

LA “RETAKANIZACIÓN” DE LA COMUNIDAD MAGUÉN DAVID EN MÉXICO

LIZ HAMUI SUTTON

Abstract

The *Takana*, a community proclamation prohibiting conversion in the Jewish-Syrian communities was adopted by Rabbis in Mexico in the late 1920's in order to cope with threatening national assimilation and to preserve the ethnic and religious integrity of Jewish Aleppan immigrants. In actuality this imported document from Argentina had already existed, for decades and there was no need for it to become an official community law, since its implementation was taken for granted among community members. During the 1980s, the number of marriages of community youth to non-Jews increased leading executive board members to re-elaborate the *Takana* in order to prevent the assimilation they considered to be a dangerous trend threatening community integrity. As a result, Rabbis and voluntary committee leaders were summoned to sign the document.

La *Takaná* , como se denomina el edicto comunitario que prohíbe la conversión en las comunidades judeo-sirias fue conocido por los rabinos de México desde fines de la década de 1920 ante la amenaza del proceso de incorporación nacional para la integridad étnica y religiosa de los inmigrantes judíos alepinos. A pesar de que se sabía lo que especificaba el documento argentino, no había habido necesidad de utilizarlo como legislación comunitaria oficial puesto que su implementación era algo sobreentendido entre los miembros de la colectividad. En la década de 1980, la percepción sobre casos de matrimonios de jóvenes

de la comunidad¹ con no judíos se incrementó, lo que llevó a los directivos a reelaborar la *Takaná* con el fin de frenar la asimilación que ellos consideraban una tendencia peligrosa para la integridad de la congregación. Se convocó entonces a los rabinos y los presidentes de los comités de voluntarios para firmar el documento. Este proceso de reflexión, redacción y socialización de los contenidos normativos del edicto es lo que llamamos en este artículo “retakanización”.

La intención de este artículo no es juzgar moralmente la implementación de un edicto como la *Takaná*, sino comprender los procesos sociales en los que se producen, circulan, se transmiten y legitiman los saberes colectivos que generan prácticas y tramas sociales. Dichos saberes inciden en la identidad personal y colectiva en contextos y coordenadas espacio-temporales específicas moldeando la realidad institucional y las opciones de los sujetos. La *Takaná* constituye un “objeto” de consumo interno, un insumo del ámbito comunitario y para él. La congregación como poseedora de poder creativo desempeña así un papel en la configuración de los valores individuales y culturales que interactúan a su vez con la sociedad local, nacional y global, modelándose y modificándose continuamente. La *Takaná* forma parte de una serie de disposiciones que constituyen la gramática de una mentalidad en el marco de la tradición judía, de un conjunto de reglas formales aplicadas a las que las representaciones colectivas, las prácticas y las interacciones sociales parecen responder de manera natural. Las formas discursivas refieren a ese dominio práctico limitado por fronteras, por reglas y condiciones de existencia que no siempre son armónicas, coexisten con discursos contradictorios autónomos y generan tensión. En este escenario, mantener el control de las ideas y las prácticas sociales es un desafío constante que requiere de la actualización de los significados compartidos. La promulgación de la *Takaná* en México es un ejemplo de ello. En este trabajo se pretende analizar tanto el contenido del documento firmado en 1986 como su impacto social, en el contexto de la Comunidad Maguén David en la década de 1980.

1 En este escrito, el término comunidad designa no una población laxamente definida, sino una estructura institucional específica que provee de servicios religiosos, educativos, sociales, etc. El vocablo congregación alude a los miembros afiliados a la comunidad.

Introducción

Uno de los rasgos más notables de la tradición judeo-alepina ha sido su carácter de guardián de la religión y de la dimensión étnica del grupo. La organización social de la comunidad está basada en un complejo sistema de prestigios donde las redes de parentesco, la observancia de los preceptos y rituales religiosos, y la filantropía constituyen los pilares de su funcionamiento. Con los movimientos migratorios que tuvieron lugar a fines del siglo XIX y principios del XX, los supuestos de la estructuración colectiva se vieron afectados y el fenómeno de la asimilación se hizo presente.² En Alepo, las modalidades de la organización social del Imperio Turco Otomano favorecieron la conservación de las minorías religiosas en las ciudades. La diferenciación milenaria que estableció el Islam entre musulmanes y dhimmis (minorías religiosas bajo la protección del Islam consideradas inferiores) reconocía los derechos y obligaciones de los judíos e incluso a sus representantes y autoridades religiosas. A pesar de las onerosas cargas fiscales, los judíos en Alepo y Damasco tuvieron la posibilidad de ejercer cierta autonomía que les permitió la reproducción de su cultura.³

Aunque ciertos aspectos de la modernidad occidental ya habían aparecido en Alepo y Damasco, la simultaneidad de las fuerzas culturales tradicionales y las transformaciones inspiradas en la ilustración europea convivían y se confrontaban con ritmos y alcances diversos en un contexto histórico marcado por los impactos políticos, económicos, militares y sociales ante los cuales ni la hermética comunidad judía alepina pudo permanecer indiferente.⁴ Muchos de los inmigrantes habían estudiado en la Alliance Israélite Universelle o en colegios católicos donde las ideas modernas iban permeando poco a poco. El principio de la democracia ciudadana según el cual todos eran libres e iguales ante la ley, que se expandió por el orbe, alteró

2 Liz Hamui de Halabe, *Identidad colectiva. Rasgos culturales de los inmigrantes judeo-alepinos en México*, México 1997, p. 106.

3 Siegfried Landshut, *Jewish Communities in the Muslim Countries of the Middle East*, London 1950, p. 63.

4 Moshe Maoz, "Changes in the Position of the Jewish Communities of Palestine and Syria in Mid-Nineteenth Century", en Moshe Maoz (coord.) *Studies on Palestine during the Ottoman Period*, Jerusalem 1975, p. 32.

las relaciones sociales tradicionales en contextos donde la diferenciación étnica, religiosa o de otro tipo era el sustento del orden social.⁵ Los judíos de origen sirio que emigraron a América se enfrentaron a la disyuntiva de recrear espacios caracterizados por las normas colectivas propias del lugar de procedencia, o de incorporar nuevas modalidades de relación social prevalentes del lugar de residencia.⁶

Buenos Aires y Brooklyn: la respuesta a los desafíos de la asimilación

La preservación étnica, religiosa y cultural del grupo ha sido la clave de la cohesión comunitaria, por lo que en la historia de la diáspora americana judeo-siria, la formulación de estrategias tendientes a dar continuidad a la congregación ha sido profusa. En la primera generación de inmigrantes, los rabinos *halebíes* (originarios de Halab, Alepo en árabe) fueron los más preocupados por evitar la asimilación que consideraban como una amenaza real a la continuidad comunitaria. El caso argentino es significativo, pues la respuesta del Rabino Shaúl Sutton Dabbah ante la inminencia de los matrimonios mixtos y la solicitud creciente de conversiones, lo llevó a escribir acerca de los procedimientos poco rigurosos en los casamientos y la práctica del *Brit Milá* a los niños nacidos de madres no judías.⁷ En 1927 promulgó un edicto completo contra las conversiones en Buenos Aires que no eran realizadas según la *Halajá*.⁸ La influencia de este documento fue grande, los rabinos establecidos en Jerusalén del *Bet Din* de *Aram Zobá*, las autoridades religiosas de Nueva York y México lo ratificaron. El texto argentino enfatizaba la prohibición de matrimonios con mujeres convertidas y la restricción a los rabinos argentinos de realizar y reconocer conversiones a menos que éstas hubieran sido hechas por el *Bet Din* de Jerusalén.⁹

5 Bernard Lewis, *The Jews of Islam*, New Jersey 1984, p. 149.

6 Kemal H. Karpat, "The Ottoman Emigration to America", *International Journal of Middle East Studies*, 17, 2 (1985): 56.

7 Susana Rodgers, *Los judíos de Alepo en Argentina*, Buenos Aires 2005, p. 51.

8 Rabbi David Sutton, *Aleppo: City of Scholars. Art Scroll Sephardic Heritage Series*, Brooklyn 2005, p. 341.

9 Sarina Roffe, "An analysis of Brooklyn's Rabbinical Takaná Prohibiting Syrian and

En 1935 un edicto similar fue promulgado en Brooklyn, Nueva York y firmado por los rabinos del *Bet Din* de la Comunidad Maguén David. Este documento tomó como base el edicto argentino de 1927 y tenía como finalidad la misma preocupación: proteger la identidad, la integridad religiosa, fortalecer los fundamentos de la fe y la pureza de la religión milenaria. También se prohibía a los rabinos realizar conversiones y agregaba que los hijos de quienes ignoraran el edicto no podrían casarse con miembros de la comunidad. Consideraba que las conversiones realizadas por otros eran “ficticias y sin valor” por falta de sinceridad, pues sus motivos eran interesados al buscar la aceptación del cónyuge no judío.¹⁰

A diferencia de la *Takaná* de 1927, donde la aplicación de las normas religiosas era débil (el Rabino Sutton se vio obligado como medida desesperada a prohibir las conversiones por la ausencia de *Bet Din* y porque se sentía rebasado por la libertad de los no observantes), en Brooklyn la promulgación del edicto buscaba reforzar los límites comunitarios planteando consecuencias a la acción de casarse fuera del *yishuv*. Otro aspecto interesante es la aceptación o no de autoridades superiores a las locales: en el caso del rabino argentino existe el reconocimiento de instancias superiores, como el *Bet Din* de Jerusalén, lo que no se menciona en el documento de Brooklyn. Con el tiempo, el edicto norteamericano se fue afinando y las restricciones fueron en aumento. En 1946, 1972, 1984 y 2006 el documento, lejos de ser desechado, sufrió modificaciones para implementar nuevas normas: no se les daría servicios religiosos a quienes se casaran con no judíos ni a sus hijos (*Bar Mitzvá*, bodas), tampoco se les venderían asientos en la sinagoga ni se les harían honores durante los servicios religiosos, los niños no podrían asistir a las escuelas comunitarias, y los entierros en el cementerio comunitario serían negados a los conversos. La exclusión era cada vez más evidente, lo que marcaba de manera más clara las fronteras entre los espacios sociales permitidos y prohibidos en un mundo donde las diferencias y las libertades eran cada vez más legítimas.

Tanto en Argentina como en Estados Unidos, el ambiente de democracia e igualdad ciudadana apuntaba a la asimilación; no obstante,

Near Eastern Jews from Marrying Converts”. Paper presented at the *Conference on Syrian Jewry*. Bar Ilan University 2007, p. 4.

10 Sutton (véase nota 8), p. 367.

las comunidades de origen judeo-sirio encontraron en la tradición del lugar de origen la inspiración para generar nuevos mecanismos de incorporación y aislamiento. Participaron de la cultura local al mismo tiempo que mantuvieron su distinción étnica y religiosa recreando una dinámica social caracterizada por reglas no sólo impuestas desde fuera, sino introyectadas en el seno de las familias de la congregación. Generación tras generación se ha ido reafirmando la exclusión social a partir de la implementación de la *Takaná* y se ha extendido a más instituciones con presencia de judíos de origen sirio. La actitud intolerante ante la conversión interesada (las excepciones son la conversión por adopción y por el amor auténtico al judaísmo) y el rechazo a la asimilación son consignas colectivas que están por encima de las decisiones individuales y son aplicadas sin importar la alcurnia familiar o la trayectoria personal de sus miembros.

La *Takaná* mexicana

Cuando en 1927 se promulgó la *Takaná* de Argentina, que fue ratificada por los rabinos *halebíes* de Israel y otras diásporas sirias, las comunidades mexicanas se adhirieron a ella implícitamente. En realidad se trataba de una norma social conocida e introyectada en los miembros de la comunidad que se aplicaba cuando las situaciones se presentaban y formaba parte de un pacto social que se refrendaba en las interacciones sociales. La pregunta que surge es ¿por qué el problema de la asimilación no fue visto como una amenaza a la integridad comunitaria de los judíos sirios en la Ciudad de México hasta la década de 1980? A diferencia de Buenos Aires y Brooklyn, que desde las primeras décadas de organización comunitaria visibilizaron el asunto, en México se formalizó en 1986 y solo en la Comunidad Maguén David de los alepinos. El contexto nacional tiene relevancia para explicar el fenómeno. A diferencia de Argentina y Estados Unidos donde la población mayoritaria estaba conformada por migrantes principalmente europeos, en el caso de México la población era mayoritariamente mestiza y las clases sociales estaban asociadas, entre otras cosas, a un componente racial heredado de la época colonial. Es decir, los blancos ocupaban espacios de poder político y retenían el capital económico y cultural, mientras los mestizos e indígenas se

ubicaban en las capas sociales más bajas. Los diferentes grupos de inmigrantes que se establecieron en México desde el siglo XIX, sobre todo los de origen europeo, se insertaron en la alta sociedad de la época y gozaron de influencia económica, política y social.¹¹ Cuando llegaron los judíos de Siria, aunque su situación económica no era boyante, tampoco optaron por incorporarse a las clases trabajadoras del país. La actividad comercial en un mercado interno en crecimiento les permitió experimentar un ascenso económico acelerado, lo que los ubicó en poco tiempo en las clases altas.¹² A pesar de su nuevo estatus socioeconómico, el trato con la clase empresarial mexicana fue limitado por la desconfianza mutua. Como el entorno social era poco atractivo, los judíos volcaron sus energías en la construcción de las propias organizaciones creando un entramado institucional complejo en el cual encontraron modalidades de representación social que afianzaron su identidad colectiva.¹³

En este contexto, la función de un etos¹⁴ compartido basado en la imposición de límites colectivos, de forma implícita o explícita, desempeñó un papel importante en la mentalidad de ciertos grupos minoritarios como el de origen judeo-sirio. La *Takaná* ha marcado fronteras sociales, evitando la asimilación y por lo tanto la pérdida de la particularidad colectiva que significaría un fracaso cultural para la minoría.¹⁵ El edicto marca la distinción en la modalidad de ser judío, de pertenecer y de portar una identidad; enfatiza la dimensión étnica de la minoría y norma, más allá del acto personal, la integridad grupal generación tras generación. La *Takaná* también refuerza las instituciones comunitarias (escuelas, sinagogas, panteones) y delimita espacios sociales permitidos para los miembros y prohibidos para los transgresores.

- 11 Corinne Krause, *Los judíos en México. Una historia con énfasis especial en el período 1857 a 1930*, México 1987, p. 73.
- 12 Guadalupe Zárate Miguel, *México y la diáspora judía*, México 1986, p. 107.
- 13 Judit Bokser Liwerant (coord.), *Imágenes de un encuentro. La presencia judía en México durante la primera mitad del siglo XX*, México 1992, p. 96.
- 14 Christian Lalive d'Épinay, "Récit de vie, ethos et comportement: pour une exégèse sociologique", Remy, Jean et Daniele Ruquoy (dir.), *Methodes d'analyses de contenu et sciologie*, Bruxelles, 1990, p. 8.
- 15 Selim Abou, "Los aportes culturales de los inmigrantes. Metodología y conceptualización", en Birgitta Leander (coord.), *Europa, Asia y África en América Latina y el Caribe*, México 1989, p. 43.

La inquietud que surge entonces es ¿por qué resulta deseable para los judíos sirios pertenecer a la comunidad? ¿Por qué se adhieren a estas reglas, las aceptan y las legitiman no solo en el discurso sino en la práctica? Algunas respuestas podrían ser que en el ámbito comunitario encuentran mecanismos de apoyo mutuo y acceso a los bienes colectivos para resolver necesidades familiares o personales, y con ello mantener un estatus socioeconómico específico. Los mecanismos de redistribución de la riqueza al interior del grupo, aseguran que ninguno de sus miembros se quede sin alimentación, vivienda, educación, atención a la salud o servicios religiosos. La comunidad ha llegado a tal grado de sofisticación institucional que cubre prácticamente todos los aspectos económicos, sociales, afectivos y espirituales de sus miembros, de tal suerte que no tengan la necesidad de buscarlos fuera. La viabilidad comunitaria depende, entre otros factores, de la posibilidad de propiciar oportunidades laborales a las generaciones por venir y de mantener, material e ideológicamente, el entramado institucional que contiene la vida sociocultural de la misma. Campos como el comunitario, el familiar y el escolar constituyen espacios de producción de saberes de integración.¹⁶

Otro factor que vuelve deseable ser parte del grupo tiene que ver con el orgullo de haber nacido ahí y ser portador de una cultura cargada de significados rituales y convencionalismos sociales. Además la comunidad ofrece seguridad. Para la primera y segunda generación de judíos de origen sirio en México, aunque la asimilación fue un fenómeno que estuvo presente en la experiencia comunitaria y quienes se casaban fuera del grupo eran excluidos del mismo, la fuerza de la etnicidad a través de las redes de parentesco y la transmisión oral fue suficiente para el mantenimiento de las fronteras simbólicas del grupo. Fue en la década de 1980, cuando la tercera generación de descendientes *halebies* estaba en edad de casarse, que los matrimonios exogámicos fueron percibidos como una amenaza por los dirigentes comunitarios y consideraron que era el momento de diseñar una estrategia institucional para “atacar” el problema. A diferencia de sus padres y abuelos, los jóvenes de la tercera generación empezaban a estudiar carreras profesionales, a diversificar sus ocupaciones, a tener

16 Liz Hamui Sutton, “La juventud halebi: la disyuntiva entre la religión y el sionismo”, en Natalia Gurvich de Okón y Shulamit Goldsmith (coords.) *Sobre el judaísmo mexicano: diversas expresiones de activismo comunitario*, México 2009, p. 128.

acercamiento con otros grupos sociales cuyas ideas les eran atractivas, y a abrirse a un mundo lleno de oportunidades. El contacto con nuevas ideas, las interacciones personales en espacios diversos dentro y fuera del grupo, la modernidad ideológica y tecnológica, cuestionaban las normas grupales y las formas de vida heredadas que consideraban atrasadas y desfasadas de su realidad.¹⁷ La argumentación racional e ilustrada de la modernidad que sustentaban los jóvenes desafiaba las tradiciones, por lo que las directivas comunitarias se vieron ante la necesidad de desarrollar nuevos discursos para justificar y reforzar la identidad étnica y religiosa de la Comunidad Maguén David y sus instituciones vinculadas.

El contenido de la *Takaná* de México

El texto de la *Takaná* firmado el 6 de noviembre de 1986 en la Ciudad de México, consta de nueve puntos en los cuales se especifican las prohibiciones y las consecuencias de transgredirlas. En el primer punto se afirma el principio del matrimonio endogámico y se dice que: “No se aceptará ni reconocerá como socio o miembro alguno de la Comunidad (hombre o mujer) al casado con no judío (a)”. En el segundo inciso, esta exclusión se extiende a los descendientes y explicita: “Igual tratamiento correrá su descendencia hasta la tercera generación, específicamente hijos y nietos”. El tercer punto se refiere al tema de la conversión y es contundente: la Comunidad Maguén David “no reconocerá conversión alguna, aún cuando ésta haya sido otorgada por el Tribunal Religioso más alto, o Rabinos, ya sea locales o extranjeros”. En concordancia, el siguiente inciso restringe a los rabinos comunitarios de convertir a no judíos y señala: “Ningún Rabino o Tribunal Rabínico de nuestra comunidad estará autorizado ni podrá convertir a hombres o mujeres no judíos”.

Después de asentar las prohibiciones, se explican las excepciones. En el quinto punto se plantea la remota posibilidad de reincorporación comunitaria de los descendientes de los desertores y se establecen los mecanismos para lograrlo:

17 Liz Hamui de Halabe, *Isaac Hamui Mussali. Vida y obra*, en prensa, México 2009, p. 73.

Maguén David reconocerá en cuarta generación a los descendientes de bisabuela (mujer judía, o converso ortodoxamente de ambos sexos), siempre y cuando sus antecesores en tres generaciones hayan respetado ortodoxamente (comprobado por cuando menos tres rabinos de nuestra comunidad) nuestra religión, obligándose éstos a cambiar civilmente su apellido por el de Israel.

Es interesante el énfasis en “lo ortodoxo” pues se desacreditan otras tendencias religiosas como podría ser el judaísmo conservador o reformista. El sexto inciso regula el tema de la adopción y explica: “Maguén David reconocerá a los hijos adoptados por miembros de la Comunidad, exclusiva y estrictamente, cuando sean menores de dos años de edad y estén debidamente registrados en el Libro de Inscripciones que al efecto maneja Maguén David y cumplan con las Normas Rabínicas y Civiles”.

Uno de los problemas que surgen para implementar estas reglas tiene que ver con los matrimonios con miembros de congregaciones judías de origen no sirio, pues habría que conocer su genealogía para saber si son o no descendientes de conversos o no judíos. Para resolver esto, las autoridades de Maguén David dispusieron de estrategias para identificarlos. El punto siete dice: “Maguén David investigará por cuatro generaciones las solicitudes que para el ingreso a la comunidad presenten las personas interesadas en ello. Su aceptación no será válida en caso alguno si el certificado de ingreso no reúne las firmas del presidente de la sociedad, dos directivos y un rabino de la comunidad”.

En el octavo inciso se explican las prácticas de exclusión para quienes se casen fuera de la comunidad. Llama la atención que no menciona la dimensión familiar, solo se centra en los servicios que ofrecen la institución comunitaria y expulsa también a quien no cumpla con lo estipulado. En la última parte del más largo de los puntos se detallan las reglas que se deben aplicar en caso de fallecimiento tanto para el “desertor” como para sus familiares. En este caso los límites entre miembros y desertores son menos claros y las especificaciones más precisas:

A las personas cuyas características están contempladas dentro de los puntos número uno, dos y tres de este documento, decretamos que no disfrutarán dentro de nuestra comunidad de los servicios de *Berith Milá*, educación en nuestras escuelas, *Bar Mitzvah*, boda,

eventos de cualquier índole dentro de nuestros locales o patrocinados por estos, *Aliyoth* (lectura de la *Torah*), militancia en nuestros comités. Para el debido cumplimiento de lo aquí escrito, prohibimos terminantemente a los señores rabinos, patronatos y Directores de nuestras escuelas, Presidentes de Comités, Miembros Directivos, Encargados de Locales y Servicios y a todo socio de la comunidad la falta de respeto a cualquiera de los puntos marcados en este decreto, so pena de no reconocer su actuación y darlo de baja como miembro de Nuestra Sociedad. En los casos de fallecimiento de un desertor de la Comunidad o un hijo de hombre y mujer socios de la comunidad que se convierte en desertor y fallezca, se le brindará el servicio de entierro en la sección destinada al efecto dentro de nuestro panteón, pero no tendrá derecho a los servicios religiosos (*Abeluth*). En los casos de fallecimiento de algún familiar directo de algún desertor, este no tendrá derecho a servicio religioso alguno, pero si se proporcionará a los familiares miembros de la comunidad”. Después de estipular las limitaciones, el último punto intenta justificar el documento para evitar que sea visto como discriminatorio y explica: “Este decreto no prejuzga la calidad moral y humana, ni la identidad religiosa de las personas aludidas en estos considerandos.

El edicto está firmado al margen en las dos primeras hojas del texto y en la cuarta, por seis rabinos de la comunidad. Al finalizar los incisos se enlistan los comités, los nombres de quienes los presiden y sus firmas. Llama la atención que de las 27 instituciones anotadas faltan las rúbricas en cuatro de ellas (Comité Cultural, Comité Social, Colegio Maguén David y Seguridad), aunque desconocemos las razones de los presidentes de estos comités para no firmar el documento, en el caso de los dos primeros es posible que haya habido oposición al edicto por considerarlo discriminatorio y en el caso del colegio la intención pudiera haber sido la afirmación de su autonomía institucional con respecto a la comunidad. En la cuarta hoja del documento se plasman las firmas de 12 de los 13 miembros de la mesa directiva de 1986, la mayoría de ellos hombres mayores de cincuenta años, hijos de inmigrantes, pertenecientes a la segunda generación con hijos en edad de contraer matrimonio.

Es interesante que en el documento mexicano se incluyen todas las

restricciones que aparecen en la *Takaná* de Nueva York; no obstante, en el caso de fallecimiento, en México se entierra al “desertor” en una sección especial del panteón comunitario aunque sin ritos litúrgicos, a diferencia de Estados Unidos donde se niega esta posibilidad. Esto más que una consideración al “desertor” es una concesión al sufrimiento de la familia aunque no está exento de complicaciones. Otra diferencia es que mientras el documento norteamericano se lee públicamente en las sinagogas el día de *Yom Kipur*, en México el documento es casi secreto, lo custodia la directiva comunitaria y solo se muestra, en caso de solicitarlo, con el permiso y en presencia de alguna autoridad. Otra distinción está en el estilo de los textos, mientras el americano da amplia explicación de la necesidad de mantener la pureza y evitar la asimilación causada por los matrimonios mixtos, el edicto mexicano solo establece los puntos normativos y al final incluye una pequeña mención que justifica el documento no en términos de la integridad colectiva sino en cuanto a su posible interpretación en clave liberal-democrática-ciudadana que alude a los derechos humanos y a las garantías individuales. Llama la atención que la *Takaná* de Nueva York se inscribe en la preocupación rabínica por mantener la unión de la congregación, mientras que en el caso mexicano, es la mesa directiva tradicionalista y moderna la que asume el liderazgo en la promulgación del decreto. Este esfuerzo en México fue acompañado por estrategias discursivas y prácticas sociales enfocadas a convencer a los miembros de la comunidad de su importancia y observancia, así como de un discurso moderno basado en la psicología social, como se expresa en el libro de Ierajmiel Barylka titulado *Matrimonio mixto* que escribió en 1987 para explicar las políticas comunitarias mientras fungía como director general de la Comunidad Maguén David.

Contexto histórico de la comunidad en la década de 1980

Como nunca antes en la historia de la Comunidad Maguén David, en mayo de 1983, en las elecciones para elegir a la nueva mesa directiva, donde hubo tres planillas que competían, asistieron más de 1.200 personas a votar, contando hombres y mujeres. Resultó triunfante el equipo presidido por Isaac Hamui Mussali, quien ya había ocupado la presidencia en los años 1959 a 1965. Esta nueva mesa directiva (1983-1988) marcó un cambio

significativo en el ánimo comunitario por la entusiasta participación voluntaria de muchos de sus miembros. Para canalizar la energía colectiva desatada, los directivos diseñaron una estructura capaz de ordenar las diferentes tareas, servicios e inquietudes de los miembros de la comunidad. En un primer momento realizaron un diagnóstico del estado de los asuntos comunitarios y de las necesidades de los diferentes sectores y grupos involucrados.¹⁸

A partir de esta información, se reestructuraron las finanzas comunitarias con el fin de contar con los recursos necesarios para impulsar el proyecto, se fortaleció a los comités tradicionales —como el de damas, el de ayuda y salud, el de *arijá* (determinación de cuota social), el de *guemilut hasadim* [ritos funerarios] y otros— y se formaron nuevos comités como el prematrimonial que se encargaba de propiciar y facilitar bodas, el de eventos para las celebraciones religiosas y sociales, o el de integración del que se hablará más adelante. Los 32 comités lograron incorporar a más de 400 voluntarios y se establecieron vínculos entre estos y la mesa directiva; cada directivo fungía como enlace con dos comités y se encargaba de resolver sus problemas o llevarlos al pleno. Se definieron los lineamientos y manuales de cada comité en un libro denominado *Unidos por Nuestros símbolos*¹⁹ en 1984 y se impulsó la labor comunitaria. La tarea estuvo orientada ideológicamente a propiciar la unión y revaloración de la cultura tradicional alepina. En palabras de Isaac Hamui: “Debemos mantener los principios judíos característicos de Alepo porque ahí se encuentran nuestros orígenes. Se puede modernizar a la comunidad sin menoscabo de sus principios y sin eliminar la libertad de pensar y actuar”.²⁰

En una de tantas reuniones de la mesa directiva durante el proceso de reorganización de la Comunidad Maguén David se abordó el tema de la asimilación. El presidente, que estaba viviendo en su casa el conflicto de que su único hijo varón mantenía una relación con una mujer no judía con quien finalmente se casó, recurrió a un relato y les platicó:

18 Liz Hamui de Halabe, Entrevista a Isaac Hamui Mussali, 11.10.1988. *Judíos en México: Testimonios de Historia Oral auspiciado por la Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén en México*.

19 *Unidos bajo nuestros símbolos. Directorio de Servicios de la Congregación Maguén David AC. Construyendo la comunidad del futuro, hoy*. México 1984.

20 Hamui de Halabe (véase nota 17), p. 83.

Unos jóvenes conversaban a orillas de un río cuando vieron pasar a una persona arrastrada por la corriente a punto de ahogarse. Sin dudarlo saltaron al agua y la salvaron. Días después ocurrió un hecho similar y también en ese caso los jóvenes salvaron a la víctima. Eso volvió a repetirse día tras día hasta que finalmente las autoridades decidieron construir un hospital para que la gente rescatada del río pudiera ser tratada. El hospital floreció y prosperó. Uno de los médicos practicantes que había terminado su período de servicio se acercó un día al director del hospital y le preguntó: ¿Alguien alguna vez se trasladó río arriba para examinar qué pasa en ese lugar que causa que tantas personas lleguen río abajo casi ahogadas? El director contestó: Estamos demasiado ocupados tratando de salvar a las víctimas.

La argumentación estaba encaminada a ejemplificar la problemática del pueblo judío y las amenazas a su continuidad por el estancamiento demográfico y la asimilación. El Comité de Integración fue el resultado de esta preocupación. Su labor era estudiar la problemática con el fin de reforzar la identidad y prevenir la asimilación. Buscando la manera de contrarrestar sus causas se emprendió una campaña de concientización para llegar a toda la comunidad con seminarios denominados “50 por 50”. La intención era reunir a cincuenta personas en casa de una familia y la meta era visitar a cincuenta casas. En cada etapa se podía alcanzar una audiencia de dos mil quinientas personas. En las conferencias participaban profesionales capacitados en el extranjero y personas que conformaban el comité, todos ellos se consideraban preparados para tratar el tema. Cuando detectaban a familias que estuvieran ante un problema de asimilación, se asesoraba a sus integrantes y se buscaba que regresaran al seno de la tradición y la religión judía.

El Comité de Integración también trabajó en la planeación e implementación de cursos para adolescentes: en el caso de las preadolescentes incorporó el programa de *Bat Mitzvá* para niñas de 12 años con el objetivo de reforzar los valores de las mujeres en el judaísmo y las costumbres comunitarias, y para los varones se organizaron grupos para abordar con ellos temas relacionados con la identidad judía un año previo al *Bar Mitzvá*. El programa de *Bat Mitzvá* fue muy exitoso y cada año se inscribían en él más de 80

niñas que participaban todo el año hasta la fiesta de celebración colectiva, a la que asistían sus familiares. También organizaron certámenes literarios con el fin de motivar la reflexión sobre la unión de la congregación. Las estrategias de apoyo, de esclarecimiento, de prevención y de fortalecimiento de la identidad estuvieron encaminadas a evitar la asimilación y reforzar el matrimonio endogámico como la única forma concebida como posible de dar continuidad a la comunidad y al pueblo.²¹

En su momento, la Universidad Hebrea de Jerusalén y el Consejo de Demografía Judía mostraron interés en el proyecto contraasimilacionista de Maguén David. En 1986, durante el Congreso Mundial Demográfico, el Profesor Ierajmiel Barylka asistió a la reunión y expuso la labor del Comité de Integración y la inquietud comunitaria por conservar incólumes sus principios y tradiciones.²² Explicó que esos objetivos llevaron a la mesa directiva a promulgar la *Takaná*, que ya existía desde 1937 pero solo era verbal y en 1986 logró decretarse. La intención de la *Takaná* era mantener a la comunidad en la ortodoxia, con sus estructuras claras para evitar los matrimonios exogámicos.

Dentro del Comité de Integración funcionó, además, un subcomité encargado de tratar casos derivados de la drogadicción y farmacodependencia. Algunos de ellos fueron detectados en los seminarios “50 por 50” con las familias de la comunidad. En el texto del Profesor Barylka²³, el tema de la asimilación era visto como una patología o desviación similar a los problemas relacionados con adicciones. El problema de la asimilación se planteaba a partir de consideraciones científicosociales del ámbito de la demografía, combinando un discurso ilustrado con una solución tradicional y conservadora fundamentada en la herencia religiosa alepina cuya expresión fue la *Takaná*.

La justificación de la *Takaná* en términos psicoanalíticos

Al revisar el libro del Profesor Barylka sobre el *Matrimonio mixto*,

21 Liz Hamui de Halabe (coord.), *Los judíos de Alepo en México*, México 1989, p. 322.

22 Ierajmiel Barylka, *Matrimonio mixto*, México 1987, p. 12.

23 *Ibíd.*, p. 24.

subtitulado “Un enfoque básico acerca de un problema que atañe a la juventud, a los padres de familia y a la comunidad”, los temas que se abordan están precedidos por preguntas inquietantes. Empieza discurrendo sobre qué es la familia judía, continúa con cuestionamientos como el de si se puede luchar contra el matrimonio mixto, se interroga sobre las causas y los riesgos de dicho fenómeno, así como el mejor enfoque para abordar el problema. El libro incluye consejos para los jóvenes y los padres de hijos que enfrentan dicho conflicto. Al final se aborda el tema de la *Takaná* y la necesidad de un Comité de Integración para ayudar y prevenir lo que se considera una amenaza a la integridad y continuidad comunitaria.

La advertencia inicial justifica la posición del autor y enuncia:

No albergamos ningún sentimiento de discriminación, ni de racismo. Respetamos y amamos a todo ser humano por igual, sin ningún tipo de distinción por su credo, color, nacionalidad o condición. Este es el pensamiento judío transmitido de generación en generación... Tenemos el derecho inalienable e imprescriptible de preservar a nuestro pueblo, derecho de igual valor al de todos los pueblos por luchar por la misma causa. Ninguna comunidad ni ninguna tradición puede ni debe renunciar a su identidad. Respetamos ese derecho en los demás, queremos hacerlo respetar en nosotros.²⁴

La perspectiva que elige dar el autor a su texto es la psicoanalítica, apoyando además su argumentación en la tradición rabínica y humanista del judaísmo. Para él, los factores que pueden determinar el matrimonio mixto son:

La carencia de elementos de identidad en la familia de origen, la psicopatología, el intento de fuga de la familia enferma, el intento de liberación de los roles familiares y de la función socializadora de la familia, la incapacidad de amar, la fobia exagerada al incesto, el sentimiento subjetivo de ser una excepción en el amar y ser amado, la consumación de una hostilidad desafiante hacia los padres, una forma de masoquismo, como muestra de desdén de las convenciones, como rebelión contra los padres omnipotentes,

24 *Ibid.*, p. 49.

como intento de solución para seres que no pueden conformar una relación afectiva normal, como intento de solución de fantasías homosexuales, de frigidez o de impotencia, como intento de salida a la autodegradación, como posibilidad de escapar de la competencia económica y como búsqueda de padres sustitutos perdidos...

El autor concluye: "Se debe diagnosticar correctamente para encontrar la vía de ayuda más adecuada".²⁵

Barylka ubica los problemas en las personas y las familias, no en los procesos sociales del entorno y de la propia comunidad. Su análisis adolece de la visión histórica de la mediana y larga duración colectiva, lo que centra las deficiencias en los miembros de las familias de la comunidad, a quienes vuelve responsables del fenómeno. Basado en el artículo del Rabino Dr. Yosef Oppenheimer, quien sostiene que "las estadísticas demuestran que los matrimonios mixtos resultan menos estables que los otros. El porcentaje de divorcios de los matrimonios mixtos asciende al doble o triple que el porcentaje de los otros", el Profesor Barylka alerta sobre los riesgos de este problema para la continuidad del pueblo judío y la grave situación en el seno de la familia que conlleva a la destrucción de la personalidad de ambos contrayentes y a serios conflictos para sus hijos. La pregunta que se plantea entonces es: "¿Podemos ayudar a alguien involucrado en un futuro matrimonio mixto?" y la respuesta es: "Sí, comprendiéndola y poniéndose en su lugar para entender su dinámica psicológica y espiritual". La familia también requiere atención, pues carga con demasiada culpa y se preocupa por su prestigio social, ya que el matrimonio exogámico es visto como un drama social y las familias que lo viven se sienten avergonzadas y angustiadas.

La solución está en el Comité de Integración que fue formado con la intención explícita de servir como catalizador en el proceso para dar asistencia a las familias en ese doloroso proceso. Su tarea era reflexionar con ellos y canalizar los problemas hacia una solución más armónica que mejorara su realidad y el funcionamiento familiar. Barylka explica:

Es en función del mejoramiento de esa realidad, de la consubstancia con la tradición, la historia, las raíces, la familia y el porvenir donde

25 Ibidem.

se pueden encontrar respuestas. La ayuda debe ser especializada, fraterna y humana, sabiendo que no es con la argumentación filosófica o ideológica solamente con lo que se logran resultados, sino con un camino que tenga al afecto como presente y futuro.

En uno de los últimos capítulos de su libro, Barylka, al intentar explicar las decisiones comunitarias de la mesa directiva, justifica la promulgación de *Takanot* a través de la historia judía y con relación a la *Takaná* que nos ocupa, destaca los antecedentes en los documentos de Argentina y Nueva York y explica:

Poco tiempo tardaron la comunidad alepina de Nueva York y la de México para llegar a la conclusión de que si se deseaba mantener la integridad y la continuidad de la familia judía, si se quería mantener la concatenación de la cadena de oro de nuestro pueblo, era menester restringir severamente todo intento de realización de conversiones inválidas que solamente daban una certificación vacía de contenido a los elementos de la identidad... No hay ninguna duda en que esa restricción por lo menos sirvió para una mayor sinceridad en las relaciones conyugales y una mayor claridad en los elementos de la filiación.²⁶

El libro concluye con un “test” de autoevaluación personal y confidencial para prever un casamiento mixto. En él se enlistan más de 120 ítems para evaluar la dinámica familiar y la presencia de valores comunitarios en ella, los límites en las relaciones dentro y fuera de la congregación, así como la personalidad del respondiente. Aunque no se menciona si se trata de un instrumento de medición validado estadísticamente, refleja la ideología de quienes lo elaboraron y la definición de lo que se considera normal o desviado.

Las prácticas discursivas y conclusiones

La compleja confluencia de elementos ideológicos y materiales, así como los sustentos estructurales y organizacionales de la década de 1980 en la

26 *Ibid.*, p. 88.

Comunidad Maguén David, moldearon las condiciones de posibilidad para la “retakanización”. La combinación de discursos modernos y tradicionales para justificar las restricciones a las conversiones y para evitar la salida de los miembros del grupo, muestran una actitud defensiva que buscaba preservar el futuro colectivo percibido como amenazado. La institución encontró en la tradición religiosa y en las disciplinas científicas de la psicología y la demografía, la respuesta a un fenómeno percibido como problema social, cuyo resultado fue el reforzamiento de las fronteras simbólicas. Al enfatizar los criterios de inclusión-exclusión social se justifica la vuelta hacia adentro en términos morales y se reafirma la identidad restringida a veces en detrimento de una participación ciudadana más amplia y libertaria. La seguridad del entorno comunitario constriñe las relaciones con la sociedad circundante y perpetúa la situación del grupo como enclave marginal,²⁷ desligado de la dinámica social propia de la geografía cultural en la que se inserta.

La promulgación de la *Takaná* en 1986 coincide con el inicio de un movimiento de revitalización religioso en la Comunidad Maguén David, sin embargo, no fue promovida por los sectores más ortodoxos. Mientras para los religiosos el asunto de la asimilación no constituía un problema en crecimiento, para los tradicionalistas, más abiertos a las influencias culturales del entorno, sí era percibida como una amenaza a la integridad comunitaria y a la pérdida de control social. El fortalecimiento de las instituciones comunitarias se reflejó en el incremento de la matrícula de los niños en las escuelas,²⁸ en la generación de nuevos espacios religiosos como sinagogas, *midrashim* y *kolelim* para fomentar el estudio de los textos sagrados, en la ampliación de la estructura comunitaria y en el tipo de relaciones establecidas con otras comunidades en México, Israel y la diáspora judeo-siria en el mundo.²⁹ Tal parece que en la década de 1980

27 Rodolfo Stavenhagen, (1978) “El nacionalismo Mexicano ante las minorías étnicas”, *Aquí Estamos* 1, 4 (1978): 2.

28 Sergio DellaPergola y Susana Lerner, *La población judía en México: Perfil demográfico, social y cultural*, México 1995; Alduncin y Asociados, *Estudio sociodemográfico de la comunidad judía en México*, México 2000, inédito; *ibid.*, México 2006, inédito.

29 Liz Hamui, *Transformaciones en la eeligiosidad de los judíos en México. Tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la modernidad tardía*, México 2005, p. 94.

se apretó el botón adecuado en el momento preciso, es decir, se decretó la *Takaná* en un momento de intensos cambios sociales, políticos y económicos que propiciaron el fortalecimiento de la identidad minoritaria como recurso ideológico y sociológico.

A pesar de que en México la *Takaná* no es un documento público, sus contenidos circulan y se actualizan como prácticas discursivas que adquieren sentido en una tradición configurada y legitimada por una red histórica de acciones humanas en contextos sociales que se inscriben en la dinámica de lo instituido y lo instituyente creando tramas sociales. La transmisión de los saberes comunitarios se expresa así en coyunturas de continuidad y ruptura, y se reelabora para resignificar situaciones complejas. La *Takaná* mexicana muestra la necesidad de recuperar el origen de un lugar mítico (Alepo) a través de principios y reglas que marcan fronteras; intenta revestir el discurso con narrativas de la modernidad que la ubican como una instancia de diferenciación en el imaginario colectivo y se expresa en prácticas concretas que reproducen y circunscriben lo que los individuos piensan y hacen. La *Takaná* se inscribe en el ejercicio del poder³⁰ colectivo, como un conjunto de acciones institucionales sobre posibles acciones individuales, opera como un conjunto de reglas, determinadas en coordenadas espaciotemporales cuyos contenidos circulan, se transmiten y se legitiman en contextos específicos y con objetivos más o menos claros. Discursos como el que contiene la *Takaná* constituyen códigos que portan significados, pero también son prácticas que afirman o afianzan ámbitos sociales como el comunitario. El enunciado entra en relaciones puestas en juego que producen trama social, abriendo y cerrando campos de posibilidad al sujeto capaz de pensar y elegir entre alternativas en el rango de sus condiciones de posibilidad.

La *Takaná* como saber comunitario se traduce en prácticas que excluyen, pero también que incluyen, porta un discurso significativo en la medida en que su enunciación no puede ser pensada sin su transmisión. En ese sentido

30 Entendido este en el sentido de Foucault como aquel que pone en juego las relaciones entre los individuos, donde el ejercicio del poder está en el modo en que ciertas acciones pueden estructurar el campo de otras acciones posibles, por lo que las relaciones de poder están profundamente enraizadas en el nexo social.... Una sociedad sin relaciones de poder sólo puede ser una abstracción. Michel Foucault, "El sujetos y el poder", en Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, México 1994, p. 52.

se entrecruza con la búsqueda o la confirmación de un sistema de prestigios sociales que recrea mundos de significado. Surge entonces la pregunta ¿por qué fijar en el texto el saber? En el caso de la *Takaná* mexicana, aunque nadie lea el documento, es una forma de asentar un conocimiento compartido transmitido en la oralidad, en las prácticas, una manera de dar legitimidad a las acciones de los líderes institucionales y sancionar a partir de una ley confirmada explícitamente por personas cuyo prestigio social es reconocido, como lo asientan las firmas que acompañan al edicto, es darle al saber una apariencia conveniente.

El saber de la *Takaná*, oral y escrito, se inscribe en la tensión de las prácticas comunitarias y un entorno con amplias posibilidades, donde la tradición se intersecta con las decisiones personales. Pero aunque el saber se institucionalice y se fije en un texto, sigue siendo un objeto en movimiento. El interrogante que surge entonces es: ¿Qué han hecho las siguientes generaciones con él? ¿Por qué no lo han desechado y por el contrario lo siguen refrendando cada vez que se presenta una transgresión? Ahí se encuentra la dimensión performativa del saber que escapa al texto pero que constituye una experiencia significativa, un saber íntimo intransmisible en el seno del cual se constituye la identidad misma.

La *Takaná* expresa un saber organizado que marca jerarquías, formas de gestión y un proyecto ético-ideológico colectivo que posibilita y constriñe la acción en esferas sociales delimitadas. La *Takaná* crea una lógica inmaterial del espacio donde el campo semántico ocupa el primer plano y se traduce en prácticas sociales precisas en el tiempo. La conciencia colectiva del grupo se expresa y se refuerza en la duración, en la recreación de conocimientos que se transmiten y generan realidades minoritarias a través de saberes heredados y reactualizados en la elección personal y en la dinámica comunitaria.

Podríamos distinguir tres niveles en el discurso para explicar la huella de la *Takaná* en la realidad comunitaria: un metadiscurso (como el de este trabajo) que reflexiona sobre el fenómeno comunitario analizando las estructuras, las normas y los dispositivos de control social. El segundo nivel, el de las prácticas discursivas elaboradas para la comunidad, formado por todo aquello que norma, que guía las decisiones, controla, procesa y objetiva la acción; aquí se encuentran la *Takaná* y muchas otras regulaciones propias de los diversos espacios colectivos. Y el tercer nivel alude a las prácticas

discursivas que se dan en el seno de la comunidad, en el interdiscurso, y están constituidas por aquellos saberes que circulan y orientan las elecciones individuales, familiares e institucionales. En ellas están involucrados los sujetos que participan del ámbito congregacional, los directivos, los rabinos, las autoridades escolares, los jóvenes, etc., quienes configuran redes donde se transmiten y comparten conocimientos, experiencias y un proyecto ético-comunitario que se actualiza en las interacciones sociales. La función de las prácticas discursivas es estabilizar y sedimentar las ideas en discursos generados para la comunidad (por ejemplo las supervisiones del *kashrut* para asegurarse de que la pureza de los alimentos esté regulada la aplicación de reglas endogámicas en los arreglos matrimoniales, los ritos del ciclo de vida, la prestación de servicios religiosos y sociales, en los programas de judaísmo en las escuelas, etc.). En suma, la función de los discursos que circulan en la comunidad es la administración de saberes apropiados por sus miembros y transformados en productos comunitarios que generan trama social.³¹

Los tres tipos de prácticas discursivas se interrelacionan en lógicas no lineales y se desfasan con ritmos distintos y discontinuos que se yuxtaponen. Algunos responden a la intensidad del acontecimiento, otros a la coyuntura y otros a la larga duración. Cuando en la década de 1980 en México se redactó la *Takaná* en la Comunidad Maguén David, los acontecimientos que detonaron el proceso fueron por un lado los casos específicos de matrimonios mixtos en ese momento, y por otro, la coyuntura comunitaria en la cual se dio una gran participación de voluntarios vinculada a una intensa y clara conciencia de orgullo e identidad grupal positiva, y, en la larga duración, la revitalización de un estilo religioso y de una tradición milenaria enraizada en las costumbres traídas desde Alepo.

31 Rossana Reguillo, "Anclaje y mediaciones del sentido. Lo subjetivo y el orden del discurso: Un debate cualitativo", *Revista Universidad de Guadalajara. Dossier*, 17 (1999-2000): 7.