

IDENTIDADES COLECTIVAS Y ESFERA PÚBLICA EN MÉXICO TRANSFORMACIONES Y RECURRENCIAS

JUDIT BOKSER LIWERANT

Los procesos de construcción de las identidades colectivas implican la definición social de confianza y de solidaridad entre sus miembros, y de fronteras, por lo que un aspecto central es la aserción de los atributos de similitud *vis-à-vis* lo diferente. De allí la importancia de la esfera pública como ámbito en el que se formulan y expresan las operaciones siempre relacionales de demarcación del Nosotros de frente a los Otros.

Las interacciones entre identidad(es) nacional(es) y grupos étnico-culturales y religiosos nos exige una comprensión de la esfera pública amplia, que incorpora el espacio de representaciones y reconocimiento así como de prácticas sociales y ordenamientos institucionales, de acciones y deliberaciones. Es el ámbito de lo visible, de aquello que se exhibe y ostenta al aparecer frente y ante los demás –los nuestros; los otros–; es aquello que aparece y que puede ser visto y oído por otros: En clave dialógica o eminentemente autorreferencial, el pensamiento y el discurso público y las narrativas nombran, reconocen, legitiman, o bien omiten, cuestionan y desconocen. Existe una estrecha interacción entre legitimación y práctica social, dentro de la cual un aspecto relevante es la relación permanente y compleja de las representaciones y adscripción del Otro con los espacios de acción y de expresión de la diferencia.

En la historia de México hay una estrecha interrelación entre la construcción de la identidad nacional y la concepción de la esfera pública y sus legítimos pobladores. El entrecruzamiento de etnicidad, identidad y proyecto nacional adquirió un peso fundacional en el pensamiento que instauró lo nacional y que influyó sobre las representaciones, interpelaciones y auto-adscripciones identitarias de la comunidad judía. Esto se vio reforzado a lo largo del siglo XX por el carácter corporativo que asumió el ordenamiento político. En sus

márgenes reales y simbólicos, la diferenciación de pobladores legítimos de lo público planteó dilemas a las identidades colectivas ajenas al modelo fundacional y acompañó parte sustantiva del tramo de la existencia judía en el país. Las transformaciones contemporáneas de la esfera pública exhiben nuevas realidades y recurrencias, por lo que cuestionan visiones lineales del cambio social, cultural y político, y plantean interrogantes que se insertan dentro de los procesos de redefinición de los espacios de lo público y de lo privado, del Estado y de la sociedad.

Nuestro análisis parte, a través del estudio de tópicos selectos, de la determinación del pasado en el discurso fundacional de lo nacional, aborda el ordenamiento posrevolucionario de la esfera pública y las pautas de representación e inserción de la comunidad judía, y desemboca en las transformaciones contemporáneas.

1. El pasado fundacional y sus determinaciones. Una exploración diacrónica

Diversos son los factores que han definido históricamente la presencia de las identidades colectivas en la esfera pública mexicana. Ente éstos, destacan aquéllos que refieren a la(s) concepción(es) dominante(s) de la identidad nacional así como a la dinámica que ha asumido la trayectoria del ordenamiento sociopolítico. La construcción de la identidad nacional se ha perfilado, a través de sucesivas afirmaciones y reformulaciones, como requisito de acción conjunta, de gestación y legitimación de proyectos y de consensualidad, a lo largo de un proceso en el que etnicidad, conciencia nacional y proyecto político se han entrecruzado y traslapado. Su configuración ha aspirado a ser sustrato y sustituto de otras identidades colectivas y sinónimo del perímetro de la esfera pública. De allí que, pese a que la referencia nacional y humanista coexisten y se han sobrepuesto en el discurso de pretensión pública, “la ‘historia nacional’ supera por mucho, en frecuencia de uso y en significación cultural colectiva, a ‘los derechos del hombre y del ciudadano’. El Estado nacional descuella sobre el Estado de derecho...”¹ Es por ello que los momentos fundacionales han sido recu-

1 Luis Aguilar, “Rasgos de la vida pública mexicana”, *Sociológica* 2, México, UAM, septiembre-diciembre 1989, p. 148.

perados como decisivos en la conformación como Nación más que como Estado y Sociedad Civil.

Los patrones de conformación identitaria han marcado los alcances de la integración social con un fuerte impacto sobre la formación y transformación de los criterios de membresía, así como sobre los procesos de inclusión y de exclusión. Desde esta mirada, ciertas premisas básicas explican las dificultades históricas de reconocer e incorporar el universo de la diversidad y darle expresión en la esfera pública. Como parte de una tendencia continental, los espacios públicos cívicos y democráticos se perfilaron históricamente como altamente fragmentados. En términos de Forment, los latinoamericanos son el primer grupo de ciudadanos del Occidente moderno que fracasaron en su intento por reconciliar la igualdad social con las diferencias culturales, ocasionando así que la vida pública en el continente se fisure socio-étnicamente.² Y esta fisura habría de tener consecuencias de gran peso tanto sobre la representación y reconocimiento de la alteridad como sobre el alcance de la esfera pública.

La construcción nacional enfrentó históricamente la necesidad de desafiar la herencia de la estructura colonial en la que la diversidad étnica y racial había sido sancionada por la separación estamental.³ La intersección entre tradiciones corporativas de origen europeo e iglesias oficiales incrementó la dificultad de dar cuenta de la diversidad, ciertamente la religiosa y étnica. Estas tendencias, sin embargo, convivieron con una diversidad *de facto* que se expresó con diferentes grados de reconocimiento y aceptación del Otro. De frente al anhelo y discurso oficial de una nación homogénea ha existido diversidad práctica, sin que ésta mereciera una legitimidad desde la narrativa y el imaginario nacional. Sin embargo, este déficit de reconocimiento público necesariamente condicionó, limitando, su visibilidad.

México imaginó y creó la conciliación entre los intereses particularistas y la necesidad de un interés general en un recurso central que habría de

2 Carlos Forment, *Democracy in Latin America*, Chicago 2003.

3 Magnus Mörner, *Estado, razas y cambio social en la Hispanoamérica colonial*, México 1974.

prolongarse a lo largo de su historia – el mestizaje.⁴ En la búsqueda de la fundamentación de un sustrato común para la identidad nacional, se cultivó un indigenismo histórico por medio de una expropiación del pasado indígena, que conformó la temática que caracterizaría al patriotismo criollo. De manera fundacional, etnicidad y proyecto político se perfilaron en la significación real y simbólica del mestizaje.

Sin embargo, surgido como expediente criollo, el indigenismo beneficiaría a la nueva categoría socio-étnica –el mestizo– y sería asumido por éste como naciente actor político del proyecto nacional hasta alcanzar la reversión del producto sobre su productor, a quien descalificaría en términos de extranjerizante. La fragmentación social condicionó de un modo determinante el proceso de conformación del estado nacional tanto durante el siglo XIX como durante el XX. La pérdida de los territorios de Texas, Nuevo México y California, frente a Estados Unidos en la guerra de 1846-1848 por una parte, así como la intervención francesa en 1862-1867 por la otra, condicionaron aún más el recelo frente a lo extranjero.

En una mirada histórica de sucesivos acercamientos a la consolidación de un ámbito público tejido en clave de identidad, la insuficiencia de la Independencia como acto fundador de la nación fue compensada por un segundo acto fundador, la Revolución liberal y constitucionalista de Juárez. Ambas vertientes pugnaron por priorizar la construcción de la esfera pública como ámbito de definición del Estado de Derecho por sobre las dimensiones étnico-nacionales. Sin embargo, las relaciones entre el liberalismo y el nacionalismo han sido complejas, en la medida en que, por sus propias premisas ideológicas y políticas, el primero buscó fundamentar la nación a partir de la ruptura con el pasado colonial e indígena. Sus recursos para la creación de la identidad nacional se dirigieron hacia otras fuentes, en las que lo extranjero adquiriría una dimensión nueva o diferente, porque también era otro extranjero. Cabe destacar que los debates sobre la libertad de cultos reflejaron los nexos imputados por el pensamiento

4 Desde el dilema fundacional del intelectual criollo que, en su búsqueda de derechos autónomos, estuvo impulsado a identificarse con el indio para confrontar a España (a la vez que fue reticente a perder los derechos prácticos conferidos por sus ancestros), hasta la reformulación nacional del proyecto fundador de su siglo XX, la Revolución. David Brading, *Los orígenes del nacionalismo mexicano*, México 1973, p. 79; Luis Villoro, *El proceso ideológico de la Revolución de Independencia*, México 1986.

liberal a la tolerancia religiosa en cuanto a la inmigración europea. Sin embargo, a pesar de las libertades y cambios consignados en las Leyes de Reforma, y a pesar del optimismo liberal en su empeño por atraer la inmigración extranjera, México no fue un espacio de inmigración. Las grandes polémicas entre liberales y conservadores se dieron al margen de la presencia de aquélla. Resulta igualmente significativo destacar que, a pesar de que el liberalismo recurrió, en su argumentación contra la intolerancia, a la denuncia del fanatismo y a la secuela de intolerancia que la Inquisición dejó, y junto al carácter genérico de la lucha por la libertad de cultos, el grupo de referencia fue siempre el inmigrante europeo protestante y no el judío.

Por su parte, el positivismo que había servido de fundamento de la institucionalidad republicana devino la expresión ideológica del Porfiriato y, como tal, enfatizó el aspecto doctrinario de justificación de la situación privilegiada de una minoría y en ella la del extranjero, al que se continuaba pretendiendo atraer. Esto reforzó su nexo esencial no sólo con un grupo social sino también con una forma política que habría de marcar los desenlaces posteriores. Los esfuerzos del régimen de Porfirio Díaz por atraer a México la inversión y la inmigración europea en la definición de la modernidad nacional significó simultáneamente el reforzamiento de las fisuras socio-étnicas en los márgenes de la esfera pública.⁵ A pesar de la valoración del extranjero y de la legislación tendiente a promover su llegada, tampoco el positivismo logró atraer la inmigración.⁶ Sin

5 Para un interesante análisis de las diferentes concepciones del grupo de los científicos en torno a la configuración racial de la población nacional, véase Moisés González Navarro, "Las ideas raciales de los Científicos 1890-1910", *Historia Mexicana* 148, abril-junio de 1988, pp. 565-583.

6 Acotemos que de 1880 y hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, de más de dos millones de judíos que abandonaron Europa hacia el continente americano, sólo una minúscula e insignificante parte llegó a México. Este panorama es más contundente si recordamos que, durante el mismo período, más de 22 millones de seres emigraron de Europa al continente americano, de los cuales a México sólo llegaron 116.527.

Se estima que en 1885 había 48.668 extranjeros en México; en 1900, 57.634; en 1910, 116.527; en 1921, 108.433; en 1930, 140.590; en 1940, 177.375. Moisés González Navarro, *La colonización en México: 1877-1910*, México 1960.

embargo, el tropos del extranjero operó como referente permanente.⁷

De frente a la superposición de ejes de estructuración socio-étnica, económica y política, la Revolución Mexicana, leída como el tercer acto fundador de la nación, reafirmó el reconocimiento a la capacidad y potencialidad de autodeterminación mexicana en una compleja operación de encuentro y re-encuentro con un modo de ser propio y con el papel y lugar de los actores en la nueva esfera pública. Si bien gran parte de la exploración conceptual –filosófica y política– de la Revolución se dio como un momento posterior al hecho violento y disruptivo que ella encarnó, también es cierto que fue precedida por la búsqueda del ser mexicano y de la identidad nacional como dato para la construcción de un nuevo orden político y social. A través del mestizaje era factible solucionar el problema social indígena y el criollo fue cabalmente redefinido como burguesía pasiva, no patriótica y extranjerizante. Lo “nuestro” se fue configurando progresivamente como el compromiso con “nuestra etnia y nuestra raza”, surgida de aquella herencia fundacional hispanista y cristiana; el elemento religioso y el étnico consolidaban su papel protagónico. Sólo los mestizos representaban el organismo social mexicano que se estaba gestando, eran su principio de integración y los sujetos de una verdadera patria mexicana, ya que sólo en ellos existía “la unidad de origen, la unidad de religión, la unidad de tipo, la unidad de lengua y la unidad de deseos, de propósitos y aspiraciones” requeridas para tal fin.⁸ La revisión del acceso diferencial a la riqueza de extranjeros y criollos *vis-à-vis* los nacionales, y la fundamentación de un nuevo orden social y político en el que el Estado garantizaría el reordenamiento de la propiedad, reforzaron

7 La reducida y gradual presencia judía en el país estuvo compuesta, en primer lugar, por los judíos europeos que llegaron individualmente, junto con otros conciudadanos, sobre todo de Europa occidental, dentro de la orientación política y económica del desarrollo global. Entre ellos, destacan los judíos franceses de Alsacia, que habrían de gravitar en los altos círculos económicos y financieros nacionales e internacionales, así como judíos ingleses y alemanes que accedieron a posiciones destacadas en estos ámbitos. El segundo grupo, que llegó al país durante los últimos años del régimen de Porfirio Díaz, estuvo constituido por los judíos sefaraditas provenientes del Imperio Otomano. En la medida que su móvil principal era la búsqueda de nuevos horizontes para su supervivencia individual y grupal, estos inmigrantes continuarían llegando a México durante el período revolucionario, a diferencia de los sectores acomodados de extranjeros, incluidos los judíos, que abandonaron el país entonces.

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

la categoría étnica como política. A su vez se consolidó la ecuación de inmigración con elementos no patrióticos: “el elemento extranjero tiene entre nosotros el carácter de huésped invitado, rogado y recibido como quien da favor y por su parte no lo recibe”.⁹

En formulaciones subsecuentes el mestizo fue visto como “clase política directora de la población”, a fin de garantizar el crecimiento poblacional sin necesidad de acudir a la inmigración, de que la población pueda llegar a ser una nacionalidad y que esa nacionalidad pueda fijar la noción de su patriotismo. En la crítica al porfirismo fue denunciada la existencia de un sistema en el cual los extranjeros, junto a un reducido grupo de privilegiados, constituían quienes “gozaban de mayores garantías y mayores libertades que las que concedían teóricamente las leyes en contraposición a la gran mayoría de la nación y de las clases proletarias que carecían de las garantía y los derechos que las leyes concedían”.¹⁰ La dimensión étnica implicaba así, simultáneamente, el cuestionamiento de su sanción socio-económica.

Otras vertientes de pensamiento agregaron problematicidad a la definición de lo nacional, impactando la apertura y cerrazón de la sociedad nacional frente a la diversidad. José Vasconcelos aparece como el exponente más extremo de la conjunción de la voluntad de consolidar la identidad nacional con el impacto de la tradición romántica.¹¹ Su reflexión y actuación frente a la realidad mexicana y frente a la esencia-misión de aquella Hispanoamérica en la que ubicaría a la raza cósmica marcarían derroteros de exclusión que permearon el espacio público en una circularidad excluyente.

Desde la óptica de la constitución de la esfera pública, la Revolución marcó la priorización de los derechos sociales por sobre los individuales, y la fundación *de facto* de la legitimidad del nuevo régimen en su capacidad de cumplir con su programa de justicia social y no en los procedimientos democráticos formales prescritos por la Constitución. Ésta fue vista como

9 Véase Luis Cabrera, “Una cuestión de raza”, en Eduardo Luquín, *El pensamiento de Luis Cabrera*, México 1960; “El balance de la Revolución”, *Veinte años después*, México 1937; y “México y los mexicanos”, en Stanley Ross, *¿Ha muerto la Revolución Mexicana? Causas, desarrollo y crisis*, México 1972.

10 Luis Cabrera, “La solución del conflicto” en Eduardo Luquín (coord.), *El pensamiento de Luis Cabrera*, México 1960, pp. 121-122.

11 Brading, *Mito...* p. 189; Enrique Krauze, *Caudillos culturales de la Revolución Mexicana*, México 1976, pp. 67 y ss.

un programa más que una ley a acatarse.¹² Las energías fueron canalizadas a la re-fundación nacional y social por sobre la jurídica.¹³

Si bien la Revolución no tuvo un programa definido y claro ni una ideología unívoca, el nacionalismo ocupó un lugar central como la recuperación, descubrimiento y creación de lo mexicano. De allí que a través de sus variadas fases abarcó casi todos los aspectos de la vida, creando un “misticismo” que ha sido calificado como el “meollo del nacionalismo mexicano contemporáneo”.¹⁴

La afirmación de lo nacional a través de una dialéctica de oposición y exclusión de lo extranjero habría de perfilar la representación del Otro e, interactuando con considerandos pragmáticos, definió las políticas migratorias de los regímenes emanados de la Revolución así como los parámetros a partir de los cuales se evaluaría la integración de los inmigrantes a la sociedad nacional, según un criterio de semejanza y afinidad. Tras un periodo inicial de aliento a la inmigración, estos vectores definieron el carácter restrictivo y selectivo de las políticas migratorias, las cuales recogieron, al tiempo que proyectaron, percepciones, representaciones y adscripciones. Su impacto sobre los diferentes grupos étnicos fue a la vez semejante y diferencial. Los primeros intentos por reglamentar la selección de la inmigración operaron de acuerdo al principio de asimilación de los diferentes grupos raciales a la población nacional. Ya en 1927 se censuró la entrada a México “de trabajadores de origen sirio, libanés, armenio, palestino, árabe y turco, por considerar que su influencia era un factor desfavorable por

12 Albeto J. Olvera, “Las tendencias generales ed desarrollo de la sociedad civil en México”, en Alberto J. Olvera (coord.), *Sociedad civil, esfera pública y democratización en América Latina: México*, México 2003, p. 42.

13 Ciertamente, y a pesar de sus implicaciones negativas, sobre todo en lo que a propiedad de la tierra se refiere, la Reforma fue reconocida como uno de los momentos fundacionales del orden mexicano. En su lucha contra el porfiriato, que fue visto como la antítesis del Estado liberal democrático, representativo y federal, la recuperación del liberalismo se expresó en la pugna por el restablecimiento de los principios constitucionales y de las libertades, que fue el detonador de la gesta revolucionaria. De ahí que a pesar de que la crítica revolucionaria se dirigió contra el positivismo y el evolucionismo, el radicalismo revolucionario también se expresó en una crítica profunda a las soluciones liberales. Véase Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México 1977, pp. 87 y ss.

14 Howard F. Cline, “México: versión madura de una Revolución latinoamericana, 1910-1960”, en Ross, *¿Ha muerto...?*, pp. 89-90.

dedicarse al comercio ínfimo y al agio”.¹⁵ Consecutivamente figuraban la “raza” negra, la amarilla, la indoeuropea, la oriental, la aceitunada o malaya, así como miembros de las nacionalidades del Este europeo, del Medio Oriente y de las Repúblicas Socialistas Soviéticas y los gitanos, entre otros.

Sin embargo, ya entonces, en el marco de una confusa superposición de criterios étnicos, raciales y económicos, la inmigración judía mereció un apartado especial y fue, prácticamente, proscrita.¹⁶ La prohibición del

15 La breve etapa de “puertas abiertas” de los primeros gobiernos posrevolucionarios llegó a su término durante el llamado Maximato (Emilio Portes Gil, Pascual Ortiz Rubio y Abelardo L. Rodríguez, 1929-1934). El impacto de la crisis económica de 1929 reforzó la importancia del criterio económico entendido como protección al trabajador nacional, lo que condujo a que se prohibiera temporalmente la entrada de trabajadores extranjeros. Para ese año, tanto la Secretaría de Gobernación (SEGOB) como la de Relaciones Exteriores (SRE) consideraron “que la inmigración de individuos de origen *sirio, libanés, armenio, palestino, árabe*, chino, turco, ruso y polaco ha llegado a un límite en que su influencia se deja sentir en la economía nacional de manera desfavorable, por su aglomeración en los centros urbanos [...] [por lo tanto] a partir del 1º de enero de 1930, y durante los años 1930-1931, se suspende la inmigración de inmigrantes trabajadores”. Secretaría de Gobernación, acuerdo del Departamento de Migración, 6 de diciembre de 1929, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), México D.F., Ramo: Gobernación (mi énfasis).

16 Las autoridades mexicanas se refirieron entonces a la inmigración judía en los siguientes términos: “Esta Secretaría [la de Gobernación] ha creído conveniente atacar el problema creado con la inmigración judía, que más que ninguna otra, por sus características psicológicas y morales, por la clase de actividades a las que se dedica y procedimientos que sigue en los negocios de índole comercial que invariablemente emprende, resulta indeseable; y en consecuencia no podrán inmigrar al país, ni como inversionistas [...] ni como agentes viajeros, directores, gerentes o representantes de negociaciones establecidas en la República, empleados de confianza, rentistas, estudiantes, los individuos de raza semítica [...] Como la identificación física de un judío, no obstante sus características raciales, resulta difícil por el hecho de que habiéndose extendido por todo el mundo, aunque sin romper su unidad étnica, pertenecen en la actualidad a diversas nacionalidades, la Secretaría ha creído que el medio más viable para establecer la identidad de un judío, es el de exigirles a todas las personas que soliciten permiso para internarse al país, como requisito indispensable para dar curso a su solicitud, declaren cuál es su raza, sub-raza y religión, ya que el judío profesa casi sin excepción como religión, la hebrea, judía, israelita o mosaica y si se descubre que es de origen judío, no obstante la nacionalidad a que pertenezca, deberá prohibírsele su entrada dando aviso inmediato por la vía telegráfica a esta propia Secretaría”. Circular Confidencial n° IV-32-71, “Prohibiciones y Restricciones Establecidas en Materia Migratoria”, Secretaría de Gobernación, 11 de agosto de 1934, Archivo de Relaciones Exteriores (AREM), Ramo Entrada a México de Judíos Americanos, III-2334-12.

ingreso de los judíos al país resultó ser más extrema y especificada que la de otros grupos, reduciendo las posibilidades de excepción por consideraciones profesionales, “no obstante la nacionalidad a la que perteneciera”.¹⁷

La Ley de Población del 29 de agosto de 1936 definió con mayor precisión el criterio de asimilación con que se seleccionarían los grupos inmigrantes, reforzando las restricciones a la inmigración. En el marco de una redefinición general de su política migratoria, el régimen cardenista alentó el aumento de la población y la repatriación de los nacionales como estrategias prioritarias, reflejando así el sentir que en diferentes círculos gubernamentales, incluido el partido oficial, se había desarrollado en torno a la función de éstos en la configuración de la población de México. De acuerdo con la Secretaría de Gobernación, el principio era preferir a quienes “vengan a [...] identificarse con nuestra ideología y a aportar sus capitales sin construir peligros de razas superiores que, con propósitos de explotación de los connacionales, agravan el desequilibrio social, sino por el contrario, se identifiquen de tal manera con los intereses económicos, raciales y espirituales de la nación”.¹⁸

Cierto es que el impacto diferencial de estas medidas sobre el grupo judío en relación con otros grupos se extremó tanto por la lógica nacional como por el sentido de urgencia de la historia judía mundial. Mientras que esa última tendía a desdibujar la diferencia conceptual entre inmigrante y refugiado, la política migratoria nacional no contempló este cambio de circunstancia.

17 Las restricciones fueron enviadas en forma confidencial a los consulados en el extranjero. El tenor extremo de las restricciones al grupo judío llevó al embajador de México en Estados Unidos, Francisco Castillo Nájera, a exteriorizar su preocupación ante el conflicto que estas medidas generarían en caso de llegar a ser del conocimiento del gobierno norteamericano. Carta Confidencial del embajador Castillo Nájera a la Secretaría de Relaciones Exteriores, 25 de julio de 1935, AREM.

18 Palabras del entonces secretario de Gobernación de la administración cardenista, Silvano Barba González. Véase Moisés González Navarro, *Población y sociedad en México (1900-1970)*, México 1972, 2 volúmenes; Judit Bokser Liwerant, “El México de los años treinta: Cardenismo, inmigración judía y antisemitismo”, en Delia Salazar (coord.), *Xenofobias y xenofilia en la historia de México, siglos XVIII y XIX*, México 2007.

La percepción del extranjero quedó enmarcada así en los márgenes del pensamiento fundacional y condicionaría, a su vez, los procesos de institucionalización de la esfera pública.

2. La esfera pública del régimen posrevolucionario

El siglo XX mexicano ha estado definido por la formación, consolidación y crisis del régimen de la Revolución. El Estado posrevolucionario asumió y logró con efectividad convertirse en un centro de producción de sentido de lo nacional. El nacionalismo, su sistema educativo y el discurso político se articularon en el propósito de dar forma y sentido a una nación, un trabajo de síntesis y proyecciones históricas. El carácter protagónico que asumió el régimen en la construcción de la esfera pública, en su doble perfil de espacio de organización y de representación de las fuerzas sociales, y la consecuente ausencia de autonomía de la sociedad civil, fueron dos caras de una misma moneda que ultimadamente estrecharon las posibilidades mismas de diálogos constitutivos de ciudadanía. El monopolio fue construido, ciertamente, por medio de la representación corporativa de la sociedad. Esta articulación encontró expresión en el partido dominante, que encarnó en sus sucesivas transformaciones el proyecto de organizar, representar y simultáneamente defender los intereses sociales.

La delimitación de los espacios de lo público y de lo privado, en la que el eje ‘Estado posrevolucionario-pueblo’ ordenó el espacio público y el eje ‘burguesía-élites-sectores medios e Iglesia’ dibujó el espacio privado –fuerte el primero, débil el segundo– marcó las esferas y posibilidades de reconocimiento y acción de los actores.¹⁹

Así, dentro de los márgenes acordados explícita e implícitamente entre ambas esferas, la comunidad judía descubrió que no figuraba como actor significativo en el ámbito político-público derivado de su perfil étnico y de su inserción social. Este hecho, al tiempo que condensó y simbolizó la autonomía política del Estado frente al poder económico –institucionalizando el particularismo y el patrimonialismo en las relaciones

19 Véase Alberto Aziz Nassif, “Lo público contra lo privado: las fronteras entre el estado y la sociedad civil en México”, en *Incertidumbre y democracia en México*, México 1990, pp. 3-11.

entre ambos—, generó una compleja interacción. La dependencia política que el empresariado tuvo del Estado se vio reforzada por el peso económico de este último y su intervención fue constitutiva de la propia clase empresarial.²⁰ En la definición del alcance de estas interacciones, el dato étnico religioso operó como elemento, tal como resulta evidente en la trayectoria discursiva y práctica *vis-à-vis* la comunidad libanesa.

La contraparte de las modalidades corporativas de organización y representación estaría dada por el carácter de enclave de la comunidad judía. Carácter, por cierto, que remite a comparaciones con las comunidades indígenas, sujetas a una política de asimilación o de permanencia *de facto*. En efecto, en los indígenas, abonó su conversión social a categoría de clase; en el caso judío, equivalencias y traslapes en una inserción diferencial.

La superposición de minoría etno-nacional-religiosa e inserción socio-económica marcó la singularidad de la comunidad judía. Las desigualdades económicas confirieron un traslape de sentidos al binomio diferencia-desigualdad, entrecruzando discursiva y materialmente la adscripción.

Destaquemos, sin embargo, que en el marco de la elasticidad de las lógicas discursivas y de acción, dicha comunidad pudo beneficiarse tanto del carácter secular del Estado posrevolucionario como de su postura anticlerical, a modo compensatorio, si se quiere, del potencial de exclusión de la propia narrativa del nacionalismo revolucionario. La comunidad judía organizada posibilitó en su seno la concentración de manifestaciones socio-culturales y políticas y se ofreció así como espacio público alternativo. Operó como ámbito territorial-ecológico pero también como ordenamiento institucional, como un sistema de estructuras y canales de comunicación e interacción y, de modo amplio, un espacio que en sí mismo devino fuente de identidad y en el que se generaron significados y contenidos. Como tal, orientó, ordenó y reguló aspectos centrales de la vida de sus miembros y se convirtió en un ámbito de normatividad colectiva que reflejó, a su vez, la propia diversidad interna judía tanto étnico/sectorial como ideológica. Esta diversidad interna se expresó en una permanente diferenciación organizativa, cuya dimensión estructural confirió estabilidad, regularidad y continuidad a la interacción social intra-grupo y a las fronteras.

La diferenciación asociativa e institucional no impidió, sin embargo, el desarrollo de un sustrato común de pertenencia y acción. En el marco

20 Olvera, “Las tendencias generales...”, p. 43.

comunitario se afianzaron la visión y un discurso compartido, que enfatizó los aspectos de una coexistencia definitorios de la realidad y del concepto sociológico de comunidad. La integración limitada y las tendencias centrípetas construyeron la interacción interna y su proyección exterior.

Este espacio fue, en su carácter privado/público, ámbito de acción que facilitó la apuesta judía a una integración limitada, la cual se vio facilitada, a su vez, por el mantenimiento de una de las principales características de la condición diaspórica como forma social, a saber, la relación triádica entre el grupo, autoidentificado colectivamente en su núcleo étnico; México como país de vida; y su(s) tierra(s) y/o patria(s) de origen (físico y espiritual).²¹ Esta tercera dimensión es la que le dio históricamente al grupo su singularidad; al tiempo que generó la doble dimensión teológica y sociológica del exilio, multiplicó los referentes de patrias, lo cual le confirió un perfil esencialmente etno-nacional. Junto al deterioro de las condiciones de vida en los países de origen, las patrias que habían sido rechazantes se vieron lenta y progresivamente sustituidas por la idea sionista de un nuevo Hogar Nacional. El Estado de Israel devino parámetro para la construcción de una Diáspora ordenada alrededor de aquél como centro. Ciertamente, el modelo de un centro operó como eje fundamental en torno al cual se construyó la hegemonía sionista, frente a los límites de otros diagnósticos políticos y reforzada por la propia dinámica del mundo judío, por una parte, y las condiciones nacionales, por la otra. De hecho, desde una óptica global, el grupo tuvo desde los inicios de su presencia una compleja interacción con centros externos de vida judía, con los que mantuvo fuertes nexos transnacionales.²²

Sin embargo, la falta de legitimidad de sus nexos transnacionales retroalimentó la invisibilidad de muchas de sus dimensiones identitarias. México fue definido por el discurso del régimen e internalizado por el grupo como espacio de vida y refugio grupal más que como espacio de construcción cívica. No deja de ser significativo señalar que varios de los diagnósticos elaborados en la época por organismos y movimientos judíos

21 Gabriel Sheffer, *Diaspora Politics: At Home Abroad*, Cambridge 2003.

22 Judit Bokser Liwerant. "Latin American Jews – A Transnational Diaspora", en Eliezer Ben-Rafael, Yitzhak Sternberg, Judit Bokser Liwerant, Yossi Gorny (coords.), *Transnationalism: Diasporas and the Advent of a New (Dis)Order*, Boston 2009.

internacionales enfatizaron el carácter temporal de la presencia en el país.²³ Un destino inesperado y un espacio transitorio.

La recurrencia a los orígenes inmigratorios como motivo de adscripción y auto-adscripción conjugó reenvíos de reconocimiento/gratitud con externalidad. Tal vez un momento paradigmático de este tropo que habría de perdurar durante las siguientes décadas del discurso posrevolucionario puede ser visto en las posturas asumidas de frente al exilio judío durante la Segunda Guerra Mundial. Las percepciones y representaciones condujeron a sucesivas evaluaciones del carácter del grupo, mismas que reforzarían la tendencia de confrontarlo en grados de semejanza con los caracteres nacionales, para así desembocar en una nueva evaluación: aquella que desde la conveniencia nacional separa y antagoniza las consideraciones humanitarias *vis-à-vis* los intereses nacionales. La extranjería y otredad judía operaron en interacción con las cadenas de prejuicios que recorrieron las correas transmisoras de los organismos e instancias internacionales. Al carácter no asimilable se le sumó la visión prejuiciosa de “casta exclusiva, dominante, poderosa”, convirtiendo al tropo judío en un elemento ajeno tanto al perfil de la sociedad nacional como al modelo ideal que se pretendía construir.²⁴ La interpretación de la Otredad/extranjería judía derivada de los desarrollos europeos se manifestaría no sólo en el terreno definido de la derecha y de la extrema derecha, sino que pasaría a formar parte profusa —ciertamente en una articulación ideológica sustantivamente diferente— de amplios sectores del espectro político nacional,

A su vez, la argumentación de la abstención de México en la votación por la partición de Palestina en el seno de las Naciones Unidas en noviembre de 1947 ofrece un terreno adicional de exploración. En este caso, la argumentación buscó la equidistancia pero fue tejida alrededor de la diferenciación de las minorías directamente involucradas: el carácter

23 Judit Bokser Misses, *El Movimiento Nacional Judío. El sionismo en México 1922-1947*. México, 1991.

24 Véase Haim Avni, *The Role of Latin America in Immigration and Rescue During the Nazi Era (1933-1945)*, Washington 1986; Juan Felipe Pozo, “México en Evian: propuestas teóricas, realizaciones prácticas”, México; Judit Bokser Liwerant, “Alteridad en la historia y en la memoria: México frente a los refugiados judíos en la historia y en la memoria”, en Judit Bokser y Alicia Backal (coords.), *Encuentro y alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*, México-Tel Aviv- Jerusalén 1999.

constitutivo e integral de la comunidad sirio-libanesa en el país, *vis-à-vis* la condición de exilio y persecución del pueblo judío, que generaba compasión humanitaria y refrendaba, paradójicamente, su condición de externalidad nacional. Los judíos no eran quienes habían llegado a hacer familia entre Nosotros.²⁵

Las décadas siguientes elaborarían en torno a esta extranjería, tanto por el carácter migratorio como por el comunitario y minoritario de la condición judía en el país, aprehendida en su voluntad de continuidad más que integración, toda vez que esta última fue ponderada en términos de semejanza y fusión, de la asimilación que el mestizaje implica.

Por su parte, los usos de la historia originaria como definitoria de la nación, de sus héroes nacionales o bien la recurrencia al acto fundacional de la Revolución, por una parte, así como del compromiso del Estado con el programa social, encuadraron los discursos públicos de construcción identitaria. La culminación de una etapa puede ubicarse de modo paradigmático en el discurso que, exacerbado por el antiimperialismo y la visión de un nuevo orden internacional tercermundista, reagrupa los símbolos y significados en un paraguas con el cual demarcan lo público: la defensa de lo nacional es, simultáneamente, la apología del ordenamiento político del régimen. Este puede ubicarse en el sexenio de Luis Echeverría (1970-1976), cuando la busca de un nuevo orden internacional y la instrumentación de la política exterior para fines internos encontró expresión en la votación positiva de México a la resolución de la ONU de 1975 igualando sionismo y racismo. La conjunción de la postura antisionista del régimen con los contenidos nacionalistas evidenció y reforzó una condición de marginalidad de la comunidad judía, pero simultáneamente dejó al descubierto los límites de una ciudadanía que, inserta en los fracasos de las demandas participativas de las clases medias, carecía de los espacios y canales de participación y expresión. El análisis de la época arroja un panorama de serio cuestionamiento de la comunidad judía, sobre todo en el complejo binomio ciudadanía nacional/redes transnacionales. Sin desconocer la dimensión pragmática de la votación, el cuestionamiento de los nexos con el Estado de Israel y con la comunidad judía de Estados Unidos se

25 Judit Bokser Liwerant, “El Movimiento Sionista, la sociedad y el gobierno de México frente a la partición de Palestina”, en AMILAT (coord.), *Judaica Latinoamericana II*, Jerusalén 1993, pp. 203-230.

proyectó, a su vez, sobre los embarazosos terrenos de la lealtad nacional. La dinámica de ‘votación / boicot de la comunidad judía norteamericana / aclaración por parte del gobierno mexicano de frente a Estados Unidos e Israel’ forjó la visión de deslealtad, falta de patriotismo, y de un efecto nocivo a la economía del país por parte de quienes “forman un poderoso grupo dentro de la economía y la política”. El cuestionamiento provino desde diversos sectores de la sociedad civil, con un epicentro en los sectores de izquierda que se reconfiguraban en el ámbito nacional y se alienaban en el internacional.²⁶

En el desarrollo ulterior, las modalidades emergentes de asociacionismo de reivindicaciones gremiales y clasistas se dieron en conexión con la proliferación de partidos y grupos radicales de izquierda. A éstos se sumaron, en su propia especificidad, diferentes movimientos sociales, tanto rurales como urbanos. Paralelamente, la acción de importante sectores eclesiales y sus formulaciones teológicas y estratégicas en clave de un redefinido compromiso con las causas populares diversificaron el escenario social. En este proceso, nuevamente el Estado de derecho, entendido y leído desde la óptica de construcción de una ciudadanía con derechos cívicos, se vería relegado, ya que “se construía un sujeto colectivo destinado a propiciar un cambio histórico, no ciudadanos dotados de derecho”.²⁷

Ciertamente, ni la incipiente liberalización del régimen –aun ante los cambios del lugar que el tejido discursivo asumió en la convergencia entre voluntad nacionalista y unificación e institucionalización del régimen– ni las modalidades de articulación asociativa de la sociedad ensanchaban o intensificaban la esfera pública como ámbito en el cual desplegar las diferencias.

3. Dinámica de transformaciones y recurrencias.

Si bien los fracasos del modelo desarrollista marcaron las pautas de transformación de los rumbos del desarrollo económico, principalmente hacia

26 Judith Bokser Liwerant, “El voto positivo de México a la ecuación sionismo-racismo, en AMILAT (cord.), *Judaica Latinoamericana III*, Jerusalén 1997, pp. 319-350.

27 Olvera, “Las tendencias generales...”, p. 48.

su liberalización, ha sido el éxito de dicho modelo el que ultimadamente cambió la estructura y perfil de la sociedad, modificando las bases corporativas del régimen al generar nuevos actores sociales, ajenos al sistema de representación prevaleciente. La permanencia de la dinámica de exclusión económica y política derivada del carácter esencialmente desigual del desarrollo condicionó las transformaciones graduales de la sociedad civil con novedosos grados de visibilidad, lo que no resulta tangencial a los nuevos desafíos sobre la modalidad de gravitación de la comunidad judía en la esfera pública.

Una sucesión de factores de diferente orden y parcialmente vinculados orientaron los procesos de cambio. Junto a la crisis económica que reveló el agotamiento del modelo económico y los límites de la eficacia de la acción estatal, eventos naturales como el terremoto de 1985 evidenciaron aún más dichos límites y convergieron en la visibilidad de ese actor nuevo – la sociedad civil. Su afirmación como espacio público estuvo teñida de reclamos participativos. Su creciente presencia en un discurso meta-sectorial, aunque las prácticas sociales estuviesen teñidas de fragmentación, al tiempo que abrió nuevas posibilidades de interacciones ampliadas comportaba riesgos asociados a una visión histórica de la sociedad civil exclusivamente como comunidad moral basada en el entendimiento que conduce necesariamente al consenso, sin contemplar la necesidad de mecanismos para manejar los conflictos y el disenso. La importancia de estos últimos da cuenta de la interdependencia Estado-sociedad civil como un binomio en busca de nuevas formas de relacionamiento que no opera por sustitución.

Desde nuestra óptica analítica, debemos tener presente las diferencias entre contextos en los que las asociaciones voluntarias se han organizado legitimando sus intereses diferenciales y sus logros conjuntos a nivel institucional, y aquéllos en los que no fue aceptado el principio de autonomía individual y de igualdad como sustrato de la vida política y, consecuentemente, de las asociaciones. En el primer caso, la interacción mutua entre valores-grupos y de éstos con el Estado está definida por una racionalidad instrumental y ninguno se presenta como, ni representa, una visión moral alternativa a la sociedad en su conjunto. De igual modo, el dato de un sustrato de solidaridad conjunto aparece como requisito de acción.²⁸

28 Adam Seligman, *The Idea of Civil Society*, London 1992; Jeffrey Alexander, *The Civil Sphere*, Oxford 2006.

Lo antedicho cobra mayor concreción si atendemos, a título ejemplar, al modo como el “redescubrimiento” de la sociedad civil durante 1985 puso simultáneamente de manifiesto el peso de las diferencias como criterios de fragmentación de una identidad colectiva. En este sentido, durante el episodio del derrumbe de los inmuebles textiles del centro de la ciudad, se dio una inmediata identificación de los propietarios como judíos, utilizando viejos prejuicios y expresiones antisemitas. El entrecruzamiento de etnicidad y clase y la imputación de los calificativos de explotadores, la alusión recurrente a su insensibilidad nacional, a su permanente extranjería y a un supuesto compromiso exclusivo con los beneficios materiales nutrieron una conciencia de fragilidad en importantes sectores de la comunidad.²⁹ Y ello, aun reconociendo que en condiciones de cambio y liberalización se debilitan los controles sobre la prensa y la vehiculación de condenas o bien un uso instrumental de la prensa por parte del gobierno.

Paralelamente, y desde el régimen, la comunidad judía recibe una nueva modalidad de reconocimiento. Aunque aún en los márgenes de lo público/privado, se da el primer encuentro entre la Presidencia de la República (Miguel de la Madrid, 1982-1988) y la comunidad judía organizada. Con ello se inauguraban los encuentros oficiales con la comunidad en los que, desde una amplia concepción del intercambio político a la Rusconi, el intercambio de reconocimiento en la sanción misma del Otro como interlocutor colectivo resulta fundamental.

Las nuevas estrategias económicas de liberalización y apertura asumieron un papel central no sólo como recurso de desarrollo socioeconómico sino también como fuente de legitimación política, y la comunidad es convocada como tal a sumarse al esfuerzo. Ésta expresa reconocimiento a las nuevas políticas, apoya la apertura incipiente y en su autoadscripción –como mexicanos de origen y tradición judaica– se siente obligada a refrendar su compromiso y solidaridad con la patria. Paralelamente, se afinan un

29 Véase, por ejemplo: *El Universal*, 28.9, 7.10 y 17.10.1985; *Cuestión*, 3.10 y 8.10; *Novedades*, 7.10; *Quehacer Político*, 7.10; *El Día*, 7.10; Marcos Tonatiuh A., “Un rescate parcial de la dignidad arrebatada”, *Uno Más Uno*, 11.10; Gonzalo Martre, “El pozo de las costureras”, *El Universal*, 22.10; Francisco Cárdenas Cruz, “Pulso político”, *El Universal*, 24.10, entre otros. En cuanto a las caricaturas que utilizaron estereotipos antisemitas, véase: *Uno Más Uno*, 9.10; *Novedades*, 11.10; *Ovaciones*, 11.10; *Últimas Noticias*, 15.10; *Revista de Revistas*, 18.10; *Jueves de Excelsior*, 24.10; *Impacto*, 31.10.

discurso y acciones encaminadas a enfatizar la vocación filantrópica y de asistencia social.

Un salto significativo en la dinámica de los procesos de cambio se da en el tránsito de las demandas del ámbito social al político. Si la primera fase de la liberalización coincidió con movilizaciones sociales, ésta fue seguida por una concentración de los esfuerzos en las demandas de democratización, primordialmente en clave electoral. Esta es la impronta que caracterizó la transición mexicana y que, conjugada con los propios virajes del modelo económico, conjuntó actores sociales diversos con un nuevo protagonismo estatal. La vuelta de década y el salinismo (1988-1994) representa con claridad este momento de apuesta a un neoliberalismo liderado por un Estado que se quiere auto-correctivo y capaz de regular los diferentes niveles y tiempos del cambio. Un amplio y acelerado movimiento que va de la reprivatización de la banca y las empresas paraestatales a la implementación de una política de desarrollo hacia afuera, en la que la apertura de la economía, la incorporación a los procesos de globalización y la firma del TLC son algunos de los aspectos centrales que van a impactar la legitimidad de los nuevos actores y su visibilidad, ciertamente la de la comunidad judía. Ésta se reconoce como actor del nuevo proyecto: la apertura es vista como coincidente con progreso, y aquél es definido en clave de modernidad, hace suyo el discurso del régimen en esta clave, y lo proyecta tanto para las nuevas medidas económicas como para las políticas, estas últimas no siempre claras desde una óptica comunitaria.

Los nuevos aires apuntan hacia una legitimación de los nexos transnacionales. Se intensifican las interacciones –reales y discursivas– con la comunidad judía de EE.UU. En el contexto de los cambios que se operan, el régimen imagina a la comunidad –y ésta se define a sí misma– como “puente de amistad y entendimiento” entre México y los “sectores más dinámicos de la sociedad norteamericana”. El régimen genera la expectativa de que la comunidad pueda operar como mediadora y la posibilidad y conveniencia de difundir el nuevo proyecto. Es en este marco que el liderazgo comunitario judío fue incorporado, a partir del viaje a Chicago en 1991, a diversas giras presidenciales y ministeriales a Estados Unidos para tomar parte activa en el desarrollo de las nuevas relaciones y capitalizar así sus nexos con las comunidades judías de dicho país. Se ofrece a su vez como

anfitriona de empresarios judíos norteamericanos en 1993.³⁰ Ciertamente es consciente de los cambios en el imaginario colectivo y su impacto sobre su percepción y legitimación. Comparado con el cuestionamiento de las expresiones de solidaridad de la comunidad judía norteamericana de 1975, la nueva visión implicaba reconocer y legitimar la dimensión transnacional del mundo judío.

En el ejercicio de afirmación en el espacio público, destaca también la nueva modalidad de manifestar a través de manifestaciones públicas la condena a expresiones de antisemitismo, tal como se dan a raíz de la Guerra del Golfo.³¹ Es una difícil época para los modos de articular los referentes de identificación y las prácticas sociales grupales. La relación permanente y compleja del discurso ideológico y de las representaciones simbólicas con los conflictos políticos muestra el modo como la violencia simbólica puede trasponer un conflicto social y afectar de un modo crucial la interacción entre los espacios públicos y privados de construcción y expresión de la identidad grupal. La trascendencia de la violencia simbólica y su impacto aun en condiciones diferentes a las originales fue evidente en el caso de la primera Guerra del Golfo. Nutrida por quince años de reforzamiento internacional, mediados por la invasión a Líbano y los sucesos de Sabra y Shatila, la opinión pública fue predominantemente antagónica y hostil. Sin embargo, no fue homogénea y expresó de un modo paradójico, si se quiere, las nuevas condiciones nacionales y los intereses políticos internacionales de México. En 1991 el gobierno encabezaría la iniciativa de revocación de la ecuación sionismo-racismo y el propio Comité Central se opondría al argumento que deslindaba los ataques al gobierno de Israel de los ataques al Estado de Israel.

Si estos desarrollos acentuaron los signos más plurales de los nuevos tiempos, sumando fuentes de legitimidad a una identidad particular, el efecto de otras modificaciones realizadas en nombre del proceso de modernización y el recambio de los actores de la esfera pública resultaron en su génesis más inciertos. Tal fue el caso de la modificación en las

30 Véase Actas de Comité Central, Reporte de Actividades, Comité Central Israelita de México, 1990-1991.

31 Véase Comunicado de prensa del Comité Central Israelita de México y de *Tribuna Israelita* del 17.12. 1991. Véase Roberto Blancarte, "Antisemitismo y educación", *La Jornada*, 23.3.1992.

relaciones Estado-Iglesia(s). La postura manifestada por la comunidad organizada acentuó el hecho de que la presencia judía en el país se ha visto beneficiada por las condiciones de apertura y pluralismo, “clara herencia del espíritu de la Reforma que ha propugnado por la separación entre la Iglesia y el Estado, sin detrimento de la necesaria consolidación de los nexos entre todos los mexicanos para afianzar nuestra cohesión social...”. Y añadió: “este pluralismo y respeto por las diferencias, son inculcados en el pueblo mexicano a través de la educación oficial y de sus principios de laicismo y democracia, mismos que han garantizado la igualdad de los individuos sin distinción de raza, credo o posición social y que han permitido referencias compartidas sobre la identidad nacional”.³² En la especificación de cuáles debían ser los principios que deberían orientar los cambios que se avecinaban, figuraron: “Preservación de la separación entre las Iglesias y el Estado acorde al espíritu de la Reforma; continuación de una educación oficial laica; respeto irrestricto por la libertad de credo y de culto; y otorgamiento de personalidad jurídica a las Iglesias en base a un criterio equitativo”.³³

Ciertamente, laicismo y democracia aparecían en el trasfondo de los reclamos conjuntos. Si frente al espacio de lo público el argumento de las referencias compartidas sobre la identidad nacional recuperaba los elementos de una textura laica, la incógnita en torno al impacto que tendría la salida de la Iglesia Católica de su reducto privado resultaba igualmente central. El liderazgo comunitario judío hizo suyo el argumento del discurso presidencial y de la propia Iglesia Católica en el sentido de que los cambios reflejarían “los reclamos ciudadanos”.³⁴ Hasta dónde, junto a la conciencia del peso histórico desigual del catolicismo y del papel político de la Iglesia, coexistió la expectativa de que el reconocimiento jurídico a las iglesias podría significar una capitalización de legitimación por medio de la nueva legalidad—sobre todo en los espacios de la sinagoga y de la escuela—, resulta difícil de precisar.

Ciertamente, los posibles nexos entre la modernización de las relaciones

32 Discurso pronunciado por Simón Nissan, Presidente del Comité Central Israelita de México, 10.12.1991.

33 Véase Comunicado de prensa de Comité Central Israelita de México, 10.12.1991.

34 Véase Tercer Informe de Gobierno del presidente Salinas de Gortari, 1.11.1991, y las declaraciones de Adolfo Suárez Rivera, presidente del CEM, *La Jornada*, 23.10.1991.

Estado-Iglesias, la democratización y los perfiles de una identidad nacional son variados. No debería descartarse el hecho de que, atendiendo al carácter jerárquico de la propia institución eclesiástica y a las respuestas dadas durante las últimas décadas a los movimientos desarrollados en favor de una mayor participación, su reclamo en el ámbito nacional y el papel que ha jugado en coyunturas electorales específicas (el caso de Chihuahua en 1986) podrían darle a la modificación de las relaciones legales una lectura de sustitución de la estrategia jurídico-política de exclusión por la de inclusión, resultando más cercana a un proyecto modernizador que no democratizador.

Precisamente, un campo a considerar en los procesos de inclusión, participación y visibilidad de la comunidad judía en México radica en que la construcción del Otro-Judío está entreverada por una serie de ideas, representaciones y valores con vigencia reiterada en la narrativa de la religiosidad cristiana. Estos códigos de representación en que mantuvo presencia una modalidad del relato cristiano, han permanecido latentes en el imaginario colectivo y son espacios de sentido. De allí también el cuestionamiento de hasta dónde la identidad de lo judío está mediada por la visión de extranjería en el seno de territorios compartidos, donde lo extranjero hace referencia, por un lado, a ser parte de otro país, en el concepto neutral de nacionalidad, y por el otro, al hecho de ser otro en la misma nación.

El vacío de interacción histórica en territorios simbólicos compartidos, donde el Otro-Judío aparece al lado del nacional mestizo, constituyó un basamento político, social e ideológico en el que la acepción de extranjería transportó direcciones simbólicas convergentes donde el Otro era el extranjero y el Otro era al mismo tiempo el judío.

Visto desde el proyecto de modernización, significa atender la posibilidad de desarrollo de principios radicales que guiaron históricamente la construcción de la esfera pública, en la que diálogos y debates buscan orientar la construcción de ciudadanía. La esfera pública y en ella la sociedad civil devienen así pilares de un mundo de valores e instituciones que generan capacidad de crítica social e integración democrática, sentido de competencia partidaria y desinterés cosmopolita.³⁵ Los recurrentes esfuerzos por alcanzar la modernización sin incursionar en los costos que el diálogo público exige operaron como un obstáculo para los procesos de democratización.

35 Alexander, *The Civil* ...pp. 37 y ss.

Ello apunta hacia la complejidad que la redefinición de relaciones entre los espacios de lo público y de lo privado comporta. Remiten, ciertamente, hacia la incertidumbre en torno a los reclamos ulteriores de la propia Iglesia, que rebasaron el de la libertad de cultos y dieron un nuevo significado al llamado a la democratización y la consecuente necesidad de redefinir alianzas. Cobraron forma, gradualmente, reclamos de cambio político.

De caracterizar un comportamiento judío frente a estos reclamos, éste estaría definido por la preocupación –compartida a su vez por otros sectores de la sociedad– en torno a los modos de garantizar un proceso de cambio sin desestabilizaciones críticas. Ponderados los efectos de desorden y ruptura que todo proceso de cambio implica *versus* los factores que permiten garantizar el orden y la estabilidad,³⁶ la comunidad judía como tal pareció ver en estos factores elementos que permitían conciliar su seguridad grupal con las transiciones globales que se están generando. Por esta razón exhibirá una tendencia creciente a la participación, anteriormente reducida en el ámbito electoral, al igual que en la sociedad en su conjunto y en los otros sectores medios y medios superiores urbanos.

Ahora bien, el reclamo democrático en clave electoral debe ser ponderado a la luz de las alternativas representadas por la oposición. De allí que inicialmente, aunque el Partido Acción Nacional que en el año 2000 llevaría a la alternancia política logró capitalizar gradualmente el amplio espectro heterogéneo de sectores urbanos que se encontraban fuera de la órbita del partido oficial,³⁷ desde una óptica específica grupal, el hecho de que su trayectoria, aunque laica, se haya percibido como identificada con el catolicismo y con su permanente reconocimiento de la religiosidad del pueblo –denotando una identificación entre lo católico y lo mexicano–, generó desconcierto. Con el tiempo su actuación llevaría a convergencias en el ámbito democrático, en una ascendente interpelación del lugar de la adscripción religiosa.

A su vez, y gradualmente, el reconocimiento de los nexos con el Estado de Israel rebasó progresivamente el carácter fáctico previo. Así, aunque respondiendo a dinámicas políticas cambiantes, se ha transitado desde la

36 Véase “Lectura de la democracia mexicana”, entrevista con Héctor Aguilar Camín por José Agustín Ortiz Pinchetti, *Nexos* 137, mayo de 1989, p. 33.

37 Soledad Loaeza, *El llamado a las urnas*, México 1989, pp. 15-88; José Carreno Carleón, “Por la cuneta de la derecha”, *El Cotidiano* 24, julio-agosto de 1988, pp. 4-9.

reversión del voto positivo de México a la ecuación sionismo-racismo hasta la firma del Tratado de Libre Comercio con Israel. En ambos momentos el discurso público recupera, legitima y alienta los nexos de la comunidad judía con Israel, al tiempo que afirma y reconoce su papel y lugar ciudadano en México.

Ciertamente, el compromiso con el Estado de Derecho por sobre el Estado Nacional oscila entre los márgenes de ambos referentes para construir inclusión y participación.³⁸ Destaquemos que Israel operó de un modo no pocas veces contradictorio como eje de identificación y deslinde entre lo público y lo privado; su centralidad al interior de la comunidad no encontraba traducción o proyección fácil al exterior.

Entre los ejes de análisis más interesantes para dar seguimiento a las progresivas transformaciones de la esfera pública y el lugar de las identidades colectivas –en clave de recurrencias y cambios– despuntan el carácter multidimensional y contradictorio de los procesos de globalización que generan/acompañan/resultan de los cambios y su impacto sobre las nuevas articulaciones de las identidades colectivas.

Los cambios en este nivel, centrales a nuestro análisis, dejan ver que, junto a procesos de individualización y pluralización de actores, se afirman identidades colectivas de nuevo y viejo corte, cobran fuerza nuevas identidades que se desarrollan en espacios virtuales, y recobran fuerza y visibilidad identidades primordialistas, tanto étnicas como religiosas. En efecto, los tiempos de la globalización han gestado identidades en espacios desarraigados de los constreñimientos territoriales o geográficos, que se constituyen a raíz de la intensa red de interacciones sociales supranacionales: paralelamente, resurgen y reclaman su reconocimiento, en clave de códigos culturales diferenciales, identidades religiosas, étnicas y locales. Este desarrollo dual, si se quiere, refleja la tensa oscilación entre el momento de lo único o lo universal y el de la diferencia o lo particular. Los espacios globales dan nueva densidad a lo cercano y específico, a lo propio y distintivo, y alientan la recreación de identidades sobre bases, espacios

38 Véase: Discursos del Presidente Ernesto Zedillo Ponce de León, 26.2.1997; 18.5.1998; 16.2.2000.

y marcos que recuperan códigos originarios.³⁹ Estas transformaciones orientan, a su vez, nuevas dinámicas en las relaciones entre la sociedad civil, la sociedad política y los grupos minoritarios.

Cierto entonces que nuevas formas responden así a procesos de incorporación ampliada y de legitimación de los nexos transnacionales y, simultáneamente, al tiempo que se transita de una definición étnica fundacional de pertenencia a una ciudadanía cívica en la esfera pública, reenvían códigos primigenios que refuerzan etnicidad y religión. Así, los procesos de cambio arrojan un panorama multi-direccional en el que las propias transformaciones en el nivel nacional (regional y global) –en cuyo seno el Estado es un actor central y juega un papel– dan cuenta de procesos que pueden ser intencionales y reflexivos, a la vez que no intencionales.

Veamos entonces algunos momentos de este movimiento. El levantamiento zapatista le confirió una renovada relevancia a la dimensión pública de las identidades colectivas. Las divergencias teóricas y prácticas rebasaron la lógica de la integración asimilacionista. Esta última se vio cuestionada y México, “como nación de naciones”, se enfrentó a la necesidad de pensarse desde lo local y lo regional, desde sus pueblos indígenas y desde sus diferentes grupos étnicos en clave de diversidad. De frente a un Estado que ya no es el vértice generador de capitales e identidades simbólicas, una sociedad compleja, diversa y en proceso de diferenciación encuentra una oportunidad en el cambio de coordenadas en la propia relación Estado-sociedad civil, para hacerse visible en el espacio público. Ciertamente enfrenta el riesgo de que el Estado no disponga de las capacidades necesarias para atender y procesar complejas demandas identitarias. Esto es, más allá de los planos normativos, la cuestión radical en la eficacia para atender estos temas, como también en la capacidad dialogante con los diferentes y en la posibilidad de construir marcos de participación racionales que puedan ser aceptados por todos.

Cierto es que el propio distanciamiento de las modalidades corporativas

39 Peter M. Haas, “Epistemic Communities and International Policy Coordination”, *Knowledge, Power, and International Policy Coordination. International Organization* 46-1, Winter 1992, pp. 1-36; Jan Aart Scholte, “The Globalization or World Politics”, en John Baylis y Steve Smith (coords.), *The Globalization of World Politics. An Introduction to International Relations*, Londres 1998; Judit Bokser Liwerant, “Globalización, diversidad y pluralismo”, en Daniel Gutiérrez M. (coord.), *Diversidad y multiculturalismo - Perspectivas y desafíos*, México 2006.

como modelo de ciudadanía explica la lógica de los movimientos indígenas. Estos procesos, sin embargo, no necesariamente han podido ser traducidos o interpretados en la cabal dimensión de lo público-en-construcción por otras comunidades, como la judía. La diferencia entre una y otra realidad, así como el carácter esencialista de parte del discurso normativo del zapatismo y, de modo general, el signo político de las alianzas tejidas, marcaron diferentes pautas a los reclamos de diversidad. De allí que si bien la comunidad judía hizo suyo el reclamo multicultural, encontró en la demanda del Estado de Derecho una expectativa acorde a sus propias necesidades.⁴⁰

Por ello, más que operar un tránsito a nuevas formas de incorporación ampliada de los grupos étnicos en el proceso de construcción nacional, los cambios tendieron a expresarse, paralelamente, en la exploración concertada de presencia ciudadana en ámbitos oficiales. En este sentido, su visibilidad se derivó del proceso de apertura de espacios de ciudadanización que cobró gran fuerza con la alternancia política del año 2000 y que asumió la forma de representación comunitaria cupular en el ámbito público, como la consulta para la elaboración del Plan Nacional del nuevo gobierno panista, y el Grupo de Transición de Asuntos Religiosos; y se continúa en la de Seguridad Pública, en el Consejo Ciudadano de la Procuraduría General de la República y en la presencia en la Secretaría de Desarrollo Social, entre las principales.

En la afirmación de visibilidad identitaria colectiva, particularmente interesante ha sido también el impacto que ha tenido la Diáspora mexicana. Su legitimidad en el discurso nacional y el problemático protagonismo asumido en Estados Unidos –desafiando el nosotros nacional del Otro– han abonado a la conciencia de la perdurabilidad de lazos transnacionales tejidos sobre la realidad misma de múltiples identidades – expresiones novedosas que desafían el concepto mismo de límites acuñados por pretensiones de soberanía. En el marco de la globalización, los desplazamientos humanos y la intensidad de los flujos migratorios han reforzado y universalizado tanto la existencia diaspórica como los nexos entre las dispersiones transnacionales y sus patrias. En esta línea de pensamiento, si bien la naturaleza misma de la historia judía subraya el carácter singular de su dimensión global, estos movimientos poblacionales contribuyen directa e indirectamente a reforzar la conciencia judía de un pueblo universal. En sentido contrario, y de un

40 Véase: Discursos de los presidentes de Comité Central frente a los Presidentes de México, Archivo de Comité Central Israelita de México, 1992-2000.

modo paradójico, al conferirle un carácter general, refuerzan la naturaleza particularista de la experiencia judía. Aquí se expresa la consolidación de los nexos con el mundo judío a la luz de la creciente legitimidad de la afirmación identitaria etno-nacional y religiosa.

Este proceso remonta la ampliación del concepto mismo de diáspora como un concepto más flexible para analizar el itinerario contemporáneo de la dispersión, el “nuevo paisaje étnico global”, a decir de Appadurai. Este también se extiende como una categoría de práctica social, como un proyecto, un reclamo, una revisión del movimiento hogar-identidad-retorno, y en ese sentido también se extiende a sectores no afiliados a marcos comunitarios judíos.⁴¹

Las nuevas formas de conectar etnicidad/nacionalidad y ciudadanía transcurren en una dinámica compleja entre nuevas formas de ser nacional y transnacionalismo. Globalización y multiculturalismo interactúan en diferentes dimensiones; mientras que la legitimación de la diversidad permite la expresión pública de lo particular-judío, la apertura hacia nuevas formas de integración conduce a síntomas de debilitamiento del referente identitario nacional judío. La pluralización de referentes de identidad no opera por sustitución ni compensación, sino de un modo más complejo, y apunta hacia nuevas concepciones y prácticas en las relaciones centro-diáspora, sobre todo, en términos de diversificación. En México estas transformaciones se han expresado de manera prioritaria en el ámbito comunitario, acorde a la propia trayectoria de alta densidad estructural e institucional de la comunidad judía, correlato tal vez de un entorno de ciudadanos de baja intensidad.

Sin embargo, el creciente asociacionismo civil en los sectores medios urbanos y grupos orientados a demandas específicas operó en un sentido novedoso. Su gravitación y la profusión de organizaciones no gubernamentales plurales, tanto particularistas como universalizantes, dibujó una amplia gama de demandas que aspiraron a constituir debates públicos ciudadanos y que oscilan entre aquéllas de tenor global y aquéllos que han exhibido un tinte más conservador, entre las que figuran las que tienen una orientación asistencialista o filantrópica. Este perfil entrecruzado

41 Adjun Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis 1996; Marc Auge y Avital Brah, *Cartographies of Diaspora*, New York 1996; Ella Shohat, *Taboo Memories, Diasporic Voices*, Durham 2006.

acompañó la también significativa presencia de asociaciones que pugnaron por la democratización.

En el marco de procesos de fortalecimiento y de fragmentación, de consolidación y de atomización, la comunidad judía enfrentó un nuevo terreno a explorar y a transitar con cuidado –apenas arrojó–, con dificultad de romper la vieja y no tan vieja interacción con la esfera política, en la cual el nexo con el régimen aparecía como vector estructurante de su proyección pública.

Tal como hemos señalado, la cabal comprensión de la esfera pública implica incorporar el espacio de percepciones y representaciones sociales, actitudes y prácticas, valores y acciones cuyos nexos con la esfera privada son cambiantes, como los son sus pobladores y actores.

En esta línea, la persistencia de imágenes negativas y actitudes discriminatorias de frente al Otro es parte de una realidad vigente. Ciertamente, tanto a nivel de representaciones como de las prácticas sociales el rechazo al Otro es un fenómeno social difuso, muchas veces invisible, encubierto o negado en la semántica social. Así la *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México* (2005) arrojó datos preocupantes; sin embargo, sus resultados, más que ser un tópico de discusión pública se han mantenido como problemática invisible o clandestina, recuperando así una trayectoria histórica marcada por la dificultad de enfrentarse con el rechazo a la diversidad.⁴² Baste destacar que en lo que refiere a las actitudes, medidas por la no disposición a vivir en cercanía, los porcentajes de rechazo son alarmantes: 42,1% no vivirían cerca de un extranjero, 38,3 % no lo harían con personas con ideas políticas distintas y 36,2 % con miembros de otra religión. Estos fueron percibidos como grupos que pueden generar conflictos.

Lo cierto es que mientras la comunidad judía busca nuevas modalidades de inserción, en su discurso enfatiza el mensaje de compartir problemáticas nacionales desde una sociedad con pluralización de reclamos: inseguridad, narcotráfico, secuestros forman parte de los diálogos abiertos con los sucesivos regímenes.

A la luz del binomio afirmación colectiva-individualización, se procuró tejer alianzas y convergencias. Tal fue el caso en el esfuerzo desarrollado

42 Judit Bokser Liwerant, “La discriminación. Un fenómeno difuso. Reflexiones a partir de la Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 200, mayo-agosto de 2008.

alrededor del reclamo de que México, como signatario de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (1965; 1975), legisle en materia de discriminación racial, condenando no sólo el racismo y la xenofobia sino también el antisemitismo. Así se dan progresivos acercamientos a la Comisión Nacional de Derechos Humanos, primero, hasta transferirla al marco de la instancias de ciudadanización del régimen de la alternancia en la cual participó, la Comisión Ciudadana de Estudios contra la Discriminación. Las discusiones en su seno –sobre todo en la sub-Comisión de Motivos– arrojaron luz a la supervivencia de la categorización de extranjería respecto de la comunidad judía de México, desde la supervivencia de la visión fundacional de una ciudadanía étnica hasta la sinonimia con clase social.

Otras transformaciones, como el nuevo reconocimiento de la iniciativa privada y los grupos empresariales como legítimos pobladores de la esfera pública, han reforzado la visibilidad de la comunidad judía en la esfera pública. A partir del 2000 se operó un acercamiento hacia la comunidad judía, al igual que hacia la comunidad libanesa, entrelazada con la nueva forma de relación con los empresarios, visible y pública, que se puede rastrear al inicio de la apertura económica y política. El gobierno panista buscó diversificar sus contactos con el empresariado y lo ha hecho a través de las figuras de las propias comunidades, ya que los tradicionales organismos representativos de los intereses de los grupos económicos –Confederación Patronal Mexicana, Confederación de Cámaras Nacionales de Comercio, o el Consejo Mexicano de Hombres de Negocios– fueron creados bajo la lógica del régimen priísta, por lo que este cambio remite a la posibilidad de capitalizar estructuras comunitarias existentes. Ahora bien, mientras que el incremento de la interacción directa y pública con la comunidad libanesa se ha dado fundamentalmente en clave empresarial, en el caso judío se ha extendido también a la dimensión religiosa pública.

Tal vez en esta multi-direccionalidad radica también el carácter imprevisible de los procesos de cambio: en el distanciamiento progresivo del modelo fundacional de identidad nacional de los componentes de etnicidad originarios hacia contenidos cívicos de ciudadanización y, paralelamente, la afirmación de nuevos referentes primordialistas ya sea en clave de etnicidad o bien en código de referentes religiosos.

En el nivel discursivo, el avance hacia los reclamos ciudadanos

compartidos y hacia la creciente ciudadanización no pudo distanciarse de la adscripción y auto-adscripción a los orígenes migratorios y hacia la extranjería en una memoria actualizada por el tropo de ‘México opción de refugio’.⁴³ Paralelamente, se ha reafirmado el reconocimiento de los perfiles de identidad y solidaridad comunitarias, de la historia milenaria y las tradiciones y de ética de la religión.

Así, la ampliación de la sociedad civil, la emergencia de nuevos referentes de construcción de ciudadanía, la afirmación de la diversidad y el pluralismo –tanto cultural como político e institucional–, la transición democrática y la alternancia política operan en el trasfondo de la redefinición de la esfera pública como espacio de expresión de la diversidad. La conversión de la cultura en una arena de intensas discusiones y pugnas políticas en la que se expresa y proyecta la diferencia se ha convertido en un desafío novedoso. La emergencia de la convivencia en clave de diferencia y las respuestas a éstas, han puesto en evidencia los renovados significados de los procesos de construcción de las identidades colectivas con diferentes niveles de agregación y fluidez.

La pertenencia a una comunidad política determinada y la participación, entendida como la oportunidad de contribuir en la vida pública, se da entonces en un contexto en el que se ven puestos entre signos de interrogación los vínculos necesarios entre pertenencia y unidad cultural común, acentuando precisamente la diversidad cultural. Ello se ha expresado en los esfuerzos por traducir esta nueva realidad en la construcción misma de la ciudadanía, en la que se buscó integrar las exigencias de justicia, en directa referencia a la idea de derechos individuales, con las de pertenencia, que implica la dimensión comunitaria derivada de la rearticulación de las identidades colectivas. Ciertamente, la reivindicación de la dimensión universal de la ciudadanía acentúa el sustrato común como ámbito de encuentro, al tiempo que persiste la necesidad de recuperar aspectos simbólicos y éticos inscritos en las dimensiones subjetivas que confieren un sentido de identidad y de pertenencia. Entendido el liberalismo como meta-ideología que enfrenta el desafío de dar cuenta de la diferencia,⁴⁴ para México implica enfrentar un dilema que ha acompañado la dialéctica entre su construcción como nación o como Estado de Derecho y sociedad.

43 Véase: Discurso del Presidente Vicente Fox Quezada, 19.1.2005.

44 Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, Cambridge 1992.

El resurgimiento religioso, por su parte, tiene diversas manifestaciones que transcurren entre el reclamo de una nueva interacción entre la moralidad pública y la privada; el reclamo del lugar de la religión en la esfera pública; la emergencia de nuevos movimientos y experiencias religiosas que ofrecen certezas individuales y pertenencias colectivas; el extremo cuestionamiento así como la reversión de los ordenamientos institucionales vigentes. Los cambios en el mundo religioso y su proyección a las otras dimensiones de la convivencia social son a la vez convergentes y divergentes y se encuentran insertos dentro de los nuevos procesos de reconstitución de identidades y actores que rebasan el ámbito privado y buscan un reconocido lugar en la esfera pública, ámbito en el que se expresan, rearticulan y reclaman su derecho de expresión y acción.

Desde esta óptica, la visibilidad de la religión debe también ser entendida a la luz de las transformaciones por las que la cultura atraviesa. Ésta ya no es principalmente ámbito de articulación de la convivencia social sino espacio de diferenciación.⁴⁵ Las respuestas persistentes del liderazgo estatal en su desarrollo se mantienen en un recurrente lugar destacado. En la medida en que la cultura se construye como significado que confiere relevancia a las relaciones, a los mecanismos y a los arreglos de la convivencia social, expresa, al igual que la religión, sus propias y otras transformaciones. Desde la óptica de esta última, se releva así el renovado y cambiante papel de la religión también en términos de *performances*, como recurso para otros sistemas, para resolver problemas generados en otros ámbitos – en nuestro caso, en su interacción con la política y como fuente de discurso ético.⁴⁶

Ciertamente, la llegada del Partido Acción Nacional al poder promovió y reforzó la nueva legitimidad pública del factor religioso, que –al tiempo que ha dado lugar a inéditas expresiones de fe (otrora privadas) en el espacio público, sobre todo católicas– ha tendido a operar como facilitadora de la adscripción grupal judía en términos religioso-comunitarios. En el discurso oficial de los presidentes Fox y Calderón, la referencia a la religión y

45 Seyla Benhabib, *The Claims of Culture. Equality and Diversity in the Global Era*. Princeton 2002; Michel Wieviorka, “Cultura, sociedad y democracia”, en Daniel Gutiérrez (coord.), *Multiculturalismo. Desafíos y perspectivas*, México 2006.

46 Niklas Luhmann, *Essays on Self-Reference*, New York 2006; Liliane Voyé, “Secularization in a Context of Advanced Modernity”, en William Swatos y Daniel V.A. Olson (ccords.), *The Secularization Debate*, New York 2000.

su legado, a las tradiciones y a los valores particulares y universales ha devenido un tropo recurrente.

Cabe destacar que estas diversas problemáticas están presentes en su propia especificidad en los procesos paralelos –esta vez en clave de incremento de religiosidad– que se dan en el seno de la comunidad judía. En este caso, la lógica de las fronteras del grupo, por una parte, y las transformaciones de la vida judía a nivel global, por el otro, son los factores que operan en esa dirección. Los procesos de ortodoxización y las modalidades particulares que éstos han asumido en la comunidad mexicana se articulan con centros externos de vida judía, reforzando los nexos transnacionales.

Por ende, desde la óptica de los *markers* que definen y resguardan las fronteras identitarias, cobra sentido destacar que en la realidad y en el discurso comunitario judío ha sido la escuela la figura que operó como referente de construcción y transmisión identitaria. Su centralidad en la vida judía fue expuesta recurrentemente, a partir del salinismo, en el discurso público. Recurrentemente señalada como un logro mayor, la educación ha sido para la comunidad judía el espacio en el cual construyó identidad y negoció su integración parcial. Las transformaciones en su perfil –primordialmente en lo que respecta al incremento de instituciones educativas religiosas– dan cuenta de las transformaciones concomitantes en la etnicidad. De allí que, si bien el crecimiento en la educación religiosa refleja el modo como políticas sociales inciden sobre los perfiles culturales de una comunidad, ésta no puede ser leída al margen del incremento general en la religiosidad y la observancia.⁴⁷

Percepciones y narrativas, fronteras e interacciones demarcan las identidades, al tiempo que los espacios institucionales y estructurales les proveen el ámbito en el cual se despliegan. Los procesos de reconstrucción de la esfera pública como ámbito de configuración ciudadana asumen especificidades en el caso analizado. Transformaciones y recurrencias, por tanto, plantean nuevos desafíos no pocas veces contradictorios, que han dado lugar a reacomodos y redefiniciones identitarias de la comunidad judía en la esfera pública.

47 Judit Bokser Liwerant, “Latin American Jewish Identities: Past and Present Challenges. The Mexican Case in Comparative Perspective”, en Judit Bokser Liwerant, Eliezer Ben-Rafael y Yossi Gorny (coords.), *Jewish Identities in an Era of Globalization and Multiculturalism*, Brill Editorial House, 2008, pp. 81-105.