), padre e hijo(s), marido y mujer(es), mujer y marido(s), hermano(s) y hermana(s), etc. La familia como unidad básica se reagrupa en un conjunto mayor a través del principio de la descendencia que logra conectar una generación con la otra en forma sistemática. Los grupos de descendencia pueden ser rastreados en términos generales, a través de los dos sexos (ambilateralmente) o sólo por el paterno o materno (unilateralmente). La manera en que una sociedad codifica sus redes de parentesco tiene efectos prácticos en la transmisión y estructuración de los cambios en el orden social (por ejemplo la sucesión de cargos, la herencia de títulos y propiedades, etc.). Pero más que eso, se puede decir que la importancia de las redes de parentesco radica en que se trata de un fenómeno universal ordenador de sentido que, aunque con variantes culturales, implica ciertos acoplamientos básicos de los sujetos y refleja la forma en que el hombre da sentido y relevancia a la interacción social.

La familia se encarga del cuidado y mantenimiento de los hijos durante su período de dependencia, de su educación y formación para la vida adulta, lo que implica entre otras cosas, amor, autoridad y disciplina, así como la resolución de los conflictos y ambivalencias que se presenten ante situaciones inéditas. El niño aprende los códigos culturales de su

grupo y a manejarse con las reglas y recursos que va introyectando, entre los que están las relaciones con sus parientes.

Ciertamente, el sistema de parentesco deviene en un espacio en el cual las relaciones familiares son un elemento fundamental en la constitución de la identidad del sujeto. Instituciones sociales de este tipo son básicas en la satisfacción de las necesidades psíquicas, sociales y materiales del individuo que logran ordenar simbólicamente el mundo y dar sentido a su vida según el imaginario colectivo del grupo al que pertenece.

Se puede distinguir entre el concepto de grupo doméstico y familia. Generalmente el grupo doméstico está formado por la familia, aunque su estructura morfológica puede ser sumamente variable. El grupo doméstico, según la definición de Jauregui (en Franco Pellotier 1993:53), es un conjunto de agentes sociales que conforman un grupo corporado -con permanencias en el tiempo, derechos y obligaciones mutuos- a partir de las relaciones de parentesco, de las relaciones de residencia y de las relaciones de producción; y está compuesto predominantemente , pero no en forma exclusiva, por parientes que llevan a cabo conjuntamente funciones domésticas y productivas. Los grupos domésticos pueden estar constituidos por varios tipos de hogares: por núcleos familiares completos (padre, madre e hijos), por núcleos familiares incompletos, por núcleos familiares completos más fragmentos de otros núcleos familiares o por familias extensas (esto es dos o más núcleos familiares). El grupo doméstico, no puede considerarse como concepto específico de las estructuras de parentesco, sino más bien como determinado por las reglas de descendencia y de matrimonio; es distinto al linaje o clan donde el sistema parental regula la filiación y las normas de alianza para formar en sí mismos grupos socio-económicos.

El matrimonio, como bien lo notó en su tiempo Radcliffe-Brown, opera constantemente como una reordenación continua de las estructuras sociales, pues da origen a nuevos núcleos familiares. Los matrimonios pueden ser polígamos o monógamos, estos últimos son los más frecuentes, y se pueden concertar por intercambio, compra, libre elección o imposición familiar. Se puede distinguir entre el matrimonio como lazo legal entre un hombre y una mujer sancionado por el grupo y la unión libre permanente o temporal resultante de la violencia o del consentimiento. La intervención del grupo puede ser fuerte o débil pero lo cierto es que todas las sociedades poseen algún sistema que distingue a estas dos modalidades. (Lévi Strauss. 1987:20). El matrimonio no se origina únicamente entre los individuos sino entre los grupos interesados en relacionarse (familias, linajes, clanes, etc.); si bien el matrimonio origina la familia, es la familia, o más bien son las familias, las que generan matrimonios como una forma de dispositivo legal para establecer alianzas entre ellas. En las sociedades tradicionales, el matrimonio no es un asunto privado.

En el matrimonio, las necesidades económicas tienen un lugar primordial, fundamentalmente por la división sexual del trabajo en cada núcleo familiar donde las diferentes tareas son atribuidas a uno u otro sexo según modalidades culturales diversas -es decir son distinciones "artificiales" y no naturales, como la organización misma de la familia- que opera como un dispositivo para instituir un estado recíproco de dependencia entre los sexos. En este sentido la familia se percibe como una realidad social positiva. No obstante, también existen aspectos negativos o disposiciones prohibitivas en términos sexuales. La estructura de la familia pre-moderna, hace que cierto tipo de relaciones sexuales no sean posibles o que por lo menos sean equivocadas -aunque las limitaciones pueden variar de una sociedad cultural a otra.

Si la relación matrimonial implica derechos sexuales, existen otras relaciones igualmente derivadas de la estructura familiar que son inconcebibles, pecaminosas o legalmente punibles como uniones sexuales. La prohibición universal del incesto especifica como regla general que las personas consideradas como padres e hijos(as), o hermano y hermana, no pueden tener relaciones sexuales y mucho menos pueden casarse uno con otro. "Así como la división sexual del trabajo establece una dependencia mutua entre los sexos, obligándoles a perpetuarse y a fundar una familia, la prohibición del incesto establece una mutua dependencia entre familias, obligándolas, con el fin de perpetuarse a sí mismas, a la creación de nuevas familias" (Levi Strauss, 1987:35). Así, la prohibición del incesto afirma que las familias pueden casarse entre sí pero no dentro de sí mismas. De aquí que lo que verdaderamente distingue el mundo humano del mundo animal es que en la humanidad una familia no podría existir si no existiera la sociedad, es decir, una pluralidad de familias dispuestas a reconocer que existen otros lazos además de los consanguíneos y que el proceso natural de descendencia sólo puede llevarse a cabo a través del proceso social de afinidad. En este sentido, el sistema de parentesco aparece como forma cultural, como estructura social que confiere identidad individual y grupal dentro de un código simbólico compartido.

En el caso del judaísmo, este tipo de tabúes están bien especificados en los textos bíblicos. A continuación se transcriben las regulaciones que estructuran los sistemas de parentesco en esta cultura y que han sido aplicadas por todos los grupos que comparten la fe mosaica.

"Y habló Dios, a Moisés, diciendo: Habla a los hijos de Israel y diles: Yo soy el Señor, vuestro Dios. No hareis como hacen

en la tierra de Egipto, adonde morasteis; ni hareis como hacen en la tierra de Canaán a la cual os conduzco; ni andaréis en sus caminos. Cumpliréis mis juicios y conservaréis mis estatutos guiándoos por ellos, porque yo soy el Señor vuestro Dios. Por tanto guardaréis mis estatutos y mis derechos, y cumpliéndolos, el hombre vivirá por ellos. Yo soy tu Dios.

La desnudez de tu padre, o la de tu madre no descubrirás, es tu madre por tanto no descubrirás las partes vergonzosas. La desnudez de la mujer de tu padre, no descubrirás así como no descubrirás la desnudez de tu padre. La desnudez de tu hermana, hija de tu padre o hija de tu madre, nacida en tu casa o fuera de tu casa, no puedes descubrir. La desnudez de la hija de tu hijo, o de la hija de tu hija, no descubrirás, porque es tu propia desnudez. La desnudez de la hija de la mujer de tu padre descendiente de tu padre, es tu hermana, no puedes descubrir sus partes vergonzosas. La desnudez de la hermana de tu padre, es tu cercana. La desnudez de la hermana de tu madre, no descubrirás, es tu cercana. La desnudez del hermano de tu padre, no descubrirás, no cohabitarás con su mujer; porque es tu tía. La desnudez de tu nuera no descubrirás; es mujer de tu hijo, no puedes descubrir sus partes vergonzosas.

La desnudez de la mujer de tu hermano no descubrirás, es como si fuera tu propio hermano. La desnudez de la mujer y de su propia hija no descubrirás, no cohabitarás ni con la hija de su hijo, ni con la hija de su hija, para descubrir sus partes vergonzosas, son considerados parientes, es una depravación. No cohabitarás con una mujer en conjunto con su hermana, para hacerla su rival, descubriendo la desnudez de ella en su vida. Y no te acercará a la mujer cuando está en su impureza, para descubrir sus partes vergonzosas. Además, no cohabitarás con la mujer de tu prójimo, contaminándote con ella. (...) No te acuestes con varón según te acuestas con mujer, porque es abominación. Ni con animal tendrás unión amancillandote con él; ni mujer alguna se pondrá delante de animal para unirse con él, es infamia. En nada de todo esto os corrompáis, porque en todas estas cosas se han corrompido los pueblos que yo destierro de entre vosotros. (...) Porque cualquiera que hiciera alguna de todas estas abominaciones, será exterminado de entre su pueblo (.....)"

Éxodo. Cap. 18. vers. 1-30.

Ciertamente el texto anterior ofrece variadas posibilidades de interpretación, como la sanción divina de un sistema simbólico que funciona como un ordenador social, cuestión que será abordada en otro capítulo de este trabajo. Lo que interesa sin embargo es notar las



distinciones a las que alude el texto, donde el campo del parentesco se convierte en una especie de juego complicado. La terminología utilizada para distinguir a los parientes de hecho, distribuye a los miembros del grupo, en diferentes categorías, de tal forma que la posición de los padres define directa o indirectamente la de los hijos(as) y que, de acuerdo con las categorías en las que están situados pueden o no casarse entre sí. Sin embargo el sistema de nomenclatura sin las reglas y actitudes que supone cada posición pierde sentido y sólo son denominaciones. En el sistema arriba expuesto, la poligamia no esta prohibida aunque si regulada, situación que con el tiempo fue alterada afirmando la monogamia como forma de afinidad única. De los pocos vínculos familiares no prohibidos están el de tío y sobrina o entre primos(as) hijos(as) de hermanos(as). Las posibles variantes no contempladas en los textos sagrados, son definidas por los rabinos, conocedores de las leyes divinas. Esta élite religiosa era de gran importancia en Alepo y durante veinte siglos de historia se distinguió por su apego al judaísmo ortodoxo así como por su gran devoción religiosa, tradición que los judíos de Alepo en México siguen conservando.

Es notable también la distinción que se recalca en torno a las prácticas parentales de los judíos bíblicos en relación a otros pueblos contemporáneos con costumbres sexuales distintas. esta diferenciación tiene efectos identitarios importantes, pues distingue la forma de vida del pueblo judío y por lo tanto de su autopercepción diferenciada de alteridad. Se refuerza el sentimiento de un "nosotros" frente a otros pueblos así como el carácter minoritario del grupo.

Otro elemento que podemos anotar, y que opera claramente en la constitución del imaginario colectivo, es el carácter patriarcal de la estructuración de las redes de parentesco. Es en función de la familia encabezada por el padre, que la reproducción comunitaria tiene lugar.

De ahí que la imagen paterna, conlleve una carga simbólica específica como factor de ordenación social confiriéndole la autoridad que ejerce como parte de su identidad sancionada colectivamente.

#### **IV.II. El Parentesco como Mecanismo de Reproducción Identitaria entre los Judeo-Alepinos.**

Con los elementos clasificatorios expuestos hasta ahora, estamos ya en posibilidad de caracterizar el sistema de parentesco según el cual se estructura el grupo judeo-alepino tanto en el lugar de origen como en México. Ciertamente se trata de un esquema patrilineal denominado familia doméstica (ibid. 1987:27) en la cual la propiedad, así como la autoridad paterna y el liderazgo económico, corresponden al ascendiente vivo de mayor edad o a la comunidad de hermanos originada del mismo ascendiente. La familia extensa, formada por el hermano mayor, o los hermanos supervivientes, sus esposas, los hijos casados y sus esposas, los hijos e hijas solteros y así sucesivamente hasta los bisnietos(as), es operativamente muy valorada y cercana, sin embargo cada núcleo familiar se constituye como grupo doméstico. Estos grupos en ocasiones engloban un número significativo de personas que trabajan bajo la misma autoridad formal y moral.

La vía paterna de descendencia se reconoce fundamentalmente por aspectos como la transmisión del apellido paterno primero y el materno después, y en el caso de los judíos sirios, por la costumbre de ponerle al primogénito varón el nombre del abuelo paterno o en caso de ser mujer, el nombre de la abuela paterna, al segundo varón se le asigna el nombre del padre de la madre y a la segunda niña el nombre de la madre de la madre. El reconocimiento o institucionalización del nacimiento de un descendiente, como perteneciente a un grupo social, se da así de entrada

por su nombre. Los reconocimientos rituales, ya sea por la circuncisión religiosa o por el registro civil, son sanciones que afirman este tipo de identidad al sujeto por parte del grupo, y no sólo eso sino asegura la continuidad y la legitimidad de la alcurnia familiar paterna. Otra característica de la transmisión patrilineal es la legitimidad matrimonial otorgada por el jefe de familia a su hijo y a los hijos de este en la sucesión y la herencia del patrimonio familiar, así como la preferencia de residir cerca de la casa del padre.

En la vida cotidiana, también hay indicios de esta forma de autoridad paterna, por ejemplo en la manera como se asignan los lugares en la mesa cuando se reúne a comer toda la familia. El padre ocupa la cabecera y a su lado se sientan sus hijos varones de mayor a menor. En los hogares más tradicionales, los hombres se sientan en un extremo de la mesa y las mujeres en el otro, no obstante en las generaciones ya nacidas en México, se mantiene esta formación aunque cada hijo se sienta junto a su pareja. Este esquema puede complicarse cuando los nietos se casan y demandan como pareja -ya con un status social diferente- un espacio en la mesa grande. Generalmente cuando las familias crecen tanto, tienden a fraccionarse y los padres con hijos casados y nietos realizan sus propias reuniones familiares.

Ciertamente la familia tiene una importancia fundamental en la estructuración comunitaria. Forma parte del habitus, de lo que se percibe como dado en la institucionalización de las relaciones sociales. El parentesco aparece entonces como una serie de disposiciones culturales asumidas que ordenan y dan sentido a la interacción social. Un sujeto sin articulaciones de parentesco, queda fuera del tejido social. En este sistema jerarquizado basado en la descendencia unilineal patriarcal, la pertenencia al grupo está definida por la ubicación de la familia. En una

comunidad como la alepina, conformada por un número relativamente pequeño de familias ( 2000 familias en Alepo aprox. en 1928 y 160 familias en México en 1938), no era difícil que todos se conocieran entre sí, o que por lo menos tuvieran referencias sobre la alcurnia y trayectoria de los miembros de las distintas familia. Estas referencias eran importantes sobre todo cuando un casamiento estaba de por medio, momento en el cual el capital simbólico y el sistema de prestigios eran activados para definir las estrategias matrimoniales. La funcionalidad que el grupo judeo-alepino le otorgaba a la familia ha tenido un valor primordial en la práctica social, de tal suerte que en las estrategias matrimoniales, el tipo de cónyuge escogido, que permitía la descendencia, era más importante que el tipo de unión que formarían juntos.

Entre los factores que determinaban la alcurnia de las familias, quizá el más importante era la antigüedad del apellido, factor inalcanzable por méritos propios. Pero no sólo el tiempo daba abolengo a una familia: estaban también los estudios, pues cuando un miembro del linaje era reconocido como persona muy culta, aumentaba su capital simbólico y el de sus descendientes. Contaban también la educación y la urbanidad: el hecho de que una persona se supiera comportar con propiedad en los lugares públicos, hacía que fuera tomada en cuenta por los demás. La alcurnia era factor determinante en la vida social, pues las relaciones se establecían principalmente con otras familias del mismo abolengo , rango o nivel social (Sutton 1979:178). Aun cuando la posición económica no era el factor determinante, influía en la consideración de los linajes, el capital material entraba en juego también en las relaciones interfamiliares.

Cuando algún miembro de la familia cometía un acto reprochable por la sociedad, marcaba de hecho a toda la familia, esto hacía recaer una gran responsabilidad, sobre todo en los jóvenes, quienes en ocasiones

buscaban cambios o una forma de vida diferente. Es importante mencionar que cualquier familia de judíos de Aleppo, era mejor que una de fuera, sin importar el origen, y las familias siempre preferían casar a sus hijos con otro alepino antes que con un extranjero; solamente cuando el hijo o la hija ya habían llegado a una edad que rebasaba la del matrimonio, los mandaban a casarse a otro lugar. Estas disposiciones estructurales, tendrán un gran impacto en la regeneración comunitaria de los judeo-alepinos en los nuevos espacios americanos. De hecho podemos decir que una de las características más importantes del grupo ha sido la endogamia, esto es que una vez señaladas las restricciones entre los parientes prohibidos, se abre una amplia gama de posibilidades entre las familias del grupo para casarse dentro de la misma comunidad. Esta disposición cultural fue rigurosamente respetada por los inmigrantes que llegaron a México pues en la primera generación los matrimonios fuera del grupo fueron casi inexistentes, como lo demuestra el anexo genealógico del libro "Los Judíos de Aleppo en México"; el matrimonio con judíos de otras procedencias es un fenómeno que se presenta en las generaciones siguientes ya nacidas en México. Esta disposición estructural reafirmó la intención de mantenerse como grupo diferenciado en la nueva sociedad que constituye un rasgo primordial de identidad étnica.

Como vemos, las redes familiares constituían la posibilidad de ser con una identidad clara en el complejo comunitario. Quien no tuviera un arraigo familiar reconocido en Aleppo, simplemente no podía optar por ocupar un lugar legítimo en el entorno socio-cultural judío. Esto cobra aun mayor importancia si consideramos la conformación del mundo árabe-otomano en general, y el de la ciudad de Aleppo en particular, donde la corporación (gremial, religiosa, etc.) era la que marcaba la identidad primordial de los individuos. Un sujeto sin adscripción grupal estaba desprotegido y desarraigado. Nacer en un grupo, era vivir según las leyes,

la moral, la autoridad y las reglas de ese grupo. Romper con él significaba quedarse sin mundo, pues la integración a otro espacio social era poco probable por el estigma del origen y la diferencia. La seguridad física y moral misma del individuo estaban de por medio. Esto explica la poca movilidad social que durante siglos caracterizó a la sociedad judeo-alepina, y que el sistema de prestigios respondiera al mundo interno en que vivían. El aislamiento del que gozaron -a pesar de las constantes invasiones, distintos imperios y cambios gubernamentales que hubo en ese territorio, permitió el desarrollo de esta cultura.

El sistema socio-familiar de los judeo-alepinos, también fue definitivo en la acción de emigrar. A través de las redes de parentesco, la decisión colectiva de hacer brotar nuevos núcleos comunitarios -no sólo en México, sino en otras partes del continente americano como Estados Unidos, Argentina, Brasil, Colombia, Cuba y Panamá - se concretó por la puesta en marcha de una serie de disposiciones culturales originarias constitutivas de los sujetos, al enfrentar entornos físicos y culturales distintos.

Los vínculos familiares estaban fuertemente constituidos en un sistema donde los distintos ámbitos de la vida del individuo estaban poco diferenciados. Las relaciones económicas, religiosas, matrimoniales, de liderazgo comunitario, etc. se intersectaban en casi todos los actos del sujeto y tenían efectos en la totalidad de su sistema social. Esta cohesión social, característica de las sociedades premodernas (Tonnies), operó con una gran efectividad en el cambio y ante el reto de reestructurar las redes sociales en un nuevo entorno.

Una de las diferencias entre los judeo-sirios y otros grupos judíos -que llegaron a México procedentes de distintas latitudes geográficas y con otros códigos culturales en la misma época- está en las modalidades

migratorias y la estructuración comunitaria. Para los judíos mediorientales la decisión de cambiar de espacio socioecológico fue concertada familiar y comunitariamente. En el caso de los judíos europeos, desde diversos pueblos originarios, se trató de una decisión de la familia pero también de los individuos en busca de mejores condiciones de vida. Para los judíos europeos, la necesidad de la creación temprana de instituciones formales fue impostergable para otorgar un techo común y un espacio donde los inmigrantes pudieran identificarse unos con otros según sus características nacionales, religiosas e ideológicas. El caso de los judíos sirios, fue distinto. Las redes sociales informales tejidas a través de las relaciones de parentesco, hicieron que la formalización institucional fuera un suceso tardío en la estructuración comunitaria. El hecho de que todos fueran procedentes de un mismo pueblo, permitió la recreación del tejido social originario a través de las redes de parentesco bajo los mismos supuestos estructurales que operaron desde Alepo y facilitó la diferenciación con otros judíos que llegaron a México no considerados en su sistema social.

Otro factor que influyó en la rápida institucionalización de los ashkenazitas (judíos europeos) fue la influencia de fuerzas externas, pues una parte de estos últimos no veía como destino definitivo a México, su intención era utilizarlo sólo como un trampolín para penetrar y establecerse en los Estados Unidos. La presión que esto significó para la comunidad judía norteamericana, sobre todo después de la implementación del Acta de Cuotas de 1921, fue tan grande que líderes de organizaciones judeo-norteamericanas, como la Bnei Brith o personalidades como el Rabino Zielonka, se trasladaron a México para acelerar el proceso de institucionalización con el fin de frenar la inmigración a su país y ayudar al asentamiento definitivo de estos judíos en México (C. Krause 1987, Gojman de Backal 1984 y Bokser de Liwerant 1987).

#### **IV.III. Estrategias Matrimoniales**

Las relaciones familiares no sólo ordenaban las estrategias matrimoniales y las redes de parentesco resultantes de éstas, sino los vínculos religiosos, económicos, culturales, etc. que reforzaban un espacio simbólico multidimensional. Asumiendo el valor de la familia como principio básico de la estructura comunitaria, no es extraño pensar en la concertación de matrimonios como una práctica donde los intereses económicos y de prestigio social, tenían un peso importante en este tipo de intercambios. Más que el compromiso entre dos seres enamorados, los arreglos se hacían, a través de un intermediario entre los pater familias. En el "bazar" o acuerdo, se trataban cuestiones como la dote que el padre de la novia daría al novio, los regalos que la familia del novio aportaría a la pareja, el lugar donde viviría el nuevo matrimonio y las posibilidades del novio para mantener dignamente a su futura esposa. Es importante notar que sobre la dote, no se puede disociar en las estrategias matrimoniales los aspectos simbólicos y materiales que están en juego en las transacciones. Son actos de intercambio de dones y contradones, de conductas de honor a través de las cuales se demuestra el status de la familia. Al reducirse a su puro valor monetario, la dote se encuentra desposeída, para los agentes mismos, de su significación de cotización simbólica, y los debates de que es objeto, rebajados así al plano de los regateos, han venido poco a poco a parecer vergonzosos (Bourdieu, 1991:202).

La existencia de casamenteros reconocidos en la labor de formar parejas acordes con las disposiciones de parentesco operantes en la comunidad y en las concertaciones matrimoniales refleja las modalidades institucionalizadas en las relaciones de afinidad. La evasión de encuentros frontales entre las familias involucradas antes de llegar a los acuerdos matrimoniales, respondían a la posibilidad de evitar enfrentamientos irreconciliables que amenazarán la liga próxima a establecerse. La



mediación era una fórmula funcional desempeñada por "profesionales" en la materia.

Los casamenteros eran grandes conocedores de las genealogías de las familias más antiguas, así como de las familias que se integraron a la comunidad provenientes de España después de la expulsión de los judíos en los siglos XV y XVI y de las familias judías europeas que se establecieron por intereses comerciales durante los siglos XVII, XVIII y XIX. Los casamenteros sabían de la alcurnia y la situación económica de cada familia, del grado de ortodoxia religiosa y de las virtudes y vicios de todos los miembros de la comunidad. Ciertamente, la labor de estos personajes era muy apreciada y era remunerada por quienes solicitaban sus servicios.

La práctica del "bazar" y la existencia de casamenteros siguió presente en la comunidad judeo-alepina en México entre los inmigrantes de la primera generación. Hasta hoy, algunas prácticas subsisten y otras no, pues ante el impacto de la modernidad, muchas costumbres han dejado de practicarse y los sujetos eligen con relativa libertad a su pareja del mercado matrimonial comunitario. Sin embargo, algunos arreglos matrimoniales por ejemplo, siguen siendo tratados por mediadores (conocidos o familiares con reconocido prestigio comunitario) donde se fija la dote y las aportaciones de cada familia a la pareja. El matrimonio se establece casi siempre entre familias ya unidas por toda una red de intercambios anteriores, verdadero aval de la conversión particular. Como indica Bourdieu (1991:195), es significativo que, en la primera fase de las complejas negociaciones que conducen a la concertación del matrimonio, las dos familias hagan intervenir a título de "garante", a parientes o aliados de gran prestigio, constituyendo el capital simbólico así exhibido, tanto como un arma en la negociación como una garantía del acuerdo una vez cerrado.

En los matrimonios comunes, la acción femenina tenía un efecto importante, eran ellas las que estaban pendientes de contactar al (a) casamentero(a) sobre las posibilidades que el mercado matrimonial ofrecía para sus hijos(as). Si no había otros intereses honorarios o económicos de por medio, era factible que se activaran los mecanismos normales para los arreglos matrimoniales. Las relaciones matrimoniales, aseguraban la reproducción social y económica del grupo, ningún miembro debía permanecer soltero, era menester buscarle pareja y favorecer la procreación.

En las estrategias matrimoniales las prácticas no sólo estaban determinadas por el habitus y las disposiciones estructurales, sino por factores biológicos como el número de hijas e hijos, entre quienes debía calcularse la herencia y la dote. De esta manera, el factor sexual jugaba un papel importante en la definición de estrategias, si una familia estaba configurada principalmente por mujeres, la dote sería menor y sus posibilidades de un buen partido menores también. Otro elemento a tomarse en cuenta era la edad del candidato, una mujer que hubiera pasado la edad normal para casarse (generalmente las mujeres se casaban entre los 15 y 22 años y los hombres de los 18 en adelante), tenía menos posibilidades de encontrar un marido virtuoso, y a veces lo tenía que buscar en otras comunidades judías donde hubiera conocidos. Lo cierto es que al contraer matrimonio, la mujer se desarraigaba de su familia paterna para incorporarse a la familia del esposo que desde ese momento ejercía dominio sobre ella y sus hijos.

Sin embargo, muchos matrimonios eran concebidos como medios estratégicos para formar alianzas entre linajes, por intereses políticos -como solucionar pleitos anteriores a través del parentesco-, entablar o estrechar

sociedades económicas, o relacionarse con familias judías extranjeras con algún interés específico, etc. En estos casos, el jefe de la familia precedía la concertación matrimonial y el hijo(a) poco tenía que decir frente a las decisiones autoritarias del padre.

Estos matrimonios en los cuales la vida de los hijos era decidida por los padres -así como en el caso de la primogenitura, donde el hijo mayor era asignado para detentar el linaje familiar con los deberes y derechos que esto implicaba-, los sentimientos de los hijos eran relegados en aras de los intereses familiares, lo que frecuentemente resultaba en conflictos filiales que podían desembocar en el rompimiento y salida del hijo del grupo.

Los matrimonio extra-ordinarios, generalmente eran o demasiado cercanos o demasiado lejanos. Los matrimonios entre primos hermanos o entre tío y sobrina son ejemplo de los más cercanos y comúnmente responden a ajustes internos de un linaje. Ante la amenaza de una escisión familiar, o de la desintegración del patrimonio, el matrimonio entre parientes (casi siempre por línea paterna), era visto como una alternativa para mantener la unidad familiar a través de descendientes comunes que aseguren la integridad de sus haberes simbólicos y materiales.

El otro tipo de matrimonio extra-ordinario, también concertado por la autoridad patriarcal, era aquél establecido en la lejanía o extranjería con respecto al cónyuge. Podía tratarse de familiares en otro país o de miembros pertenecientes a otra comunidad judía. Casarse con sujetos de otra religión era considerado como una transgresión a los límites grupales y quien lo hiciera era excluido de la comunidad. Esta última disposición tenía -y tiene hasta hoy- tal fuerza que las ligas filiales y afectivas perdían efecto frente al interés comunitario. Ciertamente se trata de una de las fronteras

culturales más eficientes para mantener la identidad colectiva y opera como una condición primordial para asegurar la reproducción social.

Es interesante notar que para finales del siglo XIX, había alepinos establecidos en otras partes del mundo como Manchester, Inglaterra, París, Francia, Egipto y otros lugares que seguían manteniendo estrechos vínculos familiares con Aleppo. Cuando los primeros judeo-alepinos se establecieron en los distintos países del continente americano, en las primeras décadas del siglo XX, las ligas siguieron funcionando a través de estas redes internacionales.

#### **IV.IV. El Parentesco y el Fenómeno Migratorio.**

El hecho de que este grupo étnico-religioso provenga de una misma ciudad originaria, Aleppo, con un universo poblacional reconocido y restringido y con un sistema de parentesco bien estructurado -con una serie de disposiciones jerarquizadas que operan con reglas y recursos claros-, permite rastrear la importancia que las relaciones entre parientes tuvieron como Instituciones sociales no-formales en la recreación comunitaria de los judeo-alepinos en México.

La dispersión comunitaria se fue convirtiendo en un fenómeno cada vez más intenso a principios del siglo XX, sobre todo cuando "América" apareció en su horizonte como una especie de tierra prometida para mejorar su situación económica sin tener que abandonar sus prácticas religiosas. La función que el parentesco jugó en este proceso migratorio fue fundamental, pues resultó ser un instrumento eficaz para la incorporación de los inmigrantes a nuevas situaciones geográficas y económicas. Para las personas que emigraban, la elección del lugar para instalarse dependía en gran medida de la existencia de familiares previamente establecidos que

les procuraban un trabajo y les proporcionaban las claves necesarias para relacionarse social y culturalmente con los mexicanos.

El sistema de prestigios familiares que operaba en las redes de parentesco en Alepo, donde las alcurnias familiares y el capital simbólico y material de cada grupo doméstico jugaban un importante papel en la reproducción social del grupo, sufren severas alteraciones que influyen en la reconstitución comunitaria. En las estrategias matrimoniales se matiza el estricto mantenimiento del linaje familiar por varias razones que a continuación se explican. Como ya se había notado, las modalidades migratorias fueron de dos tipos principalmente: los jefes de familia emprendían el viaje solos con la intención de explorar y hacer dinero, si decidían establecerse definitivamente en el país, traían al resto de la familia cuando estuvieran en posibilidades de hacerlo. Otra forma era cuando la familia enviaba a alguno de sus hijos con bar-mitzvah (mayores de 13 años), a emprender el reconocimiento del territorio y las probabilidades de éxito económico y tranquilidad social, si consideraban que las condiciones eran buenas se reunían con él. Cuando esto ocurría, generalmente los jóvenes viajaban en grupos más o menos numerosos (15 o 20 muchachos), y se conocían entre ellos por las relaciones previas entre sus padres. No era extraño que viajaran en compañía de alguna familia alepina a quienes les eran encargados.

En la travesía las redes de parentesco también fueron activadas. Gracias a la comunicación entre los alepinos diaspóricos, se enteraban de los barcos que tomaban y aprovechaban para saludar a sus familiares o "paisanos". Algunos informantes refieren episodios que así lo indican. El Sr. Raúl Sutton relata que en su travesía del puerto de Beirut a Marsella, hicieron escala en Egipto, ahí unos parientes residentes de El Cairo, los esperaron para asegurarse que no les faltara nada, sobre todo porque era

Pesaj (pascua, donde se recuerda la salida bíblica de los judíos de Egipto) y estaban preocupados de que tuvieran suficiente "matzá" (pan ásimo que se come en esta fiesta) para el resto de la travesía. También el Sr. José Heffes, recuerda los días inolvidables que pasó en París al lado de su prima en su viaje hacia México.

En su arribo a tierras mexicanas, siempre había algún pariente que estaba en el puerto para recibir a los inmigrantes y ayudarles en el desembarque. También el Sr. Marcos que vivía en Veracruz se daba sus vueltas cada que llegaba un transatlántico para ver si había algún paisano a quien ayudar, indicándole la forma de reunirse con sus familiares. Las redes de parentesco funcionaban con tanta fuerza que no había necesidad de instituciones formales que canalizaran el fenómeno migratorio. Unos se ayudaban a otros.

Los jóvenes se enfrentaron a otra realidad: vivir solos sin sus familias, aprender un nuevo idioma, trabajar en otro entorno, es decir, aprehender las claves de lectura de la realidad mexicana y operar con ellas. Fueron ellos quienes transmitieron los nuevos códigos culturales a sus familias cuando estas llegaron. Esta situación tuvo efectos profundos en el orden autoritario patriarcal que existía en la familia alepina, pues ahora eran los hijos quienes introducían a los padres al mundo, lo que les daba cierta autonomía y libertad de movimiento. Su mundo estaba constituido por dos espacios, el familiar y comunitario por un lado y el del entorno social mexicano donde desempeñaban su actividad económica como vendedores ambulantes que les ofrecía un mundo distinto al suyo que a su vez reinterpretaban -incorporándolo o resistiéndolo- según sus códigos culturales originarios. Abou (1989:47) analiza este proceso explicando que "...para defenderse del peligro que representa la asimilación, los inmigrantes dividen instintivamente su mundo en dos sectores: encierran sus

relaciones primarias (afectivas o emocionales) en el círculo limitado de la familia y de la colectividad étnica y sólo mantienen con la colectividad receptora relaciones secundarias, relaciones de negocios. Gracias a este compromiso, ellos pueden limitarse a adoptar los modelos de comportamiento exigidos por la vida pública en el país receptor y guardar intactas las formas de pensar y de sentir heredadas de la cultura original".

A pesar de la libertad y la dispersión insospechadas que vivieron estos jóvenes, hubo varios elementos culturales originarios que definieron la recreación grupal: el mantenimiento de las prácticas religiosas como marco significativo que confiere sentido a la vida; el matrimonio intragrupal, es decir la consigna incuestionable de casarse entre judíos, preferentemente alepinos; la solidaridad económica, pues a través de la ayuda mutua los miembros de la comunidad logran un desarrollo económico similar que les otorga un status social que forma parte hasta hoy de su identidad grupal; el lenguaje no sólo como vehículo de comunicación, sino como recurso simbólico con el cual se identifica la colectividad; el habla, entre otras cosas es un factor de reconocimiento del grupo étnico; y otros elementos que forman parte del habitus que no se pierden, sino se resignifican en un contexto diferente y permiten la improvisación de respuestas frente a nuevas circunstancias.

El fenómeno migratorio permite pues una flexibilización de las fronteras culturales originarias y una amplia movilidad social. La religiosidad exacerbada deja de ser un parámetro rígido de alcurnia en un mundo donde las creencias pasan al ámbito de la vida privada. El éxito económico, a través del cual se muestra la capacidad de emprender y progresar se vuelve preponderante y todos están en igualdad de circunstancias para acceder a él. La actuación individual empieza a determinar el status social, así como la pertinencia o no del matrimonio. No

obstante es importante notar que las estructuras de parentesco siguen presentes en las prácticas sociales.

Ante la escasez en el mercado matrimonial de posibles cónyuges femeninas, la familia -desde Alepo o en México-, activaba todas sus relaciones comunitarias, incluso a nivel internacional, para conseguirle una pareja al hijo u obligarlo a regresar para casarse. En no pocas ocasiones se realizaron matrimonio sólo con los papeles de ambos cónyuges sin que éstos se conocieran previamente por acuerdo entre las familias. Una vez formalizado el trámite, la muchacha viajaba a encontrarse con su esposo que era un desconocido. Como el Sr. Dabbah cuenta en su libro (Esperanza y Realidad, 1982:107) "Una circunstancia que prevaleció durante los primeros tiempos entre los pioneros Judíos llegados a México fue la inexistencia de Jóvenes Judías casaderas en el seno de las primeras familias aquí llegadas. Así pues, durante algunos años, cierto número de Jóvenes hubieron de seguir el ejemplo de los hermanos Rahamin y David Cherem, que escribieron a su madre, todavía radicada en Alepo, que les escogiera sendas novias, pues ellos enviarían los kidushim -poderes para la ceremonia del casamiento. Una vez llegadas las novias a México, celebróse la ceremonia religiosa de la boda. Algún tiempo después seguían su ejemplo sus tíos, los hermanos Nissim y Moisés Dabbah, pero con la desdicha de que, mientras estaban en todos esos trámites, sobrevino la Primera Guerra Mundial y sus matrimonios no cobraron realidad sino hasta fines de 1918, cuando terminaron las hostilidades". El encuentro de la pareja resultaba todo un suceso pues igual tendrían que compartir su existencia y formar una familia para toda la vida. El divorcio era algo poco considerado tomando en cuenta la nula participación de la mujer en la aportación monetaria al hogar.



A pesar de la poca disponibilidad de mujeres, las prioridades en la selección de los cónyuges, seguía operando. Lo más deseable era que fuera un(a) judío(a) halebi (originario de Halab, Alepo en árabe) residente en México. Si no había, se buscaba en Alepo o en otra comunidad judeo-alepina del mundo. En este último caso es importante notar cómo las redes de parentesco y las estructuras culturales operaron con mayor fuerza aun que las condiciones locales, es probable que en México hubiera muchachas judías casaderas de otras procedencias geográficas y culturales, pero eran poco consideradas como candidatas por los halebis, ya que no entraban dentro del sistema de prestigios operantes en el grupo, no se sabía su linaje y por lo tanto era poco reconocido concertar alianzas matrimoniales con ellas. Si un(a) halebi no era accesible, lo deseable sería algún(a) judío(a) medio-oriental establecido(a) en México, es decir algún(a) shami (originario(a) del Sham, Damasco en árabe), beirutie (originario(a) de Beirut, Líbano), u otro(a). En tercer lugar estaría cualquier judío(a), aunque no se conociera a su familia ni su arraigo comunitario. Pero lo que estaba prohibido era casarse con un(a) no judío, pues ahí se vulneraba la misma identidad grupal. Esta dimensión de la identidad -en la cual los judeo-alepinos se definen a sí mismos y por consiguiente a aquellos a los que se oponen- no es menos real que las expresiones socio-culturales más inmediatas. Como expresa Dubet (1992:533) la identidad se vive también como un compromiso moral, con "principios" en los que no se trata de integración o exclusión sino de la definición misma de lo que es tolerable y de lo que amenaza la existencia de una colectividad o de un sujeto socialmente definido.

Muchos de los matrimonios realizados durante el proceso migratorio fueron concertados entre parientes -primos, tíos y sobrinas, etc.-, pues en una situación de desajuste e inestabilidad como es el cambio geo-cultural, el recurso a este tipo de matrimonios extra-ordinarios aseguraba la

continuidad de los esquemas de prestigio y la unidad del linaje familiar. Sin embargo esto no fue la generalidad, puesto que como se mencionó antes, las disposiciones sociales se flexibilizaron permitiendo una mayor movilidad social.

Los inicios comunitarios, durante las dos primeras décadas de este siglo, fueron difíciles puesto que coincidieron con la lucha armada de la Revolución Mexicana. El principal núcleo de congregación se estableció en la Ciudad de México, sin embargo también hubo presencia de familias o jóvenes solteros en algunos pueblos de la provincia. La población mexicana de la época era mayoritariamente rural por lo que las oportunidades comerciales se encontraban distribuidas por todo el territorio mexicano. Una vez pacificado el país, en los años veinte, los judíos fueron en busca de mercados para sus productos de consumo doméstico- con lo que ayudaron a reestablecer el comercio interno del país- lo que significó una nueva forma de dispersión geográfica. Aquí también las redes de parentesco mantuvieron las ligas comunitarias.

La estancia en los poblados o ciudades del interior de la república, podía ser provisional, o temporalmente más prolongada. Los jóvenes planeaban rutas comerciales y se desplazaban constantemente de un lugar a otro permaneciendo poco tiempo en cada uno de ellos. Inmigrantes como el Sr. Moisés Amkie relatan sus andanzas por el Estado de Zacatecas o por el de Michoacán donde se relacionaban con las autoridades de los pueblos, así como con los habitantes del lugar. Se informaban de cuando les pagaban a los trabajadores -urbanos y rurales- para ir a ofrecer sus mercancías que podían ser saldadas en abonos, una nueva modalidad introducida por este tipo de comerciantes.

A pesar de su desprendimiento geográfico, las ligas familiares eran mantenidas sólidamente: en el aspecto económico, los productos que vendían eran proveídos por algún pariente desde la Ciudad de México generalmente, con quienes mantenían contactos frecuentes; sabían también que llegada la hora de contraer matrimonio -a pesar de las relaciones que hubieran tenido con mujeres mexicanas- sería en el seno de la comunidad y por mediación de las redes de parentesco que se le ofrecerían las posibles candidatas a esposa, disponibles en el mercado matrimonial en ese momento. Otro elemento que preservó la vinculación comunitaria fueron las fiestas religiosas mayores, que sucedían dos veces al año -en primavera (Pesaj) y en otoño (Rosh Hashan y Yom Kipur)-, en las que se acostumbraban reuniones familiares y visitas a toda la parentela. Quien se encontrara viajando, suspendía sus travesías para estar presente en estas celebraciones.

Las familias que radicaban en centros urbanos del Interior del país, lo hacían donde por lo menos hubiera un par de familias de correligionarios más. Aunque en ocasiones era difícil preservar todas las costumbres judeo-alepinas, por la falta de recursos y servicios religiosos, mantuvieron un constante contacto a través de las redes de parentesco con el núcleo comunitario. Así por ejemplo, cuando había algún nacimiento, era inmediatamente participado para que a los ocho días asistiera un "mohel" (circuncidador) desde la capital, a realizar el "berit-mila " o "Thur" como le llaman los halebis. Generalmente estos pequeños núcleo de familias poseían alguna tienda o pequeño comercio que atendían. El Sr. Abraham Cohen cuenta de su mueblería en Torreón y de la vida tranquila que llevó en ese pueblo donde aunque los veían distintos, la gente llegó a estimarlos mucho pues se ayudaban mutuamente. Los hijos crecieron y asistieron a las escuelas locales intensificando sus relaciones con la sociedad y la cultura nacionales, sin embargo cuando llegaron a la adolescencia, la

preocupación de los padres en torno a las posibilidades de matrimonio aumentaron. En la mayoría de los casos, la edad de esta primera generación de judeo-alepinos mexicanos, coincidió con el proceso de centralización económica e industrialización del país en el que los inmigrantes participaron activamente. Las oportunidades económicas, desde entonces, se concentraron en las grandes ciudades. Por ambas razones preferían regresar a la capital a casar a sus hijos, haciendo uso de todas sus relaciones de parentesco, según las estrategias matrimoniales propias del grupo. Para los años cuarenta y cincuenta la mayoría de los judíos de Alepo y sus descendientes se concentraban en los grandes centros urbanos, principalmente en la Ciudad de México, aunque también en Guadalajara y Monterrey -en estas últimas se fusionaron a las instituciones comunitarias con judíos de otras procedencias.

#### **IV.V. Comentarios Finales.**

Ciertamente los sistemas de parentesco y las reglas matrimoniales, en estos esquemas patrilineales, reflejan un tipo de juego social en el que grupos consanguíneos compuestos de hombres y mujeres intercambian lazos de parentesco y dan la posibilidad de establecer nuevas familias con las piezas ya existentes, que deben destruirse para dicho propósito (Levi Strauss. 1987:46). Como hemos visto, la relación entre el grupo social como un todo y las familias que lo componen, no es una relación estática, se trata más bien de un proceso dinámico de tensión y oposición. "La sociedad pertenece al reino de la cultura, mientras que la familia es la emanación, al nivel social, de aquellos requisitos naturales sin los cuales no podría existir la sociedad y, en consecuencia tampoco la humanidad" (Ibid.1987:48) De aquí que estructuras como las redes de parentesco formen parte de las fronteras entre un mundo natural y un mundo

socializado, ordenado culturalmente, donde no sólo se da sentido a la vida psíquica del sujeto que lo habita, sino a la sociedad a través de instituciones comunes que permiten la vida en comunidad.

Para los judíos de Alepo, la familia ha sido un ordenador fundamental y ha jugado un papel primordial en la reproducción social y cultural del grupo. Las reglas y recursos activadas en cada concertación matrimonial, en cada alianza familiar, fortalecen las relaciones interpersonales e interfamiliares a través de las redes de parentesco. Este tipo de institución socio-cultural ha operado con tal fuerza que, a pesar de los desajustes que provocaron los movimientos migratorios que dispersaron geográficamente a los judíos alepinos, los lazos parentales permitieron la reestructuración comunitaria y la reproducción grupal haciendo brotar nuevas comunidades como la de México.

Lo interesante es que, incluso a veces inconscientemente, las posibilidades de acción de los individuos que forman parte de este grupo, estaban condicionadas por su habitus originario, donde la introyección de reglas y recursos, de estructuras colectivas, eran percibidas como dadas. En su horizonte, a pesar de todos los cambios que experimentaron después de una vivencia tan intensa como la inmigración, han seguido operando esquemas primordiales compartidos poco cuestionados como el patriarcalismo, que forma parte de su imaginario colectivo y que genera una identidad grupal reforzada en prácticas sociales como las estrategias matrimoniales. En estas prácticas, se translucen las formas culturales, las configuraciones sociales, las jerarquías familiares, la distinción de los sujetos clasificados según su posición en este entramado que denominamos redes de parentesco, en suma, distinguimos las estructuras que subyacen a las formas de identidad subjetiva y colectiva. Las estructuras de parentesco no solamente ubican a los sujetos en una posición social

simbólica primaria sino que también articulan procesos ideológicos indispensables para la reproducción social.

Sin embargo, es importante notar lo que Lévi-Strauss especifica en torno a que es en el sistema de actitudes donde las conductas diferenciales entre parientes tienden a ajustarse al modelo de la terminología o a las clasificaciones de los antropólogos. Bourdieu da un paso más en esta línea y trasciende el estructuralismo de Lévi Strauss en lo que él llama el estructuralismo generativo, según el cual, la representación o modelo no sólo se construye en la conciencia sino en la práctica social.

## **V. LA RELIGIÓN COMO ORDENADOR SIMBÓLICO EN LA CONFIGURACIÓN DE LA IDENTIDAD GRUPAL**

Uno de los rasgos más sobresalientes de los judíos en Alepo y posteriormente en México ha sido su religiosidad. Desde su establecimiento en Alepo hace más de veinte siglos cuando tuvo lugar la primera diáspora en la historia del pueblo judío con la conquista babilónica del Reino de Israel, la comunidad judía de esta antigua ciudad fue uno de los baluartes de la ortodoxia judía. Su relación constante e intensa con otros centros religiosos como Jerusalén y Babilonia, así como su preocupación por preservar la vida comunitaria estrictamente apegada a las leyes mosaicas de los textos sagrados y en los rumbos dictados por los grandes sabios y rabinos -locales y lejanos- en los distintos momentos de su larga historia, hicieron de Alepo uno de los focos religiosos más prestigiosos del Medio Oriente.

Sabiendo la importancia que la experiencia religiosa tenía en los judíos alepinos, no sólo en los momentos del ritual sagrado, sino en la vida cotidiana que estaba pautada hasta en sus más íntimos detalles por la Ley de Moisés e Israel, se puede asumir al factor religioso como un elemento identitario clave para comprender la configuración de la subjetividad y el "ethos" o actitud grupal como característica cultural de esta sociedad.

Muchas preguntas surgen en este punto: ¿cómo y por qué el fenómeno religioso opera como una fuerza ordenadora de sentido individual y grupal?, ¿qué tipo de respuestas da a las preguntas existenciales del hombre en contextos tradicionales y modernos?, ¿cuáles son las premisas necesarias para que la religión tenga efectividad en un grupo social determinado?. En el caso de los judeo-alepinos con respecto a su

religiosidad cuestionáramos: ¿qué elementos del judaísmo, entendido éste como universo simbólico, son experimentados más intensamente por este grupo? y ¿en qué forma?, esto es ¿cuáles fueron las modalidades específicas que adquirió la religiosidad que practicaron y reprodujeron los judíos alepinos mismas que heredaron los inmigrantes que llegaron a México imprimiendo marcas en la identidad de estos y sus descendientes?, ¿cómo se han visto alteradas estas formas religiosas en su interacción con los procesos característicos de la modernidad que considera a las creencias no como parte de la vida pública, sino como un aspecto de la vida privada de los individuos?, ¿cómo operó el elemento religioso en los judeo-alepinos que emigraron a México a principios del siglo XX, en la reestructuración comunitaria?. Estas y otras preguntas que irán surgiendo serán el núcleo del presente análisis.

A lo largo de este capítulo haremos primero un recorrido teórico, donde con la ayuda de autores como Durkheim, Geertz, Castoriadis y otros analizaremos el fenómeno religioso como un sistema simbólico, es decir como un conglomerado de significaciones culturales que responden a la necesidad del hombre de explicarse a sí mismo, a la sociedad en la que vive y al mundo que lo rodea. En un segundo momento estudiaremos algunos rasgos característicos del judaísmo como corpus sagrado así como su devenir histórico, que han moldeado la forma de ser del pueblo judío desde sus antecedentes más remotos relatados en La Biblia. Contrapunteando con el análisis del judaísmo como sistema religioso, trataremos de comprender cómo se manifiestan estas especificidades culturales en la práctica ritual-religiosa y social de la primera generación de judeo-alepinos en México, donde su imaginario colectivo está permeado de elementos simbólicos comunes a través de los cuales se configura la identidad grupal. Así, al igual que las redes de parentesco, la religión forma parte de las estructuras generativas, en palabras de



Bourdieu<sup>9</sup>, que ordenan el mundo individual y social en un espacio y un tiempo determinados.

### **V.I. La Religión como Necesidad.**

Ciertamente, el pensamiento religioso ha constituido una de las primeras fuentes simbólicas que estructuran las unidades sociales. Su gran eficacia estriba, entre otras cosas, en su capacidad de integrar y dar sentido al cosmos y a las fuerzas naturales que trascienden al hombre. Las religiones y los mitos como ordenadores simbólicos -esto es como formaciones culturales arbitrarias y contingentes- operan también normando las conductas de los sujetos y configurando identidades. Gracias a su apariencia sobrenatural, los sistemas religiosos adoptan el carácter de una segunda naturaleza indicativa del sentido en el mundo y en las acciones humanas; atribuye lugares y finalidades; hace frente al caos organizando a una naturaleza sin orden, que por esta vía se transforma en un mundo significado. (Serret, 1994: 19-20) . En tanto que explican y regulan todos los espacios de la vida social, los sistemas religiosos son altamente cohesivos y constituyen identidades sólidas.

"Radicalmente inepta para la vida, la especie humana sobrevive al crear la sociedad y la institución. La institución permite sobrevivir a la psique pero le impone la forma social del individuo, proponiéndole e imponiéndole otra fuente y otra modalidad del sentido: la significación Imaginaria social y la identificación mediatizada en relación con ella y con sus articulaciones o sea: la posibilidad de referirlo todo a ella". Así se expresa Castoriadis (1984:4) cuando explica la necesidad de instituir significaciones imaginarias sociales que intentan dar sentido a todo lo que pueda presentarse en el universo: al mundo natural, social y psíquico, ordenándolo según principios de existencia, de pensamiento, de valor y de

---

<sup>9</sup> Ver nota 1 del capítulo anterior.

acción que percibimos como dados, evidentes, aunque siempre amenazados por el caos. Las significaciones imaginarias colectivas operan así como ordenadores de sentido como contenedores y constituyentes del sujeto y de la sociedad haciendo posible la totalidad de las relaciones en el mundo significado, aunque el cosmos no se deje reducir a estas disposiciones.

Castoriadis habla también de un "magma de significaciones imaginarias colectivas". estas son aglomeraciones de significaciones acumuladas no siempre coherentes -más bien contradictorias aun en un mismo horizonte cultural- que están presentes y en movimiento en los distintos órdenes simbólicos. En esta misma línea distingue el concepto de institución social al referirse a las formas de relación que operan y se reproducen en la larga duración según las significaciones imaginarias sociales, posibilitando la comprensión del mundo. Lo ajeno o externo a lo socialmente institucionalizado sería el caos, el abismo, lo que escapa al orden que da sentido al mundo, a la sociedad y a la psique, esto es, lo excluido de ser representado.

En esta perspectiva, como indica Serret (1994:17-8), las identidades son construcciones imaginarias que revelan un deber ser socialmente producido, un "ideal" asumido tendencialmente por la colectividad, con la fuerza de una evidencia ideológica. Las prácticas sociales, cuyo análisis se ubicaría en un nivel distinto al de los imaginarios, no son en ningún sentido asimilables a las identidades, pero tampoco pueden entenderse sin ellas. Toda práctica tiene como referente la identidad social (en realidad a un complejo de identidades), aunque esto no significa que las prácticas sean un simple reflejo de las identidades pues frecuentemente se producen tensiones entre el deber ser que expresan los imaginarios y las acciones producidas en la cotidianidad de los sujetos.

La significación constituye al mundo y organiza la vida social de modo correlativo, sometiendo a esta cada vez a "fines" específicos: vivir como los antepasados y honrarlos, adorar a Dios y cumplir sus mandamientos, etc. Este tipo de fines son sobrehumanos, son indiscutibles, es decir su sentido presupone el valor de otro fin creado por una institución particular de una sociedad particular: la religión, que se compromete con la búsqueda de la verdad, con la cuestión de la significación de la significación, con el problema del origen, de la causa, del fundamento, del fin, en suma, del problema del "porqué" y "para qué".

La institución de la significación no tiene respuestas para estas preguntas porqué en realidad no tienen "sentido". La institución presupone la institución y no puede existir salvo que individuos fabricados por ella la hagan existir, como por ejemplo la institución del lenguaje. Ese círculo primitivo es el círculo de la creación como explica Castoriadis. La institución de la sociedad, contiene y hace posible la totalidad de las relaciones y de los conjuntos: el mundo. La determinación que cada sociedad hace de lo que es cualquier cosa, es donación de sentido a cada cosa e inserción de esta cosa en relaciones de sentido, así pues en cada caso es creación de un mundo correlativo a las significaciones imaginarias sociales y dependientes de estas.

La institución religiosa da respuesta a los conflictos existenciales que constituyen el fundamento identitario del sujeto como: ¿quién soy?, ¿porqué estoy aquí?, ¿hacia dónde voy?, ¿cuál es el sentido de la vida en este mundo?. Todas estas preguntas remiten al abismo, al caos que aparece a pesar del velo que las significaciones imaginarias sociales tratan de imponer. Es este caos el que, según Castoriadis, mantiene en movimiento la historia, pues el hombre se ve obligado a explicar lo

Inexplicable según sus códigos simbólicos y ante la ausencia de claves improvisar en sus respuestas. La religión da respuestas a estos y otros fines existenciales trascendentes, respuestas que la institución social es incapaz de dar, pues la institución presupone la institución encarnada en los individuos que la hacen posible a través de la creación y recreación de significaciones imaginarias sociales. Es decir, la sociedad produce a la sociedad y en ese sentido es autónoma.

Esta idea sugerida por Feurebach en el siglo XIX tuvo una gran influencia en los pensadores materialistas y en la filosofía alemana posterior (Morris 1995:34-40). Feurebach escribe "La religión es la forma de autoconocimiento más antigua y también más indirecta. En todo el mundo la religión precede a la filosofía...Antes de que la encuentre dentro de sí, el hombre vé la naturaleza desde fuera de sí...Contempla su propia naturaleza como si fuera otro ser...El ser divino no es nada más que el ser humano..." (citado en B. Morris 1995:38). A partir de estas afirmaciones se plantean cuestiones importantes, primero que la anátesis entre lo divino y lo humano es completamente ilusoria y segundo que la religión debe entenderse en términos de su psicogénesis, desde lo humano, lo que los hombres se niegan a sí mismos lo atribuyen a Dios.

Ante la falta de respuestas significativas de la institución social a los problemas ontológicos - como el origen, el fundamento último, la finalidad, etc.- la religión trata de identificar al ser con la significación, es decir liga el origen del mundo con el origen de cada unidad social específica, de manera integral. Sin romper la homogeneidad del mundo, hace corresponder el orden de la realidad social con un orden natural, material y cultural. No obstante este intento de homogeneizar al ser, es decir articular el mundo y la sociedad- es consustancial a la heteronomía de la sociedad. Lo que hace la religión es suponer una fuente extra-social de la

institución y por lo tanto de las significaciones imaginarias sociales que dan sentido al mundo. Esto, como explica Castoriadis, implica un ocultamiento de la autoinstitución de la sociedad, el recubrimiento de la humanidad de su propio ser como auto-creación. "Es como si la significación estuviera 'en otra parte' - metacontingencia o metanecesidad de la significación-... la religión 'es' la organización social y tiene su propia explicación pues: organiza, polariza, valoriza, jerarquiza y pertenece al mismo magma de significaciones imaginarias sociales." (Castoriadis 1984:5).

La significación emerge para recubrir al caos y como un modo de ser que se postula como negación del caos. Es así que el modo de relación de la humanidad con el caos, el abismo, con el sinsentido, que la rodea y que la contiene, se da a partir de un mecanismo de presentación/ocultamiento a través del cual el caos mismo se asume en la significación -debe ser significación- y de este modo confiere un significado al ser de la significación como tal.

Casi universalmente y en casi todos los tiempos, la organización del mundo social ha sido "religiosa". No en vano los grandes antropólogos y sociólogos del siglo XIX y XX han dedicado una buena parte de sus estudios a la comprensión del fenómeno religioso. Como bien lo comprendió Durkheim, la religión era idéntica a la sociedad en los grupos primitivos, caracterizados por lo que él distingue como solidaridad mecánica, él lo expresó así: "Originariamente la religión lo impregnaba todo; todo lo social era religioso; los dos ámbitos eran sinónimos." (1964: 169).

Ligar entre sí la imagen del mundo y la imagen de la sociedad para sí misma otorgándole su lugar en el mundo, ha sido siempre dos caras de lo mismo, ya que pertenecen al mismo magma de significaciones imaginarias

sociales en y por el cual cada sociedad se hace ser haciéndose ser. Imagen no se refiere a una copia o reflejo, sino a la obra y operación del esquema organizador y constituyente del sujeto, de la sociedad y del mundo de sentido.

El origen de la existencia y de la institución de la sociedad ha sido definido en y por las creencias religiosas. La relación profunda y orgánica de la religión con la heteronomía de la sociedad se expresa, como explica Castoriadis (1984: 7), en esta doble relación: toda religión incluye en su sistema de creencias el origen de la institución, y la institución de la sociedad incluye siempre la interpretación de su origen como extra social, remitiendo por ello a la religión.

La sociedad existe al instaurar un espacio de representaciones en las que participan todos sus miembros a través del magma de significaciones imaginarias sociales -que no se agotan en la referencia a la realidad y a la racionalidad- ya que la existencia de una sociedad es inconcebible sin postular fines a la vida individual y social: se requieren normas y valores que regulen y orienten la vida, una identidad de la sociedad considerada, un porqué y para qué de su existencia, de su lugar en el mundo y de la naturaleza del cosmos.

La religión responde a la incapacidad de los humanos de aceptar el caos, lo trascendente, y de aceptarlo como lo sin-sentido. Es decir al rechazo de los humanos a reconocer la absoluta alteridad, el límite de toda significación establecida, el revés inaccesible que se constituye para cualquier lugar al que se acceda. Las significaciones imaginarias sociales, hasta el surgimiento del mundo moderno, han sido central y esencialmente religiosas: han reunido el reconocimiento y el recubrimiento del abismo, a

través de una figura, una imagen, una palabra o un verbo, que se conceptualiza en lo sagrado.

Por medio de lo sagrado, el abismo queda pretendidamente circunscrito, localizado y como presente en la vida social inmanente. El compromiso religioso consiste entonces, según Castoriadis, en un falso reconocimiento del caos por medio de su representación circunscrita. La religión cosifica el abismo, lo exporta a otra parte y lo re-importa bajo una forma sagrada (ídolos, palabras, ideas, etc.). De tal suerte que la religión, asignándole un origen extra-social y trascendente tanto a la institución como al ser de la sociedad, establece una relación de compromiso. La religión responde afirmando que la institución de la sociedad procede del mismo origen que cualquier otra cosa y por lo tanto posee la misma solidez y fundamento que el mundo entero y las cosas que lo llenan, así como una finalidad articulada a la suya. Con esto se da una salida, se abre una ventana al más allá, reconociendo que la sociedad, como cualquier otra cosa, no se agota en lo que es. Al mismo tiempo asigna al ser y al ser-así de la sociedad una causa y una razón de ser determinada. La religión debe santificar, de una manera u otra, a la vez su propio origen y el origen de la institución de la sociedad cuyo núcleo representa.

Así como el individuo no puede, generalmente reconocer al abismo que existe en sí mismo, tampoco la sociedad puede reconocerse como matriz. La institución social le asigna al sujeto, imaginariamente un origen o causa (una genealogía, familia, antecedentes míticos, etc.) y un porqué (finalidad o destino) que confiere sentido a la existencia. La atribución de un origen y una finalidad "fuera" del individuo y la sociedad, hace del sujeto algo socialmente determinado que reproduce indefinidamente la misma forma social que lo ha hecho ser lo que es. Por la fabricación social del individuo, la institución hace posible la vida del sujeto y su propia vida

como institución. Sin embargo la psique, el abismo interno del hombre que nunca se agota -manifestado en lo instintivo, lo afectivo, lo indomable, lo irracional- una vez dentro de un espacio social instituido, formado por un lenguaje y por objetos, ideas y normas que ella no podría producir por sí misma, contribuye a alimentar la creación histórica en y por el tiempo. El tiempo así es creación y destrucción, alteridad y alteración. El tiempo es aquello por lo cual el ser es siempre esencialmente a-ser. La presencia constante de la irrupción del caos impulsa la creación como historia, como origen de la creación/destrucción de las significaciones y de las instituciones particulares.

La trascendencia -el caos, lo sin fondo- invade lo inmanente -lo dado, lo familiar, lo aparentemente domesticado- y así permite la emergencia de lo nuevo, de la alteridad sin la cual lo que es sólo sería lo idéntico absolutamente indiferenciado, es decir, nada, la muerte. La muerte es muerte de las formas, de las figuras, la destrucción ontológica ha sido negada por la filosofía tradicional, lo que "verdaderamente es" se conserva en la intemporalidad -supresión del tiempo- por una parte o en la dialéctica, por la otra, donde opera un rebasamiento acumulativo y recuperación integral del devenir en lo Absoluto. Lo permanente o lo a-temporal están siempre en la forma de constituyentes últimos inalterables o en las leyes ideales.

La sociedad se crea como sociedad heterónoma, pues desconoce, auto-oculta, su propio ser como creación, atribuyéndolo a fuentes externas a sí misma, con ello se sustrae a la alteración, a la no estabilidad. Al presentar su institución como impuesta por una fuente exterior a ella misma, la sociedad recupera el caos, o establece con él un compromiso, defendiéndose contra el abismo que es en sí misma.



Toda institución heterónoma de la sociedad ha sido, centralmente religiosa. Al situar el origen de la institución social en el mismo sitio que su propio origen, esto es en el exterior de la sociedad, la religión se constituye como vínculo y garantía de la heteronomía de la sociedad. Cuando las significaciones sociales son concebidas como necesarias, han ido aparejadas históricamente con el solipsismo de que la "verdadera revelación" es aquella que sustenta cada unidad social determinada, y las demás están por lo tanto descalificadas.

Castoriadis concluye su reflexión argumentando que aceptar una sociedad autónoma como auto-instituida y auto-instituyente explícitamente, asumiendo que las significaciones sociales son simplemente contingentes, parece estar en la base de la descomposición progresiva del tejido social en el mundo contemporáneo que sustenta el proyecto de la modernidad.

La disertación filosófico-social del fenómeno de la religión propuesta por Castoriadis y delineada en los párrafos anteriores, ciertamente, nos permite tener un acercamiento lúcido a la comprensión de la efectividad de los sistemas simbólico religiosos en la estructuración social e individual y en la ordenación del cosmos. No obstante la falta de distinción en la dimensión de por un lado los códigos simbólicos, donde se ubica la significación a partir de la cual se organiza la vida social sometiéndola a fines específicos, en este caso la institución religiosa, y el imaginario social por otro, donde se perciben los efectos de la significación en la expresión del "deber ser" social y subjetivo, limitan su argumentación al no explicar como se estructura la significación. Queda la sensación de que más allá del magma de significaciones imaginarias sociales debe haber esquemas

ordenadores de sentido que explican la identidad cultural individual y colectiva.<sup>10</sup>

En este punto, el análisis de Clifford Geertz (1991: 87-117) sobre "La Religión como Sistema Cultural" puede arrojar más luz para comprender esta cuestión. Su propuesta parte de su definición de cultura según la cual: "la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida". A partir de este supuesto, Geertz considera que los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el "ethos" de una unidad social determinada, esto es, el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, su cosmovisión, el cuadro que esa sociedad se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más amplias acerca del orden. En la creencia y en la práctica religiosa, a través del "ethos" de un grupo los símbolos formulan una congruencia básica entre un determinado estilo de vida y una metafísica específica, y así, coincidiendo con el planteamiento de Castoriadis, cada instancia se sostiene con la autoridad de la otra.

Partiendo de estas premisas, Geertz propone su famosa definición de religión entendida esta como: "un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados de ánimo y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden

---

<sup>10</sup> Ciertamente, la explicación materialista que ofrece Castoriadis, logra explicar coherentemente el fenómeno religioso como una necesidad humana de sancionar el orden social. Sin embargo, la forma en que el hombre experimenta el fenómeno religioso difiere profundamente de esta percepción. A pesar de la racionalidad que se pueda afirmar en teorías filosóficas sólidas como las de Castoriadis, el ser humano no ha logrado dar respuestas convincentes a lo que lo trasciende, ni aun con la ciencia, lo que vuelve pertinente la propuesta religiosa en un mundo donde la razón es insuficiente para ubicar la experiencia de vivir, con todos sus avatares y sufrimientos, en un proyecto más amplio, cósmico y ético que le de sentido a su existencia. La religión como necesidad, sigue operando como explicación a las situaciones límite que el hombre experimenta y no puede explicar.

general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único". (1991:89) Los sistemas de símbolos a los que alude en la primera parte de la definición, son entendidos como fuentes extrínsecas de información, quiere decir que están fuera de las fronteras del organismo individual y se encuentran en el mundo intersubjetivo de común comprensión en el que nacen todos los individuos humanos, en el que desarrollan diferentes trayectorias y al que dejan detrás de sí al morir. Dichas fuentes de información suministran un patrón o modelo en virtud del cual se puede dar forma a los patrones exteriores. En este sentido, las estructuras culturales -entre ellas la religión entendida como sistema de símbolos- son modelos "de" la realidad, y no "para", en tanto que tienen un aspecto doble: dan sentido, es decir, forma conceptual objetiva a la realidad social y psicológica al ajustarse a ella, y también la modifican según esas mismas estructuras culturales.

Al expresar la atmósfera del mundo y modelarla, los símbolos generan ciertas actitudes y disposiciones que, en el caso específico de la religión, constituyen todo un comportamiento social instituido. En cuanto a las prácticas religiosas pueden distinguirse dos clases de disposiciones: los estados de ánimo y las motivaciones. Una motivación es una tendencia persistente, una inclinación permanente a realizar cierta clase de actos y experimentar cierta clase de sentimientos en ciertas situaciones. Los motivos no son actos (modos de conducta intencional), ni sentimientos, sino propensiones a realizar ciertos actos y a exprimentar ciertos sentimientos. Cuando el hombre está propiamente motivado o estimulado, está propenso a caer en ciertos estados anímicos. En la vida religiosa, los estados anímicos provocados por los símbolos sagrados son muy variados en su intensidad y remiten a un marco cósmico inscrito en sistemas simbólicos más amplios.

Lo que distingue a los símbolos sagrados de otros símbolos seculares según Geertz, es que los sistemas religiosos remiten a símbolos de alguna verdad trascendente que intentan explicar la realidad humana en los límites del sinsentido, donde el caos amenaza irrumpir en el hombre, en tres situaciones límite: el analítico donde se cuestiona su capacidad de respuesta frente al desconcierto, el del sufrimiento donde se cuestiona su fuerza de resistencia frente a la enfermedad y al duelo, y el de la moral donde enfrenta paradojas éticas irresolubles. Los desafíos a lo comprensible, al sentido de la vida, las explicaciones a problemas oscuros como la muerte, los sueños, las fugas mentales, etc. son asuntos asumidos y circunscritos por las estructuras religiosas.

Para quienes son capaces de abrazar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no sólo de su capacidad de comprender el mundo, sino también de dar precisión a los sentimientos y emociones que experimentan. El efecto reconfortante de la religión estriba en poder dar a la persona que sufre o se cuestiona un código significativo que le permita comprender la naturaleza del mal y referirla a un mundo más amplio.

El problema del mal y la injusticia tiene que ver con la amenaza a la capacidad de las personas para formular juicios morales. Lo que implica el problema del mal no es la idoneidad de los recursos simbólicos para regir la vida afectiva del sujeto, sino la idoneidad de esos recursos para suministrar una serie viable de criterios éticos, de guías normativas que gobiernen sus acciones. El problema que surge entonces es la distancia entre el ser y el deber ser, la inadecuación entre las concepciones morales y las experiencias morales de donde surge el sentimiento de culpa. Los sistemas religiosos, mediante símbolos, dan la imagen de un orden del

mundo tan genuino que explica y hasta celebra las ambigüedades percibidas, los enigmas y las paradojas de la experiencia humana. La religión niega los hechos inexplicables, más bien intenta encontrar un sentido moral, intelectual o emocional a la experiencia.

Para poder participar de un contexto religioso, se requiere como premisa la creencia: "quien quiere saber, debe primero creer". En este sentido, la creencia es el fundamento de un modo de ver la realidad, de una forma de discernir, de aprehender, de comprender o captar el mundo; de una manera particular de mirar la vida, en suma de una perspectiva religiosa. La perspectiva religiosa, según Geertz (1991:106-7), se distingue de otras pues va más allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras, buscando la aceptación de ellas y la fe en ellas. Otro aspecto distintivo de la perspectiva religiosa es que postula como realidades no hipotéticas -como la perspectiva científica lo hace- esas realidades más amplias, a través de la entrega, del encuentro con la trascendencia. Las actividades simbólicas de la religión como sistema cultural están dedicadas para presentar, intensificar y hacer inviolables las discordancias del sentido de lo real / real en la experiencia. La acción religiosa está imbuida también de cierto complejo específico de símbolos -como la metafísica que formulan, el estilo de vida que recomiendan- con autoridad persuasiva.

En esta línea llegamos a considerar la importancia de los ritos como conductas consagradas, donde se reafirman los mandatos religiosos como verídicos. La convicción religiosa aparece en el plano humano partiendo del contexto de actos concretos de observancia religiosa. "En un acto ritual, el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por obra de una sola serie de formas simbólicas, llegan a ser el mismo mundo y producen así la idiosincrática transformación de la realidad"(Geertz 1991:107). En todos

los ritos religiosos se da la fusión simbólica del "ethos" y la cosmovisión, los hombres viven su fe tal como la representan; de ahí que la religión, entendida como sistema cultural, no sólo permita la manifestación de las creencias sino modele la conciencia espiritual de un grupo donde las deidades o figuras divinas no son representaciones sino presencias. La aceptación de la autoridad que está en la base de la perspectiva religiosa y que el ritual encarna, procede pues de la realización del ritual mismo.

Es importante aclarar que la experiencia religiosa no se vive todo el tiempo sino sólo en ciertos momentos. El mundo cotidiano de los objetos y las prácticas diarias que responden al sentido común, son la realidad dominante en la experiencia humana, pues no podemos escapar de su inherente actualidad, ni de sus presiones y exigencias más inmediatas. La religión entonces, no refleja el orden social como propuso Durkheim, sino lo modela como indica Geertz. El hombre se mueve más o menos fácilmente entre maneras radicalmente opuestas de concebir el mundo, entre modos de formulaciones simbólicas distintas, como el sentido común, la perspectiva religiosa, etc. Sin embargo, los hechos religiosos tienen importantes implicaciones sociales pues colocan hechos próximos dentro de conceptos últimos. La religión altera, a veces radicalmente, todo el paisaje que se le presenta al sentido común pues influye en los estados anímicos y motivacionales. Del mundo religioso al del sentido común, el hombre se transforma por la experiencia ritual vivida y por lo tanto también el mundo del sentido común cambia, pues se le percibe sólo como una forma parcial de una realidad más amplia que lo corrige y lo completa. De ahí que podamos concluir esta sección con la siguiente frase: "Lo que los hombres creen es tan variado como lo que ellos son y viceversa." Desde este enfoque, la configuración de la identidad grupal está atravesada por

el eje de la perspectiva religiosa que modela aspectos fundamentales del orden social y subjetivo.

En el siguiente apartado trataremos de explicar de que forma el Judaísmo en sus concepciones básicas y en su devenir histórico constituye un sistema simbólico cultural que presenta una cosmovisión y un complejo ético integrado capaz de dar respuesta a los desafíos del caos en las fronteras entre lo significado y el sinsentido, conjuntándolo con el análisis de las prácticas religiosas características de la comunidad de judíos de Alepo en México.

## **V.II. El Rito como Eje de la Identidad de los Judíos de Alepo en México.**

La religión se diferencia de otros tipos de creencias supranaturales en que está constituida por tres elementos fundamentales: una estructura sapiencial que incluye todo el corpus de conocimientos sobre el cosmos, el origen, los mitos, la teología y filosofía religiosa que se genera a partir del mundo de significado; una estructura ritual que ordena la acción del hombre en conformidad con las especificaciones de culto que la estructura sapiencial prescriba; y una estructura institucional con una ordenación jerarquizada que sea capaz de asegurar la reproducción ideológico-social de la comunidad religiosa en cuestión.

El judaísmo puede ser considerado entonces como una religión que ha estado vigente por más de cuatro milenios, no sin tensiones y contradicciones que han generado modalidades diversas en su conceptualización y práctica religiosa. Para explicar y comprender -en términos weberianos- las formas específicas que caracterizan las prácticas de los judeo-alepinos en México, es pertinente repasar los procesos que moldearon su actitud religiosa y la forma específica en que

experimentaron su religiosidad. En este recorrido será de gran ayuda el trabajo inédito de Eduardo Cohen (1979), quien a través del análisis del ritualismo característico de la comunidad estudiada logra explicar rasgos primordiales de las prácticas religiosas y de la identidad grupal.

La cultura de los primeros inmigrantes judíos alepinos que llegaron a México, como ya se dijo, estaba condicionada por un pensamiento religioso tradicional y en cierto grado primitivo, así como por una fuerte presencia de valores solidarios determinados por una vida circunscrita a la comunidad en el lugar de origen. Estos antecedentes y las circunstancias específicas que acompañan al momento de su irrupción en la vida social y económica del México postrevolucionario influyeron en la forma en que el grupo habría de organizarse y, sobre todo, influyeron en la clase de símbolos a través de los cuales expresaron su identidad colectiva, esto es sus relaciones entre ellos, con judíos de otras procedencias también establecidos en México, con la sociedad mayoritaria y con el judaísmo mundial.

Lo que singulariza la unidad grupal de los judeo-alepinos es la intensidad y auténtica convicción religiosa, como escribe Cohen: "La religión cobró un valor y una significación social que trascendía su función como eje de la identidad común, para convertirse, particularmente en un sector no insignificante del grupo, en un medio casi autosuficiente de vinculación con la realidad. De ahí que en esta comunidad se encuentre exacerbado el rasgo más peculiar y expresivo históricamente de la religiosidad judía: la devoción ritual" (1981:1).

El modelo del judío ortodoxo reconocido desde tiempos antiguos, es el que se caracteriza por un conocimiento profundo de las Escrituras Sagradas y el cumplimiento del máximo de los preceptos rituales



relacionados con el culto. En este sentido se privilegia el rasgo intelectual del "buen judío" que no sólo conoce la Ley, sino que está dispuesto a abandonar con frecuencia otros aspectos de su vida como su familia o su trabajo por el deseo de profundizar en los textos sagrados y cumplir los ritos.

Rastreado históricamente las raíces de esta actitud del pueblo judío frente a lo sagrado podríamos remontarnos más de veinticinco siglos atrás. Durante el exilio babilónico posterior a la destrucción del Primer Templo y los dos siglos de paz bajo el dominio persa (siglo V a.e.c.) tuvo lugar una reforma legalista encabezada por los sacerdotes, jefes políticos de un régimen hierocrático. La reforma legalista llevó a la consolidación de ciertas prácticas comunitarias que afirmaban la particularidad cultural, étnica y religiosa del pueblo de Israel. En Babilonia por ejemplo se revaloró la circuncisión como símbolo por excelencia de la pertenencia al grupo. El respeto del sábado se convirtió en prueba de fidelidad a la alianza. El código de prescripciones rituales contenido en el Levítico (17-26) recibió su forma definitiva durante el exilio. Llamado 'Ley de Santidad' y atribuido a Moisés, el Levítico regula los sacrificios de animales, las relaciones y los tabues sexuales, el calendario festivo, los pormenores del culto e insiste en la pureza y las impurezas rituales, en suma ritualiza las funciones vitales y los comportamientos sociales. (Eliade 1978, T.II:251-253). La finalidad de este movimiento ideológico en el judaísmo era la supervivencia de la identidad étnica y espiritual del pueblo en medio de un mundo hostil y extraño.

Es importante notar que el establecimiento de la comunidad judía de Alepo se remonta al exilio babilónico y por lo tanto vivieron intensamente este proceso de delimitación de fronteras culturales. Sus relaciones con los centros espirituales más notables de la época, en Babilonia y Palestina,

fueron intensas, lo que explica la adopción del legalismo religioso que marca por milenios la identidad colectiva del grupo.

Desde ese momento, la tendencia sacerdotal considera que la restauración de la vida nacional no se daría -como proponían los profetas- por la conversión interior de espíritu, sino por la organización eficaz de la comunidad bajo la autoridad absoluta de la Ley (Torah). El culto no tiene ya como centro la exaltación de Dios, sino más bien la "santidad" de Israel, es decir, su pureza ritual constantemente amenazada por los pecados. La expiación de los pecados públicos adquiere una gran importancia, confirmada por la institución del "Día del Perdón" (Yom Kippur), considerada por los judíos alepinos y otras comunidades cercanas como la festividad más importante del calendario anual.

Muy pronto se confundió la Ley (Torah) con los libros del Pentateuco. La transmisión oral de la tradición quedó sustituida por el estudio y la explicación de los textos escritos. Esdras fue considerado como el primer escriba o doctor de la Ley. Desde entonces el escriba se convirtió en un auténtico modelo de conducta religiosa. No obstante, aparte de la Ley escrita, la idea de la Torah oral no desaparece, esta última estaba basada en las instrucciones complementarias que Moisés habría recibido de Dios transmitidas de generación en generación por la vía oral. Este corpus de exégesis constituía la "Mishnah" ('repetición'). Con el tiempo la codificación de los conocimientos sacerdotales basados en la tradición oral fue investida de una autoridad cercana a la de la Ley.

Instalada en la corriente más tradicionalista del devenir del judaísmo mundial, la religiosidad de la comunidad alepina responde a los patrones más conservadores y tiende por eso a enfatizar la dimensión ritual. En esta línea es pertinente analizar las formas concretas de expresión religiosa para

relacionarlas con el orden simbólico que estructura el universo, el mundo natural y humano circunscribiéndolo a una explicación sistemática que evite la irrupción constante del caos.

Pese a que la modernidad ya había comenzado a impactar a la vida de la comunidad judía en Alepo -por ejemplo en los efectos del nacionalismo árabe sobre los "millets" religiosos, o en la introducción de la red escolar francesa israelita que transmitió ideas occidentalizantes en el mundo tradicional comunitario- la religiosidad ortodoxa seguía siendo el eje identitario del grupo. Al emigrar, los rasgos rituales se exacerbaban como una forma de preservar los límites colectivos. La mayoría de los inmigrantes compartieron un marco legal religioso ortodoxo que moldeó su conducta cotidiana y fundamentó la estructura institucional de la comunidad que brotaba.

No podemos dejar de mencionar que el tipo de religiosidad ritual que observaron los inmigrantes, les permitió desenvolverse en otras áreas de la vida con cierta holgura: mientras cumplieran con el culto en los tiempos establecidos por el calendario religioso, el resto del día podían dedicarlo a sus actividades cotidianas. No sólo eso, el comportamiento moral era una condición secundaria siempre y cuando no se transgrediera el formalismo ritual, de tal suerte que la hipóstasis del rito permitía la falta de cumplimiento de los deberes "éticos" y con ello una posición menos cargada de tensiones frente a los compromisos de carácter social.

La religiosidad ritualista suele venir ligada a una visión compartimentada de la vida. El ritualismo tiende a estimular la idea de que los compromisos religiosos no tienen que ver con la conducta política o con los demás aspectos de la vida laica. Según este esquema, en la generación de inmigrantes, su religiosidad no interfería determinantemente en su

desempeño económico como pequeños comerciantes y en su incursión en la adopción de nuevas modalidades de vida propias de la modernidad mexicana. La tensión entre estas dos formas de operar en el mundo se dará en las generaciones siguientes que introyectan ambos códigos -el religioso comunitario y el laico nacional- y experimentan la necesidad de adecuar los marcos tradicionales grupales a los nuevos requerimientos que su mejor situación económica, como parte de la burguesía mexicana, les demanda. En este sentido, la relativa unidad socio-cultural de los inmigrantes al llegar, se irá diversificando frente a los desafío y cambio de ubicación socio-económica que cuestiona los marcos religiosos ortodoxos originarios. La mayoría de los Judeo-alepinos en México, sin dejar las prácticas religiosas tradicionales consideradas más importantes -como la reunión familiar semanal con motivo del Shabat, la participación en las fiestas mayores como Pesaj (Pascua), Rosh Hashan (Año Nuevo) y Yom Kippur (Día del Perdón), o las ceremonias propias del ciclo vital del individuo, etc.- fueron relajando poco a poco su apego a algunos ritos generándose cierta tensión entre el activo grupo ortodoxo que sentía amenazada la viabilidad comunitaria frente al desapego de las prácticas rituales y a la cada vez más extendida asimilación cultural a las costumbres mexicanas del sector tradicionalista.

Volviendo al análisis del fenómeno migratorio, en una situación de incertidumbre como fue la vivencia de un cambio de espacio geográfico y cultural, la imagen del mundo del ortodoxo se encontraba permanentemente amenazada: el conjunto de "Irrealidades" -es decir de realidades no significativas para él- que lo circundaban, lo exponían a un abismo inexplicable. En este contexto, la práctica ritual remitía a un mundo conocido y en esa medida, la realidad del ortodoxo, requería ser reconstruida cotidiana e ininterrumpidamente. El rito no podía ser abandonado ya que se corría el riesgo de perecer ontológicamente.

Cualquier situación de cambio, que amenazara la unidad grupal -como el fenómeno migratorio concreto o cualquier temor subjetivo- era previsible que conduciría a la exacerbación de los ritos como una imperiosa exigencia de resignificar la realidad. La actividad ritual proporcionó entonces los incentivos a la realidad cotidiana del ortodoxo, pues las normas fijas le asignaban un rol social. El mantenimiento y la repetición de las mismas conductas- en forma ritual- conllevaba las ventajas de evitar la ansiedad ante los cambios y circunstancias nuevas que debían enfrentar con frecuencia. (Cohen 1981:34-5).

El ritualismo, como todo acto rutinario, representa la mecanización de la conducta, en la cual la finalidad de los actos acaba por escapar de la conciencia ya que estos vienen sobredeterminados en relaciones de exterioridad y de anterioridad. Los actos dejan de ser "racionales" pues no los orienta una finalidad decidida autónomamente, sino que son resultado de consignas externas sancionadas por una autoridad no cuestionable. Como veíamos en los planteamientos de Castoriadis, son producto de la negación de la institución social, proyectada en la institución religiosa concebida como heterónoma o extra-social. En el siguiente capítulo veremos como este tipo de orden simbólico refuerza el carácter autoritario de los líderes religiosos y de los padres de familia, así como la imposición de una severa disciplina que se refleja entre otras cosas en la adhesión a las prácticas rituales.

El relajamiento de los hábitos rituales pone en peligro los vínculos de dependencia a la autoridad. Esto nos remite a una antigua polémica en la historia del judaísmo entre los defensores y los enemigos del ceremonial, pues la preservación de los ritos y el cumplimiento puntual de las leyes, para algunos, son la base del mantenimiento de las particularidades del pueblo judío, que de otra manera se hubiera diluido al fundamentar sus

propuestas religiosas sólo en principios éticos universales. La tensión entre universalistas y particularistas, desde la época de los profetas y hasta ahora con otras modalidades, que resultó altamente enérgica y creadora, surgió por el mismo carácter paradójico de la revelación divina al pueblo elegido. Una revelación de Dios en la historia, es decir, limitada al pueblo judío, es proclamada universalmente válida al mismo tiempo que se considera exclusiva de los hebreos. En la segunda mitad del siglo II, gracias al desarrollo sorprendente de la diáspora y, en parte, a la propaganda misionera, el judaísmo estuvo a punto de convertirse en una religión universal, pero la reacción de los centros rabínicos desembocó en lo que se ha llamado "la fijación de la Torah", lo que constituyó de hecho un obstáculo a la universalización del judaísmo. Como escribe Ellade: lo esencial para la salvaguarda de la comunidad israelita es la continuidad histórica del pueblo judío. "No se trata únicamente de "nacionalismo", sino ante todo, de una teología construida en torno a la noción de "pueblo elegido". Israel fue elegido por Yahvé; era "su" pueblo. En consecuencia, el pueblo judío se considera como una realidad histórica santificada por la voluntad de Dios. La alienación nacional, equivaldría a una apostasía, es decir, a la profanación de una estructura étnica-religiosa consagrada desde su mismo origen. El primer deber del pueblo judío ha sido, por consiguiente, mantener intacta su identidad hasta el fin de la historia." (Ellade 1978:270-1). Dicho de otro modo, reactualizar generación tras generación la alianza del pueblo con Dios. Tradicionalmente las modalidades rituales han operado como elementos concretos del particularismo colectivo, como instrumentos en la delimitación de las fronteras culturales del grupo en relación con la sociedad circundante, pues, a través de las prácticas rituales específicas, que ordenan tiempos y espacios diversos, se configura la identidad de un "nosotros" frente a "otros", generando, como propone Geertz, un "ethos" donde las motivaciones y emociones adquieren significado en un universo simbólico para quienes

comparten este mundo de sentido. Desalojar al rito de su lugar privilegiado dentro de la religiosidad Judía, sólo sería congruente cuando apunta, en última instancia, a la eliminación de lo particular -de la identidad grupal- en aras de lo universal; en otros términos, cuando niega a la comunidad en nombre de la sociedad general. La intención de convertir la religión en un puro código moral presupone, por tanto, la determinación de abandonar la segregación.

La posición intransigente y de activa militancia de los ortodoxos frente al cambio, "la costumbre es Ley" está escrito en el Talmud, y los procesos de secularización parciales que afectan al sector tradicionalista comunitario de los judeo-alepinos en México, expresa la intensidad de sus vínculos con la concepción sagrada del cosmos. En la medida en que diversas y opuestas pautas de conducta se encuentran coexistiendo al interior del mismo universo social, estas se mantienen en constante interacción. Los ortodoxos aportan en esta dinámica una gran energía cohesionadora en la cual el excesivo rigor de sus postulados y prácticas rituales, que demandan un cumplimiento colectivo, hace que se mantenga, en primer plano, la pertinencia de lo religioso en constante confrontación con otras corrientes seculares, lo que significa de por sí un alto grado de prevalencia de lo sagrado en el ámbito cotidiano (Cohen 1981: 39).

El rito, desde su aparición en las sociedades primitivas hasta nuestros días, ha conservado una fidelidad constante -a pesar de variar sus connotaciones de acuerdo a la sociedad y el momento histórico concretos en que se practica-, a uno de los principales motivos que le dieron origen: su virtud de ordenar, sistematizar y regular la vida cotidiana. Lo mismo que en las sociedades arcaicas, donde éste servía para disipar la ansiedad y conjurar el caos de la naturaleza, ahora sirve para someter las fuerzas cuya dirección amenace disolver la comunidad social. La función del rito varía

en la medida en que responde a diferentes circunstancias históricas, pero su significado primordial sigue operante, esto es: su capacidad virtual de auspiciar y promover un orden estable y protector. En este sentido la religión como estructura significativa, entre los judeo-alepinos en México, opera como catalizador de la identidad comunitaria y como componente básico de la identidad del sujeto y de su habitus.

### **V.III. Las Prácticas Rituales y su Referente en el Orden Simbólico del Judaísmo.**

Para comprender la profundidad que las prácticas rituales tienen en la configuración de la identidad colectiva, a continuación analizaremos las formas concretas de expresión religiosa relacionándolas con la estructura sapiencial contenida en los textos sagrados y la cosmología del judaísmo. Los diversos órdenes temporales en que se inscriben los ritos, pueden servirnos como esquema para ubicar las prácticas religiosas: el ritual cotidiano, el ritual semanal, los festejos anuales considerados en el calendario hebreo y las celebraciones que forman parte del ciclo vital del individuo sancionadas religiosamente.

Los ritos diarios consisten principalmente en tres rezos: matutino (shajrit), vespertino (minjá) y nocturno (arbit). Estos rezos pueden ser personales o colectivos, aunque hay una sección del rezo (amidá) que requiere por lo menos de la presencia de diez varones mayores de trece años (minián), para ser válido, lo que condiciona la asistencia de los fieles a la sinagoga donde participan en un servicio religioso colectivo dirigido por un cantor (hasán). Como parte del rezo matutino -privado o público- el uso de las filacterias (tefillim) es considerado como premisa fundamental para estar presente en el espacio sagrado ortodoxo. La recomendación que se hace sobre la necesidad del cumplimiento de este rito, sobre todo a los jóvenes en el momento de su pasaje simbólico al mundo adulto al cumplir trece



años (bar-mitzvah), tiene una amplia relevancia para el ortodoxo, que ve en las oraciones cotidianas la reactualización del cosmos sagrado. Es interesante notar, como señala Cohen (1981:3), que las oraciones que componen los rezos diarios escritos en idioma hebreo, son leídas pero no comprendidas por la mayoría que no entienden su significado en español. Sin embargo este hecho aceptado y reconocido públicamente, no merma la insistencia de los ortodoxos en demandar aun esta lectura superficial como requisito indispensable para vincularse a lo sagrado, ya que el no entender el significado literal de la oración se convierte de hecho en una ventaja que no escapa a la fina intuición rabínica: imprime al rito un sentido esotérico, lo imbuye de un insondeable y secreto misterio, efectos que el conocimiento literal e inteligible limitarían. Detenerse en el sentido confinaría lo escrito al olvido. La plegaria, en cambio, con su método abusivo de la repetición, es aquella lectura que mantiene intacto lo que se lee.

#### **V.III.I. Kashrut: La Pureza e Impureza Ritual.**

Otro parámetro que norma la vida judía, ordenando el mundo en binomios de puro/impuro, permitido/prohibido, sagrado/profano, limpio/contaminado, etc. es lo que se refiere al consumo alimenticio. La estructura de estas regulaciones sociales, como propone Durkheim, forma la base subyacente de los fenómenos simbólicos y religiosos. Según las leyes bíblicas expuestas en el Levítico, son "Kashér" los objetos y alimentos puros y ritualmente aceptables que cumplan con las especificaciones religiosas. Existe entre los judíos alepinos en México, una minoría de ultraortodoxos que acatan puntualmente esta interdicción observando una gran cantidad de medidas que consisten en una cuidadosa higienización de los alimentos para evitar todo rastro de contaminación. Es importante mencionar que aunque la observancia del kashrut era asumida o no en los casos individuales según las circunstancias (por ejemplo, en la

generación de inmigrantes, muchos de los correligionarios se dispersaron por distintos poblados de la provincia mexicana, viviendo en ellos a veces por períodos de más de diez años; en estos lugares el acceso a los productos kasher era casi imposible, por lo que no observaban esta disposición más que en ocasiones especiales en que después de un viaje, llevaban la carne desde las ciudades donde sí existía este servicio). No obstante cada situación particular, en los eventos comunitarios, la institucionalización de la observancia del kashrut, es considerado no sólo como un acto ritual sino como un valor social. Aunque en la vida privada cada sujeto decida su apego a dicha norma, en la vida pública los tabúes dietéticos son cuidadosamente observados. "El hecho de que sea una minoría -la ultraortodoxa- la que presiona para que -hasta hoy- persista esta rígida reglamentación, no le resta autenticidad a este dato, por el contrario , nos revela el modo en que opera una estructura social que se encuentra gulada, en última instancia, por valores institucionales...que son respetados mientras aparezcan como vehículo insustituible para lograr la conservación de la comunidad" (Cohen 1981:7).

Para analizar las prácticas sociales vinculadas con los tabúes dietéticos y su sentido en el universo religioso de representaciones simbólicas, resulta interesante retomar la propuesta de Mary Douglas planteada en su libro "Pureza y Peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú" (1991). En la comprensión de los tabúes y las ideas de contaminación es útil, escribe, examinar nuestras propias ideas sobre la suciedad. Aunque en la vida moderna el rechazo de la suciedad puede ser más una cuestión estética y de higiene que religiosa, en los tabúes rituales de las culturas tradicionales desempeña un papel similar pues la suciedad es el "resultado indirecto de un ordenamiento y clasificación sistemáticos de la materia" (p. 48) Así Douglas sugiere que los tabúes, entendidos como ideas sobre la separación, purificación, demarcación y punición de transgresiones, tienen

como primera función imponer cierta sistematicidad en la experiencia inherentemente desordenada. Si la suciedad es el subproducto del ordenamiento y la clasificación, y la sociedad es la fuente de las reglas y las categorías, la suciedad es en gran medida una parte normal de la vida social, como el delito y la desviación. Ambos representan algo fuera de lugar. Cuando las cosas están fuera de lugar, el orden normativo y legal es desafiado, y la sociedad lo restablece realizando una acción ritual, en el caso de la suciedad, es la limpieza.

De manera que el miedo a la contaminación es como el miedo a la desviación moral: así como transgredir la prohibición del incesto, como vimos en el capítulo anterior, la suciedad amenaza el orden de las cosas y la estructura moral global de la que deriva su propio lugar. Pero la desviación y la suciedad son normales y funcionales, y nuestra reacción ante ellas es uno de los mecanismos sociales básicos para renovar y redefinir las reglas y los límites sociales (Wuthnow, et.al.1988:103-7).

La idea de la suciedad y la inmundicia como representación de las cosas que salen de su lugar es ilustrada por Douglas cuando analiza la cuestión de las prohibiciones bíblicas del Levítico. En el relato de la creación del Génesis se diseña un boceto de los tres dominios terrenales, que son: lo seco, que Dios llamó "tierra", el conjunto de las aguas, que el Creador llamó los "mares" y una región "encima de la tierra en el firmamento del cielo", que en adelante llamaremos aire. En este sistema cosmológico tripartita -tierra, agua y aire-, significativamente cada uno de estos dominios se relaciona con una categoría particular de "criaturas" formadas por Dios en un orden cronológico. Las criaturas vivas de la tierra se subdividen en "bestias" y "los animales que se arrastran". El principio subyacente en la limpieza de los animales es que ellos deben adecuarse completamente a su dominio. Son inmundas las especies que resulten

miembros imperfectos de su clase, o cuya clase en sí misma crea confusión en el esquema general del mundo. El Levítico recoge el esquema cosmológico del Génesis y asigna a cada elemento su propia clase de vida animal. En el firmamento, aves bípedas vuelan con alas. En la tierra saltan, brincan o corren animales cuadrúpedos.

Cualquier clase de criaturas que no estén dotadas para el tipo correcto de locomoción en su elemento -explica Douglas basada en los textos bíblicos (1991: 69-70)- es contraria a la santidad... De ese modo cualquier ser que en el agua no posea aletas y escamas es inmundo. Así, las criaturas de cuatro patas que vuelan son inmundas, es inmunda toda criatura que tenga dos patas y dos manos y que camine con las cuatro extremidades como un cuadrúpedo, o que esté dotada de garras en las patas anteriores y que perversamente las use para andar como el ratón, el cocodrilo, la musaraña, varios tipos de lagartos, el camaleón, el topo, etc. El último tipo de animal inmundo es el que se arrastra o serpentea sobre la tierra pues se trata de una forma indeterminada de movimiento, los seres que serpentean no son peces, ni carne roja, ni aves. Con esta lógica, en el Levítico se especifican los animales puros e impuros.

Es importante señalar que como comenta Brian (citado en Wuthnow 1988:255) a Douglas no le satisfacían ni las explicaciones fragmentarias de las prohibiciones alimenticias del Levítico -intentos de explicar las restricciones a través de diferentes factores- ni tampoco lo que ella denominaba "materialismo médico", la reducción de la religión y el simbolismo a cuestiones de higiene y beneficios materiales. Al hacer un análisis crítico de su propuesta resulta que muchas de las especificaciones del Levítico no se ajustan a su esquema pues no ofrece evidencias concluyentes para apoyar su tesis de que las anomalías clasificatorias son categorías tabúes (por ejemplo, el hecho de que las aves en su mayoría

sean carroñeras o aves de rapiña y por lo tanto impuras, se puede interpretar de otra manera: no son anómalas por su adecuación a dominios ecológicos sino porque invaden la esfera humana, transgreden la dicotomía naturaleza-cultura). Las críticas levantadas contra Pureza y Peligro, señalaban las impresiones clasificatorias así como el hecho de que Douglas había pasado por alto las actividades sociales de los hebreos y por lo tanto minimizado la función que las instituciones sociales tienen en la interpretación de las creencias cosmológicas a pesar de que, sin embargo concentraba su análisis de las prohibiciones del Levítico en el sistema de ideas hebreo, por ejemplo en las disposiciones rituales de los animales "puros" ofrecidos a Dios en los sacrificios practicados en la época bíblica.

Por último, mucho se ha discutido sobre la prohibición de comer carne de cerdo, según la respuesta más difundida, ello se debió a que de alguna manera desde tiempos bíblicos lo relacionaban con enfermedad. Sin embargo, Douglas descarta este argumento al considerar que se buscan razones higiénicas para explicar creencias religiosas como lo hemos expuesto en los párrafos anteriores. Aunque hay autores como Ralph Blumer (citado en Douglas 1991:272) que contrargumenta diciendo que "sobre la base de las limitadas pruebas con las que se cuenta, parecería que aducir que al cerdo se le asignó un status anómalo porque era Inmundo, es tan justo como sostener que era Inmundo a causa de su status taxonómico anómalo". La versión de Douglas tendría el sentido de que no debemos decir que un objeto, como el cerdo, está fuera de lugar porque es sucio como sostiene Blumer, sino más bien que es sucio porque está fuera de lugar. A pesar de las críticas a la interpretación de Douglas sobre el ordenamiento simbólico que el judaísmo bíblico hace del mundo a partir de lo puro y lo contaminado, no deja de ser una aportación valiosa a la

comprensión del imaginario colectivo y sus efectos en las prácticas sociales.

### **V.III.II. El Shabat y su Relación con la Creación.**

Una de las piedras angulares del ritual judío es la celebración del shabat (sábado), pues no solamente pauta el tiempo cósmico, sino tiene una profunda significación histórica y religiosa. El shabat judío, como refiere Salo Baron (1968 T.1:20), cuyo origen principal se encuentra en la astronomía babilónica -el mes lunar con sus cuatro cuartos y, en parte, los siete planetas- fue resignificado en la religión judía, ya que se le otorgó una santificación muy profunda y novedosa vinculada con los comienzos de toda la historia: fue el día que Dios eligió para descansar después de los trabajos de la creación, por lo que se le atribuye el carácter de jornada santa y de reposo dedicado al espíritu. La observancia del shabat ha establecido en distintos horizontes históricos y culturales la diferencia entre los judíos y otros pueblos.

La observación del shabat entre los judíos de Alepo tenía un significado muy especial asociado a un gran sentido religioso, a la reunión familiar y era vivido con mucha devoción a través de actos rituales precisos que tenían lugar durante toda la jornada. La llegada del shabat era un acontecimiento en el cual tomaban parte todos los miembros de la comunidad, desde el (la) más pequeño (a) hasta el (la) más anciano (a) se preparaban para recibirlo. Los hombres cerraban temprano sus comercios o cesaban sus actividades el viernes antes de la puesta del sol para asearse, vestir sus mejores galas y asistir a los servicios de la sinagoga. Era inconcebible que alguien trabajara después de esa hora o durante el shabat, pues se exponía al "haram" (anatema, pecado).

En Alepo, la mayoría de los hombres y las mujeres se bañaban una vez a la semana en el "hammam" (baños turcos públicos), en los que había días marcados para la asistencia de los hombres y días para las mujeres. Los niños eran bañados en casa los viernes con agua traída desde el patio de la vecindad, aunque algunas veces iban con sus padres al hammam, llevando con ellos toallas y ropa limpia. La costumbre de asistir a los baños públicos se conservó entre los inmigrantes judeo-alepinos en México, a pesar de que ya contaban con instalaciones de agua corriente en sus casas.

Por su parte, las mujeres prendía las velas de shabat con la bendición correspondiente que permanecerían encendidas durante toda la noche y día siguiente, se esmeraban en cocinar los mejores y más complicados platillos de la gastronomía árabe, llevaban al horno su masa de pan desde el viernes para toda la semana y los platillos que se consumían esa noche eran guardados también en el horno, para que conservaran su calor al día siguiente en que se volvían a consumir; en shabat ni se cocinaba ni se encendía fuego. En México, la preparación del shabat era también rigurosamente observada por los inmigrantes que asistían a los rezos puntualmente, no viajaban en coche, ni prendían luz eléctrica. Una vez en casa, el viernes en la noche, toda la familia reunida en la mesa seguía el "Adú's", rezo leído por el jefe de familia para santificar el sábado donde se tomaba vino y se repartía el pan entre los asistentes. En México, las reuniones con motivo del shabat incluían no sólo a la familia nuclear, sino a la familia extensa (abuelos, tíos, sobrinos, primos, etc.) y era la ocasión en que se refrendaban los lazos de parentesco. En la religión judía y según interpretaciones religiosas cabalísticas, el shabat era especialmente propicio para que los esposos tuvieran relaciones sexuales.

En la mañana del sábado los hombres asistían a los servicios religiosos del templo donde se encontraban con sus familiares, amigos y correligionarios para cantar los rezos propios de shabat. Shabat es el único día en que no se ponen las filactellas (tefillim) y es uno de los tres días -los otros dos son lunes y jueves- en que se sacan los Sefer Torah (libros de la biblia, en forma de pergaminos enrollados). Al finalizar el servicio, los hombres regresaban a casa a comer, ya fuera la comida sobrante de la cena del día anterior o un desayuno frío "masah", que frecuentemente se acompañaba con bebida de anís.

Después de comer, se acostumbraba cantar "pizmonim", estos son antiguos poemas de alabanza a Dios, puestos sobre canciones profanas árabes y acumulados por el pueblo a través de cientos de años. Los pizmonim fueron perpetuados por tradición oral de una generación a otra, a manera de poesía épica. Muchos pizmonim fueron publicados en Alepo hace unos 90 años y se hizo una segunda edición unos años después, en la cual se incluyeron poemas de los últimos compositores, como el Rabino Rafael Tabush (Antebi) y el Haham Moshé Asher. Había también algunos pizmonim incluidos en los libros de rezo, tanto en la liturgia diaria, como de las festividades, entre los que destacan los de Ibn Gabirol. (Hamui de Halabe, 1989: 54-56).

El shabat concluía de nuevo en la sinagoga al atardecer donde la colectividad se volvía a reunir para los rezos vespertinos. Este esquema conductual fue reproducido por los inmigrantes judeo-alepinos en México sólo que en un nuevo entorno geográfico. No era extraño entonces que habitaran en las mismas colonias residenciales de la capital donde establecían sinagogas cercanas y con ello cumplían con un código religioso en el cual se le daba sentido también a su vida social. La sinagoga como espacio público para el grupo estudiado, hasta hoy, es



básica como lo demuestra la concurrida asistencia diaria así como el día sábado, en que se reza con las mismas tonadas alepinas, con la misma actitud devota y en la más rigurosa tradición ortodoxa del judaísmo. Pero la sinagoga no sólo es un lugar de rezo, sino es también un lugar de encuentro donde se suscita la socialización cálida e informal, lo que explica que siga siendo atractivo asistir incluso para los jóvenes y las mujeres (Sutton 1979:227-228).

Ahora bien, ¿de qué forma prácticas sociales como el shabat se relacionan con la cosmología judía y con el componente sapiencial del judaísmo que se configura como sistema simbólico?, ¿cuál es el magma de significaciones imaginarias sociales que sustentan el orden universal de esta colectividad?, ¿cuáles son las estructuras generativas y los conceptos filosóficos que subyacen en la perspectiva del judaísmo ortodoxo?. A continuación trataremos de explicar algunos de los elementos fundamentales del judaísmo que conforman el orden simbólico influyendo en el imaginario colectivo y las conductas normativas del grupo estudiado. Ideas como el monoteísmo histórico, la relación del hombre con Dios, del hombre con la naturaleza, del hombre con el hombre, del judío con su pueblo y del hombre en la historia sagrada son supuestos ineludibles para la comprensión del mundo de sentido en que se desenvuelven los judíos en general y los de Alepo en México en particular.

Aludir al shabat, es aludir al momento de la creación. El hombre concebido en el corpus bíblico como hecho a imagen y semejanza de Dios, al celebrar el shabat periódicamente, actualiza el relato de la creación. La creación constituye el origen y el orden cósmico que la religión confiere al mundo y dentro de él a la naturaleza, a los seres vivos y al hombre con sus características específicas -entre ellas la más importante su situación temporal. Los once primeros capítulos del Génesis narran

acontecimientos legendarios que precedieron a la elección de Abraham, desde la creación hasta el diluvio y la Torre de Babel. Como todo el corpus bíblico, la escritura de Génesis está formada por textos de épocas y orientaciones diferentes recogidas de tradiciones orales muy antiguas que han sido reinterpretadas, corregidas y redactadas a lo largo de muchos siglos y en distintos ambientes.<sup>11</sup>

En los textos bíblicos sobre la creación se pueden distinguir dos relatos el elhoista y el yahveista. Según la versión elhoista, el génesis inicia con el célebre pasaje "Al principio creó Dios -Elohim- el cielo y la tierra. La tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo, la tiniebla. Y el aliento de Dios se cernía sobre la faz de las aguas". La imagen del océano primordial sobre el que se cierne un Dios creador es muy arcáica como indica M. Eliade y aparece en otras culturas mesorientales como la mesopotámica. (T.1,1978:180). La creación propiamente dicha, es decir, la organización del caos se lleva a cabo por la potencia de la palabra de Dios (Dabar). "Dijo Dios que exista la luz. Y la luz existió" (Génesis 1,3). Las etapas sucesivas de la creación se van cumpliendo siempre en virtud de la palabra divina. Este relato bíblico presenta una estructura específica: primero la creación por la Palabra, segunda la de un mundo que es "bueno", tercero la vida (animal y vegetal) que es "buena" y que Dios bendice y finalmente, la obra cosmogónica se corona con la creación del hombre. En el sexto día y último día, dijo Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza; que ellos dominen los peces del mar, las aves del cielo y los reptiles del suelo, los animales domésticos y todos los reptiles" (G.1,26). El séptimo día, Dios descansó, después de ser creados el cielo, la tierra y todas sus creaturas y lo santificó "porque en él holgó de toda su obra, que creó Dios

---

<sup>11</sup> Los exégetas del Pentateuco han designado distintas fuentes entre las cuales están: la yahveista, la más antigua -siglo X o IX- que llama a Dios Y'ahvé; la elohista, algo más reciente, que llama a Dios Elohim; la sacerdotal, la más reciente, es obra de sacerdotes e insiste especialmente en el culto y en la Ley; y la deuteronomica contenida casi exclusivamente en este texto. (Eliade T.1,1978:177).

para hacer" (G. 2,3). Es decir Dios creó todo de la nada y lo creó "para hacer", quiere decir, para ser un elemento productivo.

El cosmos, creado por Dios, a lo largo de un período caótico inicial, se ha ido progresivamente ordenando a través de ciertas etapas, adquiriendo su estructura óptica fundamental hasta permitir al hombre habitarlo. Dicho cosmos tiene ciertas características básicas, según Dussel (1964:83): primero no es eterno, tiene un principio y por lo tanto un fin, segundo no ha sido inicial y absolutamente creado, sino que va madurando, y tercero, tanto el hombre como el mundo, siendo criaturas de Dios, no poseen por naturaleza (por nacimiento) ninguna co-naturalidad con el Creador. La Creación no es un hecho establecido de una vez y para siempre, no es sólo una fundación del mundo, sino una creación continua, donde el acto creativo de Dios se repite una y otra vez. Dios defiende la tierra ante las aguas primordiales que siempre la amenazan. Dios está presente en el tiempo originario, en el presente y en el fin de los tiempos, me-olam-ad-olam, del tiempo al tiempo, aunque muy por encima de la renovación cíclica del mundo. Dios es la figura del héroe en solitario, es lo Uno, que no se disuelve en la naturaleza, la supera. (Van Der Leeuw 1983:344-5).

Es importante notar, como señala André Neher (1975:114-5), que la creación no sucede en un tiempo mítico como en otras culturas, sino que el relato del Génesis sucede en un tiempo histórico, que el pensamiento hebreo era el único en mantener en toda la antigüedad. El acto creador ocupa un tiempo. Dios empieza a crear y distribuye la creación en siete días. Por tanto, lo que es primordial es el tiempo mismo, la creación se ha manifestado por la aparición de un tiempo. Mientras la creación mítica supone un antes y un después, la creación bíblica es el comienzo del

después, supone un no-tiempo -la nada- y un tiempo que comienza con la creación.

La originalidad del pensamiento hebreo no está solamente en haber relacionado a la creación con un Dios Único, sino haber establecido entre ese Dios y el mundo creado por él una relación histórica y no ya mítica, desde ahí se sustenta la noción de un monoteísmo histórico del que hablaremos después. Esta relación histórica lleva consigo dos consecuencias, indica Neher (1975:116); una es la trascendencia de Dios y la otra su inmanencia. En la concepción bíblica no hay contradicción entre Dios y el mundo, pero si una relación contradictoria de Dios en relación con el mundo. Dios está a la vez cerca y lejos, exterior al universo y penetrándolo por doquier. El es el Ser y el Devenir. La exterioridad de Dios en relación con su creación es verdaderamente absoluta y esa índole absoluta se encuentra al final de los tiempos. Al cesar la historia, la creación desaparece: no queda más que Dios en su no-tiempo. Tal es el esquema del "fin", que constituye, en cuanto escatología, la réplica de la cosmología del "origen".

Sin embargo, el universo no es un paréntesis en Dios, este penetra en él y lo impregna, aunque sin identificarse con él a través de dos expresiones: el espíritu de Dios (ruah) y la palabra de Dios (dabar). La palabra de Dios acompaña a la creación, es como su ritmo. "El espíritu le revela al hombre lo que es Dios, la palabra establece una participación activa entre Dios y el hombre...(pero) el espíritu y la palabra no conciernen únicamente a la relación de Dios con el hombre; son también categoría de la relación entre Dios y el mundo". (Neher 1975:117). El mundo responde a la palabra de Dios creándose, siendo devenir, de la misma manera en que el hombre responde a la palabra de Dios en un devenir. La creación ya no se encuentra frente a Dios, sino que sigue con docilidad el movimiento de la

palabra y se dirige hacia adelante, añadiendo, al crearse un trozo de devenir a otro, un día a otro día. Mediante la palabra llega a constituirse una Historia de la creación, cuya trama va acogiendo y absorbiendo sucesivamente las grandes fuerzas contradictorias: luz y tinieblas, cielo y tierra, tierra y aguas; luego, los ritmos cósmicos, estelares y finalmente, los seres vivos, desde los vegetales hasta el hombre. Esta concepción histórica modifica radicalmente la postura del hombre delante de Dios, pues tanto la naturaleza como el hombre son criaturas de Dios. Al lado de un Dios trascendente, la naturaleza no tiene ningún valor superior y el hombre no tiene porqué temerla. Sin embargo en el plano de la inmanencia es donde se da una valoración y admiración de la naturaleza como manifestación de la creación de Dios. Un mismo y único tiempo es el que arroja a la naturaleza y al hombre, el de la palabra de Dios. Dios, la naturaleza y el hombre sintonizan entre sí, por eso el hombre puede domesticar a la naturaleza.

En síntesis, Neher postula que en la creación bíblica, los orígenes del mundo no están fuera del alcance de la inteligencia humana, pueden ser percibidos y comprendidos en la historia misma, de la que constituyen el primer brote, sin necesidad de que el hombre trascienda su historia y acceda a una dimensión mística. Los días de la historia tienen un comienzo y un término, del mismo modo, las generaciones de la historia se encaminan hacia un fin. Puede ser que haya fallas y rupturas en la cadena de las generaciones, pero la redención final consiste en reconstruir una trama en la que no haya ya fisuras. La función del mesías, o mensajero divino consiste en reparar las redes deshechas y permitir la lectura continua y progresiva del encadenamiento de las generaciones. Continuidad y progreso son las características del tiempo histórico que ha hecho posible la interpretación bíblica de la creación.

Dios vivifica todas las cosas que creó y se preocupa por su conservación, continuando su obra creadora. De aquí que podamos afirmar, junto con Dujovne (1980:106-126), la existencia de una concepción teocéntrica de la biblia sobre el mundo y la vida del hombre : tras de la múltiple realidad cósmica y humana, hay una esencia eterna y perfecta: Dios. Para la mente judía, la naturaleza constituía un reflejo de Dios: su vestidura. La concepción bíblica del mundo incluía la visión de un universo único donde se integraban armónicamente todos los objetos que formaban la pluralidad de criaturas y de los fenómenos. Sin embargo la actividad de Dios escapaba a la comprensión humana y por lo tanto este debía sujetarse a la palabra divina evitando la destrucción innecesaria del mundo. La naturaleza, como indica Dujovne, era para el hebreo una realidad secundaria, sin embargo estaba íntimamente ligada a la realización de los ideales morales del hombre en la historia pues al ser también creación de Dios, ha admirado su belleza, se ha conmovido ante su sublimidad y respetado a los seres que la integran.

Al concluir los siete días de la Creación en el primer capítulo del Génesis, el mundo y el hombre se conciben como "buenos". Según el relato bíblico, Dios colocó al hombre en el Jardín del Edén, el paraíso, el lugar de las delicias. Sin embargo, como el texto no tardará en subrayar, la vida resulta penosa, pues a pesar de que ha sido bendecida por Dios, los hombres ya no viven en el paraíso. Pero todo esto es la consecuencia de una serie de errores y pecados de los antepasados, pues a ellos se debe que la condición humana haya experimentado semejante mutación. Dios no tiene responsabilidad alguna en el deterioro de su obra maestra, la humanidad es el resultado de sus propios actos, y de ello se derivan las consecuencias del libre albedrío como supuesto estructural de la antropología bíblica y de la ética judía.

La originalidad de la ética hebrea es haber guardado la unidad en el plano moral. Si todo lo real, ha sido creado por Dios, el bien y el mal, es decir los actos humanos en tanto buenos o malos tienen también una fuente ética "creada": el corazón humano -y no Dios-. Siendo operados por el hombre - el bien y el mal- no pueden ya ser creaturas (cosas), por cuanto el hombre no crea, sino fabrica, modifica. El bien y el mal entonces, como explica Dussel (1964:40-2), es entonces una "relación" intersubjetiva. El hombre falta, comete una infidelidad "contra" (relación negativa), la alianza con Dios, contra otro hombre...pero ese "mal" no es una cosa, ni un dios, sino un modo de ser, un "estado" de alguien. El perdón de la falta cometida "contra El" es una obra exclusivamente divina, mientras que la falta, el pecado, el mal, es operación humana. Esa falta existe en el corazón, en la interioridad, en la facultad judicativa, en la conciencia moral.

El otro relato, el yahveísta (G. 2,5), es más antiguo y difiere por completo del escrito anterior. No se habla ya del cielo y la tierra, sino de un desierto que Dios convierte en tierra fértil mediante un manantial que brota de la tierra. Yahvé modeló al hombre (Adán) del barro y le infundió "en su nariz aliento de vida": Luego Yahvé plantó un parque en el Edén", hizo brotar toda clase de árboles hermosos y puso al hombre en aquel Jardín para que lo cultivara y lo guardara. A continuación, Yahvé modeló también de arcilla, animales y aves y los llevó ante Adán que les fue dando nombre, existencia a través de la palabra. Finalmente, después de hacerle caer en un profundo sueño, Yahvé tomó una de las costillas de Adán y con ella modeló una mujer, que recibió el nombre de Eva (en hebreo, "Hava", palabra etimológicamente relacionada con el término que significa vida). Los exégetas han observado que el relato yahveísta, más sencillo, opone no el "caos" acuático al mundo de las "formas", sino el desierto y la aridez a la vida, a la vegetación. Parece por tanto, verosímil que este mito de los

orígenes haya nacido en una zona desértica. En cuanto a la creación del primer hombre a partir del barro, el tema ya era conocido en otras culturas como la sumeria.

El Jardín del Edén, como espacio mítico aunque en el tiempo histórico, se encuentra en el centro del mundo, en el lugar en que brota el río de cuatro brazos, en medio del cual se elevaban el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y el mal (G. 2,9). Yahvé impuso al hombre un mandamiento : "Puedes comer de todos los árboles del Jardín; pero del árbol de conocer el bien y el mal no comas; porque el día que comas de él tendrás que morir" (G. 2,17). De esta prohibición se desprende una idea desconocida en otros ambientes: el valor existencial del conocimiento, es decir, que la ciencia puede modificar radicalmente la estructura de la existencia humana.

La serpiente logró tentar a Eva "-Nada de pena de muerte- Lo que pasa es que sabe Dios que en cuanto comáis de él, se os abrirán los ojos y seréis como Dios, versados en el bien y el mal"(G.3,5). Este episodio en el que tanto Eva como Adán son víctimas ingenuas de una pérfida serpiente, presentan un caso de "inmortalización" frustrada, como explica Eliade (1978:183) porque una vez hecho omnisciente, igual a Dios, Adán habría podido descubrir el árbol de la vida y hacerse inmortal. El texto es claro y categórico: "Y el Señor Dios dijo: Si el hombre es ya como uno de nosotros, versado en el bien y el mal, ahora sólo le falta echar mano del árbol de la vida, coger, comer y vivir para siempre" (G.3,22). Dios expulsó a la pareja del paraíso y los condenó a trabajar para vivir. Como vemos, el capítulo 3 del Génesis, nos habla del pecado original y de la responsabilidad moral del ser humano, así como de la creciente autoridad que estaba adquiriendo el monoteísmo yahveísta. Según los redactores de los capítulos 4 a 7 del Génesis, este primer pecado, trajo consigo no sólo la



pérdida del paraíso y la transformación de la condición humana, sino que en cierto modo se convirtió en fuente de todos los males que aquejan a la humanidad.

La narración sobre la serpiente, Adán y Eva, buscan explicar el origen del mal en el mundo, como "siendo ya" ese mal en el mundo. Pero es el hombre, quien sufre el mal, quien tiene la responsabilidad debida a su propia elección, a su libertad, a su rebelión consciente contra la Ley de Dios. Hace del hombre la causa única del mal de la humanidad. Como escribe Dussel (1964:41): "Se encuentra en los textos bíblicos una psicología del secreto, de la libertad original, de la génesis del pensamiento a partir de una elección primordial que funda toda razón posible. El pensamiento no juega su papel separado de las opciones del corazón y de los sentimientos. Lo contrario a la verdad no es sólo el error, sino la mentira...la relación entre esta verdad y el hombre constituye la conciencia moral". El hombre hace el mal, pero puede igualmente operar el bien, en ambos casos es responsable y en ambos el Creador le ha dado una coparticipación en su propia obra.

Es importante subrayar que a pesar de un largo y complicado proceso de selección, eliminación y desvalorización de los materiales arcaicos heredados o tomados en préstamo, los últimos redactores del Génesis conservaron toda una mitología de tipo tradicional, que comienza con la cosmogonía y creación del hombre, evoca la existencia "paradisiaca" de los antepasados, relata el drama de la "expulsión" con sus fatales consecuencias (muerte, obligación de trabajar, parir con dolor, etc), recuerda la progresiva degeneración de la primera humanidad, que justifica el diluvio, y finaliza con un episodio dramático: la pérdida de la unidad lingüística y la dispersión de la segunda humanidad, la postdiluvial, que refleja la diversidad de pueblos, que hablan su propia lengua,

comprometido en su destino particular, desempeñando cada uno un papel concreto e irreductible en la historia. El mensaje del episodio de la Torre de Babel podría ser que el dominio de los espacios terrenos y cósmicos no puede alcanzarse por la conquista, sino por el tiempo, por el progreso de la historia, dejándole a cada pueblo su oportunidad en ella.

A diferencia de las culturas arcaicas y tradicionales, cuyo pensamiento religioso estaba constituido en supuestos mitológicos, para los hebreos es una historia sagrada la que explica el origen del mundo, y al mismo tiempo, la actual condición humana que adquiere un valor ejemplar principalmente a partir de Abraham y sobre todo con Moisés como lo veremos más adelante. Numerosos autores, como señala Eliade (1978.T.1:187) han insistido en que la religión de Israel no inventó ningún mito, sin embargo el trabajo de selección y crítica de las tradiciones antiguas inmemoriales equivale a la formulación de un nuevo corpus sagrado, es decir de una nueva visión religiosa del mundo con capacidad de convertirse en un modelo ejemplar.

### **V.III.III. Rosh Hashaná, Yom Kipur y Succot: el Ciclo Anual.**

La fiesta del año nuevo israelita no podía responder a la preocupación por los grandes conflictos cósmicos, ya que a diferencia de las culturas de Babilonia y Egipto donde las fiestas de Año Nuevo eran la oportunidad para solucionar el desacuerdo fundamental entre el tiempo del hombre y el tiempo de la naturaleza, restableciendo la armonía cósmica, la tradición hebrea de la Creación no presenta contradicción. Sin embargo, en la Biblia es posible encontrar mezclados ciertos elementos sustanciales de una interpretación ritual del tiempo pues en Israel también existía una fiesta de año nuevo, que según muchos historiadores constituía una adaptación

a la religión judía de los temas esenciales del pensamiento ritual antiguo (Neher 1975:107-8). Coincidiendo con la renovación del año, en el mes de otoño, la celebración servía para compensar por medio de sus ritos el paso abrupto de una estación a otra, además, la fiesta llevaba consigo ciertas ceremonias de entronización del Dios de Israel similares a las del emperador babilónico o del faraón egipcio.

El que la estación escogida por Israel sea el otoño y no la primavera, es porque coincidía con las lluvias, indispensables para la vida agrícola. La complejidad de los rituales del tiempo agrario israelita: consagración de las épocas de los primeros frutos, de las primicias, de la cosecha, de las primeras lluvias están fuertemente influenciados por la organización cultural cananea, adaptada por los hebreos después de su instalación en estas tierras.

De hecho, como menciona Eliade (1980:61) en el culto jerosalimitano - esto es el que corresponde al Reino de Israel cuando el Imperio se dividió en el siglo X a.e.c.- al apartar los elementos rituales y las implicaciones cosmogónicas-escatológicas de los Salmos, se ha mostrado el papel desempeñado por el rey en la fiesta de Año Nuevo, en que se conmemoraba el triunfo de Dios, jefe de las fuerzas de la luz, sobre las fuerzas de las tinieblas. A ese ritual seguía la entronización de Yahvé como rey y la repetición del acto cosmogónico. De hecho, Rosh Hashaná correspondía al sexto día de la Creación, jornada en la que Dios creó al hombre. El Año Nuevo es un día muy significativo, es considerado como el día del juicio y reúne actitudes y motivaciones como la devoción, la plegaria, el arrepentimiento y la alegría, la fecha inspira solemnidad y temor pues todas las criaturas se presentan ante Dios para la evaluación de sus actos y la asignación de sus atributos en la vida porvenir. Pero Rosh Hashaná no es solamente el día del juicio, es también el día de la

Coronación del Rey. Es el día de reconocimiento y aceptación de Dios como Soberano absoluto del universo en general y del pueblo judío en particular. Cada año en esa fecha se le pide a Dios que acepte reinar sobre su pueblo, por eso la palabra "Melej" -rey- aparece constantemente en las oraciones de ese día. Succot, la fiesta de los Tabernáculos, se celebra quince días después de Año Nuevo y cinco días después de Yom Kippur se instala la succá -pequeña cabañas techada con hojas de palma donde se bendicen los frutos agrícolas y se come y se duerme durante siete días al aire libre. Durante estos días se pide a Dios que envíe lluvia, lo que aseguraría el alimento de cada ciclo anual (Vainstein 1985:73).

Independientemente de su referente agrario, esta época del año- que comienza en el mes hebreo de Elul (el último del año), conmemora el Año Nuevo (primer día del mes Tishrei) y culmina con Yom Kipur (Día del Perdón)- guarda una estrecha relación con los relatos bíblicos y con el acontecimiento fundacional más importante del pueblo hebreo, esto es con Pesaj (Pascua) que recuerda la salida de los judíos de Egipto bajo el liderazgo de Moisés como enviado de Dios y los avatares en el desierto hasta la recepción de las Tablas de la Ley. La tradición cuenta que cuando el pueblo judío se encontraba en el desierto, cincuenta días después de la salida de Egipto, el 6 de Siván, Dios se reveló ante ellos para darles la Torá . Al día siguiente, Moisés ascendió al Monte Sinaí por un período de cuarenta días, tiempo en que los judíos pecaron construyendo el "Becerro de Oro" pensando que Moisés no retornaría. Cuando Moisés descendió, el 17 de Tamuz, encontró a su pueblo sumido en la idolatría. Las Tablas de la Ley cayeron de sus manos rompiéndose. Después de que Dios diera su consentimiento a entregar unas segundas Tablas, Moisés ascendió nuevamente al Monte Sinaí, por cuarenta días, era el primer día del mes de Elul. Para evitar que el pueblo incurriera nuevamente en su error

anterior, Moisés ordenó que se hiciera sonar el Shofar (cuerno de cabrero) todos los días hasta su regreso. Cuarenta días después, el 10 de Tishrei -Yom Kipur-, Moisés descendió portando las nuevas Tablas y la noticia de que sus ruegos para que perdonara a su pueblo, habían sido aceptados por el Creador.

Desde ese momento, quedaron fijados estos días como días de retorno. Días en que cada judío pide perdón por las faltas y transgresiones que ha cometido durante el año entero y es aceptado plenamente. El climax de este proceso -que empieza con el mes de Elul- es el 10 de Tishrei, Yom Kipur, día en que el judío honestamente arrepentido, pide perdón y es aceptado por Dios como hizo con sus antepasados. Entre las muestras de sincero arrepentimiento esta la costumbre de ayunar.

Rosh Hashaná , el 1 de Tishrei, es el día en que Dios juzga a todos los miembros de la Creación, especialmente al hombre, estableciendo a su vez su futuro en el año que inicia. Por ello, el mes de Elul es el momento propicio para el retorno y la enmienda de toda falta, pues son los días que anteceden al juicio. El judío habrá de hacer un balance minucioso de su conducta para ver si es acorde a la voluntad divina expresada en las escrituras sagradas, sabiendo que frente al juicio divino no hay cosas ocultas. El modo para lograr este autoanálisis es a través de tres vías: la "Teshuvá " o "retorno" a Dios implicando el abandono del mal camino y la firme resolución de adaptarse a las Leyes de Dios, la "Tefilá " o acercamiento a Dios a través de la plegaria, y la "Tzedaká " que es la caridad, la hermandad y el amor entre los hombres. Es costumbre, por lo tanto, que todas las mañanas en la sinagoga se haga sonar el shofar durante los treinta días del mes de Elul, para anunciar que el Rey (Dios) está próximo, dispuesto a juzgar y perdonar benévolamente a los que se

acerquen sinceramente arrepentidos(Noami Pollichenco de Freeman, Rabino Tzvi Grunblatt, Rabino Natán Grunblatt. 1988: 28-43).

Es interesante notar como el Año Nuevo hebreo a pesar de las analogías que guarda con prácticas rituales agrícolas de otros pueblos como el babilonio o cananeo, sobre todo en la etapa histórica conocida como Reyes, basa sus celebraciones en un mito que mantiene como propio: el relato del éxodo y del desierto. Lo notable, como explica M. Eliade (1980: 54-59), es que en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un período temporal, fundado en la observación de los ritmos de la vida vegetal, animal, humana y del cosmos, que a su vez se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas (ayunos, confesiones de pecados, etc.) y de la regeneración periódica de la vida. Los rituales de Rosh Hashanah y Yom Kipur, corresponden con este esquema general que propone Eliade: entre las prácticas propias de estos días está la costumbre del "Kaparot" que significa "expiación" y se realiza en la madrugada anterior a Yom Kipur. La expiación se lleva a cabo con un ave que posteriormente se entrega al shojet (matarife ritual) para su faenamiento ritual. El animal es considerado como vehículo material gracias al cual los pecados son transportados más allá de los límites habitados. Para Eliade, la significación de la ceremonia global, como la de cada uno de sus elementos constitutivos, ocurre cuando en ese corte del tiempo que es el "Año", asistimos no sólo al cese efectivo de cierto intervalo temporal, sino también a la abolición de lo malo del año pasado y del tiempo transcurrido. Tal es, según este autor el sentido de las purificaciones rituales: una anulación de los pecados, de las faltas del individuo y de la comunidad en su conjunto.

En estas épocas, también subsiste la creencia de que las almas de los muertos se acercan al mundo de los vivos. A partir del domingo anterior a

Rosh Hashaná , se acostumbra levantarse al amanecer para recitar en la sinagoga las oraciones de "Selijot" y posteriormente realizar una visita al cementerio para visitar las tumbas de los seres queridos fallecidos. Esta fiesta también incluye las plegarias de "zijronot" o recuerdos, donde se evoca la magestuosidad de Dios y los diversos acontecimientos bíblicos de carácter divino refrendando la alianza con el pueblo elegido.

Los cultos del antiguo Israel sedentario muy influenciados como vimos por las costumbres agrícolas y cosmológicas cananeas y babilonias, se modificaron cuando posteriormente, con la destrucción del Templo, los sacerdotes refrendaron la adhesión a la Ley y a la Torah, adquiriendo una gran relevancia los referentes propios de la tradición judía más ligados al nomadismo, esto es el mito de la salida de Egipto y la evocación de las épocas del desierto. El Año Nuevo, en su estructura ritual y sapiencial por lo tanto contiene una mezcla de elementos que recuerdan los distintos momentos históricos en que esta festividad fue practicada, y llega a nuestros días con mensajes de arrepentimiento, de juicio, de perdón, de renovación y de reconocimiento al Creador como Rey del Universo.

Como vemos estas festividades forman parte de un complejo sistema de creencias, cultos y despliegues institucionales que se manifiestan en las prácticas sociales. El Año Nuevo y el Día del Perdón representan las dos fiestas más importantes para los judíos de las cuales no están exentos los judíos de Alepo en México. Su importancia se refleja en el hecho de que en estas fechas se registra el más alto índice de participación en los servicios religiosos que ofrecen las sinagogas y los lugares de rezo, resultando en ocasiones insuficientes por la gran afluencia de fieles.

A continuación describiremos algunas de las costumbres propias de esta época religiosa practicadas por la primera generación de los judíos

alepinos en México. Con motivo de la celebración de Año Nuevo y Yom Kipur (día del perdón), los judíos vestían sus mejores ropas, pues era tradición estrenar independientemente de la posición económica de las personas. En estas ocasiones también las mujeres asistían al templo para ver los Sefer Torah (rollos de pergamino en que están escritos los cinco libros de la Biblia) y oír el toque del "shofar", destinado a despertar al pueblo de Israel al empezar el año. El día de Rosh Hashaná se acostumbraba visitar a los parientes, amigos y vecinos. En este ambiente de arrepentimiento, redención, caridad y amor la recomposición de relaciones sociales era una parte importante.

La celebración de Yom Kipur, comenzaba la víspera sin que nadie faltara a "selljot", rezos de la madrugada en vísperas de Kipur para después visitar las tumbas de los deudos, donde se pronunciaba el "kadish", rezo a los muertos. Un evento anual que se realizaba en estas fechas era la visita del "shojet" (matarife ritual) a las casas para sacrificar un ave por cada miembro de la familia para prevenir a la persona de los posibles pecados, lo que se conocía como "kaparot". Era todo un acontecimiento y causaba excitación en los niños que convivían con los animales hasta la llegada del shojet, para que éste los matara en su presencia y rodeando la cabeza del niño dijera un rezo que aludía a la redención. Esta costumbre tenía ciertos visos de superstición y recuerda los sacrificios ofrendados en el Templo de Jerusalén. Yom Kipur era la celebración más solemne y sagrada del año y estaba caracterizada por un ayuno absoluto de veinticuatro horas. En ella, se rezaba para pedir perdón por los pecados pasados voluntarios e involuntarios con la firme convicción de no repetirlos. Finalmente, en Succot o fiesta de los tabernáculos se conmemoraba la peregrinación del pueblo de Israel a través del desierto. La celebración duraba ocho días en los cuales se dejaba la casa sólida para ir a habitar en una sukká, cabaña provisional techada con hojas de palma, instalada en el patio de la casa y



donde se compartía la comida con vecinos e invitados. (Hamul. 1990:164-5). La fiesta de los tabernáculos no era un doble mítico del Pesaj histórico, sus ritos servían para mantener viva, lo mismo que los de la pascua, la definición histórica del éxodo y del paso a través del desierto, momentos de pobreza por excelencia.

El significado social de estas fiestas, envuelve una función reintegradora al estado puro original, a la reconstitución de la alianza entre Dios y el hombre y a fomentar el amor y la caridad comunitarios. Sin embargo, en las generaciones siguientes a la de los inmigrantes, su carácter de ritual trascendente, como analiza Cohen (1981: 9), ha sido rebasado en la práctica por la irrupción de una modalidad que banaliza el contenido religioso de éstas fiestas y que propone, en cambio, y lo logra, que se efectúe en este mismo tiempo y espacio un despliegue de símbolos que tienden a remitir al grupo, no ya a su origen étnico-religioso común, sino más que nada a su contexto inmediato: a sus potencialidades de consumo material que les permite su situación socio-económica. No obstante, la observación de estas fiestas, desde la perspectiva de un sistema religioso institucionalizado, representan una forma de respetar el código impuesto y por lo tanto resultan funcionales para el mantenimiento del sistema social. "...si no son muy útiles para actualizar los mitos sagrados, lo son en cambio, para ratificar la identificación del grupo". (Cohen 1981:9)

#### **V.III.IV. Pesaj: la Ley y la Constitución de un Pueblo.**

Otra de las festividades que destaca en el calendario hebreo y que representa uno de los rituales más característicos de la religión judía, es la fiesta de Pesaj (Pascua). Ritual por antonomasia, esta festividad remite a un mito histórico central de la religión judía: la emancipación de la esclavitud en Egipto en la época de los faraones. Su reactualización ritual

constituye una de las formas más eficaces para reiterar la identificación del pueblo judío con su origen común.

La práctica ritual de Pesaj asumida religiosamente consiste en un par de reuniones en que la familia comparte una cena donde se recuerda la salida de los judíos de Egipto siguiendo la lectura de la "Hagadá", libro de rezo especial para estas fechas. En ella participan todos los miembros de la familia, niños, mujeres, hombres y ancianos y a través de objetos simbólicos representados principalmente en alimentos se evocan las condiciones en que experimentaron el paso de la esclavitud a la liberación guiados por la palabra de Dios.

No obstante, la práctica ritual más típica de esta época consiste en la abstención de alimentarse, durante la semana que dura la fiesta con pan de trigo y por extensión con otros alimentos o compuestos que se consideran igualmente "impuros". A cambio de esta prohibición está la exigencia de sustituir el pan de trigo con un equivalente que consiste en un pan ázimo, no fermentado (recuerdo de la premura con la que los antepasados de los judíos escaparon de Egipto) llamado "matzá". La matzá, según Cohen (1981:10), encarna en medio idóneo de actualizar el tiempo sagrado. Es a través de este alimento que el religioso se reintegra al momento de la fundación del pueblo judío, al origen. La matzá se constituye en un elemento recordativo que tiene por finalidad evocar en el sujeto un sentimiento de filiación con su pasado. Le recuerda a éste, su ser particular, un ser diferenciado. Al conectarlo con su pasado, lo relaciona en el presente con sus correligionarios, sus iguales. Ratifica, pues, su pertenencia a una comunidad religiosa, nacional que se encuentra realizada en el presente por ese universo social concreto en el que se encuentra inserto. Esto nos muestra que el énfasis puesto en la necesidad de consumir objetos rituales tiende a reproducir al sujeto en su misma

figura, lo que significa que lo que realmente se intenta reproducir son las diferencias culturales e ideológicas que particularizan al grupo frente a otros grupos sociales provocando un apartamiento relativo y en consecuencia, funcional. Este es sólo uno de los dispositivos, que al satisfacer las necesidades de los individuos, ubicándolos en un universo significativo, al mismo tiempo fortalece los vínculos que atan al grupo. La práctica de esta festividad entre los judeo-alepinos se observó con bastante rigor y devoción, sobre todo en la primera generación de inmigrantes. Sin embargo, los diferentes grados de intensidad con que es asumida ésta fiesta en las siguientes generaciones varía, pues al coincidir la semana de Pesaj con la semana santa del calendario cristiano en que se suspenden las labores, ha provocado que se deserte paulatinamente de su práctica porque estorba los días de asueto, en cambio lo que no merma y por el contrario se refuerza año con año, es la responsabilidad e intensidad con la que la asumen los sectores ortodoxos y conservadores en general, lo que se refleja por ejemplo en su preocupación por facilitar el acceso a los productos de consumo supervisados ritualmente especialmente para Pesaj.

El rito y el culto sin embargo, son sólo el momento operacional, la mediación, el vehículo que la intersubjetividad posee para hacer revivir el contenido de la liturgia. Los contenidos son los mitos, que expresan la estructura misma concienical de un pueblo - sus elementos simples son los símbolos, que significan por sí mismos la complejidad de un sistema intensional. El estar en el tiempo del cosmos es asumido por Israel en los ritos y cultos del ritmo diario, semanal, anual, pero cuyo contenido es un recordar a la conciencia adulta e histórica, que dicho mundo, después de creado, crece en el presente y madura hacia la plenitud.

Los comienzos de la religión de Israel se relatan en los capítulos 46-50 del Génesis, en el Éxodo y en libro de los Números. Se trata de una sucesión de acontecimientos en los que participa activamente Dios. Recordemos los más importantes: el asentamiento de Jacob y sus hijos en Egipto; la persecución desatada unos siglos más tarde por un faraón que ordenó el exterminio de los primogénitos de los israelitas, las peripecias de Moisés (milagrosamente salvado y educado en la corte del faraón) después de haber dado muerte a un soldado egipcio que maltrataba a uno de sus hermanos, y especialmente su huida al desierto de Madián; la aparición de la zarza en llamas (su primer encuentro con Dios); la misión que Dios le encarga de sacar a su pueblo de Egipto y la revelación del nombre divino, "Yo Soy el que Soy" dijo Dios a Moisés; las diez plagas provocadas por Dios a fin de forzar el consentimiento del Faraón; la salida de los israelitas de Egipto y el paso del Mar de las Canas, cuyas aguas sumergieron los carros y los soldados egipcios que iban en su persecución; el paso por el desierto; el episodio del becerro de oro; la teofanía del Sinaí, la alianza sellada por Dios con su pueblo, a las que siguen las instrucciones concernientes al contenido de la revelación y al culto; finalmente, los cuarenta años de marcha por el desierto, la muerte de Moisés y la conquista de Canaán al mando de Josué (M. Eliade T.1 1978:193).

El éxodo fue reivindicado por el conjunto de las tribus israelitas como un episodio de su historia sagrada. La salida de Egipto fue relacionada con la celebración de la Pascua, un sacrificio arcaico, propio de los pastores nómadas y practicado desde hacía milenios por los antepasados israelitas, fue revalorizado e integrado en la historia sagrada. Un rito relacionado con la religiosidad cósmica (fiesta ganadera de primavera) fue interpretado como conmemoración de un acontecimiento histórico. La transformación de una estructuras religiosas de tipo cósmico en acontecimientos de la historia sagrada es una de las características del monoteísmo hebreo.

Sobre Moisés se puede decir que fue un personaje marcado por los encuentros, dramáticos y repetidos con Dios. La revelación en que Moisés actuó como intermediario hizo de él un profeta, el modelo de los sacerdotes levíticos y el jefe carismático por excelencia que logró transformar un grupo de clanes en núcleo de una nación, el pueblo de Israel. La misión de Moisés, como explica Neher (1975:161) lo introduce en medio de una comunidad humana. Es entonces cuando empieza el enfrentamiento, la lucha concreta, el diálogo con los hombres. Y esto resulta mucho más difícil que entablar sólo un diálogo con Dios. El hecho de que la elección de Moisés vaya acompañada de la elección de un pueblo realizada en concreto, el hecho de que la profecía de Moisés sería radicalmente distinta sin la existencia de ese pueblo elegido y tendría que volver a comenzar bajo la forma totalmente nueva: eso es lo que caracteriza la profecía bíblica a partir de Moisés. La realización de la revelación hecha a Moisés depende conjuntamente de la fe de Moisés y de la del pueblo. A la dialéctica del profeta y de Dios se añade la dialéctica del profeta y del pueblo. En la medida en que lo divino y lo humano están ligados entre sí al nivel de la revelación, en esa misma medida están ligados el individuo y la comunidad en sus expresiones humanas, durante la etapa del enfrentamiento.

El tiempo que Israel pasó en el desierto después de la salida de Egipto, tiene según Dussel (1964:111) una doble significación. Por una parte la vida en el desierto permite a la conciencia concreta descubrir la contingencia y límite de las posibilidades humanas, y por otra, la trascendencia cósmica del Dios creador. El tiempo en el desierto es el tiempo de la desobediencia de Israel, de la tentación, de la desconfianza contra Dios y es también por lo tanto el tiempo de gracia de Israel en el cual Dios se manifiesta. El pueblo atravesó los desiertos de Shuk, de Sin, para llegar al desierto de

Sinaí, centro de la teofanía Israelita. Los libros bíblicos de Levítico y Números son escritos en un ambiente donde el desierto significa el tiempo de la constitución de la conciencia de Israel. "En el desierto habló Dios a Moisés" (Números 1,1).

La idea de Dios a través de los relatos bíblicos presenta un progreso en la explicación de la lógica interna de la estructura de la cosmovisión monoteísta. Yahveh no es sólo un Dios particular como aparece con Abraham, con Moisés, Dios se manifiesta con signos uránicos (tormentas, rayos, terremotos) y antropomórficos (vé, tiene dedos, boca, habla, grita, escucha, duerme, se alegra, se complace, se encoleriza, odia, es celoso, se arrepiente), es decir, Dios se manifiesta como viviente, con personalidad. Todos los textos bíblicos coinciden en la concepción de un Dios que sólo puede denominarse repitiendo tautológicamente su mismo nombre "Yo Soy el que Soy", absolutamente sólo, único. Es una interioridad absolutamente trascendente a todo lo creado, Señor sin límite del universo. La lógica del monoteísmo del Dios absolutamente-otro que el hombre reducido a su justo límite descubrió en el desierto, donde la vida se percibe como radicalmente autónoma del mundo, y donde la conciencia toma de sí misma una consideración extrañamente dramática; la lógica del monoteísmo mostrará ser el fundamento de la desmitificación del cosmos, sobre la cual, podrá nacer un día la civilización técnica y humanista (Dussel 1964:113).

El éxodo y el desierto son los pilares de una de las tradiciones hebreas más fuertemente históricas y han sido el fundamento de dos preocupaciones constantes y permanentes de la sociedad hebrea: la legislación social y el nomadismo. La legislación social hebrea, como explica Neher (1975:129-30) no es el fruto de una larga meditación moral. Es inherente a una sociedad que, desde su origen, se consideraba como

una sociedad de liberados. Esto explica el lugar preponderante que ocupaban los levitas, y los derechos que se reservaban a los esclavos, a los extranjeros y a los pobres. Toda esta legislación que constituye el fondo auténtico de la sociedad israelita se basa en la realidad histórica de la esclavitud en Egipto. El éxodo, para los hebreos, no era la emigración de un Dios, sino la emancipación de un pueblo.

En torno a la idea de la alianza entre Dios y su pueblo, se constituye la comunidad de la alianza. La alianza no es únicamente la idea fuerza del universo bíblico, elabora además doctrinas y ciertas instituciones que le dan a la sociedad su fisonomía particular. Los hebreos experimentaron su propia existencia como un fragmento de historia a la vez divina y humana. Su comunidad asocia la intención divina a la empresa humana. En consecuencia, son dos los elementos que predominan en la estructura de la sociedad hebrea: la aceptación del tiempo y la presencia de Dios.

El valor del tiempo es un resultado del nomadismo que no ha cesado nunca de animar a la sociedad hebrea. A pesar de su primera sedentarización, bastante prolongada en Egipto, y durante mucho tiempo después durante su asentamiento definitivo en las tierras de Canaán, el pueblo hebreo siguió experimentando aspiraciones nómadas (Neher 1975:135-6). Algunas de sus instituciones legales como el levitismo mantienen una población errante entre las tribus sedentarias revitalizando el ideal nómada, fundacional que remite al desierto. Los profetas sostienen un nomadismo latente y le dan, a partir del siglo VII, una expresión incisiva que servirá en situaciones amenazantes como el exilio babilónico y la diáspora en los siguientes milenios.

El nomadismo hebreo es, en su esencia, según Neher (1975:136-7) la negativa de una valoración del espacio, ante la imposibilidad de tenerlo.

Negativa que era la traducción de una opción en favor de un tiempo refractario al espacio, a la ritualización rígida o al ciclo compensador. "Lo mismo que en el universo espiritual hebreo la negativa a valorar el espacio esta exigiendo una dimensión histórica del tiempo, también en la vida social de los hebreos el nomadismo, al rechazar las tentaciones del espacio, airea a la colectividad con el soplo amplio de una historia. Mediante el nomadismo, la vida social entre los hebreos no era una colección de hechos espacialmente yuxtapuestos, sino el órgano de un obrar." (Ibid.1975:136).

Además del nomadismo, la sociedad hebrea no puede imaginarse sin Dios. La presencia divina no se impone sobre el pueblo, sino que se asocia indisolublemente al pueblo con Dios mediante una alianza y una ley: la Torah. Las instituciones judías afirman esta pretensión del pueblo de Israel a acercarse a Dios a través de la fuente sagrada más valuada: la Torah que contiene la palabra de Dios y sus normas. La Torah, es una indicación, sirve para trazar un camino, una línea de conducta. Pero el hecho de que la Torah aparezca constantemente en el centro de la alianza, pone a su ética en relación con Dios. Los imperativos esenciales de la Torah, según Neher (1975:137) serían: "¡Sé santo! ¡Practica la justicia! ¡Ama a Dios y a tu prójimo!", en ellos no sólo se indica lo que está "bien", sino lo que hace participar al hombre de la intención de Dios. La Torah entonces no es la conducta de una existencia, sino la de la existencia aliada con Dios. Como el tiempo bíblico, la santidad, la justicia y el amor, se definen también en términos de la alianza y es en estos valores y actitudes en que se fundamenta la sobrevivencia del judaísmo en la diáspora.

La santidad es el imperativo de la ética personal en la Torah. En la imitación de Dios el hombre encuentra la santidad. Al plantear como primer imperativo la santidad, la Torah inserta la ética dentro de la alianza.



En la Biblia, la distinción entre los conceptos de santidad y pureza es clara: mientras la polaridad entre lo puro y lo impuro se presenta como una técnica, como una preparación, que sucede en el ámbito humano, la santidad implica la relación del hombre con Dios a través del cumplimiento de sus leyes. La Torah entonces le niega a la pureza ritual toda eficacia metafísica o moral al considerar la pureza sólo como casuística de lo sagrado, pero no su esencia.

Si en la Torah la santidad es el Imperativo de la ética personal, la justicia representa la exigencia de la ética social. Quizás como indica Neher (1975:131) la persistencia del nomadismo haya contribuido a un sentido agudo de la justicia: la movilidad de la historia nómada impide el asentamiento definitivo del poder en manos de un individuo o de un grupo determinado. La sociedad hebrea permaneció fiel al ideal nómada manteniendo con constancia la exigencia de la equidad. Ciertas Instituciones como el levitismo tenían que impedir en principio y en la realidad la división entre los poseyentes y los pobres. Igualmente, ciertas exigencias de la Torah, como las del año jubilar y sus consecuencias en el derecho territorial y fiduciario, transformaban la vida social en una experiencia provisional, periódicamente revisable. El tiempo iba corrigiendo a la larga los abusos y los excesos del poder. Estas leyes aludían directamente a la meditación ética, en la que los términos de derecho ("michpat"), equidad ("sédek") y justicia ("sedaká") ocupaban un lugar preeminente. El principio de michpat y sedaká era el sedek de Dios en el momento de la conclusión de la alianza, esto es unos días después del éxodo de Egipto, cuando la comunidad israelita formaba finalmente una sociedad de personas libres. Fue a una sociedad sin jerarquías, sin ascendencias, sin derechos consuetudinarios, sin autoridades constituidas, a la que fue revelada la Torah por el Único ser que frente a esa sociedad, asumía el papel de jefe: Dios a través de Moisés. Dios era el legislador

Único y absoluto de una comunidad en la que no solamente eran todos iguales, sino en la que todos habían sido igualados por el acto justiciero de Dios, por su sedek. "Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre" (Ex. 20,2): tal es la primera palabra del decálogo, la afirmación por la que la alianza se convierte en la Torah . La Torah no ha sido revelada a un pueblo salido de la naturaleza o engendrado por ella, sino a un pueblo salido de otro pueblo, nacido de una rebeldía. Solamente podía comprender y aceptar la ley de la Torah un pueblo que, como Israel, había tenido en Egipto la experiencia conjugada de la miseria y la rebelión, de la esclavitud y de la libertad, del sufrimiento y de la redención. Dios ponía la Torah en el corazón de unos esclavos, cuyas cadenas acababa de romper. La justicia aparece allí como justificación, en el Sinaí, la revelación de Dios esta justificada por la intervención previa de Dios en Egipto. La Torah no se imponía como un yugo sobre la cerviz de unos esclavos, más bien era la consumación de una lucha en la que Dios había tenido razón. Llamaba a la servidumbre religiosa a unos hombres a los que había liberado socialmente, como si quisiera subrayar que esta nueva servidumbre no debía ni podía borrar la libertad recientemente conquistada. La Torah se inscribía desde el comienzo en un plano de redención.

En el mundo del hombre, practicar el sedek no es solamente obrar según las reglas morales en el seno de la sociedad, sino asumir una vocación religiosa: se trata de eliminar la injusticia y el pecado que impiden a Dios alzarse con la victoria. Se debe empezar por uno mismo para intentar a continuación conquistar a los demás para esta perfección moral, para coadyuvar en el triunfo del proyecto divino. Según este esquema, el sufrimiento y el mal son culpa del hombre y Dios al darle el libre albedrío es inocente en relación a la maldad terrena. A la tarea de que resplandezca la inocencia de Dios y se asegure su victoria se

consagran los "sodikim", los justos, que por su acción y su pensamiento participan del sedek de Dios; son los artifices de la justicia social, de la pureza moral y de la técnica de la penitencia.

Finalmente, el amor como exigencia absoluta, capta a Dios y al hombre en su dimensión común. El hombre debe amar a Dios y al prójimo con la misma intensidad, este supuesto, le da una doble perspectiva al judaísmo: por un lado se exagera la fidelidad divina, y por otro el compromiso comunitario y humano, sin que por ello sean contradictorios. Lo trascendente y lo immanente, lo eterno y lo temporal, lo absoluto y lo relativo están confinados a un mismo y único sentimiento en el corazón del hombre: el amor, donde el diálogo entre Dios y el hombre tiene lugar. La noción de un Dios que ama se ve enriquecida en la Biblia por la del hombre que lo ama. De esta manera la estructura dialogal de la alianza se ve reforzada: Israel ha sido elegido, no ya únicamente porque Dios lo ama, sino porque Dios espera ser amado por él (Neher 1975: 143-5).

La ética judía, de esta manera se ve integrada en una estructura sapiencial, no teórica, a través de relatos concretos, como el del éxodo, que dibujan los supuestos normativos y las reglas de conducta. Ser considerado un hombre santo, justo y devoto es el ideal del prototipo del hombre religioso y permanece, hasta hoy, en el imaginario colectivo de las sociedades judías más ortodoxas, entre ellas un sector de la comunidad judía de Alepo en México.

#### **V.III.V. Brit-Milá o la Primera Alianza.**

Ciertamente una de las ideas fundamentales del pensamiento hebreo, como lo hemos mencionado anteriormente, es la de la Alianza, el "brit". A partir de ella se puede explicar la dialéctica individuo-comunidad en el pueblo judío. Uno de los filósofos judíos contemporáneos más influyentes

del siglo XX, Martin Buber, al buscar los fundamentos metafísicos de las relaciones interpersonales en la Historia de Israel, aportó interesantes ideas que explican el núcleo de la alianza. Para Buber (Buber.1978:13-17), existe una relación entre el Yo-Tú cuya consistencia no se encuentra dada en ninguno de los dos términos de la relación, sino en el "entre" mismo. La relación Yo-Ello es el intercambio entre un sujeto activo y los instrumentos, no con una persona. Ser propiamente "conciencia" significa tener una relación con otra conciencia, lo que implica reciprocidad inmediata. Una conciencia se re-conoce siempre dentro de la relación constituida por un tipo de estructura que sistematiza, de hecho o reflexivamente, los comportamientos del "yo" en la "comunidad", relación por demás dinámica y creciente que va madurando en la historia sagrada.

La relación comienza con ese pastor único, que errante, recorre las tierras entre la Mesopotamia y Egipto: Abraham ('aba + ham = padre del pueblo) quien toma conciencia de ser el fundamento de "un pueblo" gracias a la promesa de otra Conciencia, trascendente y constituyente: Dios. "Yo te constituiré en un gran pueblo. Yo te bendiciré y engrandeceré tu nombre...en ti toda familia de la tierra ser bendecida..." (G.12, 2-3) "Levanta los ojos y mira el Cielo, cuenta las estrellas, si es que puedes contarlas...Tal será tu-posteridad" (G. 15,5). Hay entonces en el origen de la experiencia existencial hebrea un diálogo entre Tú (Abraham) y YO (Dios). Pero Abraham no se comprende a sí mismo como un mero yo-presente, sino esencialmente como un nosotros-futuro, como la semilla de una simiente que lo rebasa como individuo. Abraham tiene un doble término de su relación inter-conciencial: el Yo primario de Dios y el nosotros de un pueblo del cual él es ya su totalidad fundamental.

La intersubjetividad constituida incluye: la Conciencia Trascendente y Constituyente (Yo de Dios; la conciencia constituida y relativa de Abraham

que tiende al Yo; la apertura de la consciencia de Abraham, por la promesa y la fidelidad, por la expectativa confiada y cierta hacia el nosotros escatológico. La fe en el contexto bíblico deriva del concepto de "emuná" (verdad, fundamento seguro). La fe no es una opinión o creencia, sino una firme comprensión de la originalidad y la verdad de la relación intersubjetiva constituida por Dios y su pueblo en función del futuro de Israel (Dussel 1964: 48-52).

La religión de los patriarcas (Abraham, Isaac y Jacob), se caracterizó por el culto al Dios del padre, al que reconocen sus hijos mortales. Se trata de un Dios de los nómadas, que no está vinculado a un santuario, sino a un grupo de hombres a los que acompaña y protege. A Abraham, se le ha considerado como el padre de la fe, dos son los ritos que se describen en el relato bíblico y que denotan la fe abrahámanica y la iniciación de la alianza. El primero es el sacrificio de la alianza y el segundo, el sacrificio de Isaac, su hijo. El primero (G.15,9ss) fue prescrito directamente por Dios a Abraham. Implicaba partir en dos, un novillo, una cabra y un carnero, pero el elemento distintivo lo constituyó una teofanía nocturna "El sol se puso y vino la oscuridad; una humareda de horno y una antorcha ardiendo pasaban entre los miembros descuartizados" (G.15,17). "Aquel día Dios hizo alianza con Abraham"(G. 15,18). En la constitución de esta alianza, Dios no impone a Abraham ninguna obligación, sólo Dios se compromete. Este rito del que no se vuelve a encontrar ningún otro ejemplo en la Biblia, se practicó hasta la época de Jeremías y ciertamente tiene reductos de cierto primitivismo correspondiente con la redacción yavehista.

Un sólo sacrificio se describe detalladamente en el Génesis, el de Isaac. Dios había pedido a Abraham que le ofreciera a su propio hijo en holocausto, y Abraham, a pesar de que era el único hijo de su esposa Sarah que lo concibió a los ochenta años, se dispuso a sacrificarlo. Pero

Isaac fue sustituido por un carnero. Este episodio como comenta M.Eliade (T.1,1978:191-2) ilustra con fuerza inigualable la significación profunda de la fe abrahámica. Abraham no se disponía a sacrificar a su hijo con vistas a obtener un resultado preciso, Abraham se sentía atado a su Dios por la fe. No comprendía el significado del acto que Dios acababa de exigirle y tampoco dudaba de la santidad, de la perfección y de la omnipotencia de Dios. Sólo Dios conocía el significado y el valor de un gesto que para los demás en nada se diferenciaba de un crimen. Abraham, no ejecutó un rito, puesto que no perseguía ningún objetivo ni comprendía el significado de su acción; por otra parte, su fe le aseguraba que no cometería un asesinato, su comportamiento era ético en la medida en que actuaba de acuerdo a los designios de un Dios bueno. Se diría que Abraham no dudaba de la sacralidad de su gesto, pero que esta era irreconocible y en consecuencia imposible de entender. Se trataba de una prueba que solo con la fe podía ser superada.

Abraham acepta todos los ofrecimientos divinos con la misma cordialidad :la llamada, la salida de su patria, la confianza, la lucha y hasta la prueba. Abraham cree en Dios. Incluso cuando las órdenes divinas le llevan a sacrificar a su propio hijo, no vacila, porque de las dos cosas escoge una: o bien la orden de Dios es justa y tiene que ser ejecutada, o es solamente una prueba y entonces Dios manifiesta su justicia. Abraham no sospecha que Dios pueda estar equivocado o que sea capaz de cometer una injusticia. Su fe es absoluta, confía en su Dios. La meditación sobre la posibilidad o imposibilidad de reconocer lo sagrado que se confunde con lo profano, tendrá consecuencias de mucho peso: la fe de Abraham permitirá al pueblo judío, después de la segunda destrucción del templo y la desaparición del Estado, soportar todas las pruebas de su trágica historia.

Además de destacar la fe que caracterizó a Abraham, este personaje representa en la tradición bíblica al primer profeta y por lo tanto referente básico de los profetas posteriores. Abraham es profeta en el doble sentido de la palabra: es a la vez un llamado y un enviado (Neher 1975:155-159). La llamada de Abraham va acompañada de una doble misión: es enviado a otros hombres para comunicarles el mensaje divino. "Me he fijado en él, para que mañe a sus hijos y a su casa después de él que guarden el camino de Dios, practicando la justicia y el derecho, a fin de que Dios haga venir sobre Abraham lo que le tiene prometido" (G. 18,19). Este importante versículo manifiesta la relación que existe entre la elección y la misión. La promesa hecha a Abraham no se realizará por haber sido elegido Abraham, sino porque él transmitirá a los demás ( en este caso a su familia) el mensaje que ha recibido de Dios. Y éste es el esquema profético: la realización de la promesa no depende solamente de la revelación hecha al profeta, sino de su comunicación a los demás hombres y del uso que éstos hagan de la misma.

Lo dominante de la experiencia religiosa de Abraham es el diálogo permanente con Dios caracterizado por un intercambio familiar y constante. La narración bíblica admite como una cosa lógica, como una consecuencia natural de la estructura del mundo, el diálogo entre lo divino y lo humano. No a todos los hombres se ofrece la palabra, pero siempre se le ofrece a algunos. Estos individuos llamados a la intimidad divina son precisamente los profetas. Sin embargo, el profeta no está esencialmente para presentar a Dios los deseos de los hombres, para dar a conocer a Dios la voluntad humana, sino al revés, para servir de intermediario entre la intención divina y la realidad del mundo. El paso de la palabra divina a la historia se realiza en el mismo momento en que el profeta recibe la revelación. Abraham es uno de esos hombres a los que Dios no confía solamente un mensaje, sino su propia preocupación. No es

solamente un portavoz de Dios sino un confidente. Dios concluye su alianza con un nómada, y la profecía es una marcha en común.

El pacto de la alianza que se establece a través de Abraham con Dios, tiene también una dimensión ritual fundamental: la circuncisión a todo varón nacido de la casa de Abraham y sus descendientes como señal de alianza, que debía realizarse a los ocho días de nacido. (G. 17,9-27). "Y el varón incircunciso, que no hubiere circuncidado la carne de su prepucio, esa alma será extirpada de su pueblo; ha violado mi alianza" (G. 17,14) Así habló Dios a Abraham quien ese mismo día se circuncidó a sí mismo a los noventa y nueve años, a su hijo Ismael de trece años y a todos sus siervos y esclavos dando cumplimiento inmediato a los designios de Dios. Cuando nació su hijo Isaac, le practicó también la circuncisión a los ocho días de nacido.

La circuncisión no es un rito exclusivamente judío, la practicaban los egipcios, varios pueblos del oeste de Asia, los árabes, los etíopes, y otros. Generalmente se practicaba como rito de pubertad y no en la infancia como en el caso de los judíos. En la época bíblica, el extranjero tenía que circuncidarse para poder casarse con una mujer judía o para tomar parte en el banquete de Pesaj (Ex. 12,48), en otras palabras era la condición para participar en la alianza del pueblo con Dios. Aunque a través de algunos relatos de la Biblia parece que hubo cierta resistencia a practicar este rito -por ejemplo entre los judíos que salieron de Egipto, Moisés lo omitió en su propio hijo (Ex. 4,25) o el episodio en que Josué practicó el rito entre todos los varones no circuncidados antes de entrar en la tierra de Canaán (Josué 5,2-9)-, esta práctica se implantó definitivamente desde el reinado de los Hasmoneos (siglo II aec.) llegando a constituir un signo distintivo del judaísmo. Actualmente es tal vez la única señal que indica la



pertenencia al judaísmo en los varones, mientras que en las mujeres esta marca no existe.

A pesar de que existen justificaciones higiénicas a la realización de la circuncisión, el rito debe considerarse puramente religioso y tan importante para el judaísmo como la observancia del Shabat. Los rabinos incluso atribuyen mayor importancia a la circuncisión, puesto que debe realizarse aun en día sábado -aunque se admiten varios motivos para posponer el rito como la salud del niño, su tamaño al nacer, etc.-. Por otra parte, si el padre, tutor o señor de un niño descuidaba ese rito, era obligación del tribunal rabínico llevarlo a cabo.

Los judeo-alepinos, observaron esta disposición con estricta observancia, la circuncisión se realizaba al octavo día después del nacimiento, aunque ese día cayese en sábado, día festivo y hasta en Yom Kipur. No se indica la hora fija, pero los más religiosos lo realizaban lo más temprano posible siguiendo el ejemplo de Abraham. Siendo uno de los ritos más importantes se estableció la costumbre de realizarlo en la sinagoga, aunque puede ser en cualquier casa también, en presencia de toda la congregación. Se consideraba como una fiesta por lo que las oraciones de carácter fúnebre o lamentaciones se omitían con ese motivo. Se recitaban en cambio bendiciones y oraciones apropiadas y la ceremonia terminaba con un banquete. También se acostumbraba proclamar el nombre del niño en relación con las bendiciones que se pronunciaban (Enciclopedia Judaica T.III 1949: 25-9).

El padre es la persona a quien incumbe hacer circuncidar a su hijo en compañía del mohel (circuncidador ritual) y el "baal berit" (padrino) cuya misión consiste en sostener al niño en sus piernas mientras se lleva a cabo la circuncisión. El nombre del padrino es "sandek". La esposa del sandek

suele llevar al niño y entregarlo al mohel o a su esposo. El mohel examina los órganos del niño, para cerciorarse si la operación puede llevarse a cabo sin peligro. Después de eso, coloca al niño en el cojín que el sandek tiene sobre las piernas y la congregación entera recita las bendiciones, "Bendito sea el que viene en nombre de Dios" (Sal 118,26). Al lado del sandek se coloca una silla vacía, el sillón del profeta Elías, a quien se considera patrono de los niños y se le llama "enviado de la alianza". Al terminar la circuncisión, el mohel toma una copa de vino, pronuncia la bendición del vino, anuncia el nombre del niño y ruega para que los padres tengan alegrías con el niño y procuren que sea un buen judío. Entonces el sandek devuelve el niño a su madre y la ceremonia concluye. A continuación se ofrece un banquete para celebrar el acontecimiento o el "diefe" entre los judeo-alepinos que constaba de diferentes dulces típicos árabes como "pelo de novia", chocolates, mamón, mazapán de almendra, etc.

En Alepo, existía la costumbre de hacer una fiesta la noche anterior al "Thur" (circuncisión - en hebreo Berit-Milá ), para celebrar al recién nacido. Una de las costumbres más características del thur entre los alepinos y que aun se conserva en México, es el paso de la charola llena de velas llamada "seniye": cada mujer depositaba en la charola una suma de dinero que se utilizaba para obras de caridad y esto le daba derecho a encender una de las velas. Esta charola está compuesta de la siguiente manera: en la parte superior hay una sola vela que debe ser prendida por la abuela y que significa el berit milá , en la segunda hilera hay trece velas que significan el bar-mitzvah y en la tercera hilera hay dieciocho velas que significan vida. La charola la cargaba una mujer soltera de la familia, que se cubría con el mismo velo con que se había cubierto la persona que traía al niño al recinto donde se celebraría el thur. En general esta muchacha soltera era la que se esperaba que se casara pronto. El resto de

la ceremonia se realizaba como se describió anteriormente ( Hamul de Halabe 1990: 56-7).

Una ceremonia vinculada al Berit-Milá era el Pidión Haben o rescate del primogénito. En tiempos bíblicos existía la disposición de que los primogénitos fueran consagrados al servicio de Dios constituyendo el sacerdocio. "Porque mío es todo primogénito de entre los hijos de Israel...desde el día que yo herí a todo primogénito en la tierra de Egipto, los consagraré para mí"(Números 8,17). Esto es parte del concepto de que todo lo primero pertenece a Dios, ya sea hombre, bestia o los primeros frutos de la tierra.

A consecuencia de la apostasía de los israelitas en el incidente del becerro de oro en el desierto, es interesante ver como los ritos vuelven a referirse a el momento fundacional de la salida de Egipto, cuando los primogénitos se mostraron indignos de la función sacerdotal, y solamente la tribu de Leví no fue culpable de ese pecado, los levitas fueron elegidos para reemplazar a los primogénitos en el servicio del santuario, a raíz de lo cual Aarón y sus descendientes (todos levitas) se transformaron en "cohanitas" (sacerdotes). "Y he tomado a los levitas en lugar de todos los primogénitos de los hijos de Israel" (Números 8,18) . Debido a que inicialmente los primogénitos eran aquellos cuyas vidas debían ser consagradas al servicio de Dios, debían ser redimidos de esa función, y el dinero de la redención debía ser entregado a los cohanitas. "Pero rescatarás al primogénito de los hombres...cuando tengan un mes hará que sean rescatados, conforme a tu estimación, por el precio de cinco siclos de plata" (Números 8,15-16). La ceremonia en que tiene lugar ese rescate se llama Pidion Haben.

Se debe realizar un Pidión si el niño varón es el primero nacido de su madre, o sea el que "abre la matriz", y si el padre no es cohen ni leví, ni la madre es hija de cohen ni de leví; ambos deben ser Israel, del pueblo. No se hace pidión cuando el primogénito varón nace por operación cesárea o si la madre tuvo abortos anteriores. La ceremonia de Pidión debe realizarse al trigésimoprimer día después del nacimiento, no se realiza en sábado o en una festividad religiosa sino inmediatamente después de que estos finalizan. Es necesaria la presencia de un cohen para iniciar la ceremonia pues sin él no se puede llevar a cabo. Es costumbre que la madre del niño se vista con su traje de novia y al niño con un traje rojo. El ritual en sí es simple: el padre lleva a su hijo primogénito ante el cohen y le informa que se trata de un primogénito de su esposa, madre de la criatura. El cohen pregunta ¿Qué prefieres, entregarme a tu hijo o rescatarlo?. El padre responde "rescatarlo". Se acostumbra usar cinco monedas de plata. El padre sostiene estas monedas pronunciando bendiciones respecto al rescate de su hijo y luego las entrega al cohen quien toma el dinero y lo pasa sobre la cabeza del niño diciendo : "recibí estas monedas de plata por el rescate de tu hijo. Con ellas él queda rescatado según la fe de Moisés y de Israel". El rabino procede a bendecir al niño y concluye la bendición con una copa de vino (Hamui de Halabe 1990:180-1).

Los rituales propios de momentos decisivos en la vida como el del nacimiento de un hijo, están marcados en el judaísmo por una carga simbólica religiosa fuerte que alude a un imaginario colectivo del que participan todos los miembros de la comunidad. La identidad subjetiva de cada individuo, esta constituida así en torno a un referente social que le dá su peculiaridad cultural y su potencialidad de desarrollo en un horizonte temporal y espacial específico. El habitus, en términos de Bourdieu (1991:68), son este conjunto de estructuras y prácticas sociales que condicionan las acciones, creencias y pensamientos de un sujeto en

un ámbito cultural determinado y donde puede dar forma a su capacidad creativa y a su libre albedrío.

Lo que resulta interesante, es que aun hoy, en que la vida moderna es la pauta general de la mayoría de los judeo-alepinos en México, en los momentos significativos, se sigue aludiendo a los ritos más tradicionales del judaísmo. De ahí que los sectores ortodoxos mantengan no sólo una forma de vida religiosa, sino la identidad de todo el resto del grupo que acude a esta tradición religiosa para sancionar y dar significado a los eventos existenciales más importantes relacionando en última instancia su devenir como individuo y en sociedad, con las estructuras simbólicas contenidas en las ordenaciones religiosas.

#### **V.III.VI. Bar-Mitzva y Boda: Momentos significativos.**

Después del Berit-Milla, la vida de un individuo seguía pautada por toda una serie de momentos significativos, algunos más importantes que otros, aunque cada uno con un contenido simbólico propio y un ritual específico. Por ejemplo en Alepo, cuando por primera vez un niño(a) era llevado de visita a otra casa, generalmente en el primer mes de nacido, era agasajado por el anfitrión, quien le regalaba, si era varón, dos huevos crudos (símbolo de vida), un pedazo de algodón y chocolates; si era mujer, dos huevos crudos, un costurero y dulces. En el caso del niño, el algodón representaba las barabas del rabino que se esperaba llegara a ser y en el de la niña, el costurero era representativo de las labores del hogar. A este regalo se le llamaba "abra" (Hamui de Holabe 1990: 57). Al salir el primer diente del infante, se le preparaba un dulce llamado "silia", hecho a base de semilla de trigo cocido con anís, esencia de azahar, nuez, coco y una gran variedad de dulces. Pero si salía primero el diente de arriba en lugar de uno de abajo, esto era mala señal y la madre tenía

que comprar el equivalente a la estatura del niño en pan y su peso en sal, para después regalarlos entre la familia.

Muchas de estas costumbres no estaban prescritas en los textos bíblico, sin embargo eran practicadas y creídas por la mayoría de los judeo-alepinos que eran bastante supersticiosos, tal vez influenciados por la cultura árabe en la que vivían. Entre estas prácticas, estaba la veneración de algunos rabinos que en el pasado tuvieron la santidad, carisma y autoridad y eran considerados como hacedores de milagros, inclusive los musulmanes los reconocieron así en algunas ocasiones. Por ejemplo, Haham (significa sabio) Matlub ibn Menassé Sutton, un maestro y estudioso de la Cábala, fue conocido por el pueblo por su facultad de encantar a cualquier musulmán que persiguiera a los judíos mediante la evocación del inefable nombre de Dios, conocido sólo por los caballistas iniciados. Además de estas creencias existía también un gran número de amuletos que servía tanto para contrarrestar el mal de ojo como para revertir hechicerías y alejar los malos espíritus entre ellos están: la "hamsica", consistente en una mano abierta con los dedos extendidos cuya finalidad era anular el mal de ojo. Para no ofender a alguna persona cuando se citaba el número cinco (igual número de dedos de la hamsica), se acostumbraba decir "fienén el shetán "(en los ojos del diablo), significando así que el número no se invocaba temiendo que la otra persona fuera un(a) hechicero(a). El "shepe" era un pedazo de alumbre depositado en una pequeña bolsita de color azul, y que servía tanto para alejar las maldiciones, como para que su portador siempre tuviera dinero en la bolsa que lo cargara. Además había otros amuletos de uso común, como colgarse un ojito, traer ajos dentro de bolsitas tejidas en hilo de color azul y además algunos amuletos para ocasiones especiales, como por ejemplo para alejar los malos espíritus que venían a molestar a enfermos o a las mujeres parturientas. Es interesante notar, que aun hoy, muchos

descendientes de judíos de Alepo en sus nuevos lugares de residencia - evidentemente en México también- siguen usando algunos de estos amuletos ya sea en forma constante o sólo en ocasiones especiales cuando se exponen a la crítica social. Sin embargo las prácticas supersticiosas han ido disminuyendo en la medida que la racionalidad del mundo moderno las ha desacreditado como funcionales (Hamul de Halabe 1990: 57).

Cuando el niño cumplía trece años, se le consideraba apto para formar parte de la sociedad adulta y a partir de entonces podía formar parte de un minían. Según los reglamentos de la religión, ese día debía ponerse por primera vez los "tefillim" (filactelias) para desde entonces decir sus oraciones diarias y el sábado siguiente a su cumpleaños era invitado a participar de la lectura de la Torah por primera vez en su vida, en la sinagoga. Esa lectura debía revelar la preparación del joven en los estudios religiosos. Además se acostumbraba que el niño hiciera una declaración pública (derash) de agradecimiento a sus padres y de compromiso con la sociedad. Generalmente, el joven dedicaba su derash o discurso, a sus nuevos deberes y los relacionaba con la Sidrah o Perash (sección del Pentateuco) o la Haftarah (sección de otros libros de la Biblia) que correspondían a la semana. El hecho de tener que hablar ante un público, aunque familiar y reducido, por primera vez y participar en un acto público en la sinagoga, es al mismo tiempo una prueba de valor y se relaciona por lo tanto con las iniciaciones de jóvenes púberes en otros pueblos. El niño Bar-Mitzva (nombre que significa hijo del mandamiento o hijo de la obligación) tiene que cumplir con los preceptos religiosos y se asume como un hombre responsable de sí mismo, despojando así a su padres de la tarea de educarlo, alimentarlo y cuidarlo. Los honores que se dan a un joven Bar-Mitzvah en la sinagoga forman parte del servicio regular y no difieren de los que se puede brindar a un adulto en cualquier otra ocasión.

La práctica del Bar-Mitzvah es muy popular entre los judeo-alepinos en México y se le asigna un significado importante. Generalmente este evento va acompañado de una fiesta, que puede ser desde una sencilla recepción después de la asistencia a la sinagoga, hasta un gran banquete, según la posición económica de la familia y el capital simbólico que entre en juego en este tipo de celebraciones.

La primera vez que una mujer era agasajada con una fiesta en su honor, era en su propia boda. En la comunidad de judeo-alepinos en México, se ha mantenido la práctica de que los padres de la novia den una dote por su hija, como lo analizamos en el capítulo anterior, aunque el compromiso ha perdido la importancia social que se le concedía en Alepo. Se conserva también la práctica de la endogamia ya que se prefieren los matrimonios dentro de la misma comunidad. Entre las costumbres que perduran está la de que un día antes de la boda, la novia acude a la tebilá o hammam (baño ritual) acompañada por su madre y su suegra, este baño simboliza una purificación espiritual. Durante la ceremonia en la tebilá se acostumbra que las acompañantes tengan encendida una vela, que simboliza el deseo de que en el nuevo hogar perduren la luz y la felicidad. Terminado el baño ritual, se reparten chocolates y peladillas de almendra. Una vez finalizada la ceremonia, es costumbre que se ofrezca un desayuno a la novia, acompañada de sus familiares (mujeres) más cercanos. A partir de este momento la novia no puede salir sola a la calle, hasta que sea entregada al novio en el templo.

Las ceremonias matrimoniales judías consisten en dos partes: el desposorio o santificación (kidushim), durante el cual la novia es prometida al novio. El novio coloca el anillo en su dedo, a la vez que le dice: "He aquí que tú eres santificada (prometida) a mí, con este anillo, según la ley de



Moisés y de Israel". Con esta declaración, y con el consentimiento de la novia, ella se transforma en su esposa. Esta parte exige la presencia de dos testigos. La segunda parte es el matrimonio (nisuim) y significa la consumación de la promesa que se simboliza por la presencia del novio y la novia de pie bajo el palio (hupá) en tanto se recitan las siete bendiciones (sheva berajot). La recitación de estas bendiciones exige la presencia de un minián. Las bendiciones apropiadas para estas dos partes de la ceremonia las pronuncia el oficiante frente a una copa de vino del cual beben los novios. Debido a que el contrato matrimonial (ketubá) que obliga al marido a mantener a su esposa debe redactarse antes de la ceremonia, es una tradición que la ketubá se lea durante la ceremonia matrimonial entre kidushim y nisuim. Cuando finaliza la ceremonia matrimonial, el novio pisa y rompe un vaso o copa para recordar así la destrucción del antiguo templo de Jerusalén. Después de la ceremonia en el templo es costumbre también ofrecer una recepción a los novios, que puede ir desde la fiesta más sencilla hasta el banquete más ostentoso.

Es interesante notar que en la ley judía el divorcio (guet) es permitido. Los procedimientos de un divorcio deben ser controlados por un tribunal rabínico (bet din) compuesto por tres rabinos competentes, un escriba (sofer) y dos testigos. Después de haber realizado todos los esfuerzos posibles por reconciliar a la pareja y si existe el deseo de ambas partes de disolver el matrimonio, se procede al divorcio. La ceremonia formal determina que el esposo "otorga" el guet y la esposa lo "recibe", aunque en la práctica ambos tienen que consentirlo. Los documentos de divorcio no pueden ser impresos como formularios, deben ser escritos en su totalidad específicamente para un hombre determinado y una mujer determinada y para un sólo divorcio. Una vez escrito el documento, se colocan frente a frente los cónyuges para que el marido coloque el documento en las manos de la mujer. Al terminar se hace una rasgadura al documento para

indicar que ya fue utilizado y no puede volver a usarse de nuevo. El documento es retenido por el bet din. Se expiden entonces cartas oficiales, denominadas de liberación (ptor) y se entregan al hombre y a la mujer como testimonio de que el guet ha sido consumado, confirmando así su derecho a contraer nuevamente matrimonio. Después de otorgado el guet, la mujer debe esperar noventa y dos días para casarse nuevamente, para evitar dudas sobre la paternidad si es que se vuelve a casar y concibe de inmediato (Hamul de Halabe 1990: 183-4).

Como vemos, las fórmulas rituales del grupo estudiado son precisas y están permeadas por el carácter religioso, por un ethos sagrado que actualiza en las prácticas sociales el apego a una forma de vida y a una concepción del mundo vinculada al judaísmo, donde se construyen las identidades subjetivas y colectivas.

#### **V.III.VII. La Muerte y el Más Allá.**

Los hombres siempre han rehusado creer en la cesación total de la existencia y se han imaginado alguna forma de vida ultraterrenal. En la Biblia, la muerte aparece como el abandono del espíritu (ruah) de la carne (G. 2,7) o de la sangre, en que este se encuentra (Lev. 17,14). El sheol bíblico es una especie de depósito de las almas en un mundo inferior, concepto parecido al hades griego. En los libros proféticos, el sheol es donde se reúne toda la humanidad después de la muerte como sombras impotentes (refayim), enterradas detrás de barrotes y portones (Is. 38,10, Job 38,17; Sal. 9,14 y 107,18) y no existe salida alguna. Los muertos ignoran lo que acontece en el mundo (Job 14,21) y no tienen manera de conocer el futuro (Ecl. 9,5). En la literatura postexílica incluso se llega a dudar de que las almas muertas estuvieran animadas. A veces el sheol no es sino una expresión metafórica para indicar la tumba y la descomposición. En la literatura del pentateuco no hay referencias a la resurrección de los

muerdos, pese a la creencia judía en la naturaleza justiciera de Dios. La retribución después de la muerte se conceptúa en la referencia a la posteridad en este mundo, en la memoria y no en el sheol.

El pensamiento helénico adquirió indudablemente influencia entre los judíos. Los conceptos dualistas griegos, según los cuales el alma es un ente dotado de voluntad y de pensamiento, que usa el cuerpo como instrumento y que se libera de él después de la muerte, se reflejan en la literatura judía helenista. Sin embargo, la doctrina judía se desarrolló en forma independiente, suponiendo la unidad esencial del hombre y construyendo una teoría de la resurrección en que el alma resurge junto con el cuerpo en el día del juicio, "Dios resucitará los huesos de su pueblo y les insuflará la vida (Ezequiel 37, 1-14). Reunirá a los exiliados perdidos entre las naciones y los hará volver a su tierra. Los purificará de sus faltas, les dará un espíritu nuevo, ellos serán su pueblo y el ser su Dios". Con la llegada del mesías llegará el fin de la historia sagrada y se recuperará el paraíso perdido otorgado por Dios al hombre.

Sin embargo, lejos de ser uniforme esta teoría de la resurrección ha sido ampliamente discutida en todos los tiempos por los rabinos, que han dado múltiples interpretaciones sobre si la retribución después de la muerte, esto es la resurrección, sería igual para los justos que para los que no lo han sido. Más tarde se elaboró la teoría del mundo terrenal (olam hazé) en contraste con el mundo por venir (olam ha-bá) muy superior al anterior.

La escatología (doctrina de las cosas últimas, del final del mundo y de la vida de ultratumba) judía trata en primer lugar del destino de la nación judía y del mundo en general y sólo de manera secundaria del individuo. El judaísmo es una religión que enfoca lo verdaderamente importante en este mundo, en el aquí y el ahora y se ocupa poco de la muerte y la vida

en el más allá . En la Biblia existen muchas alusiones a la futura grandeza de Israel. El Pentateuco como mencionamos antes no habla de una vida de ultratumba. El sheol, reino subterráneo de las sombras era el fin de la vida individual. Durante la época del primer templo y hasta el año 400 aec, cuando fue escrito Job, se consideraba que la muerte era definitiva. La idea de la resurrección de los muertos se fué formando durante la época del Segundo Templo. Había pues en realidad dos géneros de conceptos escatológicos: uno que abarcaba el destino de la humanidad y el fin del mundo (ajarit hayamim) y otro que trataba del mundo ultraterrenal (olam habá) y del alma en sentido metafísico. Ambos conceptos tenían numerosos rasgos en comunes, especialmente en cuanto a la teoría del Mesías, liberador nacional e instrumento de la justicia divina.

El desarrollo de la escatología judía se comprende sólo si tomamos en cuenta la situación histórica de Israel en la época de los profetas. Los profetas proclamaban el resurgimiento nacional judío y explicaban los desastres políticos como castigos de un Dios justo. También el contraste entre la vida fácil y pecadora de los ricos y la miseria de los pobres virtuosos necesitaba una explicación que sólo se podía lograr mediante conceptos escatológicos. Jeremías preguntaba: "¿Por qué prospera el camino de los impíos...?" y Job dramatizaba la desgracia del justo. Los primeros profetas consideraban que el resurgimiento nacional y religioso de Israel era inminente o por lo menos cercano. Ezequiel predijo una gran guerra como preludeo a la realización de las profecías anteriores. La escatología transfirió las profecías hacia el "fin de los días".

Dos rasgos principales caracterizaban las perspectivas para el porvenir de los judíos de esa época: Primero que tomaba cada vez más la forma de un programa fijado de antemano, independientemente de las circunstancias del presente y cuyos eventos eran más o menos los mismos

entre todos los enemigos. Se produciría un sacudimiento de los cielos y la tierra, la caída de los Imperios paganos, la subida al trono de Jerusalén de un rey justo y victorioso, hijo de la casa de David, el Mesías, el retorno a Palestina de los judíos dispersos y aun de los israelitas deportados del antiguo reino del norte y la eliminación de los pecados notorios y del pecado mismo de la comunidad judía. Se constituye pues una doctrina escatológica formada en parte de elementos tradicionales provenientes del antiguo yahveísmo, que los había tomado a su vez de la ideología monárquica de los imperios orientales, en la que el monarca era divinizado, y en parte de los antiguos libros proféticos, que se estudiaban entonces con interés.

El segundo rasgo es que a pesar de la constitución de una doctrina ortodoxa en materia de escatología, se comprueba, en ese dominio como en los otros, que el pensamiento judío no se estanca. En los escritos proféticos más recientes de la época del judaísmo antiguo se ven aparecer esperanzas nuevas, algunas de ellas de un alcance considerable, como la espera de la abolición de la muerte (Ezra 26,19). Estas ideas seguirían desarrollándose en el transcurso de los siglos.

Solamente la firme fe en la justicia final podía mantener las ideas religiosas del pueblo judío en la época de las persecuciones y a la vista de la profanación del Templo por Antíoco Epífanes en 168 aec y de su destrucción total en 70 ec. Las dificultades políticas y económicas favorecieron la adopción de algunas ideas escatológicas persas, egipcias y babilonias, hasta constituir un sistema que a su vez sirvió de base ideológica al cristianismo y más tarde al Islam.

La escatología judía varía en los libros bíblicos y en el Talmud pero tiene elementos comunes que han llegado a constituir artículos de fe para

muchos judíos religiosos. A grandes rasgos, el cuadro del fin del mundo aparece así: las condiciones del mundo empeorarán constantemente, las guerras aumentarán, el hambre y las enfermedades se propagarán en la humanidad. La guerra entre Gog y Magog será el punto culminante del desastre mundial. Entonces intervendrá Dios por medio del Mesías (para algunos precedido de un anunciador u otro Mesías) y una gran guerra exterminará a las naciones malvadas. Toda la humanidad muere y se producen la resurrección de los muertos y el juicio final. Después del juicio los piadosos vivirán en felicidad y bienaventuranza en la Nueva Jerusalém. Hay descripciones de detalles divergentes y mientras que algunos autores hablan solamente del pueblo de Israel, otros incluyen a los justos de todas las naciones entre los bienaventurados. Después de la guerra entre Gog y Magog se redime, para algunos el remanente de Israel y la muerte desaparece para siempre. Tales conceptos están desarrollados principalmente en Isaías, Daniel, Zacarías y Joel, además de la literatura apocalíptica y en el Talmud, sin contar las exuberancias de obras apócrifas, seudoepligráficas y hagádicas.

Los legalistas del Talmud enseñaban que el mundo futuro debe entenderse en sentido estrictamente espiritual y que ninguna mente humana es capaz de imaginarlo. Sin embargo en el olam habá se consideraba como el futuro glorioso en que los justos comerían los animales fabulosos Behemot y Leviatán y la tierra alcanzaría una fertilidad extraordinaria. En épocas postalmúdicas sólo se incorporó en el corpus rabínico la creencia en el Mesías, en la resurrección de los muertos y en la retribución divina. Lo cierto es que a nivel individual, el hombre debía estar preparado para morir dejando su semilla plantada en este mundo y arrepintiéndose de sus pecados.

Los ritos fúnebres judíos son precisos y deben ser llevados a cabo puntualmente. El deber de enterrar a los muertos se considera como uno de los más sagrados por lo que la mayoría de las congregaciones cuenta con una asociación dedicada a ese fin conocida como Guemilut Hasadim. La comunidad de judeo-alepinos en México constituyó un grupo de Guemilut Hasadim prácticamente desde la llegada de los inmigrantes a México. El primer panteón judío fue el adquirido por la Alianza Monte Sinaí en 1913 en la calle de Tacuba en la ciudad de México y desde este momento un grupo de alepinos voluntarios formaron el Guemilut Hasadim. Este panteón que fue usado de manera conjunta por todos los sectores comunitarios creó ciertos conflictos dando por resultado la separación, en los años veinte, primero de los ashkenazitas y luego de los turcos que compraron otros terrenos para instalar su propio panteón. La situación tirante entre alepinos y damasqueños que siguieron usando el panteón de Tacuba llevó a que los alepinos buscaran tener su propio panteón en la década de los cuarenta.

Una vez que el comité de Guemilut Hasadim es notificado de algún deceso, este comité procede a dar servicio obteniendo el certificado de defunción y recogiendo el cadáver. Si el fallecimiento ocurre en viernes por la tarde, sábado o día de fiesta el entierro se realiza al día siguiente. Entonces se procede a recoger el cadáver y depositarlo en una funeraria y al día siguiente por la mañana sale en una carroza. El cuerpo pasa por el templo y por la casa del difunto antes de ir al panteón (cuando muere cualquier otro día se procede de inmediato a seguir todo el ritual).

Una vez en el panteón, al que sólo asisten los varones entre los judeo-alepinos, los miembros de Comité de Guemilut Hasadim invitan a los hijos, parientes y amigos a que saquen la caja de la carroza y la carguen sobre sus manos y no sobre sus hombros, recitando salmos sobre la justicia divina.

De esta manera se encaminan, rezando, al cuarto de lavatorios; en el lavatorio se desviste al cadáver y se lava tres veces interna y externamente, terminado este proceso se coloca el cuerpo en una mortaja (arva-be-kanfot). Se lleva el cuerpo al velatorio y el rabino, acompañado por otras personas, que tienen una vela en cada mano, dicen sus discursos y la hatar (el perdón); de esta forma el difunto queda liberado de toda promesa que hubiera hecho y ya no podrá cumplir.

Después se encaminan a la fosa previamente abierta, el director del Comité de Guemilut Hasadim y un compañero, invitan a un rabino y juntos bajan a recibir al cadáver colocándolo al fondo. Se pide a los hijos del mayor al menos que pongan tierra en los ojos del difunto, lo que simboliza que la persona que murió se va satisfecha con lo que vivió en esta vida. Los familiares son los primeros en tomar la pala y verter tierra en la fosa.

Al finalizar el entierro se encaminan a casa del difunto, en donde se procede a que los familiares (hijos, hijas, hermanos(as), esposo(a)) empiecen el duelo. Se consideran tres períodos sucesivos de duelo después del entierro : shiva (siete días), shloshim (treinta días) y abelut (que concluye a los doce meses del calendario lunar hebreo). Después del sepelio, la primera comida de las personas en duelo no debe ser preparada por ellas, sino por sus vecinos, amigos o parientes. De acuerdo a la tradición se incluyen huevos duros, símbolo de la vida, y no está destinada a los visitantes. Después el rabino rasga las ropas de los deudos en señal de luto, ropa que generalmente usan durante los siete días de la shiva.

En el primer duelo , shiva, los familiares se sientan en el suelo durante siete días evitando todo lo que produzca placer, son prácticamente excluidos, separados del resto de la comunidad durante este período. La



costumbre de los judeo-alepinos es que cuando se entra a una casa en duelo no se saluda a los dolientes. La tradición establece el ofrecimiento de café turco a los visitantes. Durante esta semana de duelo, los rezos que se llevan a cabo durante el día son: shajrit, minjá y arbit. Aparte durante todo el día hay personas estudiosas de la Torah, que se ofrecen voluntariamente para realizar pláticas de temas religiosos que sirven como consuelo a los dolientes.

Los hijos varones tienen el deber de rezar el "kadish" en los servicios religiosos diarios a partir del día del entierro y por un período de once meses. Para hacerlo se requiere de un minián (grupo de diez varones judíos adultos) pues no se recita el kadish cuando se reza sólo. El kadish no es una plegaria por el muerto pues no hace ninguna referencia al muerto o al luto, es una oración de alabanza a Dios, de profunda fe en la grandeza de Dios y un pedido de redención y salvación final para el pueblo de Israel. La palabra kadish significa santo.

Este período finaliza en la mañana del séptimo día después de las oraciones matinales. El segundo período shloshim, comprende desde el fin de la shiv hasta el trigésimo día después del entierro. Durante ese período esta prohibido asistir a fiestas, contraer matrimonio, afeltarse o cortarse el cabello. Con él termina el duelo para todos los parientes excepto para el que perdió a la madre o al padre. El tercer período, abelut, concluye al fin de los doce meses hebreos y después de ese año, está prohibido observar prácticas o restricciones que indiquen abiertamente la continuación del duelo y de la pena.

En suma los ritos funerarios, cuidan tanto de dar un entierro digno a la persona que muere como el auxilio mental emocional y espiritual de las personas en duelo al prescribir rituales precisos para su resignación ante el

sufrimiento y la irreparable pérdida que conlleva la muerte. Como decía Geertz, la religión actúa en los dilemas existenciales más inexplicables tratando de conferir sentido cuando nos encontramos en los límites del sin-sentido, controla el caos que irrumpe en la realidad dando explicaciones trascendentales que ayuden a transitar por momentos tremendamente dolorosos.

#### **V.IV. Reflexiones sobre la Religión y la Identidad Colectiva.**

Para terminar me parece pertinente retomar el hilo conductor de este trabajo -el de la configuración de la identidad colectiva del grupo estudiado- y relacionarlo con el análisis que hemos desarrollado en este capítulo en torno a la religión como sistema simbólico, como fuente de ordenación de sentido, como perspectiva del mundo que modela las prácticas sociales.

Ciertamente se trata de un universo que tiene sentido en cuanto a que está validado por una fuente extrasocial, en palabras de Castoriadis, que origina, ordena y sanciona el universo. El judaísmo fundamenta toda su doctrina en el monoteísmo, en la creencia de un sólo Dios trascendente e inmanente, con cualidades antropomórficas y no-antropomórficas que le permite estar sobre el mundo y en el mundo. Es un Dios activo que interviene y se comunica con los hombres, y esta situación dialógica, esta alianza, es la que permite el devenir histórico, que se convierte al mismo tiempo en una historia sagrada cargada de consideraciones éticas y morales cuyo parámetro es el apego a la palabra de Dios y a las leyes divinas transmitidas por los profetas bíblicos.

En torno a esta fuente extrasocial, Dios, se configura una religión que implica un corpus sapiencial, el culto que ordena los rituales temporales en distintas dimensiones, una escatología que desde el presente dé sentido al

pasado y al futuro y formas de institucionalización que permitan la reproducción social del conocimiento y las prácticas. Todo esto genera un ethos -en palabras de Geertz- que modela las actitudes y motivaciones que permean la vida de los individuos -aunque hay que notar que no siempre se vive en estados religiosos extáticos pues estos tienen lugar generalmente en los momentos en que se practican los ritos.

Los judeo-alepinos, como resultado de un proceso de establecimiento diaspórico post-babilónico, asumieron el rigor sacerdotal que como mecanismo de resistencia se planteó para la preservación del judaísmo a pesar de la dispersión. El apego a la ley y a las normas de la Torah, hicieron de esta comunidad en Alepo un foco religioso muy floreciente gracias a las condiciones políticas, sociales y culturales que encontraron en esta región mediorienta.

Frente al fenómeno migratorio y ante el reto de hacer brotar una nueva comunidad judeo-alepina en México, una de las formas en que se aseguró la continuidad comunitaria fue no sólo el apego a los contenidos de las escrituras religiosas que eran manejadas por una élite intelectual rabínica, sino a través de la práctica ritual que en ocasiones mantenía difusos estos significados textuales. El cumplimiento de las prácticas rituales, como explica Cohen, no estaba relacionado directamente con un comportamiento ético y mientras se cumpliera con los ritos prescritos, los individuos podían actuar en otros ámbitos como quisieran. Esta situación que empezó a presentarse en la primera generación de inmigrantes y se agudizó en las dos generaciones siguientes, llevó a cuestionar el papel de la religión cuya influencia se ha visto reducida frente a los procesos de modernización y laicismo crecientes. Sin embargo este grupo que denominamos tradicionalista sigue preocupado por mantener el espacio comunitario como algo deseable, pues le confiere una sensación de

pertenencia social, de reconocimiento, de ayuda mutua, de particularismo cultural y religioso, etc.

Uno de los focos de identidad más fuertes entre los judeo-alepinos ha sido su tradición religiosa, de tal suerte que mientras más de la mitad de los miembros de la comunidad asumen una vida moderna con el consiguiente desapego religioso, una minoría comunitaria a los que llamamos ultraortodoxos, preservan modalidades conductuales estrictamente religiosas. A pesar de que aparentemente estos dos sectores se contraponen en realidad, ambos están preocupados por la continuidad comunitaria; y siendo que el foco religioso-ritual en uno de los fundamentos identitarios más determinantes de este grupo, el sector ortodoxo ha asumido la función de salvaguardar la identidad religiosa del grupo y reactualizar las prácticas rituales no sólo de ellos mismos sino de todo el grupo cuando una fecha significativa del ciclo vital del individuo se presenta, o en la celebración de las fiestas del calendario hebreo, o en la preservación de la conciencia comunitaria de pertenecer al pueblo de Israel que sigue manteniendo viva la alianza con Dios.

Esta concepción del pueblo de Israel, o pueblo de la herencia, o pueblo elegido por Dios, sigue siendo hasta hoy una de las ideas fuerza que distinguen al pueblo judío y ciertamente marca profundamente la identidad colectiva. La idea del pueblo elegido alude a muchas de las estructuras generativas que hemos analizado en este capítulo: se refiere a pasajes bíblicos en que se dice que Dios escogió la simiente de los patriarcas -Abraham, Isaac y Jacob- entre todos los pueblos porque la amaba (Deut. 10,15) y según los profetas, Dios estableció con Israel una alianza eterna "...seré yo a ellos por Dios, y ellos me serán por pueblo" (Jer 31,33). Esta predilección nacionalista encontró cierta oposición desde la antigüedad y se interpretó desde entonces en forma racionalista por los

pueblos no judíos como los griegos y en forma religiosa por los judíos (literatura rabínica). Los cristianos primitivos rechazaron la idea de la elección de Dios en base al nacimiento, reemplazándola por el requisito de la fe. Pero también los rabinos dieron a la teoría de la elección de su pueblo una interpretación según la cual se exponía como elección con el fin de cumplir con los mandamientos divinos y proclamar la verdad de la Torah. La base de la doctrina de la elección de Israel se encuentra en los pactos celebrados entre Dios y la nación desde el Génesis y a través de todos los escritos bíblicos, principalmente en el Éxodo donde se solidifica esta alianza como hemos visto en párrafos anteriores. Estos pactos tuvieron profunda influencia en el pensamiento religioso judío y en la configuración del modelo social asumido, según el cual el mundo se compone de pueblos que se relacionan pero mantienen su unidad nacional.

La idea primitiva de un Dios tribal o nacional que eligió a los israelitas o viceversa, se fue transformando hacia el siglo VII a.c. conceptualizando a Dios como señor del universo, como Dios supremo. En el curso de varios siglos, los dos conceptos se amalgamaron, resultando Dios no sólo creador del universo, sino al mismo tiempo el que tenía preferencia especial por Israel. Amós, el primer profeta literario, proclamó que los israelitas no son mejores a los ojos de Dios que los etíopes o los arameos (9.7), y que sin embargo, jamás destruirá la casa de Jacob. Tanto Amós como sus sucesores vaticinaron grandes calamidades al pueblo de Dios, pero al mismo tiempo subrayan la relación íntima y peculiar existente entre la divinidad y la nación. En otros textos proféticos, ubicados históricamente en los tiempos de la conquista babilónica y la dispersión del Reino de Israel y según el esquema escatológico expuesto anteriormente, se habla de que Dios hará un juicio sobre las demás naciones del mundo, que no lo han reconocido y restaurar el pueblo de Israel después de purificarlo y disciplinarlo. Es en el 540 aec cuando la formulación del pueblo elegido

adquirió en Deutero-Isaías su formulación definitiva: Dios es único y trascendente, pero Dios es también el Rey de Israel, que por su parte es su siervo, su mensajero, su testigo. La elección de Israel no tiene por objeto la glorificación nacional, ni es un partidarismo o favoritismo sin fundamento, sino una disciplina heroica e inevitable que transforma al pueblo en el salvador dolorido de la humanidad. No obstante otros escritores bíblicos defendieron otros puntos de vista según los cuales el pacto de Dios e Israel es inviolable así como la observación de las leyes sagradas. Al lado de la elección nacional se sostuvo el concepto ritual, según el cual Israel estaba destinado a convertirse en una nación santa.

Esta última interpretación es la que prevaleció en las comunidades ortodoxas de la diáspora y entre ellas la de los judíos de Alepo que lograron transmitir esta forma de autopercepción grupal durante más de veinte siglos y heredarla a los inmigrantes que se establecieron en México. Al mantener las creencias y las prácticas del judaísmo vivas, se mantiene también la idea del pueblo elegido como una idea operante. De modo que la identidad colectiva está vinculada a un imaginario social que encuentra en el magma de significaciones religiosas una justificación de su presente que lo proyecta hacia el pasado y hacia el futuro. Una identidad que le da sentido a su ser en el mundo, un sentido que lo rebasa como sujeto -pues es sólo un eslabón generacional más en el devenir universal-, pero que en la configuración de un "nosotros" -noción de pueblo- frente a los "otros", adquiere su particularidad, su diferencia, su identidad subjetiva y colectiva.

La identidad no es solamente un atributo heredado, sino algo que se construye, que se aprehende, que se acepta o rechaza un habitus compartido que se reactualiza o no. En este sentido, las prácticas sociales son fundamentales para la comprensión de la dinámica identitaria de un

colectivo. La intención del presente capítulo ha sido la de relacionar los contenidos sapienciales que operan como magma de significaciones sociales, con el manejo específico de la religión por la élite rabínica que modela el imaginario colectivo del grupo estudiado y las prácticas rituales concretas de la sociedad. Estos tres elementos interactuantes, conforman el habitus en el cual se configuran las diversas identidades subjetivas religiosas y una parte de la identidad colectiva que confiere particularidad cultural a un pueblo en general y a los judeo-alepinos en México en particular.





## **VI. Institucionalización Comunitaria: la Constitución de la Sociedad de Beneficencia "Sedaká y Marpé"**

Este apartado, nos dará la oportunidad de retomar, ampliar y redondear el análisis de los capítulos anteriores. En los tres primeros capítulos de esta tesis, abordamos en forma sintética y un tanto descriptiva los rasgos principales de la vida comunitaria de los judíos en Alepo, los cambios y factores diversos que provocaron la emigración, así como el fenómeno migratorio que posibilitó su establecimiento en otras latitudes geográficas. Después analizamos el devenir histórico de México, a fines del siglo XIX y las cuatro primeras décadas del XX, en relación a sus potencialidades como país receptor de inmigrantes en tanto transitaba por un proceso de definición en su identidad nacional. En el tercer capítulo nos referimos a la llegada de los judeo-alepinos a México relatando los acontecimientos más significativos de los primeros inmigrantes en su encuentro con otra realidad cultural y en las modalidades de su estructuración colectiva.

En los siguientes dos capítulos, la cuestión básica a tratar se relacionó con la dinámica de la constitución de la identidad grupal. Se abordó el estudio de las redes de parentesco como un supuesto estructural que ordena las relaciones sociales y forma parte del imaginario colectivo que a su vez modela las prácticas sociales del grupo estudiado. El capítulo dedicado a la religión, intentó también descifrar la ordenación simbólica contenida en el corpus sapiencial del judaísmo como sistema religioso, sus fundamentos teológicos, ontológicos y epistemológicos que estructuran el

pensamiento y la acción social de los sujetos que comparten este código cultural y que se expresa no sólo en la reflexión teórica y ética, sino en prácticas vivenciales pautadas por un tiempo sagrado.

En el presente capítulo profundizaremos en el proceso de la institucionalización comunitaria, en el cual todo el análisis anterior, nos permite comprender las prioridades valorativas de este grupo judío en México y los rasgos particulares de sus prácticas sociales. Retomaremos parte de la historia delineada en los primeros capítulos, así como los supuestos estructurales que constituyen un elemento nuclear de la identidad grupal. Con ellos penetraremos en el análisis de las formas de autoridad y liderazgo que implican relaciones de poder en circunstancias precisas que se van construyendo según las reglas y recursos que el contexto permite.

El esquema propuesto para este capítulo seguirá la siguiente lógica : inicialmente trataremos de definir conceptualmente las nociones de autoridad y poder, así como sus consecuencias en la estructuración social, en los procesos de cambio y de legitimación colectiva. Para ello haremos eco de las propuestas teóricas de Giddens, Foucault, Bourdieu, Berger, Luckman y otros sociólogos que abordan el tema . En un segundo momento, contextualizaremos los ámbitos en que se desarrollan los juegos de poder de acuerdo al conocimiento compartido por los agentes sociales. En el caso de la primera generación de judeo-alepinos en México, tiene que ver con el esquema de autoridad religiosa experimentado en Alepo -en sus instituciones específicas-, con los canales de inserción en el México post-revolucionario y con los acontecimientos locales que iban dibujando las características de la nueva institucionalidad comunitaria. En este tránsito es importante abordar el cambio de mentalidad que implicó la nueva condición de ciudadanos asumida en

México y sus alcances en el manejo del poder institucional ahora con tintes más seculares.

En tercer lugar ubicaremos la experiencia colectiva judeo-alepina en la historia del judaísmo mexicano de este período, esto es en el proceso que va de la unificación a la diversificación comunitaria que llevó a la formación de sub-comunidades con sus propios espacios institucionales. La confrontación con otros en la definición de la propia identidad, es un proceso conflictivo aunque creativo. En este sentido, la percepción y autopercepción son fenómenos que se comprenden en torno a la alteridad y esto fue lo que sucedió en el caso de los judeo-alepinos en México. En la última sección de este capítulo nos abocaremos al análisis del proceso específico de la constitución de la asociación representativa del grupo estudiado. A través de los testimonios de los sujetos involucrados, recrearemos las fuerzas internas y externas que operaron dando legitimidad y autoridad a la institución recién fundada. Con la Sociedad de Beneficencia Sedaká y Marpé (Ayuda y Salud) se establecen nuevos esquemas estructurales que afectan las prácticas grupales al ser mediatizadas por instituciones formales que centralizan y racionalizan la administración de los recursos materiales e ideológicos de la comunidad.

## **VI.1. Breve Disertación sobre el Poder, la Autoridad y la Legitimidad.**

Ciertamente el poder es uno de los varios conceptos primarios de las ciencias sociales y esta imbricado en las relaciones que suponen las acciones y las estructuras. Para Giddens (1991:283) el poder es la capacidad de "lograr que las cosas se hagan", y como tal está directamente implícito en la acción humana. Para él es un error tratar al poder como inherentemente divisivo, es decir como una lucha entre contrarios -como ha sido conceptualizado en la tradición marxista- aunque

no existe ninguna duda que algunos de los más amargos conflictos en la vida social han sido vistos precisamente como luchas de poder. Estas luchas pueden ser consideradas en relación a los esfuerzos de subdividir recursos que dan lugar a modalidades de control en los sistemas sociales. Por control, Giddens define la capacidad que algunos actores, grupos o tipos de agentes tienen de influenciar las circunstancias de la acción de otros. En las luchas de poder, la dialéctica del control siempre opera, aunque los recursos usados por los agentes subordinados pueden diferir sustancialmente según el contexto social en que se encuentren.

Profundizando un poco más en las nociones del poder, Foucault aporta no sólo las definiciones que permiten aprehenderlo conceptualmente sino los estudios de caso en que explica el fluir de las relaciones de poder en determinados microcosmos y su posibilidad de reproducirse socialmente a través de las instituciones. Foucault (1979) se pregunta ¿cómo se ejerce el poder? y distingue por un lado las capacidades objetivas -entendidas como el poder que se ejerce sobre las cosas es decir, a la capacidad de modificarlas, utilizarlas, consumirlas o destruirlas, esto es, un poder que surge de aptitudes directamente inscritas en el cuerpo o que se transmite mediante instrumentos externos-, y por otro lado el poder que ejercen unos individuos o grupos sobre otros, o sea el de la dominación de los medios de coacción y de desigualdad que designa un conjunto de acciones que se inducen y se siguen unas de otras.

También es necesario -explica Foucault- distinguir las relaciones de poder de las relaciones de comunicación que transmiten una información por medio de un lenguaje, un sistema de signos o cualquier otro medio simbólico. En los sistemas de comunicación y en las capacidades objetivas puede o no haber relaciones de poder, pero son tres ámbitos que no deben confundirse. Ello no quiere decir que se trate de tres dominios

separados, se trata de tres tipos de relación que de hecho se traslapan, se apoyan recíprocamente y se utilizan mutuamente como instrumentos. La coordinación entre estos tres tipos de relación no es ni uniforme ni constante y se manifiestan en ocasiones o circunstancias según un modelo específico. Pero también hay "bloques" en los que el ajuste de habilidades, las redes de comunicación y las relaciones de poder constituyen sistemas regulados y concertados (por ejemplo en una institución educativa). Estos bloques en que los tres dominios se ajustan entre sí según fórmulas pensadas, constituye lo que Foucault llama, ampliando un poco el sentido de la palabra: disciplinas.

El análisis empírico de ciertas disciplinas en su constitución histórica resulta relevante pues muestra, según esquemas artificialmente claros y decantados, el modo como pueden articularse los sistemas de finalidad objetiva, los de comunicación y los de poder. Asimismo exhiben diferentes modelos de articulación, dándoles preeminencia algunas veces a las relaciones de poder y de obediencia (como en las disciplinas de tipo monástico o penitenciario), a veces a actividades terminadas (como en las disciplinas de hospitales y talleres), a veces a relaciones de comunicación (como en las disciplinas de aprendizaje) y a veces también a una saturación de los tres tipos de relaciones (como quizá en la disciplina militar).

El poder, según Foucault y coincidiendo con Giddens, sólo existe en acto, aunque desde luego se inscribe en un campo de posibilidades dispersas, apoyándose sobre estructuras duraderas. En sí mismo, no significa la renuncia a la libertad, transferencia de derechos, poder de todos o cada uno delegado a unos cuantos por un contrato; la relación de poder puede ser efecto de un consentimiento anterior, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso. Lo que define una relación

de poder es que se trata de un modo de acción que no actúa de manera directa e inmediata sobre los otros, sino que actúa sobre sus acciones; una acción sobre la acción, sobre acciones eventuales o actuales, presentes o futuras. Una relación de poder se articula sobre dos elementos indispensables: primero que "el otro" (aquel sobre el cual éste se ejerce) sea totalmente reconocido y que se le mantenga hasta el final como un sujeto de acción, y segundo, que se abra, frente a la relación de poder, todo un campo de respuestas, reacciones, efectos y posibles invenciones. La puesta en juego de relaciones de poder no es más exclusiva del uso de la violencia que de la adquisición del consenso, pues no puede prescindir del uno o de la otra. El ejercicio del poder es un conjunto de acciones sobre acciones posibles, opera sobre el campo de la posibilidad o se inscribe en el comportamiento de los sujetos actuales: incita, induce, seduce, facilita o dificulta, amplía o limita, vuelve más o menos probable, constriñe o limita a los sujetos actuantes.

En el fondo, reflexiona Foucault (1988:238-9), el poder es menos una confrontación entre dos adversarios o la vinculación de uno con otro, que una cuestión de gobierno, palabra que en su origen designaba el modo de dirigir la conducta de individuos o grupos. No sólo cubría las formas instituidas o legítimas de sujeción económica o política, sino también modos de acción, más o menos pensados y calculados, destinados a actuar sobre las posibilidades de acción de otros individuos. Gobernar en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros.

En este esquema de gobierno, no puede excluirse un elemento importante: la libertad. El poder se ejerce únicamente sobre "sujetos libres" enfrentados con un campo de posibilidades, donde puedan tener lugar diversas conductas, diversas reacciones y comportamientos. En esta relación, la libertad puede aparecer como precondición para la existencia

del poder, puesto que sin libertad el poder no se ejerce. Pero también puede ser vista como su soporte permanente, puesto que si se sustrajera totalmente del poder que se ejerce sobre ella, la libertad desaparecería substituyéndose por la coacción pura y simple de la violencia. La relación de poder y la rebeldía de la libertad no pueden separarse.

Las relaciones de poder pueden analizarse en instituciones bien determinadas pues constituyen un observatorio privilegiado para aprehenderlas ya sea diversificadas, concentradas, puestas en orden y ejercidas con mayor o menor eficacia. Es ahí donde podrían encontrarse la aparición de la forma y la lógica de sus mecanismos elementales. Sin embargo habría que tener claro que las relaciones de poder deben encontrarse fuera de la institución aunque como fundamento de estas. Las relaciones de poder se encuentran profundamente arraigadas en el nexo social y no constituyen una estructura por encima de la sociedad. Una sociedad sin relaciones de poder es una abstracción, de ahí que el análisis, la elaboración, el cuestionamiento de las relaciones de poder entre sujetos actuantes, así como la intransitividad de la libertad sean una tarea interesante.

Foucault (1988:241-2) propone algunos puntos a considerarse en el análisis de las relaciones de poder:

- 1) el sistema de diferenciaciones que permiten actuar sobre la acción de los otros (diferencias jurídicas o tradicionales de estatus y de privilegios; diferencias económicas, lingüísticas o culturales, etc.) pues toda relación de poder pone en marcha diferenciaciones que son al mismo tiempo sus condiciones y sus efectos.
- 2) El tipo de objetivos perseguidos por aquellos que actúan sobre la acción de los otros (hacer funcionar la autoridad estatutaria, mantener privilegios, etc.)

- 3) Las modalidades instrumentales: ya sea que se ejerza el poder por la amenaza de las armas, por los efectos de la palabra, por sistemas de vigilancia, según reglas explícitas o no, etc.
- 4) Las formas de institucionalización, esto es las disposiciones según referencias culturales, tradicionales, sus estructuras jerárquicas, sus principios de regulación, etc.
- 5) Los grados de racionalización, esto es de la eficiencia de los instrumentos de las relaciones de poder y de la certeza de los resultados.

El ejercicio del poder no es un dato institucional ni una estructura que se mantiene o se rompe: se elabora, se transforma, se organiza, se provee de procedimientos que se ajustan más o menos a la situación. Los mecanismos puestos en práctica en las relaciones de poder pueden descifrarse en términos de estrategias frente a las resistencias y las libertades obstinadas de otros. Toda relación de poder implica una estrategia de lucha. Una relación de enfrentamiento encuentra su término cuando los mecanismos estables reemplazan al juego de las reacciones antagónicas y a través de estos mecanismos puede conducirse con suficiente certeza y de manera constante la conducta de los otros. Para una relación de poder, la estrategia de lucha constituye una frontera, la línea donde la inducción calculada de las conductas de los otros no puede ir más allá de la réplica de su propia acción. Como no puede haber relaciones de poder sin puntos de rebeldía que por definición se le escapan, toda extensión de las relaciones de poder para someterlos, no puede sino conducir a los límites del ejercicio del poder. La dominación es una estructura global de poder cuyas ramificaciones y consecuencias pueden encontrarse hasta en la trama más tenue de la sociedad, pero es al mismo tiempo una situación estratégica más o menos adquirida y solidificada en un enfrentamiento de largo alcance histórico entre adversarios. En suma, el poder, según Foucault (1983:103), es una matriz



general de relaciones de fuerza en un momento dado y en una sociedad determinada.

Las formas y las situaciones de gobierno de unos hombres por otros en una sociedad dada son múltiples, se superponen, se entrecruzan, se llimitan, a veces se anulan y otras se refuerzan. El Estado en las sociedades contemporáneas no es sólo una de las formas o uno de los lugares del ejercicio del poder, sino que de cierta manera todas las otras formas de relación de poder se refieren a él. Haciendo alusión al sentido restringido de la palabra gobierno, podría decirse que las relaciones de poder se gubernamentalizaron progresivamente, es decir, se elaboraron, racionalizaron y centralizaron bajo los auspicios de instituciones estatales.

Los mecanismos de dominación y las ordenaciones institucionales han experimentado cambios significativos en las configuraciones socio-históricas en occidente y en otros horizontes culturales donde estas repercutieron. El cambio de la estructuración de las sociedades tradicionales a las modernas basadas en el Estado-Nación en los últimos siglos ha implicado una intensa transformación en la relaciones de poder y en las autoridades que sustentan distintas modalidades de dominación<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Nisbet, en su estudio sobre la autoridad (1969:146-150) aborda la transición de las formas tradicionales de ejercer la autoridad en las sociedades pre-estates en relación con las características de las ordenaciones racionales del Estado -Nación. Explica: "En la sociedad tradicional la autoridad es apenas reconocible como dotada de una identidad separada, ni siquiera distintiva. ¿Cómo podría ser de otra manera? Profundamente incorporada a las funciones sociales, parte inalienable del orden interno de la familia, el vecindario, la parroquia y el gremio, ritualizada en toda circunstancia, la autoridad está unida de modo tan estrecho con la tradición y la moralidad, que apenas se le advierte más que el aire que los hombres respiran.....Pero cuando los hombres se separan, o se sientenseparados de las instituciones tradicionales, surge, junto al espectro del individuo perdido, el espectro de la autoridad perdida". La Revolución Francesa y sus intelectuales introdujeron una nueva forma de conceptualizar el poder que a sus ojos derivaba del sistema de libertades, derechos individuales e igualdad frente a las leyes. Las características que Nisbet distingue en los nuevos órdenes estatales son: el totalismo, esto es de la creencia subyacente en la moralidad absoluta del intento era fácil pasar a la fe en que el poder para llevarlo a cabo era también moral y debía ser total, debía extenderse a todos los órdenes de la vida y el ser del hombre; la base de masas, esto es la afirmación de que la legitimidad del poder no reside en un decreto divino, en la herencia ni en la tradición, sino que es otorgada sólo por la masa del pueblo que participa en él, por los ciudadanos; la centralización administrativa que surgió del ideal de participación de las masas en el poder; y por último, la racionalización en las instituciones gubernamentales que permitieron el desarrollo de la burocracia. Estas formaciones sociales serán el marco en el que las

Bourdieu (1991:212-223) analiza las formas simbólicas del poder y la lógica específica de lo que el llama violencia simbólica. Desarrolla la distinción entre los mecanismos de dominación operantes en las formaciones sociales tradicionales precapitalistas y las formaciones institucionales donde las relaciones de poder se despersonalizan reproduciendo ordenaciones sociales duraderas. Comparando el cambio estructural que transforma las prácticas sociales explica cómo en las sociedades tradicionales, el jefe, la autoridad, se convierte en un "banquero tribal que sólo acumula alimento para gastarlo y para atesorar de ese modo un capital de obligaciones y deudas, que serán pagadas en forma de homenajes, respeto, fidelidad, y llegado el caso, trabajo y servicios, posibles bases para una nueva acumulación de bienes materiales"(1991:211). Bourdieu parte del supuesto de que todas las relaciones de poder en última instancia tienen un interés económico que muchas veces es ocultado bajo formas simbólicas aparentemente desinteresadas. Explica por ejemplo cómo los "procesos de circulación circular" como las colectas de un tributo seguidas de una distribución que reconduce en apariencia al punto de partida, serían absurdos si no tuvieran por efecto transmutar la naturaleza de la relación social entre los agentes o los grupos que se encuentran involucrados: esto es transformar unas relaciones arbitrarias en relaciones legítimas, unas diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas. Volviendo al ejemplo del banquero tribal, afirma que se posee para dar, pero también se posee al dar. El don que no es restituido puede convertirse en una deuda, una obligación duradera y el único poder reconocido, el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio, es el que se asegura al dar. En tal universo, Bourdieu distingue dos formas de retener a alguien duraderamente: por un

---

relaciones de poder serán ejercidas y el esquema estatal que será impuesto en casi todas las regiones del mundo.

lado las obligaciones abiertamente económicas que implican la violencia declarada y reconocida, y por otro el don y la deuda que conllevan obligaciones morales y las ataduras afectivas que implican la violencia simbólica no reconocida. La relación entre estas dos formas de violencia pueden coexistir en una misma formación social tradicional, pues mientras la dominación, en el caso de la autoridad tradicional sólo puede ejercerse bajo su forma elemental, es decir de persona a persona, no pueden realizarse abiertamente y deben disimularse bajo un "velo de relaciones encantadas" como las que se dan entre parientes.

Esta coexistencia de la violencia declarada, física o económica, y la violencia simbólica más refinada, se encuentra en todas las instituciones características de la economía precapitalista y en cada relación social: está presente en la deuda tanto como en el don pues, a pesar de su aparente contradicción, tienen en común el poder de fundar tanto la dependencia -e incluso la servidumbre- así como la solidaridad, según las estrategias a las que sirven. También dependen del estado de las relaciones de fuerza entre las partes y de la integración e integridad ética del grupo donde operan. Mientras la violencia declarada extrema puede llevar a la aniquilación de la relación por la falta de alternativas, la violencia simbólica -invisible, ignorada como tal, elegida tanto como sufrida, la de la confianza, la fidelidad personal, la hospitalidad, el don, el reconocimiento, la piedad y todas las virtudes que honran la moral del honor- se impone como el modo de dominación más económico por ser el más conforme con los códigos culturales del sistema. Esta reconversión del capital económico al capital simbólico, no es sencilla, exige un buen conocimiento de la lógica de la economía no declarada, cuidados incesantes y todo un esfuerzo indispensable para establecer y mantener las relaciones. Además requiere de inversiones tanto materiales como simbólicas y también la disposición sincera a ofrecer servicios personales,

más valiosos que los bienes o el dinero, como el tiempo invertido en detalles, gestos, gentilezas, etc. La autoridad, en este contexto, es siempre percibida como una propiedad de la persona, porque la violencia simbólica exige de aquellos involucrados -dominador y dominado- un vínculo personal. La posesión legítima del capital económico ocultado bajo el capital simbólico supone una forma de trabajo, un gasto visible de tiempo, dinero y energía, una redistribución necesaria para asegurar el reconocimiento -otorgado por aquél que recibe a quien mejor situado está en la distribución, esto es el que está en situación de dar-, reconocimiento de deuda que es también reconocimiento de valor.

Es en el grado de objetivación del capital -refiere Bourdieu (1991:219)- donde reside el fundamento de todas las diferencias pertinentes entre los modos de dominación: los universos sociales tradicionales donde las relaciones de dominación se hacen, deshacen y rehacen en y mediante la interacción entre las personas, se oponen a las formaciones sociales institucionalizadas donde, mediatizadas por mecanismos objetivos duraderos, las relaciones de dominación escapan a las tomas de conciencia y de poder individuales guardando en sí mismos el principio de su reproducción y conservación. La objetivación en instituciones garantiza la permanencia y la acumulación de las adquisiciones, tanto materiales como simbólicas, que pueden subsistir sin que los actores tengan que recrearlas continua e integralmente mediante acciones expresas. Pero debido a que los beneficios asegurados por estas instituciones son objeto de una apropiación diferencial, la institución por lo tanto tiende también a asegurar la reproducción de la estructura de la distribución del capital y de las relaciones de dominación y dependencia. La institucionalización sustituye las relaciones entre agentes indisolubles por las relaciones establecidas y jurídicamente garantizadas entre posiciones reconocidas, definidas por su rango, en un espacio relativamente autónomo de

posiciones que tienen su propia existencia, distinta e independiente de sus ocupantes actuales y potenciales. Definidos por "títulos", los agentes están autorizados a ocupar determinadas posiciones. El título o cargo en tanto medida de rango o de orden, -como instrumento formal de evaluación de la posición de los agentes en una distribución- permite establecer relaciones de equivalencia entre los agentes que pretenden la apropiación de una clase particular de bien (propiedades, dignidades, cargos, privilegios, etc.) regulando así de manera duradera las relaciones entre los agentes en un orden legítimo que permita o no el acceso a esos bienes. El capital cultural de alguna manera se garantiza así sin la necesidad de estar siendo continuamente corroborado. Las relaciones de poder y dependencia no se establecen ya directamente entre personas, se instauran entre instituciones, es decir entre títulos socialmente garantizados y puestos socialmente definidos, esto es, entre los mecanismos sociales que producen y garantizan el valor social de los títulos, los puestos, y las disposiciones de esos atributos sociales entre los individuos. El resultado de estas operaciones es el efecto de legitimación del orden establecido que contribuye a su reproducción material e ideológica y a la permanencia de las relaciones de dominación que permanecen ocultas. La violencia simbólica como forma velada de dominación se va diluyendo en la medida que los mecanismos objetivos e institucionales tienden a producir disposiciones más abiertas. En este sentido, explica Bourdieu, se comprende que el desarrollo de las fuerzas de subversión y de crítica que los mecanismos más brutales de dominación han suscitado, develando sus efectos ideológicos y prácticos, determinen un retorno a modos de dominación al convertir el capital económico en capital simbólico como forma legítima de redistribución que disimule el interés económico. El arte y la cultura son típicos refugios del desinterés económico, que proponen -como antes la teología-, una antropología

Imaginaría obtenida gracias al no reconocimiento de las negaciones que efectúa realmente la economía.

El poder, como hemos visto, está inmerso en la estructuración de la sociedad y actúa a través de la distinción de los sujetos que comparten un espacio social. La representación que los agentes se hacen del mundo social, así como su contribución a la construcción de la visión de ese mundo desde su propia posición condicionan la constitución de la identidad individual y colectiva. La percepción del mundo social es el producto de una doble estructuración social, refiere Bourdieu (1990:287-8): por la parte objetiva esta percepción está socialmente estructurada porque las propiedades relacionadas con los agentes o las instituciones no se ofrecen a la percepción de manera independiente, sino en combinaciones de muy desigual probabilidad; y por la parte subjetiva, ya que esta estructurada gracias a que los esquemas de percepción y de apreciación susceptibles de funcionar en un momento dado son el producto de luchas simbólicas anteriores y expresan de manera más o menos transformada, el estado de las relaciones de fuerza simbólicas.

En esta dialéctica de la objetivación de lo subjetivo y de la subjetivación de lo objetivo por medio de la internalización incuestionada de los mecanismos de dominación a través de las instituciones dadas, Berger y Luckman (1991) explican las ordenaciones sociales de la legitimación. Si asumimos, con Geertz, que la cultura es socialmente construida, también es socialmente mantenida. La legitimación es este sentido, se inscribe en el ámbito del conocimiento en tanto trata de explicar o justificar el orden social de manera tal que los arreglos institucionales resulten subjetivamente plausibles. La legitimidad es el fundamento de las relaciones de poder cuando quien gobierna -en el sentido amplio de Foucault- lo ejerce con conciencia de su derecho a actuar como autoridad y los gobernados reconocen de alguna forma este

derecho. Berger y Luckman, a partir de su análisis culturalista sostienen que en el fondo todo conocimiento realiza funciones legitimantes al ser afirmado en la interacción social. Desde el punto de vista de la estructura social, esto significa que las motivaciones y las configuraciones institucionales están ubicadas dentro de un mundo comprensivamente significativo, esto es en un universo simbólico, donde la ideología es una forma especial de legitimación. Berger entiende como ideología un conjunto de ideas utilizadas para legitimar intereses creados de sectores de la sociedad. En muchos casos la realidad es distorsionada para justificar tales intereses.

Casi siempre existe un esfuerzo deliberado tendiente a mezclar el pensamiento ideológico con un universo simbólico global. En este sentido colectivo, el universo simbólico también ordena la historia. Mediante la explicación del pasado y la interpretación del futuro, la época presente gana en significación -los esquemas teológicos son un ejemplo de esto como lo hemos visto en el capítulo anterior. Individualmente, el universo simbólico desempeña un papel similar. Las experiencias discrepantes -la pluralidad de roles y a veces las prioridades conflictivas de la vida cotidiana- están en lo fundamental integradas en un todo significativo y tienden hacia la integración. Por ejemplo las etapas de la vida del hombre son ordenadas en los términos de esquemas relacionados con la sociedad, que le permiten al individuo que reflexiona evaluar si está viviendo de acuerdo con la "naturaleza de las cosas". La identidad individual es legitimada de la misma manera, ubicándola en el contexto de un universo global de significado.

La cultura, la realidad de la vida cotidiana, es sostenida en gran medida por el depósito social del conocimiento -en especial por los universos simbólicos-. Esta realidad tiene el apoyo adicional de lo que

Berger y Luckman rotulan como "aplicaciones de la la maquinaria conceptual que mantiene al universo": la terapia y la nihilización (1991:133-39). La terapia es la aplicación a casos individuales del aparato legitimante de determinado mundo, tiende a asegurar que los desviados actuales o potenciales permanezcan dentro de la realidad institucionalizada definida. En contraste la nihilización es una legitimación negativa en el sentido de que niega y deslegitima la realidad de los fenómenos que no armonizan con el universo dominante de significado. La realidad de la vida cotidiana, tal como es objetivamente sostenida en común con otros, y tal como es subjetivamente captada por la conciencia, depende de la presencia de una estructura social dentro de la cual esta realidad se toma por segura. La realidad se mantiene como subjetivamente plausible principalmente a través de la interacción con otros significativos. El vehículo privilegiado según Berger es la conversación que mediatiza la realidad del universo simbólico. Cuando esta conversación es interrumpida o socavada, como cuando una pluralidad de definiciones de la realidad compliten simultáneamente entre sí, la realidad misma deja de imponerse como una verdad evidente de por sí. Así, la estabilidad y la coherencia relativas de la realidad, para la sociedad como un todo y para el individuo, está directamente relacionada con la cohesión interior y la fuerza organizacional de las estructuras sociales (Wuthnow,et.al. 1988:61-7).

Si las relaciones de fuerza objetivas tienden a reproducirse en las visiones del mundo social que contribuyen a la permanencia de esas relaciones, podemos concluir que los principios estructurales de la visión del mundo radican en las estructuras objetivas del mundo social y que las relaciones de fuerza están también presentes en las conciencias con la forma de las categorías de percepción de esas relaciones. El conocimiento del mundo social y, más precisamente, de las categorías que lo posibilitan es lo que está verdaderamente en juego en las relaciones de poder. Se trata de



una lucha inseparablemente teórica y práctica por el poder de conservar o de transformar el mundo social conservando o transformando las categorías de percepción de ese mundo.

## **VI.II.Contextualización. Definición de los Marcos de Referencia Socioculturales de la Primera Generación.**

La especificación de un universo simbólico, implica el análisis de las condiciones de la integración social a través de la identificación de los principales componentes institucionales de un sistema social. El entendimiento compartido ("mutual knowledge"), término utilizado por Giddens (1991:331-343), supone una clara percepción de la realidad a través de la experiencia mutua y de un conjunto de saberes aprehendidos considerados como verdaderos. Los agentes que participan de este entendimiento compartido hacen uso de sus conocimientos del orden institucional de tal manera que se establece un intercambio significativo en sus interacciones. Así, contribuyen a la reproducción de este orden, en tanto recrean los recursos que posibilitan la acción, así como las fuentes del constreñimiento estructural. El universo simbólico se convierte en un verdadero orden de relaciones estables aceptado como tal no sólo en la conciencia discursiva sino en la conciencia práctica incorporada del sujeto que se ubica a su vez en un contexto que conecta a los agentes que participan en él.

Ciertamente el contexto del grupo estudiado está configurado a partir de las instituciones dominantes que tenían un acentuado sello religioso y enmarcaban la vida de los judíos en Alepo y de los inmigrantes en México. Pero no sólo el orden institucional religioso tenía efectos en la estructuración comunitaria, también las formaciones estatales, más o

menos seculares de los territorios donde se establecieron, regularon las posibilidades para el desarrollo de las instituciones internas. En este sentido, tanto el Imperio Otomano como el México post-revolucionario delimitaron las fronteras materiales y culturales en que se inscribía la vida de los judeo-alepinos.

### **VI.II.I. Las Instituciones Religiosas Originarias.**

Como mencionamos en el primer capítulo de este trabajo, las autoridades comunitarias en Alepo, eran religiosas y tenían como representantes legítimos a los rabinos. Las instituciones reconocidas no sólo internamente por los miembros de la comunidad sino por los funcionarios otomanos, ejercían eficientemente el poder con el objeto de preservar y reproducir la integridad colectiva. A través de un sistema de diferenciaciones sociales -que ya hemos analizado en el capítulo referente a las redes de parentesco- basado en los linajes, las alcurnias familiares, la posición económica y la devoción religiosa, se estableció una estructura jerárquica que se reflejó en la institucionalización de un complejo de organizaciones controladas por los "notables" más ricos y prestigiosos, y por los rabinos que dominan los contenidos sapienciales del judaísmo. En este sentido, es interesante notar que aquí la religión no sólo funciona como una ordenación simbólica del mundo cósmico y social sino como un recurso ideológico de control en las relaciones de poder entre las autoridades y los miembros de la comunidad.

Las autoridades más apreciadas comunitariamente eran las que demostraban con actos su buena disposición y sensibilidad hacia los problemas de cada uno de los sujetos del grupo. Como explicaba Bourdieu, la relaciones primarias, de persona a persona, eran la norma que legitimaba a las autoridades judías en Alepo. Es por eso que, aunque en la comunidad existía un rabino que representaba al grupo ante el "Pashá",

gobernador de la provincia de Alepo, llamado "Haham Bashí", no tenía arraigo ni era considerado con la dignidad de otros rabinos. El Haham Bashí, generalmente era nombrado por las autoridades del gobierno central turco y enviado desde Estambul, la capital del Imperio. Las funciones de este dignatario eran más políticas que religiosas: cuidaba de las relaciones con las autoridades del Imperio, principalmente con el Pashá. Esto era importante si se comprende el funcionamiento de la jerarquía política de la región: los poderes que dimanaban del Pashá estaban basados en un contrato otorgado por el Sultán (cabeza del Imperio Otomano), por el cual el Pashá tenía el derecho de percibir todos los impuestos y tributos de los súbditos de esa provincia a cambio de que el Sultán recibiera de éste una cantidad fija para el tesoro imperial. El Pashá hacía efectivos sus derechos fiscales mediante la imposición de un tributo a la comunidad judía, que debía pagar una cantidad, de acuerdo al número de familias que hubiera. El pago de estas contribuciones no reportaba ningún beneficio a la población y mucho menos a los Judíos. El enlace entre el Pashá y las autoridades comunitarias para el pago de este tributo era el Haham Bashí.

El Pashá entonces consideraba al Haham Bashí como el jefe de la comunidad judía, por lo que establecía relaciones formales con él, como las visitas oficiales en ocasión de las fiestas mayores de Rosh Hashaná y Yom Kipur y las invitaciones a las solemnidades islámicas, a las que el Haham Bashí asistía vestido con una suntuosa túnica ricamente bordada y presidido por un "awas" (guardaespalda) uniformado con un chaleco bordado con hilo de oro, pantalón bombacho y cimitarra colgando del cinto, que cuidaba de abrirle el paso entre la multitud. En realidad la comunidad local tenía muy poca relación con el Haham Bashí ya que era impuesto desde fuera, no tenía arraigo familiar y como jefe espiritual no sabía suficiente religión, ya que los rabinos locales eran más doctos en la

ley mosaica. (Hamul.1990:147-8). Las estructuras jerárquicas en este caso, no necesariamente correspondían a los sistemas de diferenciación sancionados comunitariamente, el Haham Bashi, representaba un mecanismo instrumental en el mantenimiento de las relaciones con el mundo exterior.

Los judíos de Alepo debían su lealtad al cuerpo rabínico central representado por el gran rabino y el "Bet Din" o tribunal de justicia judío. Aunque oficialmente no existía ninguna disposición constitucional que sustentara a las instituciones autónomas comunitarias, la institución de los "dayanim", o jueces, tenía vigencia desde varios milenios atrás basada en los modelos bíblico-sacerdotales. Estos jueces religiosos, constituidos en "Bet Din", o tribunal de tres miembros, ventilaban las diferencias entre los judíos, aplicando las disposiciones de las ordenanzas religiosas y de sus interpretaciones rabínicas recogidas en las respuestas talmúdicas. La forma de operar de estos tribunales consistía en que las dos partes contendientes tenían derecho a presentar todos sus argumentos, razones y pruebas para justificar su petición o su oposición a los dayanim, que después de agotar todos los recursos presentados, llegaban a un veredicto. Una vez dictada la sentencia, esta era definitiva y no había derecho de apelación. Esta decisión era respaldada por el Pashá que daba validez a los juicios de las instancias judías. A pesar de que sus fallos se daban en una instancia única y debía acatárseles y darles cumplimiento sin poder acudir a ninguna autoridad superior, el tribunal tenía tanto prestigio, que incluso algunos no judíos preferían someter sus demandas al Bet Din que a cualquier autoridad judicial musulmana, puesto que podían confiar en la imparcialidad de los dayanim y en la rápida tramitación del juicio.

Las interacciones que se daban en este tipo de sistema de justicia están íntima y fundamentalmente ligadas a un orden institucional donde

operaban relaciones de poder. En la medida que los agentes acepten como real un sistema inteligible compartido, al conferirle continuidad a la interacción, también reproducen las expresiones de las modalidades de dominación específicas. Dar realidad al sistema por lo tanto no sólo es legitimarlo a partir de un discurso apologético, sino encarnarlo en modos concretos de procedimientos agenciales que le dan solidez. En este caso, las estructuras sociales forman parte intrínseca de el habitus de los sujetos que participan en él y por lo tanto participan también de una identidad social institucionalizada, que forma parte de su ser y actuar en el mundo, al asumir su posición en un espacio social determinado delimitado por derechos y obligaciones.

El Bet Din, además de sus facultades como tribunal civil, cuidaba de que se observaran las leyes y las prácticas religiosas, principalmente durante el shabat y los días sagrados del calendario hebreo. Por ejemplo, en los casos en que se subían a un carruaje en sábado, o no cerraban sus comercios antes del anochecer del viernes, se imponían sanciones. Las sanciones o multas que el Bet Din aplicaba a los infractores no se hacían efectivas en dinero, sino por ejemplo en costales de harina cuyo contenido se repartía a los judíos más pobres u otro tipo de ayuda comunitaria cuya función redistributiva justificaba la violencia simbólica ejercida sobre el transgresor. El Bet Din también regulaba todo lo necesario para el ritual judío, desde los shojetim (matarifes rituales) para proveer de carne kosher a los judíos, el mohel (circuncidador), los servicios de los rezos en las sinagogas y casas de estudio, hasta las ceremonias existenciales eran controladas por ellos.

La comunidad judía cuidaba de atender sus propias necesidades, servicios religiosos y humanitarios, escolares, judiciales y de ayuda a los pobres, mediante la "arjã " o contribución comunal. Para este fin, la "Junta

de Notables" se reunía y señalaba la cantidad que cada uno de ellos aportaría periódicamente para atender los gastos internos de la comunidad. Sólo los jefes de familias pudientes eran los que aportaban la arijá. Se consideraba como un honor y símbolo de alcurnia el estar incluido en las listas de contribuyentes y les confería cierta autoridad en los manejos de las cuestiones comunitarias. La acumulación de capital simbólico, en ocasiones era la única forma de legitimar la concentración del capital material, los más desahogados debían contar con la aceptación colectiva y con la moral oficial que les imponía no sólo las más fuertes participaciones en los intercambios ceremoniales, sino las más pesadas contribuciones al mantenimiento de los pobres, la responsabilidad de ayudar a las viudas, de asegurar el matrimonio de los huérfanos, del alojamiento de los extranjeros o de la organización de las fiestas. La responsabilidad de representar al grupo en la Junta de Notables y en todas las circunstancias solemnes, apenas eran disputadas o envidiadas, las tareas de representación y de mediación que incumbían a estos personajes exigían mucho tiempo y esfuerzo. La autoridad personal que implicaba formar parte de la Junta de Notables sólo se mantenía duraderamente a través de acciones continuas que la reafirmaran y por su conformidad a los valores reconocidos por el grupo; había que trabajar cotidiana y personalmente en la producción y reproducción de las condiciones de la dominación.

Así, el Bet Din, la Junta de Notables y el Haham Bashi, colaboraban en la administración comunitaria a la que ellos se referían como "Sedaká y Marpé" (Ayuda y Salud). Este sistema de autonomía comunitaria ciertamente estaba basado en una estricta moral religiosa que formaba parte de la identidad colectiva. La idea de pueblo estaba íntimamente ligada a la autopercepción comunitaria, en este sentido, el individuo sólo contaba por su apego a los valores comunitarios y por la posición que

ocupaba en el entramado social. Un ser sin arraigo familiar y sin pertenencia religiosa no era aceptado fácilmente en este contexto social. Esto explica también que frente a ciertas conductas desviadas, como el matrimonio exógamo o el cuestionamiento de los principios religiosos, el individuo fuera expulsado del grupo independientemente de los lazos afectivos que lo unieran con sus seres queridos, el interés grupal estaba sobre el interés individual. Este tipo de orden social, dió una gran autoridad a los líderes comunitarios, especialmente cuando eran reconocidos y acreditados por el estado musulmán.

Se estima que en Alepo hubo, durante cada generación, aproximadamente cincuenta rabinos. No todos formaban parte del Bet Din, ni tampoco oficiaban todos en alguna sinagoga. La mayoría de ellos llevaban una vida llena de penurias: algunos como el mohel practicando circuncisiones, el shojet matando animales para el consumo de productos kosher, otros como maestros empleados en las escuelas comunitarias o como tutores privados. Había también rabinos que eran contratados por muy poco dinero por prósperas familias para que sus hijos estudiaran en alguna casa de rezo (Bet Ha Midrash) y algunos más repartían su tiempo entre una empresa privada y sus estudios. En Alepo abundaba la enseñanza judaica y el rabinato florecía cada vez más lo que se reflejó en la vasta literatura religiosa basada en comentarios rabínicos que era producida. Estos escritos eran apreciados no sólo por los judíos alepinos, sino por líderes religiosos de otras comunidades en el mundo, que consideraban a los rabinos de Alepo como verdaderas autoridades en materia religiosa (Hamui de Halabe. 1989:52)

Las intensas comunicaciones entre los rabinos alepinos con otros centros religiosos reconocidos, principalmente con Jerusalén, Safed, Tiberías, Hebron, Damasco, Bagdad, etc., mantuvieron el judaísmo alepino como

un núcleo vanguardista muy prestigiado. Esto es interesante pues denota una identificación más intensa del grupo con sus correligionarios aun en otras regiones geográficas que con sus vecinos locales de otras religiones. Los rabinos formados en Alepo, constituyeron también un sector caracterizado por una gran movilidad geográfica incluso trascendiendo fronteras internacionales, que permitió conservar los lazos entre las diversas comunidades de alepinos que brotaron en el mundo a finales del siglo pasado y en este siglo. (Zenner 1970: 57). Esta circunstancia se explica por un lado como producto de la historia judía donde las migraciones son una constante y por otro como una consecuencia de la unidad cultural cimentada en la religión y las redes de parentesco que han caracterizado a los grupos derivados del judaísmo alepino. Lo que refuerza la tesis de que las relaciones no institucionales, informales, como el parentesco y compartir un legado religioso-cultural común, son más fuertes que el espacio geográfico habitado. El tiempo y las prácticas operan con mayor fuerza que el espacio. Las relaciones se mantienen a distancia: por ejemplo en las modalidades migratorias el jefe de familia emigra y más tarde cuando su economía lo permite envía por el resto de la familia; los matrimonios se realizan en la lejanía con el intercambio de kidushim (acta de matrimonio judía), los alepinos presentan en algunos casos gran movilidad pues nacen en un lugar, crecen en otro, se desarrollan económicamente en otro y se casan con alguien de otro lado. Ciertamente esta circunstancia es posible por la diversidad de comunidades que brotaron en América, en Israel, Egipto y Europa.

Otra modalidad que ha permitido el mantenimiento de los lazos entre alepinos ha sido la ayuda filantrópica que los judíos en otras partes del mundo envían a las instituciones religiosas en Alepo o en Jerusalén donde offician rabinos alepinos principalmente escuelas y orfanatorios, y donde se forman nuevos rabinos que en ocasiones ofrecen sus servicios en diversas



comunidades fuera de Alepo o Israel. No es raro que judíos sirios en la diáspora consulten a rabinos reconocidos en Jerusalén acerca de sus opiniones legales o soliciten talismanes para enfrentar situaciones difíciles. Ciertamente, estas redes internacionales fomentan la actualización de las relaciones entre los alepinos en el mundo y con la matriz comunitaria original evitando así la asimilación con otros grupos sociales al activar las redes comerciales y de parentesco para preservar la integridad e identidad comunitarias.

Las instituciones privilegiadas que propiciaban la reproducción comunitaria eran los centros educativos religiosos. La educación religiosa comenzaba a los cinco años, en que el niño aprendía las letras del alfabeto hebreo y saber leer los textos necesarios para el rezo. Estos eran enseñados por algún "haham" o persona religiosa. Una vez dominada la lectura de los textos sagrados en hebreo, el niño ingresaba al "kitab" o escuela religiosa que tenía cupo para cientos de niños y era subsidiada por la administración comunitaria. En el kitab, los alumnos aprendían la traducción de los textos al árabe para su mejor comprensión y pasaban a estudiar textos interpretativos posteriores al bíblico como la "Guemar" y la "Mishná". La enseñanza era principalmente oral, los que aprendían a escribir lo hacía generalmente en árabe y con caracteres hebreos, pocos sabían escribir el hebreo a pesar de conocer bien las letras de molde.

Los maestros mantenían en las aulas una disciplina que se basaba en severos castigos incluso físicos como los bastonazos de distintos grosores y aplicados en diferentes partes del cuerpo según la infracción. En el kitab, exclusivo para varones, el niño estudiaba hasta su Bar-Mitzvah (trece años), y de ahí decidía su futuro: si tenía aptitudes para el estudio y su familia una buena posición económica, le permitían continuar sus estudios religiosos y era probable que se hiciera rabino, aunque en la mayoría de los casos,

ante la apremiante situación económica de la familia, el muchacho salía de la escuela para trabajar con su padre.

Los "Midrashim" o "Yeshivot" eran los centros para estudios superiores donde los rabinos con más conocimientos enseñaban a los jóvenes estudiantes. Estos eran a veces privados y auspiciados por familias prominentes que les ponían sus nombres, aunque permitían la entrada a cualquier interesado en profundizar sus estudios religiosos. Estos eran más pequeños y la disciplina era menos estricta aunque exigía mayor dedicación de los estudiantes por la profundidad de los estudios, principalmente talmúdicos y cabalísticos.

En cuanto a la educación de la mujer, antes de la introducción de la Alliance Israélite Universelle en 1871, no tenían ningún tipo de instrucción educativa, por lo que eran analfabetas. Sin embargo para los roles familiares que debían cumplir, no era necesario el aprendizaje escolarizado, las labores del hogar las aprendían con su madre en casa en la vida diaria.

La educación estatal laica introducida por las reformas al sistema educativo desde Estambul por los Sultanes Otomanos que impulsaron el Tanzimat, no llegaron a las provincias árabes, por lo tanto las escuelas religiosas de cada credo eran la única alternativa educativa. Desde la última mitad del siglo anterior, algunos judíos alepinos ricos, preferían enviar a sus hijos a escuelas cristianas por la excelencia académica que en ellas existía y por el aprendizaje de los idiomas y la cultura europea.

No obstante también por estas épocas tuvo lugar la introducción de una red escolar judía internacional auspiciada por los judíos franceses liberales conocida como la Alliance Israélite Universelle. Su objetivo era trabajar por

la emancipación y el progreso moral de los judíos oprimidos donde quiera que se encontrasen. Las actividades de la Alliance en el Medio Oriente y el Norte de Africa consistieron básicamente en la creación de más de sesenta escuelas primarias y vocacionales para las comunidades judías en las cuales la instrucción se daba en idioma francés. (B. Lewis 1984:161-3). En Alepo fue instalada una escuela en 1869 para varones y una para mujeres en 1871 que se cerró casi inmediatamente por la falta de alumnas. Las niñas no volvieron a tener otra escuela hasta 1894. En un principio, el número de alumnos que asistía a la Alliance era pequeño, porque algunos padres de familia y sectores conservadores rabínicos se oponían a los estudios seculares. Fue hasta la primera década del siglo XX, que se adoptó una actitud más favorable hacia este tipo de educación lo que se reflejó en la creación de dos nuevas escuelas. En Alepo, sólo existían escuelas primarias, no había instituciones que ofrecieran estudios intermedios o superiores como universidades. Ante las pocas alternativas de superación académica, los únicos canales alternativos para destacar en la vida judía, eran el comercio y la religión.

La influencia de la Alliance fue muy importante, produjo una nueva generación de jóvenes judíos con una visión de mundo mucho más amplia que en épocas anteriores. A través del francés y las materias curriculares como matemáticas, historia, geografía, literatura, etc. se familiarizaron con la cultura francesa y europea en general con lo que se abrieron nuevas posibilidades de un futuro distinto y vinculado a las formas de vida occidentales. Los efectos de mostración empezaron a hacerse sentir en toda la comunidad judía, lo que se manifestó en un relajamiento de las prácticas rituales y la fe, a pesar de las resistencias del orden conservador vinculado con el sector más religioso. Los cambios políticos, económicos y culturales que se experimentaban no podían pasar desapercibidos para los judeo-alepinos y fueron seriamente considerados en la posibilidad de

emigrar a otros entornos más favorables para dar continuidad a la comunidad que se veía amenazada con el surgimiento del nacionalismo islámico y la inminente caída del Imperio Otomano. En general, las comunidades judías, a fines del siglo pasado y principios del presente, aun antes del Mandato Francés establecido después de la Primera Guerra Mundial, mostraron un mayor interés en la vida y las costumbres europeas, que fueron introyectando cada vez más en su vida. El consumo de productos europeos, las modas y el vestido occidental entre hombres y mujeres fue común. Los viajes a París e Inglaterra eran símbolo de status entre los más ricos. Sin embargo en la vida cotidiana, el modo oriental al estilo musulmán no dejó de estar presente en los hogares y se manifestó en el lenguaje, la alimentación, el patriarcalismo, etc. (Hamul, 1990:193-207)

La descripción anterior refleja la estructuración jerárquica de la comunidad judía en Alepo, las formas de organización y los mecanismos de reproducción social que permitieron el ejercicio del poder con altos grados de racionalización y eficiencia en la preservación y continuidad de la cohesión colectiva. Las dos vías para acceder a los cargos de autoridad eran el comercio y los estudios religiosos sustentados por un lado en una posición social y familiar favorable, pues en un mundo con una movilidad social tan restringida, los puestos y oficios eran casi hereditarios; y por otro lado en la participación activa del "ethos" colectivo basado en la religión. Estas dos vías podían llevar ya fuera a la Junta de Notables o a formar parte del cuerpo rabínico en altas o bajas jerarquías. Ciertamente, el sistema educativo religioso lograba transmitir los contenidos básicos que incluían un entendimiento mutuo de la moral comunitaria, independientemente del futuro del alumno, coherente con las instituciones de la congregación. Aunque no sólo eso, el sistema educativo era un mecanismo efectivo para obtener títulos rabínicos y con ellos la validación de un capital cultural que se traducía en la obtención de cargos públicos

o privados, prestigio y mayor o menor autoridad en el manejo de los conocimientos significativos del orden legítimo del mundo social y natural. En este contexto no es difícil entender la obstaculización que los sectores más conservadores ejercieron sobre las nuevas escuelas de la Alliance, ya que significaban una sistema alternativo de validación educativa con principios y procedimientos totalmente distintos que contrastaban y cuestionaban el sistema rabínico socavando su autoridad. Se trataba de una nueva forma más amplia y universal de entender el mundo que competía con el orden restringido de la tradición religiosa local, y que poco a poco se tradujo en un relajamiento del apego a los contenidos considerados religiosos, en un proceso de desacralización de la vida cotidiana. El ejercicio del poder de las autoridades tradicionales, se encontró con serias resistencias principalmente entre la juventud que buscaba nuevas alternativas de vida y el contexto político, económico, social y cultural en el que vivían justificaba esta nueva perspectiva. El impulso hacia la libertad y el cambio tuvo cada vez mayor aceptación ante el deterioro familiar y así, la emigración hacia nuevos horizontes geográficos fue vista también como una alternativa viable de salvar la integridad comunitaria seriamente amenazada por el desmoronamiento del Imperio Otomano. Pero la emigración no sólo fue una demostración del ejercicio de la libertad individual, sino una forma de resistencia comunitaria: frente a la posibilidad de luchar frontalmente contra las fuerzas disgregadoras del entorno otomano, de sucumbir y desaparecer frente al nacionalismo musulmán, la decisión colectiva de emigrar fue una respuesta de resistencia pasiva, de autopreservación aun en espacios geográficos y culturales distintos.

Muchos de los elementos de la organización comunitaria analizados, serán la base de la estructuración de las comunidades judías alepinas en otros lugares del mundo, entre ellos México. Sin embargo, veremos cómo

en el caso mexicano, la configuración de la nueva Junta de Notables asume en este contexto características distintivas, así como también los ámbitos de autoridad más restringida de los líderes rabínicos. La observancia ritual no se perdió aunque sí se relajó la devoción religiosa en la adaptación al nuevo espacio geo-social, permitiendo una mayor movilidad socio-económica y la introducción de nuevas ideas reflejadas en las prácticas institucionales y en las relaciones de poder.

### **VI.II.II. El Tránsito a la Modernidad.**

Tratar de definir las características del mundo tradicional y el mundo moderno teóricamente, no explican cabalmente las circunstancias y los contextos en que el fenómeno migratorio del grupo estudiado tuvo lugar. No obstante pueden servir al análisis de los efectos de las nuevas configuraciones políticas, tanto en Alepo como en México, que implicaron un reacomodo en la definición del espacio social concedido a los judíos y por lo tanto una nueva correlación de las fuerzas de poder tanto al exterior como al interior de la congregación.

La modernización, como explica F. Calderón (1995:10) y sus múltiples efectos sociales debe ser considerada como una fuerza central del cambio. Sus características principales han sido la generación de un proceso acelerado de secularización social, con el consiguiente proceso de desencantamiento del mundo y de desacralización de la historia, el predominio de acciones electivas basadas en criterios instrumental-rationales, la capacidad de adaptación al cambio y su capacidad de institucionalización, diferenciación y especialización de papeles. La modernidad sería entonces la tensa conjugación de aquella secularización con una subjetividad centrada en valores como la libertad, la reproducción cultural y la integración social.

Tanto en México como en el Imperio Otomano, fue desde la segunda mitad del siglo pasado, que las élites gubernamentales se vieron influenciadas por los movimientos liberales europeos y decidieron ordenar el universo socio-político en un Estado-Nación moderno. El proceso político de modernización y hegemonía estatal fue acompañado de transformaciones económicas, sociales y culturales. En lo económico, la transformación del capitalismo mercantil al industrial, requirió de nuevas formas de división del trabajo y de la liberalización de la mano de obra para sujetarla a las leyes de la oferta y la demanda en el mercado. En lo socio-cultural, los vínculos comunales basados en las relaciones de parentesco, dejaron paso a otro tipo de formación social más amplia basada en el nacionalismo. Como señala Gellner (1989:17) al analizar el pensamiento de Renán sobre las características de la nación: en la constitución de la nación, además de destacar los recuerdos comunes y un pasado compartido, se incorpora la idea de que la amnesia común, un olvido colectivo, es un elemento fundamental, pues quizá el rasgo decisivo de una nación es el anonimato de sus miembros. Esto explica un profundo cambio estructural en el modo en que una sociedad se organiza, ya que las comunidades tienden a convertirse en culturalmente homogéneas, anónimas, indiferenciadas y se manifiestan como las únicas depositarias legítimas de la autoridad política. En este contexto, las minorías culturales, étnicas, lingüísticas, religiosas, etc. se enfrentan al dilema de la asimilación nacional negando sus particularidades en aras de un ideal más universal, o mantener sus especificidades siendo constantemente cuestionados en torno a la lealtad nacional por su apego cultural diferenciado, lo que los coloca de hecho en una posición de marginación social.

El Estado se relaciona con los sujetos eliminando las diferencias que los distinguen y considerándolos con igualdad de derechos y obligaciones

ante la ley -lo que legitima la presencia del Estado y la violencia coaccionante que ejerce ante las desviaciones de dicha ley-. El Estado otorga la ciudadanía, lo que lleva a la individualización de las masas en mayor o menor medida según las circunstancias. Las redes de regulaciones estatales son las que posicionan al ciudadano según sea la estructura del Estado y la soberanía ejercida por los gobernantes o gobernados. Como explica Norbert Elías (1990: 207-9) el margen de autorregulación que un determinado tipo de sociedad estatal ofrece a sus miembros es un buen índice del grado de individuación alcanzado. El movimiento individualizador que se desató desde la Ilustración, ha hecho que la identidad del "yo" haya ganado en intensidad emocional frente a la identidad del nosotros incluso llegando a desequilibrios como el considerar a un "yo" carente de nosotros en la concepción del ser humano particular.

La idea dominante del Estado-Nación, se impuso con tal fuerza que canceló las posibilidades de desarrollo de grupos minoritarios -étnicos, lingüísticos, religiosos, culturales, etc.- distintos en su seno. La política implementada hacia ellos enfatizaba la necesidad de su integración al modelo cultural de la capa dominante. Es importante notar que el esquema integracionista y el pluralista -donde conviven diversas colectividades- no son mutuamente excluyentes, y actúan simultáneamente sobre los individuos y grupos de la misma sociedad, aunque con un efecto asimétrico, y cambiante según el contexto histórico y social (B. Akzin 1983: 142-3).

Al profundizar en las modalidades estructurales que configuran la relación de poder entre el Estado-Nación y las minorías étnicas que conviven en su territorio, se destacan situaciones ambiguas en el status legal de los grupos minoritarios como resultado del estado intermedio que la condición de ciudadanos les otorga. Para penetrar en el análisis de esta



compleja interacción adoptaremos el concepto teórico propuesto por Adina Cimet (1993) denominado "concesión incompleta" (incomplete-allowance). Cimet sugiere que la relación política entre una mayoría y una minoría particular debe entenderse a partir de sus condicionamientos mutuos, así como del estudio de la idiosincracia de cada una de las partes. "Cuando una sociedad que le abre sus puertas a 'otros' no les permite mantener abiertamente sus diferencias a través de canales políticos, algún tipo de violencia cultural se esta perpetuando" (Cimet 1993:2). La minoría que generalmente no esta consciente de su situación, experimenta malestar ante esta violencia simbólica y la confunde con disfuncionalidades del sistema, o con una igualdad limitada, más que pensarla como la consecuencia de la falta de un espacio político. El equívoco se presenta cuando al ser considerados por la mayoría como minoría y autodefinirse como tal, cultural y políticamente, sólo se les reconoce como ciudadanos, como individuos atomizados. Según esta lógica lo que se privilegia es la condición de semejanza que la ciudadanía otorga y no las diferencias que de hecho existen. La concesión incompleta, permite definir a la minoría como distinta aunque oficialmente sea tratada como igual en su condición ciudadana. Esta ambigüedad delimita las fronteras, impuestas por la mayoría sobre la minoría, que posibilita o no su incorporación según la coyuntura histórica. (Cimet 1993:4)

Sobre la premisa de la igualdad ciudadana -aunque ignorando la condición grupal que sin embargo es activada cuando el gobierno intenta resaltar las diferencias- se agudizan las fronteras entre las dos entidades culturales, la minoría, escribe Cimet, busca el camino para reclamar y lograr cierta acción política, aunque es debilitada al ser señalada como minoría, concepto político inexistente en muchas entidades estatales -entre ellas México-, lo que cuestiona su lealtad a la nación. La ciudadanía ofrecida y aceptada que en teoría supone la membresía incondicional del

Individuo en la sociedad, en la práctica aparece como una oferta altamente condicionada. El sentido de deuda u obligación se convierte en parte central de su actuación y su pensamiento al relacionarse con el gobierno soberano que tiene el poder de decidir sobre su situación en la sociedad. Como ciudadanos, los miembros de una minoría actúan siempre con prudencia y con cierta reserva pues viven con la sensación de no poder ser diferentes. La exclusión simbólica deshabilita a las minorías a participar en las decisiones políticas del país y las hace retroceder en el esfuerzo por imponer una definición legítima de sus existencia en la teoría y en la práctica.

### **VI.II.III. México frente a las Minorías y los Judíos.**

Ciertamente el Estado mexicano ha enfrentado el desafío de lidiar con grupos minoritarios e incorporar culturas y perspectivas culturales distintas, tanto de etnias indígenas nacionales como de grupos de inmigración que arribaron al país en el transcurso de este siglo. Para comprender las reacciones que el gobierno ha tenido en su vida independiente en torno a las comunidades extranjeras establecidas en México se hace necesaria la revisión de las políticas poblacionales justificadas ideológicamente por el nacionalismo mexicano.

México, en su proceso de formación hacia un Estado-Nación, se vió en la necesidad de forjar también una identidad nacional que retomara y reinterpretara lo que la sociedad había sido, era y planeaba ser. La República Mexicana surgió como Estado políticamente independiente en 1810, sin embargo, todavía no estaba constituido como nación. El panorama que enfrentaba la nueva entidad era el siguiente: un gran territorio insuficientemente comunicado entre sí, una administración central débil, fuertes intereses regionales y personales, un rígido sistema de estratificación social, una población heterogénea desde el punto de vista

cultural, gran parte de la cual no hablaba el español que era considerada la lengua oficial, etc. Todo esto constituía un desafío para que el nuevo Estado pudiera constituirse realmente en nación (Stavenhagen 1978:4).

El sendero elegido apuntaba hacia la unidad nacional, en lo político y administrativo las tendencias centrípetas y centrífugas se expresaron entre el centralismo y el federalismo cuyo resultado fue un federalismo constitucional y un centralismo de hecho (O'Gorman 1974:8). En lo cultural significaba la progresiva eliminación de aquellos grupos y etnias cuya especificidad lingüística y cultural pudiera representar un obstáculo a la integración nacional. Era necesario que el país tuviera una cultura homogénea, una lengua nacional, una administración pública fuerte y centralizada, capaz de controlar a todas las regiones del país, en lo económico se buscaba expandir un mercado interno donde se incorporara el trabajo de todos los mexicanos, en suma el reto estaba en consolidar una conciencia nacional unívoca.

Pese a que el estado mexicano declimonónico se afirmó como soberano, su debilidad política, económica y cultural provocó las intervenciones extranjeras imperialistas, desde la "guerra de los pasteles" con Francia, la guerra con los Estados Unidos y la pérdida de la mitad del territorio nacional, hasta la intervención francesa y el Imperio de Maximiliano. A partir de estas experiencias traumáticas, el nacionalismo mexicano vio desde entonces con sospecha toda influencia extranjera, considerándola como un peligro para la unidad nacional y la supervivencia del Estado. Sin embargo, no podía dejar de verse atraído por el ideal de modernidad que estas potencias representaban y más aun estar conciente que su propio desarrollo económico requeriría de la participación de capitales y tecnología extranjeros, los cuales con frecuencia significaban la presencia física en el país de grupos de

empresarios no mexicanos (Stavenhagen 1978:4). Los esfuerzos del régimen de Porfirio Díaz y las clases dominantes por atraer la inversión y la inmigración europea -como vimos en el tercer capítulo de este trabajo-, por fomentar la colonización y desarrollar al país significó el distanciamiento frente al pasado colonial e indígena y una sobrevaloración de lo extranjero, especialmente lo europeo. (Corinne Krause, 1987; Moisés González Navarro, 1960 ). A pesar del fomento a la colonización e inmigración estimulada por las leyes porfiristas, la respuesta fue casi inexistente y México hasta hoy no ha recibido una inmigración lo suficientemente grande como para cambiar el perfil socioétnico de su población (Bokser 1991: 94-5). Aunque ciertamente los obstáculos de las leyes migratorias mexicanas en este siglo tampoco permitieron la entrada de nuevos inmigrantes.

La dimensión problemática interna y externa que debía afrontar México para lograr ser una nación se relacionaron entre sí. Las clases medias y la burguesía nacionalista, consideraron que la debilidad externa del país era resultado de su heterogeneidad cultural es decir de la falta de integración interna. Fue surgiendo así una concepción de la nación mexicana que rechazaba la pluralidad étnica y la diversidad cultural como contrarias a la identidad nacional. La manifestación más acabada de este nacionalismo, con dos vertientes, que acompañó a la Revolución Mexicana ya en este siglo, ha sido el surgimiento de la categoría de "mestizo" y de la teoría del mestizaje como centro de la nacionalidad, como producto del sincretismo cultural, como aportación étnica de México a la historia universal. En pensadores como Justo Sierra, Luis Cabrera, Andrés Molina Heríquez, José Vasconcelos, Manuel Gamio y otros identificaban la raza con la cultura y veían en el mestizaje el logro de "la homogeneidad étnica capaz de llevar la democracia y en última instancia la igualdad, en la cual desaparecen

tanto el indígena analfabeto como el empresario extranjero, desvinculado de la nación. (Rafael Segovia 1977:44).

Como consecuencia de esta construcción ideológica nacionalista, dice Stavenhagen, la política cultural practicada por el Estado mexicano hacia los grupos étnicos minoritarios no favoreció su desarrollo cultural autónomo, sino más bien su asimilación e incorporación a los modelos dominantes. El discurso ideológico que sostuvo el nacionalismo mexicano, tuvo efectos concretos en las políticas de los gobiernos postrevolucionarios. Su actitud ante el elemento extranjero osciló entre una visión liberal heredada del pasado porfirista y una desconfianza nacionalista de ser víctimas del despojo. Dentro de la tarea reconstructiva que emprendió Obregón consideró que México necesitaba para su fortalecimiento nacional del capital, de la capacidad y del talento de los extranjeros que pudieran colaborar en esta tarea y declaró la apertura de México a "hombres de cualquier país que traigan un contingente moral y de cultura y que vengan de buena fe a confundir sus esfuerzos con los nuestros" (citado en Bokser 1993:32). La colonización abrió las puertas del país a diferentes grupos de extranjeros: europeos, norteamericanos, latinoamericanos, asiáticos, africanos, etc. sin que prácticamente hubiera restricciones.

La formalización de dicha invitación fue extendida por Plutarco Elías Calles en 1924 motivada también por sus efectos sobre la productividad y capitalización del país (Matute 1985:32). En la década de los veinte, México recibió un importante contingente de inmigrantes extranjeros al que coadyuvó la restricción migratoria estadounidense en esos años. No obstante también a fines de los años veinte los criterios nacionalistas étnico-raciales se manifestaron en las leyes de migración expedidas por el gobierno mexicano desde 1926 que con criterios de selección racial y potencial económico restringían la entrada a los extranjeros. Estos se

exacerbaron en la década de los treinta por los movimientos nacionalistas xenofóbicos de la clase media que intentaban resolver los efectos de la Gran Depresión de 1929 sobre la economía mexicana a través del rechazo y expulsión de extranjeros (Backal1985:17). Este ambiente provocaba que los inmigrantes siguieran sintiéndose como extranjeros, marginados del quehacer nacional. La influencia del nazismo, el franquismo y el fascismo en los grupos de derecha se manifestó también en el repudio a grupos minoritarios como el judío y el chino. Es importante aclarar que estas organizaciones no influían directamente en las políticas gubernamentales pero ejercían presión en los opositores al cardenismo, logrando que se frenara la entrada de inmigrantes "no asimilables" al país. En los próximos cincuenta años y hasta hoy, la política migratoria de México, se ha endurecido presentando grandes dificultades a los inmigrantes que han intentado establecerse en el país.

Ciertamente los inmigrantes que llegaron durante la Revolución Mexicana y en la etapa postrevolucionaria, encontraron buenas oportunidades económicas (Zárte 1986:114). Después de la lucha armada, la reconstitución del mercado interno permitió la penetración de los inmigrantes en las redes comerciales necesarias para revitalizar el ciclo económico de producción y distribución de bienes, así como el del empleo y los salarios. Su participación activa como aboneros y vendedores ambulantes, les permitió a ellos también acumular el capital suficiente para establecerse como tenderos o instalar un pequeño taller o fábrica textil. Las limitaciones políticas y culturales, no se aplicaron de la misma manera a las posibilidades económicas que el grupo encontró, y ésta fue una buena razón para permanecer en el país: el mejoramiento en su calidad de vida fue notable.

Otra condición restrictiva que la coyuntura histórica en que arribaron les mostró fue la actitud del Estado frente a la expresión pública de la religión. Los liberales en México, desde mediados del siglo XIX, habían pugnado por la separación de la Iglesia y el Estado, por considerar a la primera como el origen del atraso político, económico y social del país. La lucha por la neutralización de la influencia política y económica de la Iglesia siguió presente durante la Revolución Mexicana y en los gobiernos postrevolucionarios. La religión debía ser considerada como parte de la vida privada del individuo, como una necesidad espiritual del sujeto, y no como una institución capaz de imponer un orden social alternativo al estatal. Tanto la represión al Partido Nacional Católico, prohuertista y anticarrancista en 1914, como la intensidad de la Guerra Cristera en la década de los veinte, redujeron el espacio que los grupos religiosos podían ocupar en la construcción del México moderno. Esta lección fue rápidamente aprendida por la colectividad judía que apenas se establecía en el país, su participación en la política nacional como grupo con denominación religiosa, estaba prohibida y por lo tanto la actitud de apatía y abstencionismo frente a la definición de las cuestiones nacionales fue una constante. El sector ashkenazí por ejemplo estaba más preocupado por los procesos políticos de sus lugares de origen que por lo que sucedía en México, como lo muestran las polémicas entre bundistas, sionistas, territorialistas, etc..

Para muchos de los inmigrantes que llegaron al país, la obtención de la ciudadanía mexicana y con ella la igualdad política que ofrecía según los ideales liberales decimonónicos, representaba una gran oportunidad. Aunque en el caso de México era bastante limitada por las políticas selectivas de las leyes migratorias. Para algunos grupos de inmigrantes como los judíos, chinos, libaneses, árabes, armenios, polacos, rusos y otros, era una maravillosa oportunidad ya que en sus países de origen vivían en

condiciones tan hostiles que no les permitían construir sus propias redes comunales ni mantener su cultura y religión propias. La decisión de muchos de estos grupos de conservar su identidad, derivó en que los mexicanos y su gobierno los consideraran de hecho como minorías. A pesar de autopercebirse y ser percibidos como minoría, es decir como diferentes, en un contexto nacional que los excluía, no había reconocimiento y un espacio político grupal asignado, sólo se les ofrecía la ciudadanía individual en igualdad de condiciones políticas. Esto evitaba la posibilidad de una representación grupal legítima aunque no el desarrollo individual de sus miembros. Aunque el estado mexicano en la práctica haya tratado a los grupos minoritarios como tales, pues sabía de sus organizaciones comunitarias y conocía a sus líderes internos, de la misma manera la respuesta minoritaria ha sido indeterminada políticamente ya que no ha contado con un principio político legal que la identifique como minoría por el gobierno que la invoca o niega arbitrariamente.

Los grupos minoritarios se someten a las condiciones impuestas por la sociedad mayoritaria y se desarrollan dentro de esos límites. Akzin (1983:65-6) explica que los miembros de un grupo étnico que emigran más o menos sobre una base individual a una zona con un esquema étnico ya establecido y una organización política no inferior en poder soberano a la propia, lo hacen sobre todo con la esperanza de mejorar sus condiciones como individuos y adaptarse al nuevo medio sin perder necesariamente sus particularidades culturales. El modelo político dado por el Estado y adoptado en la identidad política de los inmigrantes, tiende a reproducirse en las siguientes generaciones de mexicanos descendientes de ellos, de tal manera que no son capaces de conceptualizar la violencia que experimentan por el fenómeno de la concesión incompleta, ni de confrontar esta situación exitosamente (Cimet 1993:3-5).



La intención integracionista o asimilacionista del nacionalismo revolucionario no consideraba la posibilidad de que los grupos minoritarios se mantuvieran vigentes sin diluirse en la sociedad mayoritaria, es decir mestiza. El proyecto tendiente a la unidad nacional y que aspiraba a la homogeneidad cultural de los ciudadanos cancelaba las posibilidades de que otras manifestaciones étnicas, lingüísticas, religiosas o nacionales se desarrollaran. Este modelo unívoco coincidía hasta cierto punto con el autoritarismo gubernamental que ordenaba y jerarquizaba, posibilitando o limitando, el desarrollo de las potencialidades políticas, sociales, económicas y culturales de los grupos que han configurado a la población mexicana.

La creación y mantenimiento de espacios comunitarios ha permitido a las minorías conservar los elementos culturales con los que sus miembros se identifican. Lo que no significa una falta de incorporación a la sociedad mexicana donde se han desenvuelto como ciudadanos mexicanos en los distintos ámbitos del quehacer cotidiano. Contrariamente a la intención integracionista del nacionalismo revolucionario, el proceso de asimilación no es la última etapa de la aculturación, sino que, por el contrario, es una de las formas de su fracaso. Dejarse asimilar sería, para los miembros del grupo minoritario, eliminar o rechazar su identidad etnocultural para aceptar una identidad ajena, es decir, dejar de ser uno mismo para convertirse en otro. "La asimilación se traduce, para las personas que son víctimas de ella, en el ajuste mecanizado al engranaje social y la alienación en el estereotipo, que tienen por consecuencia la patología de la desocialización y de la deculturación". ( Abou 1989:49).

#### **VI.II.IV. Institucionalización de los Diversos Sectores Comunitarios de los Judíos en México.**

La presencia de los judíos en México no era nueva, ya desde la época colonial hubo conversos que en la clandestinidad mantuvieron prácticas "judaizantes" y que fueron furiosamente perseguidos por el Tribunal de la Santa Inquisición que buscaba la total congruencia ideológica con el catolicismo, desarraigando cualquier rito o creencia divergente (Gojman, 1984). Esta cultura de la intolerancia fue una herencia de la época colonial que prevalecería no sólo en las instituciones nacionales, sino en la conciencia colectiva del pueblo mexicano. La Inquisición española logró eliminar los pocos reductos de vida judía de sus tierras americanas. No volvió a haber presencia judía en México hasta la llegada -en las últimas cuatro décadas del siglo XIX con el afianzamiento de los liberales y la expedición de las leyes referentes a la libertad de cultos-, de empresarios o representantes de los países europeos -principalmente alsacianos, franco-austriacos y alemanes- y de norteamérica interesados en invertir en el país. Sin embargo estos no se identificaron abiertamente como judíos, ni fundaron organizaciones comunitarias para mantener vivas sus prácticas religiosas.

Fue a principios del siglo XX, con la llegada del flujo de inmigrantes judíos del Imperio Otomano, cuando surgieron pequeños núcleos de organización grupal que conformarían las bases de la futura comunidad judía moderna. En particular los judíos de Siria, tanto de Alepo como de Damasco sintieron la necesidad de llevar a cabo servicios religiosos -tal como lo habían hecho en sus lugares de origen- y de apoyarse mutuamente en el proceso de adaptación al nuevo país. (Bokser 1992:156). La precariedad de sus recursos condujo a que los rezos se organizaran en casas habitación de los propios inmigrantes, como lo relata el Sr. Isaac Dabbah en su libro (1982:100). También hay testimonios como

los de Francisco Pedro González en su artículo "Jews in México", aparecido el 31 de marzo de 1901 en el "American Israelite" de que ya para entonces existía una primera "sinagoga" en la casa de la familia Smeke, de origen damasqueño, en la Calle de Capuchinas en el centro de la ciudad. (citado en Bokser 1992:156)

Se tienen noticias, refiere C. Krause (1987:73) de que los primeros servicios religiosos de Rosh Hashaná del sector ashkenazita tuvieron lugar en 1904 en un Templo Masónico. Hubo judíos europeos influyentes que apoyaron este tipo de actividades y colaboraron económica y políticamente a las colectividades recién instaladas. Personas como Lawrence B. Spyer y Jacobo Granat participaron en los inicios de la constitución de una organización representativa de todos los judíos en México. Con el apoyo de Víctor Harris, enviado a México por la Bnei Brith de Estados Unidos en 1905-1906, con el fin de explorar las posibilidades del país para la inmigración judía, los organizadores de los servicios en el Templo Masónico buscaron establecer un cementerio judío y una organización religiosa de apoyo mutuo. De ahí surgió la efímera sociedad Emanuel donde participaron judíos de diversos orígenes.

Simultáneamente, los judíos sefaraditas organizaban ya sus primeros servicios religiosos y para 1908 contaban con dos casas de rezo. Cuando en ese año vino a México el rabino Martín Zielonka de El Paso, Texas, conoció una de ellas. En junio de 1908 se fundó la Sociedad de Beneficencia Alianza Monte Sinaí resultado de los esfuerzos desplegados por el Rabino Zielonka. Su destino fue muy parecido al de la Sociedad Emanuel, pues a pesar del apoyo de judíos de distintos orígenes, para 1910, año en que estalló la Revolución, desapareció. No obstante, los judíos sirios y turcos, continuaron llevando a cabo sus prácticas religiosas cotidianas, pues para ellos era una forma de vida y un parámetro para ordenar su

existencia. Su continuidad social y reproducción cultural dependían de la observación del ritual judío que recreaba las instituciones sociales en la interacción con sus correlligionarios y coterráneos.

La necesidad de contar con los supuestos básicos para practicar la religión cabalmente, llevó a que en agosto de 1912 los judíos sefaraditas y ashkenazitas de la Ciudad de México y de provincia se agruparan en una sólo organización que habría de llamarse nuevamente Alianza Monte Sinaí. Su propósito fundamental fue el establecimiento de un panteón judío, así como la prestación de ayuda a los correlligionarios necesitados. Francisco I. Madero fue quien otorgó el permiso requerido para el cementerio, en reconocimiento a sus lazos de amistad con Jacobo Granat. La decisión de establecer un panteón judío fue significativa, pues reveló la intención, ya formalizada, de permanecer y arraigarse en el país. Este fue el principio del desarrollo de todas las instituciones comunitarias posteriores.

Debido a la superioridad numérica de los sefaraditas, la Alianza Monte Sinaí se convirtió hacia 1918 en una congregación dominada por judíos balcánicos, sirios y del norte de África. El 6 de octubre de ese año, el presidente Venustiano Carranza confirió personalidad jurídica a la Alianza Monte Sinaí lo que constituyó el primer reconocimiento oficial, por parte del gobierno, de la existencia de una comunidad judía organizada en México. Alianza Monte Sinaí compró una casa en la calle de Justo Sierra 83 para el establecimiento de su sinagoga.

Los judeo-alepinos, también en 1912, adaptaron una primera vivienda como pequeña sinagoga "Kneset Ketaná" en las calles de Jesús María, en donde se llevaban a cabo los rezos comunitarios. El siguiente lustro estuvo marcado por la búsqueda de distintos horizontes -tanto en la provincia como en otros países- que les ofrecieran mejores oportunidades de

desarrollo económico ante el deterioro del nivel de vida provocado por los estragos de la lucha armada que atravesaba al territorio mexicano. Una segunda "Kneset Ketaná " fue abierta en 1918 en las calles de Costa Rica y Vidal Alcocer, donde se desempeñaban funciones sinagogaes y operaba también un Talmud Tora ("kitab"), esto es una escuela religiosa. Es interesante notar como a pesar de que los judeo-alepinos pertenecían formalmente a la Alianza Monte Sinaí y hacían uso del panteón, en la práctica cotidiana se manejaban autónomamente. Generaban sus propios espacios sociales y religiosos y participaban poco en las actividades de la Alianza Monte Sinaí, tanto en sus eventos como con las aportaciones periódicas exigidas por la asociación. Esto demuestra el poco compromiso que los judeo-alepinos tenía con esta institución central. (cfr. Isaac Dabbah 1982). Con el tiempo y a medida que continuó llegando la inmigración de sefaraditas de diversas regiones del extinto Imperio Otomano, la heterogeneidad de orígenes generó choques culturales e intereses encontrados, por lo que para 1935 la Alianza Monte Sinaí quedó establecida como la organización que agrupaba sólo a los judíos de Damasco. La institucionalización de "Sedaká y Marpé" como la asociación representativa de los judeo-alepinos, será el resultado de estos conflictos como analizaremos más adelante.

Poco a poco y principalmente durante los años veinte que presencié la llegada de la oleada migratoria de judíos más numerosa, se empezaron a desarrollar marcos organizativos orientados a satisfacer las diversas necesidades grupales. "De este modo se reprodujo una larga trayectoria histórica de organización autónoma judía, la "kehillá ". Ésta proporcionó un ámbito específico de acción colectiva y pública, en cuyo interior se pudieron desplegar energías culturales, sociales y políticas. Facilitó asimismo, el enlace entre el grupo y la sociedad nacional, toda vez que las diferencias étnico-culturales y las dificultades de idioma requerían de una

mediación en el proceso de adaptación, incorporación e interpretación de la nueva realidad" (Bokser 1992:155). A pesar de las tendencias hacia la centralización organizativa por su situación minoritaria en el contexto nacional, la diversidad de orígenes, ideologías, culturas y tradiciones alentaron la diversificación y diferenciación interna.

Los judíos ashkenazitas también crearon en 1917 su propio centro de reunión y ayuda mutua. La llegada a México de jóvenes judíos recién inmigrados a Estados Unidos a raíz del estallido de la Primera Guerra Mundial, fue el núcleo de un club Israelita que habría de transformarse en el Young Men's Hebrew Association (YMHA) (Sourasky 1965:28). Esta agrupación fue muy activa culturalmente y aunque en principio el idioma utilizado era el inglés pronto fue sustituido por el idish y el español que refejaban más fielmente el imaginario colectivo con el que el grupo prefería identificarse. La idea de club, analiza Cimet (1992:99-103) buscaba conciliar armónicamente las similitudes más que las diferencias ideológicas, culturales y religiosas, entre los inmigrantes provenientes de distintos horizontes de la Europa oriental. A través de actividades culturales y deportivas (Macabi) y -teniendo como espacio físico el local de Tacuba 15-, los jóvenes inmigrantes encontraron un medio de interacción e incorporación a la sociedad mexicana.

La YMHA brindó ayuda a los inmigrantes en su adaptación a México y desde 1927 contó con el apoyo de la Bnei Brith estadounidense para implementar clases de español, clínicas médicas y dentales y organizar una caja de préstamos mediante la venta de acciones a la comunidad, que más tarde se convertiría en el Banco Mercantil de México y sería la institución financiera sólida capaz de impulsar el desarrollo económico de los judíos ashkenazitas. Desde 1922, el sector ashkenazí se independizó de la Alianza Monte Sinaí y fundó la Kehilá Nidje Israel cuyo propósito inicial

era dar servicios religiosos y comunitarios a sus miembros incluyendo un cementerio propio, un lugar donde se pudiera rezar de acuerdo a la liturgia ashkenazita, una educación judía para sus hijos y los servicios del kashrut.(Glantz s/f:10). También en 1927 se fundó una organización aglutinadora de judíos polacos llamada Agudat Ajim y en 1931 Tiferet Israel que se unificaron en 1937 y se disolvieron en 1940 al integrarse a Nidje Israel. Los judíos alemanes, austriacos y checoslovacos formaron en 1938 la agrupación Hatikwah Menorah. Por su parte, los judíos húngaros en 1938 se organizaron en el Club Zión que a partir de 1942 se consolidó como Emuná . Los sefaraditas hablantes del ladino de origen griego y turco, también se separaron de la Alianza Monte Sinai en 1924 en que organizaron La Fraternidad, la Asociación Femenina Buena Voluntad y posteriormente la organización juvenil denominada Unión y Progreso. Fue hasta 1942 con la adquisición de un terreno para panteón, que obtuvo el reconocimiento oficial como Unión Sefaradí A.C.

Otras organizaciones comunitarias que surgieron en este período fueron las fundadas por los inmigrantes establecidos en la provincia para satisfacer sus múltiples necesidades. Cuando existía un número suficiente de judíos con una presencia más o menos estable en el lugar, se organizaban para mantener vigente la vida judía. Este fue el caso del surgimiento de comunidades en Monterrey, Guadalajara y Tijuana que aun perduran y que constituyen núcleos comunitarios sólidos junto con la concentración judía más importante del país en la Ciudad de México.(Gutiérrez Zúñiga 1995).

No sólo el foco religioso y de origen o procedencia delimitó el mosaico organizativo de la comunidad judía. También factores políticos e ideológicos coadyuvaron a la diversificación comunitaria. El principal componente ideológico que permeó la conciencia nacionalista del

pueblo judío fue el sionismo, principalmente en el sector ashkenazita, pues los inmigrantes de Europa oriental, central y occidental estaban más familiarizados con este tipo de ideas. En 1922, los sionistas fundaron la primera Organización Sionista de México. Para mayo de 1925 surgió la Organización Sionista Unida Kadima cuyos objetivos eran la aspiración de un Hogar Nacional Judío en la Tierra de Palestina, para lo cual habrían de colaborar material y espiritualmente tanto en la construcción de la nueva sociedad como en el renacimiento de la lengua y la cultura hebreas. La pluralidad ideológica y la diferenciación interna fueron los rasgos característicos de los sionistas en México. Así surgieron agrupaciones de sionistas socialistas (Poalei Zion), sionistas generales, bundistas, sionistas revisionistas y sionistas religiosos que privilegiaban distintos matices del sionismo. Cada una de las agrupaciones contaba con el apoyo de organizaciones femeninas y movimientos juveniles que reproducían las ideologías e influían en la educación judía reactualizando el renacimiento cultural del pueblo judío. Llama la atención la gran proliferación de la prensa judía escrita en Idish y en hebreo durante este período. Cimet (1992:96-98) lo interpreta explicándolo como una necesidad de seguridad y una búsqueda de aceptación, como una reafirmación cultural, un sentido de estabilidad y de autopreservación. Denota una desesperación y un esfuerzo impresionante por construir una vida intelectual judía en un entorno totalmente ajeno al judaísmo, así como la necesidad de contar un medio de comunicación en su idioma natal.

El sector sefaradita también hizo eco del ideal sionista colaborando con sus aportaciones a los fondos nacionales para la construcción de Palestina -Keren Kayemet y Keren Hayesod- desde los años veinte. Sin embargo, ante la dominancia del Idish como idioma utilizado en las organizaciones sionistas mayoritariamente ashkenazitas, en diciembre de 1935 fue fundada la Organización Sionista Sefaradí, la cual asumió un carácter no



partidario, y procuró a lo largo de su trayectoria ideológica e institucional mantener un perfil exclusivamente sectorial. El sionismo actuó como eje de identidad judía y fue abrazado entusiastamente por los jóvenes que se organizaron en movimientos juveniles. En 1943 se estableció la Confederación Juvenil Sionista que agrupó a Hanoar Hatzioni, Hashomer Hatzair, Hatiwah, Emuná, la Juventud Sefaradí, las agrupaciones de los sectores de Alepo y Damasco y las asociaciones culturales y deportivas Unidad y Progreso y Centro Cultural. Este primer intento de unificación y coordinación fue el antecedente de la Federación Juvenil Sionista de México, fundada en 1946.

La necesidad de aislamiento en los años veinte para construir las bases de la estructuración comunitaria, se convirtió en un problema de continuidad en los años treinta -que se caracterizaron por la manifestación de tendencias antisemitas, muchas de ellas influidas por el nazismo alemán-. En este contexto, la diversidad de organizaciones coincidieron en el objetivo común de defender la legitimidad grupal -sobre todo laboral- cuestionada por sectores nacionalistas que agredían abiertamente a los judíos. El problema de las ideologías era ¿cómo aceptar el particularismo o el universalismo en un entorno extraño?. La defensa y protección de los comerciantes y pequeños industriales judíos fue asumida desde 1931 por la Cámara Israelita de Industria y Comercio. Sin embargo la institución que reflejó con mayor nitidez la tendencia hacia la centralización comunitaria y desempeñó el papel de representante del judaísmo frente a la sociedad mexicana fue el Comité Central Israelita de México fundado en noviembre de 1938. No sólo hizo frente a las expresiones antisemitas en el país, sino encaminó sus esfuerzos a apoyar a los refugiados judíos del nazismo procurándoles asilo en México.

En esta compleja red de organizaciones que surgían, desaparecían o se fusionaban en los distintos momentos y circunstancias, se reflejan las distinciones -en el sentido de Bourdieu- de los habitus que portaban los inmigrantes que a su vez implicaban luchas de poder por imponer a los otros las ordenaciones propias y las estructuras jerárquicas que habían vivido o que pensaban eran las correctas para un futuro mejor. Lo cierto es que la diversificación comunitaria refleja el dinamismo y la vitalidad de un grupo de inmigrantes que a través de sus similitudes y diferencias fue estructurándose institucionalmente de acuerdo a un imaginario colectivo rico y diferencial cuyos ejes fundamentales fueron el mantenimiento de la religión, de la cultura judía, el compromiso con la historia del judaísmo mundial a través del ideal sionista, así como proporcionar los canales para la adaptación al nuevo país.

La estructuración de un sistema de diferenciaciones en el cual los judíos se identificaban y confrontaban, contextualizadas en las reglas y recursos específicos de cada situación, permitió la construcción de identidades colectivas múltiples, donde el énfasis puesto en algún aspecto del espectro ideológico posicionaba a las sub-comunidades en juegos de poder donde se ejercía la violencia simbólica en mayor o menor grado.

Es importante notar que a pesar de las diferencias culturales emanadas de los diversos orígenes geográficos de los inmigrantes, el factor aglutinador que operó con mayor fuerza y que sirvió como matriz de la identidad colectiva fue el judaísmo. En el caso de los judeo-sirios su cercanía cultural con otros grupos de inmigrantes sirios y libaneses de religión católica o musulmana no fue el elemento determinante en torno al cual se definió su identidad grupal. El foco religioso y su constante confrontación con otras sub-comunidades judías fue el móvil que permitió la construcción de sus particularidades. Ante la ausencia real de una

interacción intensa con la sociedad mexicana -tanto por la exclusión del nacionalismo mexicano como por la autosegregación del grupo judío que hemos analizado antes- el universo posible de confrontación, como marco de referencia y como medio para la reafirmación o negación de la propia identidad fueron los mismos judíos en su amplia variedad de rasgos distintivos. De ahí que la contextualización de la dinámica de este micromundo sea altamente significativa para comprender la configuración de la identidad colectiva, pues como explica S. Ralsky (1972:33), a través de las identificaciones se incorporan los efectos emocionales de cercanía o lejanía, de semejanza y desemejanza; los procesos de socialización e identificación constituyen una interrelación de experiencias y memoria, afectos y desafectos, valoraciones y devaluaciones que comparten -con cualidades distintivas- los miembros de una generación. Para retener la subjetividad en un mundo moderno, una sub-cultura requiere de sub-sociedades como base objetivante, mientras que definiciones opuestas a la realidad requieren de sociedades contrarias. (Cimet 1992:104-5)

De todas las divisiones y asociaciones descritas en este capítulo, centraremos ahora nuestra atención, con mucho más detalle, en el proceso de estructuración comunitaria experimentado por los judeo-alepinos: desde su afiliación en la Alianza Monte Sinaí hasta su separación formal de dicha institución en 1938, con la creación de la Sociedad de Beneficencia Sedaká y Marpé. Las relaciones de poder ejercidas desde posiciones distintas, la tensión y los conflictos surgidos entre ambos grupos, se reflejan en las modalidades organizativas, en los objetivos institucionales y en las estructuras jerárquicas, legitimadas con mayor o menor grado de racionalización y eficiencia frente a los apoyos o resistencias libremente expresados por los miembros de la congregación. En esta dinámica de estructuración social, entran en juego todo los recursos y reglas que

posibilitan y constriñen la acción social: esto es el habitus que incluye una perspectiva de orden social portado por los judíos desde Alepo y Damasco, la experimentación sui-generis del mundo occidental tanto en el Imperio Otomano como en México en la transición hacia la modernidad, el proceso de confrontación-identificación con otros judíos llegados a México, y los acontecimientos específicos que desembocaron en la esición comunitaria de los shamis (originarios del Sham, Damasco en árabe) y los halebis (originarios de Halab, Alepo en árabe).

### **VI.III. Sociedad de Beneficencia Sedaká y Marpé.**

El testimonio clave en la reconstrucción de los hechos que llevaron a la constitución de la Kehilá <sup>13</sup> de los halebis y que será el hilo conductor en el análisis sobre la estructuración comunitaria y la generación de un nuevo espacio social, es el aportado por uno de los fundadores, protagonista activo y privilegiado, de este proceso: el Sr. Isaac Dabbah Askenazi.<sup>14</sup>

La intención en este apartado es la de examinar la racionalidad de los agentes en su Interacción dentro del sistema para encontrar los propósitos y las consecuencias no planeadas de sus acciones. El objetivo de crear una nueva institución era posibilitar la prestación de servicios comunitarios, principalmente religiosos para lo cual se requería la centralización y ordenación de los recursos bajo una autoridad legítimamente reconocida por los correligionarios de origen alepino, quienes a su vez aceptarían como condición el pago de una cuota -simbólica o no- como muestra de pertenencia. Es decir se buscaba establecer estructuras jerárquicas y

---

<sup>13</sup> En la época moderna del Estado-Nación, la kehilá se convirtió en una entidad voluntaria, ya que los judíos fueron admitidos como ciudadanos individuales en los distintos entes políticos, esto es que como grupo tenían que reorganizarse en asociaciones voluntarias y limitarse principalmente a otorgar servicios religiosos.

<sup>14</sup> En su libro, *Esperanza y Realidad* (1982), al relatar las raíces de la comunidad judía de Alepo en México y la fundación de la Sociedad de Beneficencia Sedak y Marpé, el Sr. Dabbah dejó un testimonio invaluable del proceso de estructuración social del grupo estudiado. Este testimonio fue ampliado con entrevistas de historia oral que la autora de este trabajo tuvo con el Sr. Dabbah. También los testimonios de otros entrevistados refieren detalles de los avatares que llevaron a la institucionalización comunitaria.

reglas definidas y aceptadas como marco donde las relaciones interpersonales operaran con claridad y justicia, sin ambigüedades, lo que en última instancia permitiría la reproducción socio-cultural del grupo.

Para dimensionar la actuación institucional del Sr. Dabbah, sería importante conocer algunos rasgos de su biografía y de su personalidad que lo posibilitaron o limitaron junto con las estructuras sociales del contexto, en la fundación de Sedaká y Marpé. El Sr. Isaac nació en Alepo con el nuevo milenio, a los ocho años de edad viajó con su madre y hermanos para reunirse con su padre que había inmigrado a México. Vivió los tiempos difíciles de la Revolución Mexicana y conoció a la mayoría de los pioneros alepinos que se establecieron antes de 1918 en el país. Estudió no sólo en el kitab, escuela religiosa, sino en colegios públicos de la Ciudad de México. Después de su Bar-Mitzvah, salió a trabajar a las calles como abonero, igual que los varones de su familia, y tuvo la oportunidad de interactuar con las familias mexicanas, con mujeres no judías y de aprender las formas de vida de la sociedad nacional. Sin embargo, el control familiar y la pertenencia grupal siempre operaron como frontera cultural limitando la intensidad de las relaciones hacia afuera del grupo sólo a los negocios. Durante la década de los veinte tuvo un gran éxito económico, lo que le permitió establecer un local de ropa y dejar la venta en abonos de casa en casa. Este hecho le daba tranquilidad a su madre que se inquietaba por los peligros que el joven enfrentaba estando en la calle.

Es interesante, como cuenta en su libro (1982:124), que desde los 17 o 18 años, tuvo contacto con jóvenes sionistas que llegaron desde Estados Unidos con la intención de crear una organización sionista en México. A pesar de que el proyecto no prosperó, resultan importantes estos contactos puesto que le abren horizontes ideológicos más amplios que los

del resto de los jóvenes halebis de aquel entonces. De hecho manifiesta cierta admiración por los judíos europeos, que habían pasado por un proceso de emancipación en sus países de origen y cuya cultura era mucho más sofisticada que la de los judíos sirios.

Isaac Dabbah, era un joven bastante independiente e incomprendido. No tenía amigos y dedicaba su tiempo libre a leer. La preocupación de sus padres por casarlo lo llevó a iniciar la búsqueda de una mujer judía que por lo menos supiera leer y escribir. En alguna ocasión asistió a un baile organizado por los ashkenasitas en la sede de Tacuba 15. Ahí conoció a una muchacha "idish" con la que balló esa noche, tanto él como ella se mostraron muy interesados en continuar con esa relación, sin embargo la oposición de sus padres a relacionarse con judíos desconocidos para ellos, le hizo desistir de su propósito de seguir con esa relación. Nuevamente su atracción hacia los askenazitas que representaban las ideas modernas europeas y los movimientos ideológicos actuales del mundo judío eran un rasgo de su personalidad que lo hacía reflexionar y cuestionarse las costumbres y tradiciones de su mundo.

Ante la falta de muchachas en el mercado matrimonial halebi local, decidió hacer un viaje a Alepo en busca de una candidata que cumpliera con sus expectativas. Su visita a Alepo fue un suceso importante, pues aunque no encontró lo que buscaba, fue recibido con muchos honores en la comunidad por venir desde América y por haber mejorado notablemente su posición económica y social. No era lo mismo viajar como un inmigrante desposeído que como un gran señor en viaje de placer. En su regreso a México, pasó por Cuba donde tenía familiares. Ahí le presentaron a una prima con la que finalmente decidió contraer matrimonio a pesar de que no sabía leer y escribir, pues como él relata,

volver sólo lo hubiera colocado en la misma posición de presión familiar anterior al viaje.

De regreso a México, se abocó a recuperar la clientela que dejó al marcharse, se instaló en casa de sus padres con su esposa y se dedicó al trabajo. A finales de la década de los veinte y principios de los treinta, la situación no fue fácil, ya que los efectos de la gran depresión del 29 en México provocaron la recesión económica y la falta de créditos. Sin embargo logró recuperarse en los años siguientes y pagar sus deudas.

El suceso que marcó su vinculación con la problemática comunitaria fue la muerte de sus padres en el año de 1936. Como se acostumbra en los rituales luctuosos del judaísmo, durante un año asistió al templo a decir "kadish" por el alma de los difuntos. La sensibilidad frente a la ausencia de sus progenitores y la demanda de ayuda por parte de los voluntarios que trabajaban para la comunidad, lo motivaron lo suficiente para involucrarse en las cuestiones comunitarias.

¿Cuáles eran los problemas que enfrentaba la comunidad en la década de los treinta? Como vimos en párrafos anteriores, el desarrollo de los espacios comunitarios se dió con modalidades de autonomía bastante marcada con relación a otras sub-comunidades judías instaladas en México, a pesar de su vinculación con la Alianza Monte Sinaí que controlaba el uso del panteón. En las primeras tres décadas del siglo XX, el barrio de residencia en que habitaban los judeo-halebis fue el centro de la ciudad y fue ahí que se instalaron las primeras casa de rezo. En los años veinte y treinta, con el progreso económico, pudieron trasladarse a mejores barrios como la Colonia Roma. También ahí, los rezos se realizaban en casas de familias que prestaban sus salas para llevar a cabo los servicios

religiosos sobre todo en las fiestas mayores donde la concurrencia era muy nutrida.

En 1929, surgió la idea de construir un templo para los halebis a iniciativa de los sectores más religiosos encabezados por el Rabino Mordejai Attie que tenía mucho carisma entre los jóvenes y era respetado por los mayores. El proyecto fue apoyado por otros religiosos como el Rabino Eliahú Askenazi, encargado del Talmud Torah y el Rabi Shelomo Lobatón, el más antiguo de la comunidad. La idea de construir una sinagoga en forma denota ciertamente la intención de establecerse permanentemente en el país reforzando el rasgo identitario más característico del grupo: su religiosidad. Se buscaron voluntarios para llevar adelante dicho propósito y se formó un comité que empezó por comprar un terreno en la calle de Córdoba 236. La labor para recaudar fondos para la construcción no fue fácil, pues ante la crisis económica del 29 y la necesidad de sobrevivencia de las familias, las aportaciones no eran numerosas. Aquí entraron en acción mecanismos como los que describe Bourdieu, donde las autoridades debían establecer relaciones personales para lograr el reconocimiento comunitario y sus donativos para el proyecto. Sin embargo las resistencias a otorgar tales aportaciones eran muy fuertes. En un marco ciudadano donde las libertades individuales eran apreciadas la coerción religiosa se flexibilizaba y la violencia simbólica era menos eficiente que en Alepo. Además, la comunidad estaba acostumbrada a que las aportaciones eran hechas por unos cuantos notables y no por todos los miembros de la congregación. El sistema de diferenciaciones originario se había erosionado y había que construir uno nuevo con supuestos más adecuados a la nueva realidad comunitaria.

Sin embargo, para 1932, la sinagoga Rodfe Sedek estaba casi concluida y entraba en funciones como lugar de rezo de la comunidad. Esto



marcaba de hecho la separación de los halebis en relación con los shamis que dominaban la Alianza Monte Sinaí. La diversificación institucional y redefinición estatutaria de la Alianza Monte Sinaí generaron enormes conflictos entre ambas colectividades. El desfase entre lo formal y la realidad según la cual los halebis actuaban de manera independiente, se organizaban en sus propios proyectos sin considerar su participación en otras instituciones, llevó a la escisión comunitaria como veremos más adelante.

Hubo tres circunstancias básicas que requerían de una organización formal: el sostenimiento del templo, la prestación de ayudas anónimas a los necesitados de la comunidad y los constantes enfrentamientos con Monte Sinaí por el uso del panteón. La operación de la sinagoga se daba de forma un tanto desordenada, los rabinos, empleados y voluntarios del templo tenían dificultades para obtener los recursos necesarios para el sostenimiento del inmueble y su personal. A pesar de los recursos que obtenían por las "alilot", aportaciones por subir a la Tebah a leer el Sefer Torah durante los rezos sabatinos, y por los donativos de algunos correigionarios, éstos solucionaban las deudas acumuladas y no eran suficientes para sufragar los gastos periódicos de la sinagoga. Frecuentemente se debían recibos de agua y luz, se dejaba de pagar a los porteros y shamoshim (encargados del templo) etc. Había que corregir esa situación asegurando los recursos materiales necesarios a través de la imposición de algún sistema de cuotas a los usuarios.

Otra situación incómoda que debía regularse era la prestación de ayuda a los necesitados. Hasta antes de 1938, el "matán beseter", o colecta de auxilio, era la costumbre. En la sinagoga durante los servicios, juntando en un pañuelo las monedas que pudieran conseguirse, casi siempre insuficientes, se invocaba el "matán beseter", solicitud de auxilio sin

que fuera necesario revelar la identidad de la persona socorrida, para no hacerla víctima de humillación adicional a la de recurrir a pedir ayuda. Sin embargo, muchas veces la ayuda se condicionaba a la revelación del nombre del necesitado, lo que desvirtuaba esta práctica filantrópica. En este sentido era necesario contar con autoridades discretas que dieran cauce a las demandas de ayuda de los correligionarios.

La tercera circunstancia a la que nos referimos fue que a partir de 1934 la Alianza Monte Sinaí, aumentó indiscriminadamente, según los halebis, los costos de los derechos de entierro a quienes no fueran socios activos de la institución, esto es a quienes no pagaran sus cuotas periódicas. Esto tenía un doble propósito: por un lado obligar a los shamis a regularizarse en sus aportaciones para poder pertenecer a esta organización y por otro lado excluir a quienes de hecho tenían sus propias organizaciones y sólo hacían uso del panteón. En esta dinámica de inclusión-exclusión es que se dió la redefinición no sólo de los espacios institucionales de cada grupo, sino de la identidad de los individuos según su pertenencia social donde las redes de parentesco y la procedencia geográfica sirvieron como ejes de distinción. Llama la atención que siendo judíos, originarios de pueblos tan cercanos de un mismo país, compartiendo una cultura y una lengua materna comunes, en México se hayan constituido con instituciones diferenciadas, sin embargo hay que recordar que en la configuración del Imperio Otomano, el sentimiento de nacionalidad era inexistente y la valoración de las formas de vida locales era exacerbada. De ahí que los alepinos y los damasqueños heredaran esta especie de competencia reforzando su identidad diferenciada pero al mismo tiempo se tomaran en cuenta como una referencia mutua en sus desarrollos institucionales particulares. Durante los años treinta, la contensión entre ambos grupos llegó a su clímax. Se acusaban mutuamente de injustos, las relaciones entre las familias damasqueñas y alepinas se distanciaron seriamente y los

matrimonios entre los miembros de uno y otro grupo no sólo eran casi inexistentes sino severamente restringidos y criticados. Las relaciones de poder ejercidas por la directiva de la Alianza Monte Sinaí, gracias al control que sobre el panteón tenían, violentaban los ánimos de los halebis que en momentos muy dolorosos como la muerte de un familiar, debían negociar los gastos del entierro y la fosa correspondiente en el cementerio. Es importante aclarar que esta situación con el paso de los años, en las siguientes generaciones, se fue distendiendo y aunque siempre se sabe quién desciende de los halebis y quién de los shamis, las relaciones se han estrechado bastante.

Los judeo-alepinos, desde 1914, tuvieron comités y personalidades que se dedicaban a otorgar los servicios religiosos, entre ellos estaba la colaboración de un comité que formaba la Hebrá Kadishá , encargados de dar sepultura a los muertos. Eran ellos quienes tenían que acordar los derechos de uso de fosas en el Panteón de Tacuba 1151 alegando que las aportaciones debían darse en ciertos casos gratuitamente o de acuerdo a las posibilidades de las familias y no según una cuota fija (quinientos pesos) tan elevada. En el año de 1935, durante la presidencia del Sr. Emilio Smeke de Monte Sinaí, se hicieron los cambios estatutarios necesarios para autorizar legalmente ante la Junta de Asistencia Privada el derecho al cobro de cuotas y la exclusividad de la institución para los miembros de Damasco y Beirut.

En este contexto problemático, fue que el Sr. Isaac Dabbah encontró a la comunidad cuando se decidió a actuar. Para él, el remedio a estas diferencias estaba en constituir una sociedad comunal a la que la ley y las autoridades reconocieran personalidad jurídica. El convertirse en Sociedad de Beneficencia Privada implicaba de alguna manera el establecimiento de nexos con el Estado Mexicano. Una buena parte de la comunidad,

sobre todo el sector más religioso, cuestionaban la necesidad de que estos contactos tuvieran lugar. Tal vez por la memoria de una situación opresiva vivida en el lugar de origen donde la extorsión fiscal y las obligaciones exigidas por el naciente Estado Turco tuvieron siempre una connotación disgregadora -por la intención asimilacionista que implicaba la pérdida del particularismo-, amenazante de la cohesión grupal judía que encontró una salida en la inmigración como forma de resistencia pasiva. O quizás, porque en el contexto nacional mexicano, el reconocimiento del grupo judeo-alepino como ente particular, lo definía como un actor colectivo fácilmente identificable, lo que constituía en todo caso su debilidad y vulnerabilidad, o su fuerza según el punto de vista que los distintos sujetos manejaran en pro o en contra de la institucionalización .

Es sugestivo ver las consideraciones del Sr. Dabbah en relación a los sectores religiosos a través de su relato: al describir los albores comunitarios, el autor sólo menciona como personajes importantes a los rabinos que prestan sus servicios religiosos. Aunque ciertamente los inmigrantes judeo-alepinos eran muy religiosos, la vida cotidiana en el nuevo entorno y las nuevas modalidades de inserción ciudadana, iban alterando su apego ideológico a la religión y secularizaban cada vez más sus formas de ver la vida.<sup>15</sup> Las dos características distintivas que menciona de los rabinos son su filantropía y ayuda a otros por un lado y sus altos conocimientos religiosos por otro, dos valores altamente apreciados por la comunidad y fundamento del capital simbólico que daban prestigio grupal. Otra cosa que destaca es su compromiso en torno a las cuestiones comunitarias como la recaudación para los huérfanos de Aleppo, la atracción de jóvenes a la religión y la más importante, la iniciativa para la construcción de la primera sinagoga en México en 1929. Lo interesante es que ante la

---

<sup>15</sup> Secularizar en este contexto más que implicar el laicismo, o la separación de las cuestiones religiosas por considerarlas perniciosas, se refiere a la práctica de una vida más mundana, de acuerdo al siglo, a los parámetros de una vida moderna.

falta de medios efectivos para convocar la ayuda material necesaria para estas labores, los religiosos requerían la ayuda y organización de los voluntarios, de los donadores y de los fieles que asistían a los rezos sinagogales.

Ante las necesidades comunitarias no resueltas se decidió la formación de un comité de "personas prominentes" , "los más altos prestigios" (Dabbah 1982:149-150) con la autoridad suficiente para hacer efectivos los cobros de los donativos prometidos y poner orden a una situación disfuncional. Entre ellos estaban Rahamin Cherem "hombre piadoso a carta cabal" llegado de Alepo en 1907 y quien tomó la iniciativa de formar el comité, Abraham Yakin, Murad Tawil, Slahou Sifton, Abraham Askenazi, Alberto Ades, Alberto Tawil, Yentob Chabube, Benjamin Cherem, Moisés Saba, Rafael Harari y el mismo Isaac Dabbah. La mayoría de ellos, como consta en las actas de constitución de la Sociedad de Beneficencia Sedaká Y Marpé, tenían entre 34 y 55 años, eran inmigrantes Judeo-alepinos y todos residían en la Colonia Roma, lo que denota un símbolo de status y posición económica desahogada. En el año 1936 se formó el Comité Rodfe Sedek como se le llamó a este grupo aludiendo a la sinagoga del mismo nombre. Es importante notar que en esta agrupación hay una ausencia significativa de rabinos y religiosos remunerados, se trataba de una nueva "Junta de notables" similar a la de Alepo, aunque sin la misma autoridad, que confiaba en que sus decisiones serían respetadas y cumplidas.

Sin embargo hubo un problema serio de legitimidad, de reconocimiento de su autoridad por parte del resto de los Judeo-alepinos. En la medida que los sistemas de diferenciación y los mecanismos de poder no fueron consensuados por el resto del grupo, los nombramientos decididos en petit comité no implicaron ningún tipo de reconocimiento ni compromiso por lo que quedaron como nombramientos informales. Sólo a través de la

coerción se logró la participación : "si no pagas, no tienes derecho a las 'allot' de Sefer Torah o al uso del panteón", etc. Lo cierto es que este grupo en 1936 no pudo hacer efectivos donativos prometidos en Rosh Hashan y Yom Kipur.

Para 1937, la fuerza del comité había decaído bastante, fue entonces que el Sr. Dabbah propuso que la única forma de remediar la situación era formar una organización reconocida por el Estado, la legitimidad buscada la daría el aval del gobierno al reconocerle un espacio en el orden social nacional como asociación de beneficencia privada. La propuesta fue considerada como riesgosa y hubo un fuerte oposición por quienes temían relacionarse con el gobierno. El Sr. Moisés Shabot en entrevista lo describió así: "Hubo gente que participó en la fundación de Sedaká y Marpé" y que no aparece en actas...no les interesaban los nombramientos ante el gobierno. Tenían sus negocios y no querían porque les daba miedo". (Entrevista Moisés Shabot-L. Hamul, 30 de marzo de 1988). Por otro lado los argumentos a favor del registro eran que "a pesar de ser una de las comunidades con más años en México, no hubiésemos sabido organizarnos como lo habían hecho nuestros compatriotas y correligionarios radicados en Nueva York o Buenos Aires que contaban con bien llevadas sociedades benéficas, mientras que nosotros carecíamos de una representación legítima y verdadera para que cuidara de los asuntos de la comunidad y que fuese portavoz y enlace con otras comunidades hermanas. Dije también -escribe el Sr. Dabbah- que los damasqueños estaban agrupados en la entidad Monte Sinaí, que los sefaradíes contaban con una fraternidad y que los ashkenazim habían puesto en funcionamiento diversas organizaciones". Es interesante la utilización de argumentaciones comparativas con otras sociedades judeo-alepinas internacionales y con otros sectores comunitarios de judíos en México para fundamentar lo inaceptable de la falta de constitución formal del grupo.

Por otro lado se define un "nostros" en relación con "otros" que actúan como referentes en la configuración de la identidad grupal y que forman parte de la construcción y reconstrucción del imaginario colectivo en el que se incluyen nuevos parámetros de organización del mundo social.

El planteamiento de constituirse en una asociación independiente de Monte Sinaí y otras, más que ser un acto revolucionario, se trató de una independencia conservadora que se hacía necesaria pero que fue poco buscada. Había una crisis de liderazgo, pues más que plantear un ideal aglutinador por el cual luchar -la comunidad de hecho estaba cohesionada a través de otros ejes identitarios como las redes de parentesco, la religión, lazos comerciales y otros vínculos informales,- el objetivo era resolver problemas monetarios y regularizar servicios religiosos que de una u otra manera se obtenían. La intención era bajar el nivel de tensión por la disfuncionalidad social a través de la creación de estructuras más duraderas. El desagaste de los contenidos ideológicos del discurso religioso ya no convocaba a la filantropía y erogaciones económicas, se requerían nuevas modalidades organizativas y un discurso adecuado a los tiempos modernos y al entorno nacional más amplio que los contextualizaba.

La propuesta era clara: se debía establecer un sistema de contribuciones periódicas -"arjía"- que guardara relación con la posición económica de cada quién y en el que tuvieran igualdad de voto tanto los que aportaran las cuotas más modestas como los que más fuerte contribuciones hicieran al fondo comunal. Se aludía al sistema de la arjía que como vimos prevalecía en Alepo como origen de este tipo de reglamentaciones, sin embargo, mientras en Alepo eran unos cuantos notables quienes aportaban, en México se exigía la aportación -aunque diferencial- de todos los miembros de la comunidad. Mientras que en

Alepo la arijá era una institución propia de una sociedad estamentaria estable por siglos, en la situación americana, apenas se estaba construyendo. Hay un cambio importante en la configuración del capital simbólico, lo prestigioso deja de ser la ayuda al prójimo para trasladarse a la bonanza económica. En los comienzos de la estructuración comunitaria, la distinción entre los inmigrantes era mínima, pues todos llegaron pobres y buscaban mejorar su condición económica. Lo interesante es que mientras los rabinos fueron activos desde el principio en la prestación de sus servicios y en la realización de sus labores, no así la junta de notables, que no se constituyó y por lo tanto tampoco se instituyó la arijá (lista de contribuyentes a la que era prestigioso pertenecer), de tal manera que el sistema quedaba incompleto y generaba serias dificultades operativas por la falta de estructuras sociales coherentes.

La arijá entonces dejó de ser una contribución voluntaria y prestigiosa para convertirse en obligatoria, para todos. Esto por lo tanto conllevaba también la igualdad social y política en el sentido de que cada miembro tenía derecho a un voto independientemente de lo que aportara. Este esquema refleja ya rasgos de la estructura estatal moderna en las formas de ordenación comunitaria, lo que permite considerar las modalidades de la adaptación del grupo a nuevos parámetros culturales a partir de los principios generativos originarios desde los cuales fueron capaces de improvisar soluciones a las cuestiones circunstanciales que se les presentaron. A pesar de que la igualdad de voto significó un avance "democrático", este seguía restringido para los judeo-alepinos y sus descendientes y sólo para los jefes de familia, no para mujeres, jóvenes, ancianos o niños. Todavía el individualismo no era un valor comunitario, la célula nuclear de la sociedad era la familia, y fuera de ella era difícil encontrar un espacio social reconocido.



La cuestión que surgió entonces era ¿cómo lograr que los miembros de la comunidad aceptaran la imposición de la arjía ? y aquí la respuesta se asoció a uno de los rasgos más característicos del grupo: su religiosidad. En la medida que no se pagara la contribución, los rabinos y prestadores de servicios religiosos dejarían de dar servicio a los miembros que lo requirieran, de tal suerte que antes de asistir religiosamente a algún correligionario debían solicitar autorización a la nueva institución que revisaría el estado de su cuenta. Aquí vemos como los mecanismos de coerción más efectivos aun se establecen a partir del único factor irrenunciable para los judeo-alepinos: la religión, núcleo de su identidad. Ciertamente los rabinos y demás religiosos eran los primeros interesados en que se ordenara la situación comunitaria por lo tanto colaborarían gustosos en este acuerdo. Con esto vemos que no hay una confrontación entre sectores religiosos y tradicionalistas más seculares, más bien hay una actitud colaboracionista: los religiosos necesitaban de un grupo con autoridad legítima que hiciera valer los compromisos contraídos para con las instituciones religiosas y por otro lado, se posibilitaba la generación de un sistema de prestigios basado en la participación activa en la toma de decisiones sobre cuestiones comunitarias al colaborar en la mesa directiva recién fundada y con base en las aportaciones económicas ya fuera a través de la arjía o a través de donaciones al templo. Es interesante mencionar que los agentes activos en las directivas de Sedaká y Marpé generalmente tenían una posición económica desahogada y el tiempo necesario para dedicar sus esfuerzos a los problemas colectivos como voluntarios, ya que estos cargos no eran remunerados.

Los objetivos de la nueva institución estaban basados en lo que tradicionalmente para el judaísmo ha sido una prioridad, la "sedaká ", esto es, la ayuda mutua y la procuración de la justicia social. La beneficencia buscaba auxiliar a los pobres y a los enfermos, como se estableció en la

solicitud para constituirse en asociación de beneficencia privada: "El objeto que persigue nuestra Asociación, es auxiliar a los Israelitas necesitados de la colonia de Aleppo, que residan en la República Mexicana, o a los descendientes de ellos, que sean ciudadanos mexicanos, dentro de las posibilidades de la Asociación, y evitar de esa manera que los pobres de nuestra colonia, sean una carga para la Beneficencia Pública que tiene ya tantos asuntos similares que atender" (Archivo de la Beneficencia Privada. 15 de mayo de 1937). El texto está redactado de tal manera que resulte conveniente para el Estado aprobar este tipo de iniciativas por considerarlas parte del interés nacional y no como el resultado de luchas intercomunitarias y disfuncionalidad colectiva. Los "actos de utilidad pública" incluían: la ayuda económica a los jefes de familia desempleados, la ayuda médica a los enfermos sin recursos y la compra de un terreno para un cementerio de la colonia.

En el mismo documento, se establecían las estructuras jerárquicas y las formas de organización de la nueva institución a través de títulos que legitiman el ejercicio del poder y dan autoridad a quien los detenta: "La Asociación será administrada por un Presidente, un Vicepresidente, un Secretario, un Tesorero, un Subtesorero, un Subsecretario, un Comisario y seis Vocales, debiendo durar estos en su cargo un año, al terminar el cual se citará a Asamblea General, para designar la nueva Directiva". Este es un cambio importante pues ya no sólo son las relaciones primarias -de persona a persona- las que operan cuando se ejerce de hecho la violencia simbólica, sino que en un esquema claramente ordenado y jerarquizado, la autoridad se la confiere el título o la posición que ocupa en un *nomos* social determinado. También se especificaban las modalidades instrumentales para ejercer el poder, es decir las reglas que permitían la racionalización y eficiencia de los mecanismos de poder: se hablaba en el documento de la imposición de cuotas fijas mensuales a los

socios, de donativos y de la disposición de esos fondos por parte de la directiva. En suma, lo que el documento requería eran tres cosas: que la solicitud para constituirse en asociación de beneficencia privada fuera aprobada, que se le reconociera la personalidad jurídica necesaria para proporcionar los servicios sociales propuestos y para manejar el patrimonio, y finalmente someterse a la vigilancia de la Junta de Beneficencia Privada para lograr el cumplimiento de los objetivos propuestos.

Ciertamente esto significaba un gran paso pues se establecían lazos formales entre un grupo de inmigrantes y el país receptor, asumiéndose como parte de él. La institucionalización significó también el paso del anonimato a la representación pública del grupo. El hecho de que el grupo fundador buscara su legitimidad en las instancias oficiales de la nación, tuvo un efecto en el interior del grupo. Al ser reconocida la primera directiva por el gobierno, su autoridad se vio fortalecida, y en esa medida logró negociar desde su posición de poder con las distintas facciones del grupo con el fin de ordenar la vida comunitaria y dotar de un organismo central capaz de regir los destinos comunes de la colectividad. Sin embargo es interesante que el servicio social otorgado sería supervisado por el Estado mexicano, fuente de legitimidad pero también de autoridad y por lo tanto de sumisión. El trabajo realizado debía ser en coordinación con el interés nacional, lo que implica una pérdida de autonomía. La relación con el Estado Nacional cambia radicalmente si lo comparamos con la que se tenía frente a las autoridades del Imperio Otomano: ya no se trataba de pagar un impuesto a cambio de la autoadministración comunitaria, en este caso el objetivo de la institucionalización debía coincidir con el proyecto nacional, con un fin moral común y no sólo con el pago de impuestos.

La legitimidad del Comité Rodfe Sedek no sólo se buscó al exterior del grupo, sino también al interior a través de un proceso electoral en el cual la aprobación de todos los jefes de familia de la colonia judía de alepinos participaran con su voto. Es interesante que se haya recurrido a la figura "democrática" de los comicios, lo que indica la adopción de modalidades políticas características de la cultura occidental y del estado nacional mexicano. La idea era que para que la institución pudiera constituirse como tal debía contar con más de tres cuartas partes de los afiliados y no sólo con una mayoría simple. Con la co-participación de todos los jefes de familia, se hacían cómplices y responsables por lo tanto, de colabrar con la nueva institución a la que de hecho le reconocían la autoridad para ejercer la violencia simbólica necesaria, de acuerdo a las reglas y recursos, pactados en el acuerdo.

La propuesta fue aceptada por nueve de los once miembros del Comité Rodfe Sedek en 1937 -relata el Sr. Dabbah (1982:155) y con la ayuda del Lic. Carregha, funcionario público, se iniciaron todos los trámites necesarios para obtener la autorización de la Junta de Beneficencia Privada. El nombre de la institución, propuesto por el Sr. Abraham Askenazi que prevaleció fue Sedaká y Marpé, aludiendo al mismo nombre hebreo que la Junta de Notables tenía en Alepo. Esto es significativo también ya que buscaron con ello legitimar históricamente en una tradición conocida la autoridad del grupo fundador, considerando su labor no como una improvisación oportunista, sino como un acto que refundaba una costumbre milenaria vinculada tanto con el lugar de origen, Alepo, como con la idea de la kehilá que formaba parte del imaginario colectivo judío. La tardanza de los trámites (un año) marcó un período conflictivo pues hubo voces que cuestionaban el proyecto (como el presidente del Comité Rodfe Sedek, Siahu Sitton) por miedo a entrar en tratos con el gobierno y no poder responder a las demandas de este último, o por temor a que se

vieran afectados en sus negocios e intereses particulares al interactuar con la Secretaría de Salubridad y Asistencia.

Una vez aceptada la solicitud, se dieron a la tarea de redactar los estatutos, lo que le tomó al Sr. Dabbah seis meses. Estudió los estatutos de otras asociaciones similares, habló y negoció con cada uno de los comités religiosos que funcionaban independientemente como voluntarios en servicios religiosos para centralizar su labor a través de Sedaká y Marpé (como el de Guemilut Hasadim que se dedicaba a los rituales de defunción y entierros, a los del mohel que se dedicaba a circuncidar a los recién nacidos, a la Junta Vecinal colaboradora del rabino que se dedicaba a las cuestiones del templo Rodfe Sedek, los encargados del Talmud Torah que enseñaban religión a los niños, etc.) y redactaron los estatutos tomando en cuenta también las leyes mexicanas para no contravenir las disposiciones que sobre la separación de la Iglesia y el Estado contenía la Constitución de 1917 vigentes en ese período. Por ejemplo debían cuidar la transferencia de los fondos, pues los fondos de los templos podían utilizarse para la ayuda proporcionada por la asociación, pero los fondos de la asociación no podían utilizarse para la ayuda al templo. Esto se resolvió disponiendo que la administración de la sinagoga estaría en manos de la Junta Vecinal; Sedaká y Marpé haría efectivos los compromisos económicos contraídos con el rabino o con la Junta Vecinal.; lo recaudado se entregaría a la Junta para pagar los gastos del templo y los sobrantes serían transferidos al patronato de Sedaká y Marpé para los fines de beneficencia de la asociación. Con esto no sólo se salvaba el impedimento legal sino que Sedaká y Marpé sería un organismo coercitivo: quien hubiese hecho una promesa de donativo o arijá y no lo hiciera efectivo, no tendría derecho a servicios religiosos.

Definidas las reglas y objetivos de la nueva institución según las disposiciones estatutarias, había que comunicar el proyecto a toda la colectividad, otra vez los canales religiosos fueron los recursos privilegiados para ello. Se utilizó la tribuna de la sinagoga para exponer, un sábado sí y uno no, los fines y funcionamiento de la nueva institución. La idea causó más aceptación que rechazo por las promesas contenidas, principalmente por contar con un sistema de ayuda en caso de necesidad y por la posibilidad de instaurar un sistema de prestigios reconocido.

Una vez redactados los estatutos se pusieron en marcha los mecanismos y trámites para la constitución formal: se lanzó la convocatoria para que la gente interesada en participar en la directiva formara sus planillas para competir con otras, se fijó fecha para la celebración de una asamblea general, la aprobación de los estatutos por la asamblea y la elección del patronato directivo. Con el acta constitutiva se procedería ante notario público para su registro ante las autoridades mexicanas.

La Asamblea General tuvo lugar el 14 de mayo de 1938. Acudieron 150 de los 160 jefes de familia judeo-alepinos residentes en México, esto es el 93% de los representantes de la comunidad. Los resultados de la votación fueron como siguen: 130 votos a favor de la constitución de al asociación y 20 abstenciones. Es interesante puesto que más que oposición, lo que se manifiesta en esta comunidad es cierta resistencia al cambio. No hay proyectos alternativos que compitan entre sí, aunque sí la posibilidad de ejercer la libertad a través de la resistencia al cambio.

Frente a la posibilidad de parecer demasiado autoritarios, se establecían en los estatutos también los mecanismos de protesta y control de las directivas: se consideraba la celebración de dos asambleas generales ordinaria al año (mayo y noviembre) para informar a la colectividad sobre

los trabajos de la directiva, se establecía que todos los cargos se nombrarían por elección y que para la celebración de una asamblea extraordinaria se necesitaban 25 firmas de miembros de la asociación. Aunque estos recursos no fueron practicados cabalmente, ciertamente denotan salidas institucionales para la manifestación del descontento.

En esta misma primera Asamblea General se procedió a nombrar presidente, la votación fue apabullantemente a favor del Sr. Isaac Dabbah quien obtuvo 135 votos contra 15 del Sr. Alberto Ades quien se propuso sólo con el fin de posibilitar la elección. La primera mesa directiva estuvo compuesta por:

Presidente: Isaac Dabbah.	Comisarios: Shlomo Lobatón
Vice-presidente: Alberto Ades	Murad Tawil
Tesorero: Alberto Amkie	Benjamín Cherem
Sub-tesorero: Yentob Chabube	Siahu Sittón
Sub-secretario: Isaac Abadi	Abraham Askenazi
Secretario de Propaganda: Abraham B. Cherem	Moisés Saba
Comisario: Abraham Yakín	Rafael Harari

Con estos nombramientos, el Comité Rodfe Sedek dejaba de funcionar y la mesa directiva de Sedaká y Marpé asumía sus funciones. El Rabí Lobatón junto con el Sr. Salomón Cohen asumían la presidencia de la Junta Vecinal del Templo, el Sr. A. Askenazi sería encargado de la ayuda económica y la atención médica y asimismo se designó un comité para determinar los montos o categoría de la arijá correspondiente a cada uno de los asociados estableciendo un sistema de diferenciaciones donde entraban en acción no sólo las distinciones económicas sino los atributos simbólicos de intercambio de dones y contradones que confieren prestigio social.

Una vez constituida la Sociedad de Beneficencia Sedaká y Marpé, el desafío estaba en hacer valer la autoridad legítimamente fundamentada en el voto de los miembros de la comunidad y en el aval de la Junta de Beneficencia Privada. El primer descontento surgió en las fiestas mayores de Rosh Hashaná y Yom Kipur cuando la mesa directiva quiso cobrar el derecho a usar las sillas del templo. Ante la protesta de muchos y frente a la propaganda que a nivel nacional salló en algunos diarios de la ciudad señalando que se pretendía cobrar en una sinagoga, siendo que esta era propiedad de la nación, la directiva decidió solicitar la autorización a la Junta de Beneficencia Privada. Lo recaudado, escribe el Sr. Dabbah, sería utilizado como un fondo para atender a los necesitados y enfermos. La autorización fue aceptada y esta práctica se siguió realizando desde entonces año con año. Es interesante observar como frente al primer problema serio, el respaldo de las autoridades mexicanas resultó decisivo en la implementación del proyecto.

No obstante este apoyo, la vinculación con la Secretaría de Salubridad y Asistencia de la cual dependía la Beneficencia Privada, implicó por otro lado la inclusión de Sedaká y Marpé en la realización del proyecto nacional. Muestra de ello fueron las exigencias, en la década de los cuarenta, de establecer una escuela con el programa oficial de la SEP, la revisión periódica de las actas de las reuniones de la directiva de la institución y la adecuación constante de los estatutos de la sociedad con las normas marcadas por el Estado según el proyecto liberal expresado en la Constitución Mexicana, especialmente en lo que se refiere a la separación entre la iglesia (o instituciones religiosas diversas) y el Estado. En términos de Giddens podemos decir que estas demandas que en un momento dado tuvieron una intensidad bastante fuerte formaban parte de las consecuencias no planeadas del grupo fundador al inscribirse como sociedad de beneficencia privada ante las autoridades nacionales. Desde



ese momento tuvieron que adecuar sus instituciones tradicionales a los requerimientos del nacionalismo revolucionario. Por ejemplo, el Talmud Torah ubicado en la calle de Córdoba 167, en la segunda mitad de los cuarenta, no podía declararse como escuela religiosa puesto que pasaría a ser parte del patrimonio nacional, ya que las organizaciones religiosas no podían poseer propiedades, fue entonces que se tuvo que registrar como escuela de idiomas dependiente no del templo sino de Sedaká y Marpé, para poder conservar el local. Para los inmigrantes, el Talmud Torah era un espacio indispensable pues en él se reproducían mensajes culturales propios del grupo como la religión, el hebreo como lengua sagrada, el árabe como lengua de comunicación esto es como lenguaje étnico. Nunca se pensó en la educación como un instrumento para adaptarse al país, sino como una vía de reproducir las particularidades grupales, como una forma de continuidad cultural. El intento por integrarse al país culturalmente se dió con mayor fuerza en la segunda generación que ya asistió a colegios públicos. La tradición religiosa contravenía la tendencia laica de las leyes mexicanas y había que lidiar con estos factores que constreñían la acción de los sujetos y las prácticas religiosas de esta comunidad. La relación de ambivalencia frente al gobierno denota la sensación de inseguridad de los inmigrantes judeo-alepinos en México.

Asimismo, las protestas surgidas por la categorización del pago del arijá, en el mismo año de 1938, hicieron cuestionarse a los miembros de la directiva si la rigidez con la que estaban tratando las reclamaciones era la actitud correcta. No obstante la intransigencia que se adoptó -se justifica Isaac Dabbah- permitió que se hiciera respetar la autoridad de la nueva organización. Lo cierto es que la figura del Sr. Dabbah era respetada pero poco apreciada por los correligionarios: su primer período en la presidencia fue de 1938 a 1939 al final del cual fue reeligido por un año más; en 1941 fue otra vez presidente después del período del Sr. Abraham

Entebi (1940-1); y finalmente en 1946-1947 volvió a ocupar la presidencia aunque tuvo que renunciar por la gran oposición que su proyecto de instalar una escuela despertó en los sectores religiosos que pensaban que se quería sustituir al Talmud Torah con un colegio laico incorporado a la Secretaría de Educación Pública, lo que atentaba según los más ortodoxos contra la continuidad de las prácticas religiosas y las tradiciones comunitarias. Se trató de la única renuncia en los más de cincuenta y cinco años de historia de la institución.

La fundación de Sedaká y Marpé, marcó el fin de las tensiones con la Alianza Monte Sinaí, y en las fiestas mayores del año de 1938, intercambiaron comisiones formadas por directivos para visitarse y saludarse mutuamente en los lugares de rezo y desearse un feliz año nuevo. También en 1938, la nueva institución participó en la fundación del Comité Central Israelita de México. Para el Sr. Isaac Dabbah, primer representante de los halebis ante ese organismo, era un gran honor tener la oportunidad de interactuar en el ambiente intelectual de los ashkenazitas a quienes tanto admiraba por su cultura y por sus diversas ideologías comprometidas con el judaísmo mundial. Además era la primera oportunidad para Sedaká y Marpé de manifestarse como órgano de representación colectiva de los judeo-alepinos en México. La creación de Sedaká y Marpé generó una sensación de autonomía, de autoestima, de control y dirección. Ayudó también a tomar conciencia y valorar el significado de las acciones tomadas.

A pesar de que la constitución de Sedaká y Marpé significó un gran paso en la estructuración social y en la organización de las relaciones de poder a través de procesos de legitimación validados colectivamente, pues logró controlar y centralizar el poder, no convocó a la participación entusiasta de los miembros en las cuestiones colectivas. El interés por

formar planillas competitivas e integrarse a las mesas directivas era poco. La apatía mostrada en las siguientes décadas por el trabajo comunitario pudo haber respondido a varias situaciones: primero, porque los miembros de la congregación no podían dedicar tiempo al trabajo comunitario cuando su esfuerzo estaba enfocado a lograr su progreso económico; segundo porque la mayoría de los judeo-alepinos a pesar de no oponerse abiertamente a los religiosos, relajaban sus prácticas religiosas y por ello evitaban controversias con los ortodoxos que los reprendían por este desapego; y tercero las labores comunitarias eran poco creativas y sólo buscaban mantener operando las funciones tradicionales (servicios religiosos y ayudas principalmente), como lo demostró el conflicto por la instalación de la escuela que provocó la renuncia del Sr. Dabbah.

En los primeros veinte años aparentemente el sector religioso vió satisfechas todas sus necesidades con la regularización de las prácticas institucionales de Sedaká y Marpé, sin embargo su fuerza fue lo suficientemente poderosa como para bloquear cualquier proyecto considerado fuera de la tradición ortodoxa, lo que desmotivó la participación de muchos miembros, no era atractivo el trabajo comunitario por su falta de creatividad. Al preguntarle al Sr. Moisés Shabot las causas de tal apatía contestó "nadie quería la presidencia, era mucho trabajo y la gente criticaba, nunca estaban conformes" (entrevista 1988:93).

Sólo los que necesitaban los servicios religiosos constantemente se preocupaban por la institución, pues las redes informales siguieron funcionando eficazmente. La gente no se interesaba mientras los servicios requeridos fueran ofrecidos en el momento en que los necesitaban. Realmente la constitución de Sedaká y Marpé no favorecía la actividad económica de sus miembros ni su lucha por progresar económicamente, más bien la entorpecía al obligarlos a pagar contribuciones que desviaban

la acumulación de su capital. No obstante, Sedaká y Marpé ofrecía nivelación social a los pobres y reconocimiento y prestigio a los ricos pero no oportunidades de movilidad social que estaban en otros ámbitos como la familia, el negocio, etc.

El hecho de que la presidencia de Sedaká y Marpé estuviera en manos del sector tradicionalista y no en el religioso, puede responder a que actuaban como intermediarios entre ambos, pues por un lado negociaban con los religiosos que necesitaban de los recursos que administraban y por otro compartían una visión más secular, adaptada a las circunstancias con los miembros no activos de la comunidad.

#### **VI.IV. Significado de la Formalización de las Autoridades Grupales y la Estructuración de las Relaciones de Poder.**

En suma podemos decir que en el proceso de institucionalización comunitaria experimentado por los inmigrantes entraron en acción una variedad de códigos simbólicos culturales donde las historias pasadas y las circunstancias presentes posibilitaron y restringieron la actuación de los sujetos. El habitus compartido y la memoria grupal no eran una metáfora sociológica, eran más bien una realidad social transmitida y mantenida a través de un esfuerzo consciente y de instituciones concretas (Cimet 1992:131). La legitimación de la autoridad como recurso de poder estuvo contextualizada y basada en fuentes más amplias de la sociedad en general, de otras subcomunidades Judías en México y de las historias y experiencia de los inmigrantes Judeo-alepinos en particular.

Las estructuras sociales sufrieron un cambio importante en las vías de autoridad religiosa y en las modalidades de la reproducción de códigos culturales comunitarios; la religión a través de la acción ritual de ser transmitida por el rabinato a la familia y de ahí a toda la red comunitaria

en sus formas más tradicionales, pasó a legitimar su autoridad a través de la acción ritual enfocada a los servicios religiosos y a la institucionalización congregacional con modalidades más modernas, basadas en documentos estatutarios y en un consenso contractual relativamente libre. Las estructuras por lo tanto implican un orden de relaciones, ajenas al tiempo y espacio específicos, con contenidos sapienciales concretos que logran condicionar a los sujetos según reglas y recursos que posibilitan o limitan su pensamiento y su acción.

Las relaciones de poder están íntimamente ligadas al saber, en la medida en que se especialice el conocimiento en ciertas áreas, los expertos gozan de cierta legitimidad para ejercer su autoridad. En este sentido, el Sr. Dabbah utilizó la asesoría de licenciados, el conocimiento de estatutos de otras organizaciones de beneficencia y de las leyes mexicanas para diseñar, organizar y reglamentar las prácticas y procedimientos en las modalidades más convenientes para regular las relaciones entre los asociados y la nueva institución. La intención de constituir una sociedad de beneficencia implicó entonces una "reflexión monitoreada" -en términos de Giddens (1991:300)- del fenómeno social por lo que su propuesta además de repensar el bagaje cultural grupal significó un esfuerzo de planificación acerca de la sociedad a futuro definiendo metas y objetivos. Las acciones y actitudes se relacionan entonces con las posibilidades de apertura o no de los límites estructurales que operan a través del razonamiento y las motivaciones del sujeto estableciendo condiciones y consecuencias que afectan las opciones propias y las de los otros. El proceso de institucionalización estuvo sustentado entonces en la mutua inteligibilidad de códigos de significado -en ocasiones divergentes- que constituyen elementos operantes en la construcción de la identidad subjetiva y del imaginario colectivo que explican las prácticas sociales en relación a un sistema simbólico. Sin embargo, habría que considerar las

contradicciones resultantes de las consecuencias no planeadas de la acción, que a su vez generan el conflicto, las luchas de poder y los efectos de rebote manteniendo una dinámica intensa en las interacciones entre los sujetos que se adaptan, aunque también se resisten haciendo uso de su libertad.

Al actuar en un orden institucional, se asume la existencia de un conocimiento compartido entre los agentes que al interactuar lo reproducen socialmente. Es un orden de relaciones aceptadas por todos y que afectan no sólo a los que interactúan sino a otros, afectan la realidad y la práctica social en su conjunto. El conocimiento mutuo -distinto al sentido común sobre el que no se reflexiona, sólo se asume como dado- implica compartir significados y una reflexión sobre la realidad que constituye lo que hemos llamado el contexto. La relación entre el orden institucional y el poder se manifiesta en los modos de proceder y en la consideración hacia el otro. Las estructuras sociales que permiten o limitan las modalidades de los sistemas de diferenciación, las formas de organización social, la existencia de jerarquías y los instrumentos para ejercer el poder con mayor o menor racionalidad y eficiencia, son factores indispensables para la existencia de la vida en sociedad. En este sentido, el proceso de institucionalización comunitaria de los inmigrantes judeo-alepinos en México que culminó con la fundación de la Sociedad de Beneficencia Sedaká y Marpé en 1938, es un ejemplo representativo del cambio estructural operado en la adecuación institucional, frente a situaciones disfuncionales, que permitió la continuidad grupal al establecer nuevas modalidades de organización que implicaban el ejercicio de relaciones de poder en un sistema de distinciones validadas colectivamente que acreditaran la autoridad y el uso legítimo de la violencia simbólica y no simbólica en un grupo dominante.

## CONCLUSIONES

La intención de este trabajo ha sido como lo indica el título del mismo, vincular las prácticas colectivas del grupo estudiado con ciertas estructuras simbólicas que modelan la ordenación social y confieren identidad tanto a los sujetos individuales como al colectivo. Situados históricamente, los judeo-alepinos que inmigraron a México experimentaron intensos procesos de cambio cultural que su adecuación a las nuevas condiciones sociales, políticas y económicas exigieron. El fenómeno migratorio, no sólo significó el traslado de un entorno geográfico a otro, sino la capacidad de asumir otros esquemas de vida y otro status político en el nuevo lugar. Esto es, en el tránsito de la tradición a la modernidad que en muchas de sus concepciones se improvisó a partir de un habitus tradicional una vida más adecuada con los parámetros de la modernidad ensayada por los gobiernos otomano y principalmente por el mexicano. Los judíos de Alepo participaron así desde su llegada -en las primeras décadas del siglo XX- en el proyecto de modernidad propuesto por el Estado Mexicano, tanto en su modelo capitalista de una economía mixta, como en el político que consideraba a todos los ciudadanos mexicanos y nacionalizados con igualdades formales frente a la ley. Sin embargo el esquema cultural definido por la teoría del mestizaje, resultado de la Revolución Mexicana, excluía de hecho a los inmigrantes judíos cuyo perfil de extranjeros y no-católicos actuó como una limitación a su plena incorporación.

El fenómeno migratorio -como analizamos en los tres primeros capítulos de esta tesis- fue posible gracias a una serie de circunstancias que concatenadas alteraron la vida cotidiana y las concepciones ideológicas

de los judíos en su lugar de origen. En el aspecto material, la introducción de adelantos tecnológicos implementados por las potencias europeas tanto en el Imperio Otomano como en México en el último cuarto del siglo XIX, principalmente en el ramo de comunicaciones y transportes, permitieron la fluidez necesaria en el traslado de importantes contingentes migratorios de Europa, Asia y África a América. En el aspecto ideológico, el contacto de los niños y jóvenes con la cultura europea, en el caso de los alepinos predominantemente la francesa, abrió nuevos horizontes, expectativas y formas de vida alternativas a las tradicionales, que los impulsaron en busca de mejores condiciones económicas.

A pesar de la revolución personal que en cada uno de los judeo-alepinos significó el acto de emigrar, su habitus estaba configurado de tal manera que las estructuras grupales actuaron como ejes en la ordenación de su existencia y en la identidad individual y colectiva. La exacerbada religiosidad, la especialización económica, la fuerza de las redes de parentesco y el alto grado de endogamia actuaron como elementos cohesivos que delimitaron las fronteras culturales del grupo en relación con otros grupos, de tal suerte que su identidad minoritaria, tanto en el lugar de procedencia como en el nuevo entorno, se manifestó como un factor diferencial.

La estructura social islámica centenaria que toleró la distinción étnica, religiosa, lingüística y cultural, no permitió la integración de las congregaciones para la formación de una nación. Los grupos estaban acostumbrados a vivir bajo su propia jurisdicción y tradición histórica particular. Sólo la población mayoritariamente musulmana encontró en el Islam el elemento cohesionador sobre el cual fundamentar, a fines del siglo XIX y principios del XX, su lucha política con un carácter nacionalista. En este contexto, la emigración de los judíos de Alepo puede considerarse



como un forma de resistencia pasiva frente a los acelerados cambios históricos del Imperio, como una búsqueda de alternativas ante una realidad amenazante de la integridad colectiva, como una forma de dar continuidad a la comunidad a través de la recreación grupal en otro entorno donde operaran los mismos elementos cohesionadores. De ahí que podamos afirmar que la decisión de emigrar más que individual, fue familiar y colectiva y se implementó a través de las redes de parentesco en la modalidad de lo que se conoce como migración en cadena.

En su arribo a México, encontraron a un país donde el liberalismo triunfante otorgaba los espacios necesarios para el respeto a la libertad de culto aunque fuera formalmente, pues en el imaginario colectivo del pueblo mexicano, la intolerancia religiosa del catolicismo hispano estaba latente. El proceso de separación entre la Iglesia y el Estado, aun se encontraba en marcha disputándose la hegemonía socio-política y las conciencias de los mexicanos. Otro proceso presente en México al llegar los inmigrantes judíos era la formación de un sentimiento de nacionalidad, asociado por algunos intelectuales como Justo Sierra a las características étnicas de la población. El tipo ideal de las élites porfiristas lo constituían las razas blancas europeas, frente a esto, el extranjero en el pensamiento de Sierra, revaloriza las ramas étnicas fundacionales de los mexicanos, la española y la indígena, para conceptualizar al mestizo como el sujeto capaz de llevar a cabo el proyecto nacional moderno. En este contexto, los extranjeros y los indígenas que no se adecuaban a este modelo eran vistos como la otredad. El esquema integracionista implementado por el Estado, aunque reconocía la ciudadanía de los judíos a nivel individual, condicionaba la participación política legítima de los grupos minoritarios a su disposición para mezclarse con la población local, de no ser así, su influencia real en la toma de decisiones nacionales se vería restringida por una situación de marginalidad y vulnerabilidad frente a las

consideraciones del Estado que siempre podrían señalarlos por su deslealtad frente al proyecto nacional.

Los inmigrantes judíos del Imperio Otomano que llegaron a México a principios del siglo fueron el núcleo de la comunidad judía moderna en México, pues a pesar de que existían otros judíos europeos en el país, estos estaban tan emancipados que no se identificaban como tales. Mientras que los europeos que representaban a sus naciones se cuestionaban su identidad judía como estratégicamente conveniente o no a sus negocios en México, los inmigrantes mesorientales, principalmente de Alepo y Damasco, ni siquiera se imaginaban su vida fuera de las ordenaciones religiosas que tenían gran fuerza en sus hábitos personales y colectivos. Ciertamente una de las grandes aportaciones de los judíos sirios fue el haber constituido la matriz de lo que posteriormente sería la comunidad judía moderna en el México del siglo XX. Su apego religioso fue fundamental como foco de identificación para el resto de los pioneros y en la recepción de nuevos inmigrantes que se establecieron en México. La congregación sirvió como mediadora entre los inmigrantes y el país. La transmisión de las claves culturales necesarias para interactuar con la nueva sociedad fue, entre otras cosas, la labor de este primer núcleo comunitario.

La década de los años veinte estuvo marcada en la historia de los judíos en México por la llegada de considerables contingentes de correligionarios procedentes de diversas latitudes: desde Europa oriental, occidental y central, hasta los países balcánicos y del Medio Oriente. Este período se caracterizó por una gran diversificación institucional que refleja la exploración y reacomodo de los inmigrantes en torno al descubrimiento de focos de identificación compartidos en los distintos ámbitos de su existencia. Surgieron asociaciones de ayuda mutua para impulsar el

bienestar económico de los recién llegados y necesitados, grupos con posiciones políticas e ideológicas vigentes en los países europeos de la época sobre el devenir histórico del judaísmo a través del ideal sionista, agrupaciones organizadas según los países de procedencia con una cultura compartida, así como congregaciones religiosas ortodoxas o conservadoras para mantener las formas características de la liturgia judía propia del país de origen. La configuración de las sub-comunidades judías actuales encuentran sus raíces en esta diversificación social y en este contexto ubicamos a la comunidad de los judeo-alepinos cuyo referente identitario lo constituye en gran medida este universo cultural diferenciado.

Por otro lado, las disposiciones legales migratorias implementadas por el gobierno mexicano y las políticas en relación a los extranjeros actuaron también como fuerzas limitantes cuestionando incluso la viabilidad de la continuidad de las comunidades judías en el país. En la década de los treinta se hizo eco de las consignas antiextranjeras y antisemitas -en boca de grupos de derecha y conservadores de clase media principalmente- afirmando así el nacionalismo mexicano y poniendo en duda la legitimidad de la presencia judía como una influencia benéfica. La acción concertada de los judíos para contrarrestar esta amenaza no se hizo esperar y se formaron organizaciones representativas como la Cámara Israelita de Industria y Comercio y el Comité Central Israelita de México en 1938, para neutralizar los efectos perniciosos de estas expresiones.

En este escenario político, económico, social y cultural, se recreó la estructuración comunitaria de los judíos de Alepo. Con elementos tradicionales y modernos, su adecuación e incorporación a la población mexicana estuvo marcada por rasgos identitarios que les permitieron mantener sus particularidades. El objetivo nuclear de este estudio ha sido

descubrir las estructuras sociales y las ordenaciones simbólicas que operan en el imaginario colectivo del grupo y que se traducen en prácticas concretas, logrando la reproducción diferenciada del grupo a través de las generaciones (aunque temporalmente este estudio se centre en la primera generación de inmigrantes, 1900-1938). Puesto que el asunto de la constitución de las identidades grupales e individuales es complejo y escurridizo, pues pasa por variados focos de atracción o repulsión, en este trabajo se optó por profundizar en tres de las estructuras simbólicas que operan como matrices socio-culturales en la constitución de la identidad colectiva de los judíos de Alepo en México, estas son: las redes de parentesco, la religión como sistema simbólico y la institucionalización comunitaria.

La familia se encuentra en el centro de los elementos que constituyen el orden social. Es en la dinámica familiar donde se construyen las identidades personales y colectivas, y donde se reproducen los sistemas culturales que permiten la interacción social. En el capítulo sobre las redes de parentesco, se explica a las ordenaciones familiares como estructuras simbólicas donde se ubican los sujetos según sus ascendientes y descendientes. Un sujeto sin articulaciones de parentesco queda fuera del tejido social. Entre los judeo-alepinos la modalidad de la familia extensa y patriarcal estaba fuertemente arraigada y la pertenencia al grupo estaba definida por la posición social del jefe de familia. Los vínculos familiares estaban fuertemente constituidos en un sistema donde los ámbitos de la vida del individuo eran poco diferenciados. Las relaciones económicas, religiosas, matrimoniales, de liderazgo comunitario, etc. se intersectaban en casi todos los actos del sujeto y tenían efectos en la totalidad del sistema.

Los efectos de estas codificaciones se reflejan en las disposiciones económicas, políticas y culturales de cada sociedad, de tal suerte que penetrar en las estructuras del parentesco nos permite comprender las prácticas y los nexos cercanos o lejanos que se establecen entre los agentes al interactuar. En este sentido el énfasis del análisis estuvo puesto en las estrategias matrimoniales que relacionan a unas familias con otras sobre supuestos socialmente aceptados que forman parte del imaginario colectivo del grupo y limitan o posibilitan las acciones. La endogamia es un aspecto básico en las estrategias matrimoniales y es una práctica social que logra poner en juego los capitales simbólicos apreciados comunitariamente que reflejan valores y actitudes característicos de la identidad particular de este grupo. La endogamia no sólo operó como factor cohesionador al interior el grupo, sino reforzó la condición minoritaria de la comunidad frente a una sociedad mexicana con características culturales distintas. De ahí que la percepción del otro y la autopercepción que constituyen elementos fundantes de la identidad, se defina en la idea de concebirse como pueblo diferenciado no sólo por razones religiosas, históricas o ideológicas, sino étnicas.

Asumiendo el valor de la familia como principio básico de la estructuración comunitaria, no es extraño pensar en la concertación de los matrimonios como una práctica donde los intereses económicos y de prestigio social, tenían un peso importante en este tipo de intercambios. Costumbres como la dote, que el padre de la novia aportaba al novio, no se pueden disociar de los aspectos simbólicos y materiales que entraban en juego en las transacciones matrimoniales. Como explica Bourdieu se trata de actos de intercambio de dotes y contra-dotes, de conductas de honor a través de las cuales se demuestra el status de la familia. Al contraer matrimonio la mujer se desarraigaba de su familia paterna para incorporarse a la familia de su marido que desde ese momento ejercía

dominio sobre ella y sus hijos. Generalmente el matrimonio se establecía a través de intermediarios que arreglaban la dote y las aportaciones de cada familia a la pareja. El matrimonio se establecía casi siempre entre familias ya unidas por toda una red de intercambios anteriores, verdadero aval de la convención particular.

En las estrategias matrimoniales las prácticas no sólo estaban determinadas por el *habitus* y las disposiciones culturales, sino por factores biológicos como el número de hijas e hijos y la edad de los candidatos entre quienes debía calcularse la herencia y la dote así como la posibilidad de encontrar un buen partido. En no pocas ocasiones los intereses de los hijos iban en contra de las decisiones de los padres, y los primeros tenían que relegar sus sentimientos en aras de los intereses familiares o separarse de grupo.

El fenómeno migratorio estuvo marcado por las redes de parentesco. A pesar de que el orden social se trastocó con la emigración la reestructuración comunitaria fue posible gracias a las relaciones familiares. El hecho de que todos fueran procedentes de un mismo pueblo, permitió la recreación del tejido social originario y delimitó las fronteras socio-culturales con otros judíos que llegaron a México no considerados en su sistema social. Los linajes perdieron fuerza y los roles familiares también, ya que en muchas ocasiones fueron los jóvenes quienes introdujeron a sus padres en el nuevo entorno geográfico por haber llegado antes. Lo cierto es que casi todos llegaron en las mismas condiciones económicas lo que constituyó de hecho un elemento social igualador. En suma, las redes de parentesco forman parte de las fronteras entre un mundo natural y uno socializado, ordenado culturalmente donde no solamente se da sentido a la vida psíquica del sujeto que lo habita, sino a la sociedad a través de instituciones comunes que permiten la vida en comunidad.

La religión es otro de los rasgos más definitorios de la identidad colectiva de los judeo-alepinos. Gracias a su apariencia sobrenatural, los sistemas religiosos adoptan el carácter de una segunda naturaleza indicativa del sentido en el mundo y en las acciones humanas; atribuyen lugares y finalidades; hacen frente al caos reflejado en una naturaleza sin orden, que por esta vía se transforma en un mundo significativo. La significación constituye al mundo y organiza la vida social de modo correlativo sometiendo a ésta a fines específicos sobrehumanos, indiscutibles, considerados como verdaderos. La religión se compromete con la búsqueda de la verdad, con la significación de la significación, con el problema del origen de la causa, del fundamento, del fin, del problema del porqué y para qué. Los sistemas religiosos, como indica Geertz, remiten a símbolos de alguna verdad trascendente que intentan explicar la realidad humana en los límites del sinsentido, donde el caos amenaza irrumpir en el hombre en tres situaciones límite: el analítico donde se cuestiona su capacidad de respuesta frente al desconcierto, el del sufrimiento donde se cuestiona su fuerza de resistencia frente a la enfermedad y al duelo, y el de la moral donde enfrenta paradojas éticas irresolubles. Los desafíos a lo comprensible, al sentido de la vida, las explicaciones a problemas oscuros como la muerte, los sueños, las fugas mentales, etc. son asuntos asumidos y circunscritos por las estructuras religiosas.

Pese a que la modernidad ya había comenzado a impactar la vida comunitaria de los judíos de Alepo, la religiosidad seguía siendo el eje identitario del grupo. Al emigrar, los rasgos rituales se exacerbaban como una forma de preservar los límites colectivos, aunque los contenidos sapienciales perdieron fuerza. La mayoría de los inmigrantes compartieron un marco legal religioso ortodoxo que modeló su conducta cotidiana y

fundamentó la estructura institucional de la comunidad que brotaba. La práctica ritual remitía a un mundo conocido resignificando la realidad en el nuevo entorno. El mantenimiento y la repetición de las mismas conductas en forma ritual conllevaba la ventaja de evitar la ansiedad en circunstancias cambiantes ante las cuales había que improvisar. Para los judeo-alepinos al igual que para los ortodoxos defensores del ceremonial la preservación de los ritos y el cumplimiento puntual de las leyes eran la base del mantenimiento de las particularidades del pueblo judío, que de otra manera se hubiera diluido al presentar sus propuestas religiosas sólo como principios éticos universales. Tradicionalmente las modalidades rituales han operado como elementos del particularismo colectivo, delimitando las fronteras culturales del grupo en relación con la sociedad circundante. El rito ha conservado la virtud de ordenar, sistematizar y regular la vida cotidiana, promoviendo un mundo estable y protegido. En este sentido la religión como estructura significativa, entre los judeo-alepinos en México operó como catalizador de la identidad comunitaria y como componente básico de la identidad del sujeto y de su habitus.

Las formas concretas de expresión religiosa, esto es, las prácticas rituales propias del grupo estudiado, tienen su referente en la estructura sapiencial de las ordenaciones simbólicas contenidas en los textos sagrados del judaísmo. Los diversos órdenes temporales en que se inscriben los ritos pautan su vida religiosa: los actos cotidianos, los ritos semanales como el shabat, los festejos anuales indicados en el calendario hebreo, las celebraciones que forman parte de ciclo vital del individuo y el lugar del hombre en un tiempo escatológico que trasciende la existencia humana.

En este trabajo se analiza la relación entre algunas de las características más importantes de las prácticas religiosas de los judeo-alepinos en México de acuerdo a las ordenaciones simbólicas contenidas en el judaísmo



como sistema simbólico. Las consideraciones cosmológicas, éticas y existenciales de este corpus sagrado explican actitudes, creencias y repuestas significativas ante la vida. Los rezos diarios que marcan las frecuencias en las relaciones entre Dios, el hombre y la naturaleza según el ciclo diurno y nocturno. Las prácticas del Kashrut que clasifican al mundo en categoría de lo permitido y lo prohibido, de lo puro y lo impuro, de lo limpio y lo contaminado y de lo moralmente válido frente a lo inaceptable de la conducta humana, funcionan como ordenadores del universo material, social y espiritual, reestableciendo a través de la acción ritual el orden sagrado. También se analiza la observación del sábado como una práctica que reactualiza la creación divina y dedica un día a la semana al descanso y la reflexión espiritual. Con la creación se inicia el tiempo histórico fundamentado en la relación dialógica entre Dios y el hombre. Se descubren las características de un Dios único a la vez trascendente e immanente al mundo que a través de la palabra interviene en su creación. También se trazan los principios éticos del judaísmo según los cuales el hombre posee libre albedrío para operar el bien y el mal como atributos humanos y no divinos, el hombre posee una conciencia moral que debe concordar con los designios de Dios. Estos supuestos se transmiten a través de narraciones como la del Jardín del Edén donde los primeros hombres, Adán y Eva, comen del árbol de conocimiento y marcan la condición humana a través de los tiempos.

En el calendario hebreo, anual y lunar, destacan las fiestas mayores: por un lado Rosh Hashaná y Yom Kipur que representan el Año Nuevo Judío y el Día del Perdón y por otro lado Pesaj que rememora la salida de los judíos de Egipto como acto fundacional del pueblo judío. El significado social de Rosh Hashaná, Kipur y Succot (fiesta de los tabernáculos) envuelve una función reintegradora a la reconstitución de la alianza entre Dios y el hombre por un lado y la del hombre con el hombre por el otro.

remitiéndolos a un origen étnico religioso común fortaleciendo así la identificación colectiva. Por otro lado Pesaj, constituye el mito histórico central de la religión judía por ser el origen del pueblo judío. Durante esta fiesta se altera la alimentación cotidiana para consumir el matzá y con ello reactualizar un tiempo sagrado. Al conectar al sujeto con el pasado, le recuerda en el presente su ser particular, diferenciado cultural e ideológicamente de otras sociedades. El acontecimiento histórico -la salida de los hebreos de Egipto- es transformado en estructura sagrada, lo que constituye una de las aportaciones del monoteísmo a la cultura universal. A través de profetas como Moisés, Dios se manifiesta en el mundo, aunque desde fuera de este mundo, Dios es absolutamente otro y es uno, con ello se desmitifica el cosmos. El desierto es el espacio central en que se presentan las teofanías, el tránsito por el desierto es el tiempo de la constitución de la conciencia de Israel y del fundamento de las tradiciones hebreas según dos principios, la legislación social y el nomadismo. La alianza entre Dios y el pueblo se da en la aceptación de la presencia divina en el tiempo. En esta relación dialogal la línea de conducta del hombre está guiada por la Ley escrita en la Torah que destaca la santidad-imitación de Dios en la ética personal-, la justicia-como redención y en la justicia social- y el amor hacia Dios y los semejantes.

La idea fuerza más profunda en el judaísmo es la de la Alianza (Brit) entre Dios y el hombre y esta se refleja en los relatos de Abraham, padre del pueblo, cuya consciencia se relaciona con Dios y con la promesa de un nosotros futuro. Abraham aparece como el modelo prototípico del profeta bíblico que es llamado y enviado por Dios. La realización de la promesa no dependía solamente de la revelación hecha al profeta sino de su comunicación a los demás hombres y del uso que éstos hicieran de la misma. La intersubjetividad dada por la fe -entendiendo a esta como

verdad y no como creencia- se consolidó con el sacrificio de la alianza en la práctica de la circuncisión a los varones a los ocho días de nacidos - signo distintivo del judaísmo- y en el episodio del sacrificio de su hijo Isaac, que demuestran la fe inconvencible de Abraham como ejemplo a seguir.

Aparte de la circuncisión como práctica ritual que pauta el ciclo vital del individuo, existen en el corpus del judaísmo otros momentos significativos como el Bar-Mitzvah -ceremonia de iniciación en la cual el joven de trece años se integra activamente a la vida religiosa de la comunidad- , la boda -cuya importancia radica en posibilitar la continuidad grupal- y ciertamente la muerte -tratando de conferir sentido en eventos que colocan al hombre en los límites de la razón donde irrumpe el caos en la realidad. Todos estos momentos estaban sancionados religiosamente y eran celebrados de acuerdo a la ley y al ritual establecido.

En relación a las concepciones escatológicas del judaísmo, desarrolladas principalmente en la época de los profetas, se describe un tiempo primordial y un tiempo final donde el enviado de Dios, el Mesías, aparecerá al final de los tiempos como el libertador nacional para impartir la justicia divina resucitando a los muertos. La concepción individual de la muerte en el judaísmo no está desarrollada, las almas de los muertos van al Sheol, una especie de Hades griego, sin embargo la semilla de la vida queda sembrada en la memoria de las generaciones siguientes, de tal manera que las cadenas generacionales son la base de la continuidad del pueblo judío. Es en este sentido que la noción del "pueblo elegido" se mantiene como un símbolo operante que permea el imaginario colectivo del grupo y la constitución de su identidad grupal. El pueblo de Israel ha sido elegido para mantener vigente la Torah y la relación dialógica entre Dios y el hombre (su pueblo) hasta el final de los tiempos.

En el último capítulo, se aborda otro factor fundamental en la identificación colectiva, esto es la institucionalización comunitaria. La forma en que un grupo se organiza públicamente estableciendo títulos y jerarquías reconocidos por todos sus miembros y ejerciendo su autoridad a partir del establecimiento de relaciones de poder legítimas, es la temática que se aborda en este apartado. Con la creación de la Sociedad de Beneficencia Sedaká y Marpé en 1938, se establecieron nuevos esquemas estructurales que impactaron las prácticas grupales al ser mediatizadas por instituciones formales que centralizaron y racionalizaron la administración de los recursos humanos, materiales e ideológicos de los judeo-alepinos en México.

El capítulo está ordenado en tres grandes rubros: una parte se dedica a esclarecer los conceptos de poder, autoridad y legitimidad que están en la base de cualquier sistema de diferenciación, la segunda parte contextualiza los marcos de referencia operantes en el universo simbólico de la primera generación de inmigrantes y el conocimiento compartido de los agentes sociales- que incluye el habitus de su lugar de origen, las nuevas condiciones de vida encontradas en México y las otras sub-comunidades judías-, y la tercera parte analiza específicamente el proceso de institucionalización de los judeo-alepinos en México.

La noción del poder, compartida por Giddens y Foucault, asumida en este trabajo lo define como la capacidad de influenciar la circunstancias de la acción de otros. Foucault distingue tres tipos de relación que pueden actuar simultáneamente con mayor o menor fuerza y juntos forman una disciplina, estas son: las capacidades objetivas, esto es las habilidades implícitas en la acción humana; los sistemas de comunicación que reproducen las disposiciones diferenciales, y las relaciones de poder que

sólo existen en acto y no deben confundirse con las dos anteriores. El poder actúa sobre las acciones de otros y es más una cuestión de gobierno donde operan formas instituidas de sujeción. La libertad es un elemento fundamental en las relaciones de poder, pues cuando está ausente, la relación deja de ser de poder para convertirse en violencia descarnada. La libertad también permite un margen de resistencia y rebeldía, riesgo presente en toda relación de poder. Algunos puntos de análisis que aporta la propuesta de Foucault en torno a la cuestión del poder son: la elucidación del sistema de diferenciaciones, los objetivos perseguidos al ejercerlo, las modalidades instrumentadas para el logro de los objetivos, las formas de institucionalización que le dan continuidad a esta relación y los grados de racionalización compartidos por los agentes que interactúan. En este sentido el poder es una matriz general de relaciones de fuerza en un momento dado y en una sociedad determinada. El poder más que un fenómeno negativo de sumisión, constituye también la posibilidad de ser en una sociedad que limita pero canaliza la creatividad humana.

Bourdieu, al referirse al los mecanismos de dominación y la violencia simbólica ejercida en las sociedades premodernas y modernas, explica que el poder se oculta bajo formas simbólicas desinteresadas, aunque , según él, siempre subyace un interés económico en este tipo de relaciones. El intercambio simbólico, a través del don y la deuda, genera formas de dominación, de dependencia o de solidaridad según las estrategias, la integración y el código ético del grupo donde operan. Las relaciones premodernas simples, de persona a persona, requieren de una reactualización constante de la legitimidad de la autoridad a través de acciones constantes y directas; en cambio las relaciones modernas, institucionales, están garantizadas por títulos socialmente definidos que no tienen que ser refrendados continuamente, están legitimados por el orden

establecido. Finalmente la legitimidad como mecanismo para el mantenimiento del orden social, fundamento de las relaciones de poder y de la autoridad, se sustentan en universos simbólicos ideológicos en los cuales un conjunto de ideas son utilizadas para legitimar intereses creados de ciertos sectores de la sociedad justificando el origen del ejercicio de su poder. La identidad subjetiva y colectiva entonces se legitima en un contexto, en un universo simbólico que confiere significado a la acción social.

El conocimiento compartido del orden institucional permite la reproducción social, en la medida en que los agentes acepten como real un sistema inteligible mutuo, al conferirle continuidad a la interacción, también reproducen las expresiones de las modalidades de dominación específicas dándole identidad social a la institución. En este sentido el contexto en que se llevó a cabo el proceso de institucionalización de los judeo-alepinos en México se vincula con las instituciones religiosas del país de origen basadas en principios religiosos y dominadas por una élite rabínica. Las instituciones más notables que se mantuvieron en el imaginario colectivo del grupo eran el Bet-Din o tribunal rabínico, la junta de notables -grupo filantrópico prestigioso- y los centros educativos religiosos de todo tipo que florecieron en Alepo. Otro proyecto institucional alternativo que operó con gran fuerza tanto en el Medio Oriente como en México y que coincidió con el fenómeno migratorio, fue la transformación hacia el Estado-Nación moderno inspirado en la cultura occidental europea. El reacomodo en la definición del espacio social concedido a los judíos llevó a una nueva correlación de las fuerzas de poder tanto al exterior como al interior de la congregación.

La ciudadanía fue la gran concesión política que el gobierno mexicano otorgó a los inmigrantes asegurando el respeto a sus derechos individuales

e igualdad ante la ley, sin embargo su condición minoritaria no fue reconocida jurídicamente lo que de hecho provocó serias disfuncionalidades en las relaciones asimétricas de dominación por parte del Estado. La exclusión simbólica deshabilitó a las minorías a participar en las decisiones políticas del país y las hizo retroceder en su esfuerzo por establecer una definición legítima de su existencia minoritaria en la teoría y en la práctica. La disyuntiva del Estado nacional mexicano estaba en aplicar por un lado los principios liberales incluyentes y por otro fortalecer el nacionalismo revolucionario que resultaba excluyente por no portar el perfil mestizo en base al cual se intentaba homogeneizar social y culturalmente a la población. La asimilación deseada por el Estado, hubiera significado una forma de fracaso para las minorías que dejarían de ser ellas mismas para convertirse en otros.

La diversificación comunitaria en los años veinte y treinta refleja el dinamismo y la vitalidad de los inmigrantes judíos que a través de sus similitudes y diferencias se fue estructurando institucionalmente de acuerdo a un imaginario colectivo rico y diferenciado cuyos ejes fundamentales fueron: el mantenimiento de la religión, de la cultura judía, para otros el ideal sionista y los canales de adaptación al país. En este sentido la formación de sub-comunidades operó como base objetivante en la identificación de los judeo-alepinos, en un "nosotros", frente a un "otros".

A pesar de su pertenencia a la Alianza Monte Sinaí desde 1912, el desarrollo comunitario de los judeo-alepinos se dió en forma independiente: tenían sus propias casas de rezo, sus rabinos y servicios religiosos, y sólo hacían uso del panteón cuando era necesario. Esta autonomía se manifestó claramente cuando el sector religioso impulsó el proyecto para construir una sinagoga en el nuevo barrio de residencia a principios de los años treinta, en la Colonia Roma. Las aportaciones se

lograron sobre las bases de la autoridad simple descrita por Bourdieu, esto es a través de las relaciones personales reiteradas para obtener los donativos necesarios. Este proceso no estuvo exento de resistencias, reflejo de lo erosionado que estaba el sistema de diferenciación social originario y de la necesidad de construir nuevos más adecuados a la realidad. Estos problemas potenciales se agudizaron por ciertas circunstancias que motivaron la organización formal de la comunidad: primero el sostenimiento del templo, segundo, la prestación de ayudas anónimas a los necesitados y tercero los constantes enfrentamientos con la Alianza Monte Sinaí -predominantemente integrada por judíos de Damasco- por el uso del panteón.

En el año de 1934 la mesa directiva de la Alianza Monte Sinaí decidió redefinir los estatutos de su asociación con el fin de regularizar la administración comunitaria y de limitar la pertenencia a los originarios de Damasco y Beirut. Se trataba realmente de establecer fronteras que definieran los espacios institucionales de los shamis y halebls a través de una dinámica de inclusión y exclusión. Los ejes que operaron en este proceso de distinción fueron por un lado las redes de parentesco y por otro la procedencia geográfica. Llama la atención que siendo judíos originarios de pueblos tan cercanos de una misma provincia otomana, compartiendo una cultura y una lengua materna común, en México se hayan constituido en dos entes distintos, sin embargo habría que recordar que en el Imperio Turco Otomano, el sentimiento de nacionalidad era inexistente y la valoración de las formas de vida locales eran muy apreciadas. De ahí que los alepinos y los damasqueños heredaran esta especie de competencia reforzando su identidad diferenciada pero al mismo tiempo se tomaran en cuenta como una referencia mutua en sus desarrollos particulares. Durante los años treinta la tensión entre ambos grupos llegó a su climax, pero una



vez resuelta la causa que provocó la discordia, las relaciones en las generaciones siguientes tendieron a estrecharse.

La institucionalización de los alepinos como "kehilá" resultaba un asunto impostergable, sin embargo, cierto temor de interactuar con las instituciones nacionales estaba siempre presente. En lo personal tenían miedo que las dependencias nacionales pudieran afectarlos en sus negocios y por lo tanto alterar su desarrollo económico, o en lo social que la identificación formal del grupo, como sociedad de beneficencia registrada frente a la Secretaría de Salubridad y Asistencia, los hiciera más vulnerables como minoría étnico-religiosa frente a las autoridades mexicanas. Esta relación de ambivalencia frente al gobierno mexicano denotaba la sensación de inseguridad que los inmigrantes experimentaban en el país. Lo cierto es que internamente, el modelo institucional que funcionó entre los judíos en Aleppo, no se había reproducido cabalmente en México, faltaba la constitución de una nueva "junta de notables" reconocida, y en la medida en que esta estuviera ausente, la disfuncionalidad en las relaciones intra e inter comunitarias estaría vigente.

El Comité Rodfe Sedek fundado en 1936 -antecedente más serio de Sedaká y Marpé- tenía el perfil requerido para fundar la nueva "junta de notables": eran hombres en edad madura, casados y con familia, con una posición económica aceptable, dispuestos a prestar sus servicios voluntariamente y asiduos asistentes al templo, lo interesante es que en esta lista no había un sólo rabino incluido. A pesar de sus buenas intenciones por ordenar los asuntos públicos, se enfrentaron a un problema de credibilidad, esto es, la falta de legitimidad y por lo tanto de autoridad para hacer cumplir sus disposiciones. En 1937, con la iniciativa del Sr. Isaac Dabbah, se decidió formalizar los nombramientos del Comité Rodfe Sedek

con dos recursos que le darían la legitimidad necesaria: por un lado su vinculación a las instituciones nacionales y por el otro a través de una votación comunitaria donde se sancionara el proyecto como viable y se consintiera su aplicación.

El planteamiento de constituirse en una asociación emancipada de Monte Sinaí, más que de un acto revolucionario, se trató de una independencia conservadora que se hacía necesaria pero que fue poco buscada. El objetivo era bajar el nivel de tensión generado por la disfuncionalidad social a través de la creación de estructuras más sólidas y duraderas adecuadas a la modernidad que el Estado mexicano ofrecía. La propuesta era establecer un sistema de contribuciones periódicas "arjía" -como en Alepo- que guardara relación con la posición económica de cada socio. La diferencia entre el sistema en Alepo y el propuesto para México era que mientras en Alepo eran unos cuantos quienes aportaban, en México se exigía la aportación obligatoria -aunque diferencial- de todos los miembros. Hay un cambio importante en la configuración del capital simbólico, lo prestigioso deja de ser la ayuda al prójimo para trasladarse a la bonanza económica. El procedimiento empleado, el sistema de votación, conllevaba a la igualación social y política de los miembros votantes, lo que refleja ya ciertos rasgos democráticos propios de la estructura estatal moderna en las formas de ordenación comunitaria y por lo tanto la adopción de nuevos parámetros políticos y culturales.

Las modalidades de instrumentación de las reglas y recursos aprobados y aceptados por el grupo estuvieron ligadas al único factor irrenunciable para los judeo-alepinos, su religiosidad. Al centralizar la administración de los servicios religiosos, la autoridad de los notables se fortalecía. En este sentido, más que la confrontación entre el grupo tradicionalista cada vez más secular y los religiosos ortodoxos, la creación de instituciones sirvió

para mediatizar estas relaciones, al definir un espacio pertinente para los religiosos que sustentaban la identidad judaica del grupo y permitir la vinculación no conflictiva de los que se alejaban de los parámetros ortodoxos.

En los estatutos se especificaba la ordenación jerárquica de la representación comunitaria a través del nombramiento de una mesa directiva y las formas de operación, racionalización y eficiencia del ejercicio del poder. Esta formalización de las relaciones de poder comunitario, estuvo avalada por las Instancias oficiales de la nación que reconocieron a la primera mesa directiva en su objetivo de ayudar al prójimo y procurar justicia social sin causar erogaciones al Estado. Lo interesante es que al relacionarse con el proyecto nacional, la comunidad se comprometía con un fin moral nacional más amplio, lo que en determinada medida implicaba supervisión y pérdida de autonomía, como lo demostró el conflicto que causó la exigencia de la creación de una escuela afiliada a la Secretaría de Educación Pública, no considerada en los modelos de reproducción cultural de los judeo-alepinos.

En la redacción de los estatutos también se cuidó no contravenir las leyes mexicanas que establecían la separación de la Iglesia y demás instituciones religiosas del Estado. El proceso formal para la constitución de Sedaká y Marpé se llevó a cabo como se había planteado -lo que incluyó la comunicación del proyecto en la sinagoga, la convocatoria a las planillas contendientes, la aprobación de los estatutos, la elección de la primera mesa directiva y la votación a la que asistieron 150 de las 160 familias consideradas. Lo notable del proceso es que no hubo proyectos alternativos propuestos para competir, lo que refleja que más que oposición era la resistencia al cambio y a la responsabilidad que

implicaba el asumirse parte de un colectivo lo que frenaba la institucionalización grupal.

La creación de Sedaká y Marpé generó una sensación de autonomía, autoestima, de control y dirección, ayudó a tomar consciencia y valorar el significado de las acciones tomadas. No obstante en las siguientes dos décadas la apatía y la falta de convocatoria de la nueva institución fue una constante. Las posibles causas serían: que los esfuerzos de sus miembros estaban volcados a lograr su mejoramiento económico y por lo tanto no consideraban redituable invertir su tiempo en las cuestiones comunitarias, el relajamiento de las prácticas religiosas y la poca creatividad en las labores comunitarias donde el sector religioso imponía límites claros a nuevas iniciativas en el trabajo social.

Las estructuras sociales sufrieron cambios importantes en las vías de la autoridad religiosa y en las modalidades de la reproducción de códigos culturales comunitarios. La transmisión de la religión fue canalizada por otros medios, de ser el rabinato la autoridad más importante se pasó a ponderar a la Sociedad de Beneficencia Sedaká y Marpé como la institución representativa y a través de ella los sectores religiosos transmitirían su ideología al resto de las familias judeo-alepinas, quienes a través de un acto relativamente libre establecieron su conformidad con este nuevo orden jerárquico. La intención de constituir una sociedad de beneficencia implicó entonces un proceso a través del cual se repensó el bagaje cultural grupal para actualizar y planear a futuro la continuidad colectiva adecuando sus particularidades al contexto en que se desarrollaría.

Para poner fin a las conclusiones, se puede decir que la aportación de este trabajo está en la comprensión del fenómeno de la identidad

colectiva vinculada por un lado con ordenaciones simbólicas que contienen un magma de significaciones sociales que independientemente del tiempo y del espacio concreto, operan en los individuos y los grupos como estructuras subjetivas y colectivas que refieren a un entramado subyacente que codifica la acción social. Por otro lado, la identidad se manifiesta en las prácticas concretas de los sujetos y los grupos, que en la acción ritual y cotidiana, recrean los supuestos estructurales que se manifiestan en un imaginario colectivo rico y diferenciado del cual participan los integrantes de la congregación. Actuar en un nomos social, implica compartir un conocimiento mutuo que permite la comunicación y los procesos de identificación de un "yo", un "nosotros", frente a "otros".

A pesar de que este estudio sólo aborda tres de los múltiples procesos de identificación grupal posibles, se logra esclarecer a través de la relación entre las prácticas grupales y las ordenaciones simbólicas que les confieren significado, la construcción cambiante del imaginario colectivo que se construye dinámicamente desfasando y adecuando los supuestos estructurales y las prácticas según las necesidades materiales, ideológicas y espirituales del grupo en su contexto.



## BIBLIOGRAFÍA

- Abou, Sellm. (1989). "Los Aportes Culturales de los Inmigrados. Metodología y Conceptualización". En: **Europa, Asia y Africa en América Latina y el Caribe**. Coordinado por Brigitta Leander. Editorial Siglo XXI. UNESCO. México.
- Abruch Linder, Miguel. (1977). "El Antisemitismo, la Derecha Radical y la Influencia Nazi en México (1928-1945). En la revista: **Aquí Estamos**. Vol.1. Num. 1. Julio-agosto . México D.F.
- \_\_\_ (1995). "México: Viejo Antisemitismo y Nuevas Situaciones". Ponencia Presentada en la VIII Conferencia Interanacional de Estudios Judáicos Latinoamericanos. México D.F.
- Alamán, Lucas. (1992) **Historia de Méjico desde los Primeros Movimientos que Prepararon su Independencia en el Año de 1808, hasta la Epoca Presente**. 5 vols. Primera edición 1849-1852. Edición actual: Joaquín Mortiz Editores. México.
- Akarli, Engin Deniz. (1992) "Ottoman Attitudes towards Lebanese Emigration, 1885-1910". En: **The Lebanese in the World. A Century of Emigration**. Edited by Albert Hourani and Nadim Shehadi. Center for Lebanese Studies and I.B. Tauris. London, Great Britain.
- Akzin, B. (1983). **Estado y Nación**. Fondo de Cultura Económica. México.

Amíga Jasqui, Jacobo (1982). **El Manantial**. Edición privada. México.

Avni, Haim (1983). **Argentina y la Historia de la Inmigración Judía, 1810-1850**. Editorial Universitaria Magnes Press y AMIA. Buenos Aires, Argentina.

\_\_\_ (1993). "Lázaro Cárdenas y los Refugiados Judíos". En la revista: **La Jornada Semanal**. Nueva Epoca. Num. 191. 7 de febrero. México.

Backal, Alice. (1984). "Los Judíos en México". En la revista: **WIZO**. Año XXXI. Nums. 236 - 243. Abril de 1983 a marzo de 1985. México.

\_\_\_ (1985) "Minorías, Estado y movimientos Nacionalistas de la Clase Media en México. Liga Antichina y Antijudía". Ponencia presentada en el  
45° Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá, Colombia.

\_\_\_ (1987) "Los Conversos en el México Colonial". **Jornadas Culturales. La Presencia Judía en México. Memorias**. Editado por la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM. Tribuna Israelita y Multibanco Mercantil de México, S.N.C., México.

\_\_\_ (1990) **Testimonios de Historia Oral. Judíos en México**. Universidad Hebrea de Jerusalén y Asociación de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén. México.



Barth, Frederic. comp. (1976). **Los Grupos Étnicos y sus Fronteras**. Fondo de Cultura económica. México.

Baron, Salo Wittmayer. (1968). **Historia Social y Religiosa del Pueblo Judío**. Vol. 1: Época Antigua. Parte 1. Editorial Paidós. Buenos Aires.

Berger, Peter y Luckman, Thomas. (1991). **La Construcción Social de la Realidad**. Amorrortu Editores. Argentina.

Berlin, Isaías. (1975). "Sobre el Nacionalismo". **El Trimestre Político**. Julio-septiembre, Num. 1, 16-61, Fondo de Cultura Económica. México.

Berman, Marshall (1991). **Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire. La Experiencia de la Modernidad**. Siglo XXI Editores. México.

Bokser, Judit. (1987). "Integración y Modelos de Identificación". **Jornadas Culturales. La Presencia Judía en México. Memorias**. Editado por la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM, Tribuna Israelita y Multibanco Mercantil de México, S.N.C. México.

\_\_\_\_ (1991). **El Movimiento Nacional Judío. El Sionismo en México, 1922-1947**. UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Tesis Doctoral. México.

\_\_\_\_ (1992) **Imágenes de un Encuentro. La Presencia Judía en México durante la Primera Mitad del Siglo XX**. Editado por: UNAM, Tribuna Israelita, Comité Central Israelita de México y Multibanco Mercantil Probusa. México.

- \_\_\_ (1993) "Identidad Nacional y Políticas Migratorias. El Encuentro con el Grupo Judío". En la revista: **La Jornada Semanal**. Nueva Epoca .Num. 191. 7 de febrero. México.
- Bonacich, Edna. (1973). "A Theory of Middleman Minorities". En la revista: **American Sociological Review**. Vol. 38. October. U.S.A.
- Bonfil Batalla, Guillermo. (1989). **México Profundo**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Editorial Grijalbo. México.
- Bourdieu, Pierre. (1990). **Sociología y Cultura**. Ed. Grijalbo. México.
- \_\_\_ (1988). **Cosas Dichas**. Ed. Gedisa. Argentina.
- \_\_\_ (1991) **El Sentido Práctico**. Taurus Humanidades. España.
- Brading, David.(1985) **Los Orígenes del Nacionalismo Mexicano**. Ed. Era México.
- Buber Martin. (1978). "The Faith of Judaism". **Essays in a Time of Crisis**. Schocken Books. New York.
- Calderón, Fernando.(1995). "Modernización y Etica de la Otridad. Comportamientos Colectivos y Modernización en América Latina". **Revista Mexicana de Sociología**. Instituto de Investigaciones Sociales. Año LVII. Num.3. Julio-septiembre. México.

Caquot, André.(1977). "La Religión de Israel desde los Orígenes hasta la Cautividad de Babilonia". En **Historia de las Religiones**. Vol. 2. Las Religiones Antiguas II. Bajo la dirección de Henri-Charles Puech. Siglo XXI Editores. México.

Carreño, Gloria. (1987). "La Formación de la Comunidad Judía Mexicana" **Jornadas Culturales. La Presencia Judía en México. Memorias**. Editado por la Coordinación de Difusión Cultural de la UNAM, Tribuna Israelita y Multibanco Mercantil de México, S.N.C. México.

Cimet de Singer, Adina.(1992). **The Ashkenazi Jewish Community. A Dialogue Among Ideologies**. Thesis for the Degree of Doctor of Philosophy. Columbia University. U.S.A.

\_\_\_(1993) "Incomplete Allowance: Challenges and Limitations of the Politics of Interrelation. Jews and Mexico". Ponencia presentada en el VII Conferencia Internacional de Estudios Judáicos Latinoamericanos. Noviembre. Philadelphia. U.S.A.

Cohen, Eduardo.(1981). **Estudio Sobre la Comunidad Maguén David**. Inédito. México.

Cohen, Gerson D.(1985) **La Epoca Talmúdica**. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.

- Cohen, H.J. (1973). **The Jews of the Middle East, 1860-1972**. John Wiley & Sons, Israel Universities Press. Jerusalem, Israel.
- Coles, Paul. (1968). **The Otoman Impact on Europe**. Published by Thames and Hudson. London, Great Britain.
- Castoriadis, Cornelius.(1984). "Institución de la Sociedad y Religión". En la **Revista Vuelta**. Num. 93. Año VII. 4-10. Agosto. México.
- Dabbah A., Isaac (1982). **Esperanza y Realidad. Raíces de la Comunidad Judía de Alepo en México**. Editorial Libros de México. México.
- Deeb, Marius (1978). "The Socioeconomic Role of the Local Foreign Minorities in Modern Egipt, 1805-1961". **International Journal of Middle East Studies**. Vol. 9. Great Britain.
- Douglas, Mary. (1991). **Pureza y Peligro: Análisis de los Conceptos de Contaminación y Tabú**. Ed. Siglo XXI. Madrid.
- Dubet, Francois. (1989) "De la Sociología de la Identidad a la Sociología del Sujeto". En la revista **Estudios Sociológicos**. El Colegio de México. Vol. VII, Num. 21. Septiembre-diciembre. 519-546. México.
- Durkheim, Emillo (1976). **Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El Sistema Totémico en Australia**. Colección Tauro. Shapire Editor. Buenos Aires, Argentina. Publicación original: 1912.

Dussel, Enrique D. (1964). **El Humanismo Semita. Estructuras Intensionales Radicales del Pueblo de Israel y otros Semitas.** Ed. Eudeba. Universidad de Buenos Aires. Argentina.

Dujovne, León (1980). **El Judaísmo como Cultura.** Ediciones nueva Presencia. Argentina.

Eisenstadt, S.N. (1972). **Modernización. Movimientos de Protesta y Cambio Social.** Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.

**Enciclopedia Judica Castellana** (1950). 10 Tomos. Dirigida por Eduardo Weinfeld e Isaac Babani. México.

Ellade, Mircea.(1974). **Imágenes y Símbolos.** Ed. Taurus. España.

\_\_\_(1978). **Historia de las Creencias y las Ideas Religiosas.** 2 Tomos. Ediciones Cristiandad. España.

\_\_\_ (1980). **El Mito del Eterno Retorno.** Alianza Editorial. España.

Elías, Norbert. (1990). **La Sociedad de los Individuos.** Ensayos. Ediciones Península. España.

Foucault, Michel. (1979). **Microfísica del Poder.** Ediciones de la Piqueta. España.

\_\_\_ (1983). **Historia de la Sexualidad**. Tomo I. "La Voluntad del Saber". Ed. Siglo XXI. México.

\_\_\_ (1988). "El Sujeto y el Poder". En Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow.

**Michel**

**Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica**. Colección Pensamiento Social. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Franco Pellotier, Victor Manuel. (1992). **Grupo Doméstico y Reproducción Social. Parentesco, Economía e Ideología en una Comunidad Otomi del Valle del Mesquital**. CIESAS. México.

Galeana de Valadés, Patricia (1991). **Las Relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio**. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

García Canclini, Nestor (1990). **Culturas Híbridas. Estrategias para Entrar y Salir de la Modernidad**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Editorial Grijalbo. México.

Gellner, Ernest (1986). **La Sociedad Musulmana**. Fondo de Cultura Económica. México.

\_\_\_ (1989). **Cultura, Identidad y Política. El Nacionalismo y los Nuevos Cambios Sociales**. Gedisa Editorial. Barcelona, España.

Geertz, Clifford (1991). **La Interpretación de las Culturas**. Ed. Gedisa. México.

Germani, Gino (1977). **Política y Sociedad en una Epoca de Transición**.  
Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.

Giddens, Anthony. (1991). **The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration**. Polity Press. Great Britain.

Giménez, Gilberto (1993). "Cambios de Identidad y Cambios de profesión Religiosa". En Guillermo Bonfil Batalla (coord.) **Nuevas Identidades Culturales en México**. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. México.

Glantz, Jacobo. (s/f) "Notas sobre la Formación de la Comunidad Judía en México". Inédito. Traducido del Idish por Alicia G. de Backal.

\_\_\_(s/f) "Veinte Años de Vida Judía en México". Material para la Historia". Inédito.  
Traducido del Idish por Alicia G. de Backal.

Glubb, John Baggot (1967). **Syria, Lebanon, Jordan**. Walker and Company. New York, U.S.A.

Gojman Goldberg, Alicia (1987). "La Xenofobia en la Prensa de Derecha en México, 1930-1945". En la revista: **Universidad de México**. Universidad Nacional Autónoma de México. Num. 434. Marzo. México.

Gojman de Backal, Alicia. (1993). **De un Minyán a una Comunidad**. En la Colección **Generaciones Judías en México. La Kehilá Ashkenazí (1922-**

1992). Tomo II. Editado por la Kehilá Ashkenazí de México A.C., México.

González, Luis (1981). **Los Días del Presidente Cárdenas**. Historia de la Revolución Mexicana 1934-1940. Vol. 15. El Colegio de México. México.

González Navarro, Moisés (1960). **La Colonización en México**. Talleres de Impresión de Estampillas y Valores. México.

\_\_\_ (1989). "Las Ideas Raciales de los Científicos. 1890-1910". En la revista: **Historia Mexicana**. vol. XXXVII. Num. 4 Abril- junio. El Colegio de México. México.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina (1995). **La Comunidad Israelita de Guadalajara. Una Historia Tapafía**. El Colegio de Jalisco. México.

Halkin, Abraham S. (1965). **La Epoca Judeo-Islámica**. Biblioteca de Ciencia e Historia de las Religiones. Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina.

Hamui de Halabe, Liz. coord. (1989). **Los Judíos de Alepo en México**. Editado por Maguén David. México.

Hamui Sutton, Alicia (1990). **Antecedentes y Causas de la Emigración de los Judíos de Alepo a México**. Universidad Iberoamericana. Tesis de Licenciatura. Departamento de Historia. México.

Harriet Lesser, Sara (1972). **A History of the Jewish Community of**



**Mexico City, 1912-1970.** New York University. Tesis de  
Licenciatura. U.S.A.

Hexter, Maurice B.(1926). "The Jews in Mexico". **American Jewish Congress.**  
Documento informativo.USA

Hourani, Albert (1992). **La Historia de los Árabes.** Javier Vergara  
Editores S.A. Buenos Aires, Argentina.

Kahn, Salomón (1940). "The Jewish Community in México". **Contemporary  
Jewish Record.** Vol.1. U.S.A.

Karpat, Kemal H. (1985). "The Ottoman Emigration to America"  
**International Journal of Middle East Studies.** Cambridge  
University Press. Num.2, Vol.17. May. Great Britain.

Kilch, Ignacio (1992). "Criollos and Arabic Speakers: an Uneasy 'Pas  
de Deux', 1888-1914". En: **The Lebanese in the World: A Century  
of Emigration.** Edited by Albert Hourani and Nadim Shehadi.  
Centre for Lebanese Studies and I.B. Tauris. Great Britain.

Krause, Corinne (1987). **Los Judíos en México. Una Historia con  
Énfasis Especial en el Período 1857 a 1930.** Universidad  
Iberoamericana. México.

Landshut, S. (1950). **Jewish Communities in the Muslim Countries of the  
Middle East.** The Jewish Cronicle Ltd. London, Great Britain.

Lattes E., Alfredo (1985). **Migraciones Hacia América Latina y el**

**Caribe desde Principios del Siglo XIX.** Cuadernos de la CENEP. Centro de Estudios de Población. Num. 35. Septiembre. Buenos Aires, Argentina.

Lévi-Strauss, Claude (1981) **Antropología Estructural.** Ed Siglo XXI. México.

\_\_\_\_\_(1985). **Las Estructuras Elementales del Parentesco.** Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. 2 Tomos. Ed. Origen/Planeta. México.

\_\_\_\_\_(1987). "La Familia". En **Polémica sobre el Origen y la Universalidad de la Familia.** Cuadernos Anagrama. España.

Lewis, Bernard (1984). **The Jews of Islam.** Princeton University Press. New Jersey. U.S.A.

\_\_\_\_\_(1986) **Semitismo y Antisemitismo.** Editorial Diana. México.

**Libros de la Torah** (1983). Humash Ha-Mercaz y las Haftarot. Traducción, comentario, explicaciones, introducción y glosario por Rabí Meir Matzliah Melamed. Editado por el Centro Educativo Sefaradí de Jerusalén. Israel.

Ma'oz, Moshe (1975). "Changes in the Position of the Jewish Communities of Palestine and Syria in Mid-Nineteenth Century". En: **Studies on Palestine during the Ottoman Period.** Magnes Press. Jerusalem, Israel.

Matute, Alvaro (1985). "El Último Caudillo". En **La Evolución del Estado Mexicano.** Ed. El Caballito. México.

Monsiváis, Carlos (1977). "Notas sobre la Cultura Mexicana en el Siglo XX".  
En

**Historia General de México.** Tomo IV. El Colegio de México. México.

Morris, Brian.(1995). **Introducción al Estudio Antropológico de la Religión.** Ed.  
Paidós Ibérica. Barcelona, España.

Nisbet, Robert. ((1969). **La Formación del Pensamiento Sociológico.**  
2 vols. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.

Neher, André (1975). **La Esencia del Profetismo.** Ediciones Sigueme.  
Salamanca, España.

O'Gorman, Edmundo (1974). **La Supervivencia Política Novo-Hispana.**  
Universidad Iberoamericana. México.

Páez Oropeza, C.M. (1984). **Los Libaneses en México: Asimilación de un  
Grupo Étnico.** Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Pérez Montfort, Ricardo.(1986) "Cárdenas y la Oposición Secular,  
1934-1940". En: Von Mentz, Brigitte; Grollova, Daniela; Radkau,  
Verna y; Pérez Montfort, Ricardo. **Los Empresarios Alemanes, el  
Tercer Reich y la Oposición a Cárdenas.** 2 vols. CIESAS,  
Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Polichenko de Freeman, Naomi, et. al. (1988) **Elul, Rosh Hashaná, Iom Kipur.**  
Editado por Jabad Lubavitch. Argentina.

Ralsky de Clmet, Susana.(1972). **La Identidad Étnica Minoritaria. Un Estudio de Caso.** Tesis de Licenciatura. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Autónoma de México. México.

Rivas Pulgerver, Francisco (1889). **El Sábado.** Revista Quincenal. Organó de los Jovelljm. Año I. Num. 3. Mayo 15. Méjico. D.F.

Segovia, Rafel (1977) "El Nacionalismo Mexicano. Los Programas Políticos. 1929-1964". **En Lecturas de Política Mexicana.** El Colegio de México. 37-54. México

Sellgson, Silvia (1973). **Los Judíos en México. Un Estudio Preliminar.** Instituto Nacional de Antropología e Historia. Tesis de Licenciatura. México.

Serret, Estela.(1990) "La Religión como Ordenamiento Simbólico en la estructuración de la Subjetividad Femenina./I". Reporte de Investigación Num. 23. Serie II. Departamento de Sociología. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. México. Inédito.

\_\_\_\_\_(1994a) **Identidad Femenina y Religión.** Departamento de Sociología. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Azcapotzalco. México.

\_\_\_\_\_(1994b) **Género y Poder:la Constitución Imaginaria de la Subjetividad Política Femenina.** Tesis de Maestría. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Sierra, Justo (1960). **México Social y Político.** Secretaría de

Hacienda y Crédito Público. Primera edición: 1885. México.

Sourasky, León (1965). **Historia de la Comunidad Israelita de México. 1917-1942.** México.

Stavenhagen, Rodolfo (1978). "El Nacionalismo Mexicano ante las Minorías Étnicas" En la revista: **Aquí Estamos.** vol. 1 Num. 4, Enero-Febrero. México.

Sutton, Joseph A.D. (1979). **Magic Carpet. Aleppo-in-Flatbush.** Thayer-Jacoby. New York, U.S.A.

Tenorio Trillo, Mauricio (1993). "México: Modernización y Nacionalismo". En la revista: **La Jornada Semanal.** Domingo 11 de julio. México.

Tibawi Abdul, Latie (1969). **A Modern History of Syria including Lebanon and Palestine.** Mc Millan, St. Martin's Press. Printed by R & R Clark, Ltd. Edimburg, Great Britain.

De la Torre Villar, Ernesto (1992). **La Independencia de México.** Fondo de Cultura Económica. México.

Turner, Frederick C.(1971). **La Dinámica del Nacionalismo Mexicano.** Editorial Grijalbo. México.

Tonnies, Ferdinand.(1978) **Comunidad y Sociedad.** Amorrortu Editores. Publicación original: 1887. Buenos Aires, Argentina.

Unikel Pupko, Mónica (1992). **La Sinagoga y su Importancia como Centro de la Vida Comunitaria de la Comunidad 'Maguén David'**.

Universidad Iberoamericana. Tesis de Licenciatura. México.

Vainstein, Yaacov. (1983) **El Ciclo del Año Judío**. Departamento de Educación y

Cultura Religiosa para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial. Israel.

Van Der Leeuw, G. (1983) "Primordial Time and Final Time". En: **Man and Time**.

Papers from the Eranos Yearbook. Edited by Joseph Campbell Bollingen Series XXX. Vol 3. Princeton University Press. U.S.A.

Villoro, Luis (1981). **El Proceso Ideológico de la Revolución de Independencia**. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

Von Grunebaun, Gustave E. (1980). **El Islam. Desde la Caída de Constantinopla hasta Nuestros Días**. Colección de Historia Universal. Editorial Siglo XXI. Vol. 15. México.

Weinstein, Ronny B. (1987). **The Development of Mexico City's Jewish Community**. Thesis submitted to the Judaic Studies Program. State University of New York at Binghamton. U.S.A.

Weber, Max (1982). **Economía y Sociedad**. Fondo de Cultura Económica. Primera edición en alemán:1922. México.

Wuthnow,R., Hunter,J.D.,Bergesen,A.,Kurwell,E. (1988) **Análisis Cultural. La**

**Obra de Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas.** Ed. Paidós. Argentina.

Zea, Leopoldo (1988). **El Positivismo en México: Nacimiento, Apogeo y Decadencia.** Fondo de Cultura Económica, México.

Zárate Miguel, Guadalupe (1986). **México y la Diáspora Judía.** Colección Divulgación. Instituto Nacional de Antropología e Historia. México.

Zenner, Walter (1966). **Syrian Jewish Identification in Israel.** Columbia University. Department of Anthropology. Ph.D. dissertation. Ann Arbor, University Microfilms No. 66-8536. U.S.A.

\_\_\_ (1968) "Syrian Jews in Three Social Settings. **Jewish Journal of Sociology** Vol. X. Num.1. London, Great Britain.

\_\_\_ (1970) "International Network in a Migrant Ethnic Group". En: **Migration and Anthropology.** Proceedings of the 1970 Annual Spring Meeting of the American Ethnological Society. Robert F. Spencer (ed.). University of Washington Press. Seattle, U.S.A.

\_\_\_ (1980) "Middleman Minority Theories: A Critical Review". En: **Sourcebook on the New Immigration.** Implications for the United States and the International Community. Edited by Roy Simon Bryce-Laporte. Transaction Books. New Brunswick, New Jersey, U.S.A.

\_\_\_ (1982). "Arabic-speaking Immigrants in North America as Middleman Minorities". **Ethnic and Racial Studies**. Vol. 5 Num. 4. October. U.S.A.

## HISTORIA ORAL

Las entrevistas realizadas con inmigrantes judeo-alepinos citadas en el escrito fueron realizadas en el marco del proyecto de historia oral: "Los Judíos en México", auspiciado por el Departamento de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalén y la Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén en México, entre 1987 y 1990.

Entrevista Jacobo Djamous - Leslie Dorit. 11 de septiembre de 1987.  
México D.F.

Entrevista Abraham Cherem - Leslie Dorit. 22 de febrero de 1988.  
México D.F.

Entrevista Moisés Amkie - Liz Hamui-Halabe. 23 de marzo de 1988.  
México D.F.

Entrevista Abraham Cohen D.- Liz Hamui-Halabe. 26 de febrero de 1988.  
México D.F.

Entrevista Allegra Sasson de Chammáh- Liz Hamui-Halabe. 10 de noviembre de  
1987. México D.F.

Entrevista Isaac Dabbah A.- Liz Hamui- Halabe. 25 de mayo de 1988.



México D.F.

Entrevista Isaac Dabbah Semah-Linda Dabbah de Lifshitz. 23 de mayo de 1988.

México D.F.

Entrevista Isaac Hamui M.- Liz Hamui-Halabe. 11 de septiembre de 1988.

México D.F.

Entrevista Jemil Hamui-Liz Hamui de Halabe. 23 de julio de 1989. México D.F.

Entrevista Teresa Amkie de Harari-Liz Hamui de Halabe. 11 de febrero de 1988.

México D.F.

Entrevista José Heffes - Liz Hamui de Halabe. 25 de junio de 1987. México D.F.

Entrevista Raymundo Husny - Liz Hamui-Halabe. 11 de mayo de 1988.  
México D.F.

Entrevista Moisés Shabot - Liz Hamui-Halabe. 30 de marzo de 1988. México D.F.

Entrevista Raúl Sutton - Liz Hamui-Halabe. 25 de noviembre de 1987. México D.F.