

Los estudios judíos en México

Jewish studies in Mexico

Alejandro Araujo
Departamento de Humanidades. UAM-Cuajimalpa

Daniela Gleizer
danielagleizer@gmail.com
Instituto de Investigaciones Históricas. UNAM
México

Resumen

Como parte de un esfuerzo colectivo que pretende analizar la manera en que se organizan los estudios judíos *en* América Latina, el presente artículo ofrece una idea de lo que sucede en México con respecto a su surgimiento, los procesos de institucionalización que atraviesan, y el diálogo que sostienen –o no– con otras agendas académicas. Partimos de la propuesta de reparar explícitamente en la conexión que existe entre la *producción intelectual* y el *lugar social* en el que la misma se genera. Por ello, más que centrarnos en el análisis de los textos, intentamos *localizar* los estudios judíos en México y analizar a las comunidades que los producen, así como las redes y los rituales de interacción a través de los cuales se institucionaliza la vida académica.

Palabras clave: Estudios judíos, México, comunidades intelectuales, redes y rituales de interacción.

Abstract

As part of a collective effort to analyze the way in which Jewish studies are organized in Latin America, this article provides an insight into what has happened in Mexico with regard to its emergence, the processes of institutionalization they are ongoing, and the dialogue they engage –or not– with other academic agendas. We start from the proposal to explicitly point out the connection between *intellectual production* and the *social*

place in which it is generated. Therefore, more than focusing in the analysis of texts, we try to locate Jewish studies in Mexico and analyze the communities that produce them, as well as the networks and rituals of interaction through which academic life is institutionalized.

Key Words: Jewish Studies, Mexico, intellectual communities, networks and rituals of interaction.

*“Los grupos intelectuales tienen algo en común con todas las comunidades sociales. Cada grupo local está ligado a sus símbolos; pero la naturaleza de tales símbolos varía, igual que la autoconciencia de los miembros en relación con éstos”.*¹

Introducción

En mayo de 2015, invitados por Emmanuel Kahan a una mesa titulada “Los estudios judíos desde América Latina”, asistimos al *XVII Congreso Internacional de LAJSA*, en la ciudad de Miami. Si bien en la presentación al *dossier* se han comentado algunos aspectos relacionados con la convocatoria de Kahan y con el proceso que permitió imaginar la pertinencia de reunir y publicar los trabajos presentados y las discusiones suscitadas, nos interesa, para situar el modo en que hemos organizado nuestro ensayo, reparar explícitamente en la conexión que existe entre *la producción de textos* y *la realización de encuentros* cara a cara, de rituales de interacción, a través de los cuales se van orientando las temáticas, definiendo las agendas, organizando algunos debates y volviendo posible cierta institucionalización de la vida académica.²

¹ Collins, R., 2005, p. 25.

² Al hablar de rituales de interacción, o *cadena de interacción ritual* estamos evocando a Randall Collins. En su propuesta sociológica se sugiere entender la producción académica o intelectual como producto de redes de intercambio, generadas a partir de encuentros –rituales de interacción– en donde los intelectuales se “cargan” de “energía emocional.” Importa mencionar, pues, que esos rituales permiten la producción de comunidades que se unen, como toda comunidad social, en función de símbolos que los agrupan (como se sugiere en el epígrafe). En este sentido su propuesta nos permite decir que todo texto es posible, en buena medida, por la existencia de rituales de interacción que permiten que se forme una comunidad de personas interesada en continuar su diálogo, pero ahora escribiendo textos. En este sentido, nos pareció

Desde que nos convocaron al congreso seguimos de cerca las preguntas y sugerencias que justificaban la mesa; se trataba de indagar y compartir la manera en que se organizan los *estudios judíos en América Latina* y ofrecer una idea sobre lo que sucedía en México: reparar en su surgimiento, en los procesos de institucionalización que han atravesado, el momento en el que se encuentran ahora y el diálogo que sostienen –o no– con los estudios sobre otras minorías identitarias, con otras agendas académicas y con el estudio de lo judío en otras partes del mundo.

Nos pareció, desde el inicio, sumamente atractiva la invitación, sobre todo por el énfasis en pensar *la producción intelectual* desde el *lugar* en el que se generaba. ¿Qué importancia tenían las particularidades nacionales, regionales o incluso locales para entender la producción de estudios sobre una comunidad particular como los judíos? ¿Qué diferencias pueden introducir las particularidades nacionales o regionales para observar el modo en que una comunidad –una identidad– sobrevive, se mantiene, se confunde, se inserta, es rechazada o asimilada dentro de un espacio nacional? ¿Qué tanto importa el modo en que se entiende y trata “lo judío” en México en las interacciones sociales más generalizadas para comprender el modo en que sus estudios se han desarrollado? ¿Quiénes son los actores o comunidades encargadas de hacer dichos trabajos o, mejor, qué espacios institucionales han favorecido la generación de rituales de interacción que hacen posible la carga emocional necesaria para la producción de los textos, incluso para la transformación de textos a libros?

La entrada de estas preguntas y la explicitación de las mismas ayudaron a perfilar nuestra indagación y a organizar el material *o corpus* que nos parecía importante recuperar como aquel que “exhibe” o “representa” lo que se puede denominar *estudios judíos en México*.

Una manera común de concebir la vida académica supone que el conjunto de trabajos realizados sobre un tema es lo que constituye un *corpus*, y que ese *corpus* se puede

que la propuesta de Collins nos servía de idea para pensar el análisis de los textos que sobre el tema judío se han realizado en México. ¿Qué interacciones hicieron posible dichos trabajos? ¿De qué comunidades forman parte?

volver a dividir. Los estudios judíos, en esa lógica, serían el conjunto total de trabajos que se han realizado, mismos que podríamos agrupar o clasificar en otras divisiones: historia, geografía, estudios literarios, de arte, o antropológicos, dando importancia al horizonte disciplinario que los hizo posible. Pero la mesa a la que nos invitaron era más incisiva en su pregunta, ya que sugería que pensáramos en el efecto que tiene sobre los trabajos el hecho de que se produjeran *en América Latina*, espacializando o territorializando el lugar de enunciación.

Pero, además de territorializar dicho lugar de enunciación, la convocatoria solicitaba observar qué tan institucionalizados se encuentran dichos estudios en cada país. Es decir, nos invitaban también a pensar si existían espacios o *lugares sociales*³ que permitían la producción de textos, y si existían en qué medida afectaban o definían su forma, sus contenidos, intereses, temáticas, etc. Introducir a Collins nos permitía observar dicha interrogante preguntando cuáles son los *rituales de interacción* que permiten concatenar a quienes han generado dichos textos, para diluir o, mejor, ampliar la idea de proceso de institucionalización. Sobre todo, porque una primera impresión parecería indicarnos que en México no existe un proceso de institucionalización de “estudios judíos” claro, definido, sólido; no hay una red que funcione de modo constante, con congresos, encuentros, presupuestos propios, revistas, cátedras, proyectos, es decir, con rituales de interacción concatenados con espacios académicos, universidades e instituciones de investigación nacionales que permitan la concentración de la “energía emocional” de los actores configurados en dichas redes.⁴

³ Con la idea de *lugar social* estamos aludiendo al análisis de Michel de Certeau de la operación historiográfica. Como es sabido, de Certeau es de los primeros historiadores en realizar un socioanálisis o un análisis socioepistemológico de la historiografía. Su trabajo permitió mostrar que ello que llamó *lugar social* era el espacio que hacía posible las investigaciones, lo que marcaba lo que se podía decir y pensar, porque formaba parte de las reglas, códigos, consideraciones, creencias incluso, que constituían a la institución historiográfica, al saber histórico. “*Toda investigación historiográfica se enlaza con un lugar de producción socioeconómica, política y cultural. Implica un medio de elaboración circunscrito por determinaciones propias: una profesión liberal, un puesto de observación o enseñanza, una categoría especial de letrados, etcétera. Se halla, pues, sometida a presiones, ligada a privilegios, enraizada en una particularidad. Precisamente en función de este lugar los métodos se establecen, una topografía de intereses se precisa y los expedientes de las cuestiones que vamos a preguntar a los documentos se organizan.*” De Certeau, M., 1993, p. 68.

⁴ Para Collins la energía emocional es aquello que permite la continuación de una actividad social, porque permite enlazar la actividad de una persona con otra. Los rituales cargan de

Sin embargo, si bien no existen dichos espacios claros, es posible ver por un lado la existencia –desde las primeras décadas del siglo XX– de un amplio conjunto de trabajos que han sido elaborados en contextos de enunciación tanto académicos como no académicos, y que abordan la temática de los judíos en México. También notamos que existen muchos encuentros o redes de interacción y colaboración en donde la temática de lo judío aparece claramente. Por citar un ejemplo muy especial en 1993 se creó el Centro de Investigación y Documentación de la Comunidad Ashkenazí de México (CDICA), que en 2013 decidió extenderse para convertirse en el Centro de Documentación e Investigación Judío de México (CDIJUM) “*una institución intercomunitaria, centralizada pero autónoma, encargada de resguardar, conservar y difundir la memoria histórica de la comunidad judía de México*”.⁵

La inexistencia de una red académica institucionalizada en espacios universitarios pero la presencia de libros, textos, y un centro de documentación nos permitió pensar en el trabajo de Randall Collins. Como hemos dicho, Collins trata a los académicos como a cualquier otra comunidad. Es un grupo que se reúne en rituales de interacción con el fin de propagar ese objeto simbólico que los unifica. Los intelectuales, dice Collins, tienen como objeto sagrado la producción de conocimientos: establecen reglas, procedimientos, pautas de trabajo para ello. De este modo, nos parecía que su propuesta podía ayudarnos a ver qué papel tienen los productos, los libros o textos que hablan de los judíos en México, dentro de la comunidad en la que son elaborados. Es decir, permitía interrogarnos en torno al objeto simbólico que reúne a los participantes de dichos rituales, para observar qué comunidad se reproduce en dichas interacciones.

De este modo, sin querer hacer una división muy tajante o rígida, nos pareció operativo trabajar con una distinción que ya habían realizado otros autores (Jeffrey Lesser y Raanan Rein) para indicar que muchos de los trabajos recopilados en nuestro *corpus* están más vinculados a la reproducción de la *comunidad judía* en México (Lesser y

energía, sin ella no habría posibilidad de comunidad, la comunidad tiene un objeto simbólico que la mantiene cohesionada.

⁵ “*Conoce el CDIJUM*” <https://cdijum.mx/nosotros/> (Consultado el 24 de julio de 2017).

Rein llaman a estos trabajos “*autorreferenciales*”) ⁶ que a la reproducción de *la comunidad académica* que tiene como objeto de interés científico el tema de lo judío. ⁷ (Si bien hay textos que podrían ubicarse en una situación intermedia, y hay otros textos académicos que encuentran su espacio en rituales de interacción que tienen lugar fuera de México, como veremos más adelante).

A partir de estas ideas es que decidimos observar nuestro *corpus* atendiendo a la pregunta sobre las condiciones de posibilidad que permiten o impiden la emergencia de un “*campo*” de estudio o de una “*red*” ⁸ de trabajo sobre estudios judíos vinculada estrechamente con los espacios universitarios y que al mismo tiempo nos ayudara a reconocer la importancia que la comunidad judía tiene en México para la conformación –o no– de dicha red.

Antes de entrar en la descripción del *corpus*, quisiéramos reparar en tres asuntos importantes. El primero es que solo vamos a circunscribirnos a los trabajos que se ubicarían o se acercarían más a los campos de las ciencias sociales y las humanidades, dejando de lado el vasto campo de la literatura. El segundo, que incluimos sólo lo que se ha producido *desde* México, no desde otras partes del mundo *sobre* México; y el tercero y quizá el más importante, que la distinción que hacemos entre textos elaborados para la comunidad académica y realizados para la comunidad judía es una distinción

⁶ Lesser, J. y Rein, R., 2006, pp. 251-252 y 2008, p. 26.

⁷ También pensamos en evocar a Pierre Bourdieu para ver qué tan autónomo era el campo o sub-campo de producción académica que parecía configurarse en torno a los estudios judíos en México, intentando observar cuáles eran las reglas y por quiénes eran definidas dichas reglas en los trabajos examinados. Sin embargo, más que entender o querer mostrar la autonomía o no de dicho sub-campo, nos parecía sugerente ver el peso que tiene la comunidad judía (y los rituales de interacción en donde se reproduce) en la elaboración de los textos recopilados.

⁸ El concepto de campo, definido e instrumentalizado por Pierre Bourdieu de manera detallada en muchos de sus textos, es utilizado informalmente para enfatizar formas de agrupación de la vida social, particularmente de aquellos espacios que distinguimos como culturales, intelectuales, académicos, artísticos. Creemos que pensar los estudios judíos como campo autónomo es complicado, pues implicaría un cierto estado de diferenciación en este tipo de investigaciones que a nuestro juicio no existe. Preferimos, en todo caso, hablar de red y de procesos de institucionalización que garantizan la continuidad de las interacciones, y de rituales de interacción de aquellas personas que forman parte de dicho grupo o comunidad. De todas maneras un trabajo exhaustivo tanto teórico (para afinar dichas categorías de análisis) como empírico (que observe con detalle los procesos de institucionalización de los estudios judaicos y el modo en que esas redes se distribuyen transnacionalmente formando comunidades interpretativas) se antoja interesante. Algo de ello recuperaremos en las conclusiones.

operativa, analítica, que nos ayuda a trazar algunas observaciones y pistas de trabajo, pero que no tiene una connotación valorativa. Desde luego creemos que un trabajo más profundo podría observar con más cuidado los factores sociológicos que hacen posible la producción de textos, siguiendo a Collins y a otros autores.

Los estudios judíos en/desde México⁹

En el proceso de revisión de los trabajos que pudieran formar el *corpus* de *los estudios judíos desde México*, notamos que podíamos observar, en principio, un conjunto amplio de textos que se elaboraron después de la década de los setenta, quizá más entrados los ochenta incluso, que quisiéramos llamar propiamente *estudios judíos* porque están encadenados a redes de rituales de interacción que tienen dicho significado, en este caso están vinculados de una u otra manera con *redes internacionales de estudios judíos*.¹⁰

Sin embargo, también observamos que hay una importante lista de trabajos, elaborados con anterioridad, vinculados con algunas redes académicas, pero que, sobre todo, fueron realizados en función de redes intelectuales (o de otro tipo) muy amplias (que no podemos reconstruir en este trabajo). Nos referimos, por ejemplo, al estudio de Víctor Harris de 1907 sobre los judíos de México, que tenía una intención exploratoria para medir las posibilidades de inmigración judía al país y que, por tanto, estaba estrechamente vinculado a un saber pertinente para la comunidad.¹¹ O a los trabajos de Anita Brenner en la década de los veinte, que formaban parte de una red intelectual mexicano-estadounidense (que contaba con escritores, artistas y literatos

⁹ Hacemos referencia con este subtítulo al título del libro coordinado por Avni, H., *et. al.:* *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*.

¹⁰ Un aspecto que nos pareció muy importante resaltar se vincula con la importancia que tiene la conformación internacional de espacios institucionalizados de estudios judíos para pensar incluso otros temas. Por ello nuestra división es importante. Nos parece que hay que seguir trabajando para indagar cuáles fueron las condiciones que permitieron la institucionalización de los estudios judíos. Consideramos que su auge se relaciona de manera estrecha con el impacto que las teorías del multiculturalismo han tenido en la revisión de las historias nacionales, y en los estudios en torno a la identidad y las experiencias de la misma.

¹¹ Harris, V., *The Jews in Modern Mexico*, 1907.

como Carleton Beals, Diego Rivera, Frida Kahlo, Frances Toor y Jean Charlot), cuya intención era fungir como puente entre ambas culturas, y a la vez promover a México como posible tierra de llegada de los judíos, explicando las condiciones internas del país desde una visión optimista.¹²

Estos textos escritos, memorias, impresiones, relatos, descripciones, notas, diarios o artículos periodísticos, si bien pueden ser testimonio del modo en que los judíos escribieron sobre México, o sobre la experiencia de llegar o de vivir en México, están elaborados desde un marco diferente al del tema de las identidades y la memoria, que imprimió otro modo de atender el estudio de lo judío en la agenda académica nacional e internacional. Incluso la *Enciclopedia Judaica Castellana*, la titánica obra editada por Eduardo Weinfeld, publicada en México entre 1948 y 1951, tan importante para la institucionalización del conocimiento y para la producción de un saber autorizado sobre lo judío en América Latina, no se realizó como parte de un grupo de trabajos institucionalizados para pensar lo judío. Ello no implica que estos textos no puedan ser recuperados (como de hecho lo son) en el contexto actual de discusión, ya sea para recobrar su información, útil para los actuales trabajos —es decir, convertirlos en fuentes— o para historizarlos, es decir, para reconstruir sus condiciones de posibilidad.

Con relación a los textos que podrían ubicarse propiamente en el terreno de los “estudios judíos”, cuya peculiaridad sería estar vinculados de una u otra forma a esta red institucionalizada emergente, consideramos que una distinción peculiar los divide, aunque se trata, como ya hemos mencionado, de una distinción frágil, que está siempre en disputa en la dinámica de todo campo intelectual. La distinción identificaría, por un lado, a aquellos trabajos que obedecen más a las preocupaciones de *la continuidad de la comunidad judía* y a su reproducción y, por el otro, a aquellos que se interesan en *la continuidad de la comunidad académica* que realiza estudios sobre lo judío. Llamaremos a los primeros textos “autorreferenciales”, para seguir la línea abierta por Lesser y Rein, y a los otros textos “académicos”.

¹² Artículos tales como *The Jews in Mexico* (1924); *Letters from abroad. The situation in Mexico* (1924); *Assimilation in Mexico* (1925); *Mexican Jew still imports his bride* (1925), *Mexico: Another Promised Land* (1928). Un interesante artículo sobre Brenner es el de Rick A. López, *Anita Brenner and the Jewish Roots of Mexico's postrevolutionary national identity*.

1. Los textos “autorreferenciales”

Esta categoría agruparía a los textos o estudios producidos principalmente por las instituciones de la comunidad judía de México, para sus propios miembros, enmarcados en rituales de interacción propios del grupo (conmemoraciones, fiestas judías, encuentros sociales, etc.); que se caracterizarían por tener un fuerte énfasis en la historia institucional de dicha comunidad y en su etapa fundacional. Muchos de ellos son financiados por instituciones comunitarias (o individuos generosos) y en ocasiones son regalados a todas las familias afiliadas a la comunidad judía. Debido a que el objetivo central de dichos textos sería garantizar la *continuidad de la comunidad judía*, pueden identificarse tres características primordiales de los mismos: una narrativa no problemática sobre la propia comunidad judía (donde tienden a evitarse alusiones a divisiones ideológicas, fracturas políticas, luchas de poder, exclusiones u otro tipo de conflictos internos); una narrativa no problemática sobre la relación de la comunidad judía con el gobierno mexicano y con la sociedad mexicana (relación que en general ha sido muy buena, pero ha tenido por supuesto sus momentos de tensión); y un fuerte énfasis, como mencionábamos, en la historia institucional.

Si bien al interior de la comunidad judía se han realizado estudios desde hace tiempo (entre los que se cuentan, por ejemplo, los *Apuntes para la historia de la prensa judía en México* de Moisés Glikowski, que data de 1940; o *El movimiento sionista en México*, de Ishaiahu Austri-Dun, de 1957) lo que nos interesa remarcar es que desde fines de los setenta y principios de los ochentas comenzó a desarrollarse una producción mucho más amplia que la anterior y mucho mejor orientada y articulada, que existe hasta nuestros días.

Estos estudios surgieron, como hemos dicho, cuando la comunidad judía requirió hacer una revisión más cuidadosa de su historia. Este intento de explicar “los orígenes” se plasmó sobre todo en estudios sobre las sub-comunidades que se formaron de acuerdo al lugar de procedencia de los inmigrantes judíos: *Los sefarditas en México* (Eduardo Weinfeld, 1951); *Esperanza y realidad. Raíces de la Comunidad Judía de Alepo en México* (Isaac A. Dabbah, 1982); *Los Judíos de Alepo en México* (coordinado por Liz

Hamui en 1989); *Generaciones Judías en México. La Kehilá Ashkenazí. 1922-1992* (coordinado por Alicia Gojman de Backal en 1993); *Historia de una Alianza* (sobre los originarios de Damasco; publicado en 2001); y *Sefarad de ayer, oy i mañana. Presencia Sefardí en México* (coordinado por Rosalynda Pérez, Simonette Levy Sophie Bejarano, publicado en 2010).

En este sentido, la producción historiográfica da cuenta del fuerte peso que han tenido las nacionalidades de origen de los inmigrantes en la conformación de sub-grupos dentro de la comunidad judía mexicana¹³ y está marcada probablemente más por la necesidad identitaria de distinguir a los grupos y sus características que por la preocupación por comprender procesos de migración de diversos actores sociales y el modo en que fueron tratados o recibidos en México. Es decir, parecerían estar más atravesados por el deber y el deseo de memoria hacia adentro del grupo que por reconstruir el modo en que dichos grupos se pusieron en relación con otros grupos, con el estado mexicano, con otros sub-grupos de inmigrantes judíos, o quizá con otro tipo de intereses que han sido puestos en las agendas de algunos trabajos más vinculados a los contextos académicos. En este sentido es curioso notar que no existe ningún libro sobre la historia de la comunidad judía de México (que trate a la misma como un colectivo) durante el siglo XX, o sobre la historia de los judíos en México durante el mismo período.¹⁴

Un aspecto interesante de estos textos es que existe la intención de introducir en ellos marcas de lectura que permitan mostrar que se encuentran vinculados a las “reglas académicas” pero, al mismo tiempo, tienen como objetivo primordial interpelar a los

¹³ Los judíos provenientes de Europa del Este, de habla idish, formaron la comunidad ashkenzí; los de la zona del Mediterráneo, que hablaban ladino, la comunidad Sefaradí; mientras que los originarios de Siria están divididos en dos comunidades: los provenientes de Alepo formaron la Comunidad Maguén David, y los de Damasco la Comunidad Monte Sinaí.

¹⁴ Ni producido en México, ni producido fuera de México. Lo más cercano sería el libro de León Sourasky, *Historia de la Comunidad Israelita de México. 1917-1942*, de 1965, y el de Corinne Krause, *Los judíos en México. Una historia con énfasis especial en el periodo de 1857 a 1930*, resultado de una tesis de doctorado en historia, de 1970, que se tradujo al español en 1987. En la década de los 40's, y hasta los 60's, hubo más artículos sobre “los judíos en México” que en épocas posteriores, donde la historia comunitaria se dividió en la historia de las sub-comunidades formadas por lugar de origen. Nos referimos a los trabajos de Salomón Kahn (*The Jewish Community in Mexico*, 1940); de Eduardo Weinfeld (*Los judíos en México*, 1940); de Tuvia Maizel (*The Jews of Mexico*, 1948); y de Jacobo Glantz (*Notas sobre la formación de la comunidad judía de México*, 1962).

miembros de la comunidad judía nacional, y en algunas ocasiones, también a la estadounidense.

Llama la atención que desde los años 90 muchos de estos textos fueron coordinados o dirigidos por académicos que tienen acreditación profesional (frecuentemente están legitimados fuera de la comunidad judía) y que tienen incorporadas las reglas del campo de producción académica en donde se desarrollaron, es decir, que están formando parte de rituales de interacción propios de la vida académica. Valdría la pena observar con cuidado estos textos para ver en qué medida pueden o no pueden circular en distintos espacios sociales. ¿Son leídos fuera de la comunidad judía? ¿Es necesario exigirles o disputarles la calidad académica? ¿Es reconocida dicha “calidad” por sus lectores o es suficiente el capital simbólico (el nombre del autor, su reconocimiento institucional, su lugar de autoridad) para ser tomados como textos académicos para la comunidad?

Ejemplo de estos trabajos serían los siete volúmenes que componen la historia de la comunidad ashkenazí de México, coordinados por Alicia Gojman de Backal en 1993, y prologados por Enrique Krauze. Ambos son personajes reconocidos en el ámbito académico, aunque el segundo no trabaja temáticas propias de los judíos sino historia política de los siglos XIX y XX en México, y no forma parte de ninguna institución académica.

Algunos de estos libros, como puede imaginarse, son muy vistosos, y cuentan con una alta calidad de edición y de impresión, formato amplio y fotos muy bien seleccionadas, como es el caso de *Imágenes de un encuentro* (coordinado por Judit Bokser en 1992); *Sinagogas de México* (con textos de Mónica Unikel y fotografías de Moy Volcovich, publicado en 2002); y *Tierra para echar raíces* (de Paloma Sulkin, publicado en 2010).¹⁵

2. Textos “académicos”

¹⁵ Agrupamos aquí a textos de muy diversas características. Tanto *Generaciones Judías en México* como *Imágenes de un encuentro* se distinguen por el importante trabajo de investigación que los conforman.

La segunda categoría agrupa a aquellos textos que se realizan desde los campos académicos, acatando sus reglas. Surgen a partir de los años setenta, particularmente como tesis de licenciatura. Son textos elaborados desde instituciones académicas mexicanas, bajo las exigencias del campo disciplinario en el que se insertan (la historia, la sociología, la antropología, los estudios literarios).¹⁶

En los años ochenta estos estudios se consolidaron, y algunas de estas tesis de licenciatura se publicaron en forma de libros, mientras surgieron otros estudios de académicos que laboraban principalmente en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).¹⁷ Esta etapa coincide, además, con un momento de masificación de la educación en México en general, de creación de instituciones educativas importantes, y de expansión de la investigación social y humanística en lo particular. En cierto modo se trata de una época, de los ochentas para nuestros tiempos, en la que se reorganiza la vida académica y universitaria del país, con relación al tipo de expectativas que se tiene de ella y a las formas de regular y administrar la vida de los académicos, de medirla en términos de productividad y de modificarse a partir de estándares internacionales a través de los cuales se redefinen y reorganizan los criterios de calidad.¹⁸

Como ya mencionamos, consideramos que estos trabajos no conformaron entonces –y quizás tampoco ahora– un campo o sub campo disciplinario propio, en el sentido de que se trata de estudios que provienen de distintas disciplinas, y no poseen un “saber” propio o una “metodología” particular. Sin embargo, sí constituyen una incipiente red, una configuración de estudios que bien podrían ser acomodados bajo la denominación

¹⁶ Véanse por ejemplo, las siguientes tesis de licenciatura: Miguel Abruch Linder, *Algunos aspectos del antisemitismo en México* (1971); Susana Ralsky, *La identidad étnica minoritaria. Un estudio de caso* (1972); Silvia Seligson, *Los judíos en México. Un estudio preliminar* (1973), Ana Portnoy, *Cultura e intelectuales judíos en México* (1977); Guadalupe Zárate, *Los judíos de Europa Oriental en México. Su integración económica* (1978).

¹⁷ Entre otros, María Eugenia Módena, *Pasaporte de culturas. Viaje por la vida de un judío ruso en México* (1982); Alicia Gojman de Backal, *Los conversos en la Nueva España* (1984); y Guadalupe Zárate, *México y la diáspora judía* (1986).

¹⁸ Es evidente que no podemos profundizar en el tema. Solamente queremos indicar que el auge de congresos, publicaciones y redes internacionales repercutieron en la agenda académica nacional, que comenzó a ser regulada a través del CONACYT y otros sistemas de evaluación.

de “estudios judíos”. Nos parece muy importante (algunas ideas de Collins nos dieron esta pista) indicar que esta serie de trabajos, vinculados principalmente por su temática, se vieron estimulados y legitimados por el proceso de institucionalización de los estudios judaicos latinoamericanos fuera de América Latina, en Israel primero, y después en Estados Unidos.¹⁹

En Israel, a partir de la creación de la Sección Latinoamericana del Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad de Hebra de Jerusalén en 1966, y el surgimiento de la Asociación Israelí de Investigadores del Judaísmo Latinoamericano (AMILAT) en 1974.²⁰ Pero ha sido fundamentalmente la legitimación de esta red de estudios judíos en Estados Unidos, y la creación de la *Latin American Jewish Studies Association* (LAJSA), la que impulsó más vigorosamente la producción y divulgación de los estudios judíos latinoamericanos.²¹ Ello ha ocasionado, por ejemplo, no sólo que en las bibliotecas de las principales universidades estadounidenses existan más libros sobre los judíos en América Latina que sobre otros grupos que descienden de inmigraciones del Medio Oriente o de Asia combinados,²² sino también que exista más información e interés sobre los judíos de América Latina en Estados Unidos que en las propias universidades latinoamericanas.

¹⁹ Lesser y Rein consideran que ni el establecimiento de la sección latinoamericana e ibérica del Instituto de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad de Hebra de Jerusalén, ni el surgimiento de LAJSA lograron sus objetivos implícitos de crear un “campo” en el sentido académico clásico del término. (Lesser y Rein, 2006, p. 254). A nosotros nos parece cierto que no se consiguió formar un campo, pues, como hemos señalado, ello implicaría una serie de elementos diversos, destacando la existencia de un capital específico; sin embargo, nos importa insistir en la importancia de dichos espacios y su peso en la formulación de la noción de estudios judíos, pues nos parece que hicieron posible la articulación de un trabajo en red, incluso, de organizaciones regulares claramente instituidas, asociaciones, congresos, etc.

²⁰ La principal publicación de AMILAT es la serie *Judaica Latinoamericana*, cuyo primer volumen (1988) reunió los trabajos presentados en el 9º Congreso Mundial de Ciencias Judaicas realizado en Jerusalén en agosto de 1985. Hasta hoy en día los Congresos cuatrienales de Ciencias Judaicas de la Universidad Hebrea de Jerusalén incluyen una sección latinoamericana, que se lleva cabo en español, inglés y portugués. Diversos académicos mexicanos han colaborado desde entonces en *Judaica Latinoamericana* (Judit Bokser, Alicia Gojman de Backal, Paulette Kershenovich, Deborah Roitman, y Gilda Waldman). Judit Bokser considera que AMILAT ha dado prioridad a los estudios judíos como marco de su producción académica, mientras que el enfoque de LAJSA partiría desde el campo de estudios latinoamericanos. También considera que las diferencias no son sólo teóricas, metodológicas o conceptuales, sino resultado, asimismo, de sus diversos grados de institucionalización. (Bokser, 2014, p. 185).

²¹ Lesser y Rein, 2006, p. 253.

²² Lesser y Rein, 2006, p. 252.

A partir de este impulso “externo”, los académicos mexicanos comenzaron a asistir a los encuentros internacionales, a participar de estos rituales de interacción y a publicar en *Judaica Latinoamericana* (LAJSA no cuenta con una publicación propia). Más aún, el impulso se materializa en América Latina cuando comenzaron a organizarse congresos de LAJSA también en esta zona, el primero en Buenos Aires en 1988. La primera reunión de LAJSA en México tuvo lugar en noviembre de 1995 en la Ciudad de México, auspiciada por la Universidad Nacional Autónoma de México y la Universidad Iberoamericana. Contó con la participación de 280 académicos de México, Estados Unidos, Canadá, Brasil, Chile, Uruguay, Argentina, el Reino Unido, Francia, España e Israel. Este congreso, sin duda, sirvió –en tanto espacio que permitió cargar de energía emocional a los agentes/participantes– para estimular la producción de los estudios judaicos locales, abrir nuevos temas, y comenzar a construir redes transnacionales.²³

Sin embargo, este impulso no desembocó en la formalización de una red, en la configuración de una serie de instituciones que permitieran sostener estos trabajos y garantizar su reproducción. Nos parece que no existen espacios institucionales que hayan logrado articular o estimular los esfuerzos locales. En parte, debido a que la propia comunidad judía no tiene interés o capacidad organizativa para impulsarlos, aunque posibilita la publicación de los textos que hemos llamado “autorreferenciales”; y en parte debido a que los estudios judíos no han encontrado espacios de incubación dentro de las instituciones académicas mexicanas.

Sin embargo, sí existieron algunas organizaciones o programas que han permitido sostener o hacer posible cierta institucionalización de los estudios judíos. En México han tenido importancia el Centro de Estudios Judaicos (CEJ, fundado en 1977 y muy activo hasta 1986)²⁴, un diplomado/especialización sobre Estudios Judaicos que funcionó en la Universidad Iberoamericana desde 1982 hasta 1995;²⁵ y como ya

²³ En julio de 2017 México fue sede del congreso de LAJSA por segunda vez. Por razones de plazos de entrega del presente artículo no podemos incluir su análisis.

²⁴ El CEJ contó para su fundación con el patrocinio de la Organización Sionista Mundial y el apoyo académico de la Universidad de Tel Aviv. Tuvo una publicación propia, titulada *Estudios Judaicos*, dirigida en su mejor época por Yerajmiel Barylka, aproximadamente entre 1984 y 1987. Agradecemos a Mardoqueo Staropolsky por esta información.

²⁵ En colaboración con la Universidad Hebrea de Jerusalén, dirigido por Judit Bosker. En 2000 se inauguró un Programa de Estudios Judaicos que, a cargo de Shulamit Goldsmit, ha organizado varios coloquios internacionales sobre el humanismo en el pensamiento judío, y ha apoyado publicaciones con temática judía.

mencionamos, el Centro de Documentación e Investigación de la Comunidad Ashkenazí de México (CDICA), fundado en 1993 y convertido en CDIJUM en 2013.²⁶

Estos espacios han trazado condiciones que han permitido, más que la producción y reproducción de textos, la formación de comunidades interesadas en ellos: el primero, el CEJ, estuvo más vinculado a la promoción de la cultura judía; el segundo sirvió de estímulo para comenzar investigaciones con temática judía y conectó tanto a interesados en el tema entre sí, como con profesores de la Universidad Hebrea de Jerusalén. El tercero, a través de su labor archivística y la atención que provee a estudiantes, académicos y público no judío interesado en temáticas judaicas ha permitido no sólo crear un espacio que fortalece y promueve la memoria judía, sino abrir terreno para pensar en resguardar documentos que permitan revisar la historia críticamente, bajo la mirada académica y, desde luego, no forzosamente con la única intención de estimular la continuidad de la comunidad. El CDIJUM, de hecho, tiene un pequeño departamento de investigación, que publica textos cortos en formato de cuadernos de trabajo.

Además de este interés en resguardar los documentos, este centro tomó la iniciativa de crear un concurso bianual que desde 1999 premia a los mejores estudios sobre judíos en México (que se realizan desde México o desde cualquier otro país). La actual transformación del CDICA en el CDIJUM (como centro no sólo de la comunidad ashkenazí, sino de toda la comunidad judía mexicana) tiene un gran potencial, en particular con relación a los vínculos que podría establecer con los espacios académicos nacionales, y con otros centros de documentación e investigación que resguarden documentos sobre minorías identitarias. También sería necesario realizar una reflexión crítica en torno a la tensión que existe entre la importancia y necesidad de cultivar, estudiar, conservar la memoria y la cultura judía (como lo sugiere dicho espacio) y el interés de realizar trabajos que, bajo las reglas de los campos académicos, puedan tener otros objetivos, y adoptar miradas críticas sobre la formación de las identidades sociales y las disputas en las que éstas participan, así como sobre la forma en que la memoria de la migración judía se ha transmitido al interior de la comunidad.

²⁶ Quizás debiéramos incluir en los últimos años la labor del Museo Memoria y Tolerancia, que por razones de espacio no podemos analizar en el presente artículo.

La duda sobre qué tan posible es que surja un espacio que se configure como un lugar que organice estas polémicas tiene que ver con el hecho de que, aunque en los últimos años se han publicado en México algunos libros colectivos, se trata de volúmenes que en su mayoría reúnen artículos de autoría individual con temáticas afines, pero que no parten de problemáticas, metodologías u objetivos comunes, ni son resultado de proyectos colectivos de investigación, mismos que, con ciertas excepciones, siguen ausentes.²⁷ Retomaremos la relación y tensión entre estas dos formas de hacer trabajos en torno a lo judío, la autorreferencial y la académica, y su relación con la formación de espacios institucionalizados para ello al cierre del texto.

El diálogo entre los estudios judaicos y otras agendas de investigación del país

Con relación a esta temática nos interesa comenzar mencionando que en la agenda académica mexicana, aquella que organiza la vida institucional de centros de investigación e universidades, el interés por los estudios judaicos es prácticamente nulo. Aunque como hemos mencionado arriba existan académicos que trabajan en redes, como Judit Bokser, Alicia Gojman de Backal, Daniel Fainstein, Daniela Gleizer, Shulamit Goldsmit, Natalia Gurvich, Liz Hamui, Linda Hanono, Yael Siman y otros,²⁸ no podemos hablar, tal y como hemos insistido, de una red institucionalizada de estudios judaicos que esté vinculada y sostenida por alguna institución de educación o centro de investigación nacional, no existen revistas, congresos,²⁹ ni tampoco proyectos colectivos financiados directamente por presupuestos públicos o institucionales.

²⁷ Véanse, por ejemplo, Shulamit Goldsmit y Natalia Gurvich (coords.), *Sobre el judaísmo mexicano. Diversas expresiones de activismo comunitario*, de 2009; Alicia Gojman de Backal (coord.), *La memoria archivada. Los judíos en la configuración del México plural*, de 2011; Alicia Gojman de Backal (coord.), *Cien años de vida institucional judía en México. Mosaico de experiencias y reflexiones (1912-2012)*, de 2013; Natalia Gurvich, Liz Hamui y Linda Hanono (coords.), *Tejidos culturales. Las mujeres judías en México*, de 2016. Existen excepciones, por supuesto, como el proyecto "El educador judío latinoamericano en un mundo transnacional", coordinado por el Centro Liwerant de la Universidad Hebrea de Jerusalén, la AMIA en Argentina, y la Universidad Hebraica en México.

²⁸ Sin duda dejamos a varios fuera. Por otra parte, nos resulta imposible en este artículo detallar la producción de éstos y otros académicos, que es muy vasta. Dicho recuento rebasaría, además, los objetivos del presente trabajo, centrado en pensar las condiciones de México como lugar de producción de estudios judíos.

²⁹ El Congreso *100 años de vida institucional judía en México. Mosaico de experiencias y reflexiones*, que se llevó a cabo en 2012 podría ser una excepción, pero se trató de un evento aislado, motivado por el centenario de la presencia judía en el país.

Desde luego las posibles causas o motivaciones que permiten comprender esta situación requieren de un trabajo profundo. Por el momento nos parece útil mencionar dos posibles hipótesis que quizás permiten explicar el hecho de que no exista un programa institucionalizado de dichos estudios en México.

La primera: nos parece que, debido en parte a que los procesos de profesionalización de las ciencias sociales y las humanidades en México estuvieron atravesados por las tensiones, discursos hegemónicos y necesidades de las décadas de los años treinta y cuarenta, gran parte de lo que sigue definiendo los programas de investigación en historia, antropología, sociología y otras disciplinas afines, se basa en una agenda nacionalista.

A pesar de que las presiones de las agendas internacionales de los años ochenta para acá han trastocado algunas de estas dinámicas y han permitido algunas aperturas, el grueso de la academia nacional y, más aún, la organización de los centros de investigación, los departamentos, las instituciones, conservan una perspectiva nacionalista que, además, se configura en función del modo en que se imaginaban los “problemas nacionales” en aquellas décadas posteriores a la revolución. Así, por ejemplo, podemos ver que en buena medida la mayor parte de la historiografía mexicana ha estado dedicada a narrar la historia nacional; una historia en la cual los extranjeros y las minorías no tienen una presencia significativa.³⁰

La segunda: Michel de Certeau señalaba en el texto que citamos anteriormente, que la primera condición de todo trabajo de investigación se relaciona con el lugar social en donde se produce un trabajo. Es la institución, decía de Certeau, la que permite y prohíbe, la que dice lo que se tiene que trabajar, la que fija implícitamente los temas. Si bien en su modalidad positiva la nación es el centro de la agenda de investigación en México, aquello que no forma parte de la misma, que es ajeno, e incluso quizá indeseable, no puede ser relevante para la nación. En este sentido, nos parece que existe cierta estigmatización dentro de la lógica institucional cuando el tema de lo judaico se vuelve temática central para algún profesor investigador. No es posible trazar hipótesis

³⁰ Véase Araujo, 2015.

de por qué ello sucede, quizá un viejo impulso xenófobo por no decir antisemita, quizá la reticencia de una academia sensible a la situación actual de los palestinos, que identifica lo judío con lo israelí. Lo que parece ser claro es que, en comparación con otras minorías extranjeras, como la china, por ejemplo, el tema de lo judío no despierta interés fuera de los investigadores que pertenecen de una u otra forma a la comunidad judía, con poquísimas excepciones.

Creemos que seguir trabajando esta hipótesis podría permitirnos pensar cómo se vive la experiencia judía en México, y cómo se cuelean dinámicas del “cuerpo social” en el seno de la institución académica.³¹ El escaso interés en temáticas judías podría vincularse, asimismo, con lo que Segato llamó la formación nacional de alteridades, es decir, el modo en que la alteridad judía quedó configurada dentro del contexto nacional mexicano,³² más como un grupo privilegiado que como una minoría vulnerable que merecería ser estudiada.

A pesar de lo que hasta ahora hemos mencionado, los estudios judíos han tenido interlocución en México con otros tipos de investigaciones que tienen por objetivo mostrar la diversidad en la historia del país, lo que ha implicado comenzar a resquebrajar la narrativa del mestizaje.³³ O, quizá al contrario, el desvanecimiento de la narrativa del mestizaje, la aparición de una sensibilidad multicultural a escala internacional, las nuevas agendas académicas que imputan los racismos y los

³¹ De nuevo la metáfora es de Certeau, él señala que el cuerpo social habla a través de la institución académica. La figura es potente para pensar el modo en que las relaciones entre la nación y sus otros aparecen en los textos, agendas, temáticas, modos de hablar de los grupos y sus identidades. ¿Quién es el sujeto nacional que habla y del que se habla en los textos de la agenda nacional? ¿Quiénes son los otros?

³² Seguimos la propuesta de Rita Segato en el trabajo *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*.

³³ Arriba mencionamos que la agenda académica nacional quedó estrechamente vinculada al diagnóstico que de la nación y sus problemas hicieron en las décadas posrevolucionarias. La narrativa del mestizaje fue crucial para poderle dar a México una historia a través del tiempo, integrando en dicho devenir aquello que vino de afuera (la cultura occidental) y aquello que estaba en este territorio (la cultura indígena). La historia nacional y la antropología mexicana, partieron de esa imagen y pensaron que la integración de la nación terminaría ocurriendo cuando los dos mundos se fusionaran por completo. Los historiadores no han dejado de contar esa misma historia, la de cómo en México se integran dos mundos en su camino hacia el progreso, incluso cuando hablan de la independencia, la reforma, el México colonial o el prehispánico. El problema es que se trata de una narrativa que incorpora *solo* esos dos mundos (el hispánico y el indígena) dejando fuera todo lo demás.

genocidios, que reclaman por memorias de minorías, la aparición de nuevos movimientos sociales que, justo, abanderan estas identidades minoritarias y sus derechos han permitido introducir en la agenda académica nacional la temática de la diversidad y de las minorías étnicas, de la migración y la nación hecha de muchas voces, cuerpos, colores, culturas.

Así, si bien en ciertos espacios y contextos de enunciación México se define a sí mismo como un país mestizo, la idea de país multicultural y multiétnico ha comenzado a abordar el proceso de mezcla menos racial y más culturalmente. Ahora se habla de proceso de hibridación,³⁴ proceso además que no es sólo resultado del encuentro entre indígenas y extranjeros: se comienza a reconocer que otras comunidades y poblaciones formaron parte de esta “mezcla”, y aquellos interesados en rescatarlas han incluido también a las minorías extranjeras, entre ellos los judíos. En este sentido podemos encontrar capítulos sobre los judíos que llegaron a México en libros tales como *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*; o en la colección *Babel*, dedicada a mostrar la presencia de los extranjeros en la Ciudad de México.³⁵

Quienes estudian el grupo judío y el antisemitismo también han encontrado interlocución con investigaciones más o menos recientes que se proponen cuestionar la idea de que en México no hay –ni ha habido– racismo ni xenofobia, y podrían relacionarse y dialogar, asimismo, con aquellos estudios preocupados por analizar el lugar que ha ocupado el “otro” en la construcción del Estado-nación mexicano.

En este sentido, pensamos que sería importante introducir en la mesa del debate historiográfico judío-latinoamericano la discusión acerca del lugar que ocupa “lo judío” en cada uno de los países de América Latina, partiendo de la idea de que la forma en la que se experimenta la etnicidad y la forma en la que se conforman las relaciones étnicas

³⁴ Fue Néstor García Canclini quien habló de culturas híbridas y puso el acento en una mezcla constante, dinámica, no solo de indios y blancos, de indígenas y españoles, sino de muchos grupos, de pasados y presentes, de tradición y modernidad, de arte y artesanía. Procesos múltiples que obedecen a dinámicas locales, a interacciones sin un proceso teleológico y lineal. En ese mismo tiempo, otro antropólogo, Bonfil Batalla removía el mito del mestizaje hablando de un México profundo y otro imaginario. En fin, que en los años ochenta por varios lados se discutió esa narrativa nacional que había hecho del mestizaje su tropo central.

³⁵ Véanse Martínez Assad, C. (2012) y Gojman, A., Bokser, J., Zack, C. y Carreño, G. (1999).

varía mucho en los países indo-latinos, en los países que tuvieron una fuerte presencia de esclavos africanos, y en los países de inmigración. Suponer que en México y en Argentina se vive de igual forma la etnicidad, es un *a priori* sumamente problemático.

Nos adentramos en este terreno en una discusión previa sobre cuál es el marco de referencia teórico para analizar a los judíos en América Latina, o en este caso en México. Simplificando mucho la discusión, cuyo análisis sería objeto de otro artículo, queremos señalar solamente que la misma ha girado en torno al peso que se le atribuye a la identidad diaspórica-transnacional, frente a la identidad nacional. En este sentido, algunos académicos privilegiarían la categoría de los judíos en tanto “grupo étnico”, mientras otros los verían como miembros de una diáspora etno-nacional. Lesser y Rein proponen un equilibrio en el análisis de las minorías étnicas como diaspóricas o nacionales, al sostener que la identidad transnacional y la identidad nacional no tienen por qué ser identidades excluyentes.³⁶

A reserva de desarrollar nuestra propuesta con más profundidad en el futuro, quisiéramos proponer que, más que la categoría de “eticidad”, la categoría sugerida por Rita Segato, y compartida de manera muy cercana por Claudia Briones, de “formaciones nacionales de alteridad” nos permitiría –además de estudiar a “los judíos”– estudiar la formación de “lo judío”, es decir, observar la formación de una identidad particular como la judía en cada contexto nacional, en función de qué fue considerado lo nacional, y qué lo “otro” minoritario.³⁷

Pensamos que esto también arrojaría luz para entender en qué medida la experiencia de quienes se consideran judíos puede variar de país en país (o incluso tener similitudes con experiencias de comunidades judías de otras regiones fuera de América Latina). También nos permitiría entender, pensamos, por qué los estudios judíos se han desarrollado de forma tan asimétrica en los países latinoamericanos, y por qué no en

³⁶ Judit Bokser representaría la posición que sostiene que se debe superar el “nacionalismo metodológico” para adoptar un enfoque transnacional. En su visión, la categoría de diáspora etno-nacional sería la apropiada para acercarse al estudio de los judíos en América Latina. Lesser y Rein, por el contrario, consideran que la etnicidad transnacional no es necesariamente un componente identitario con un peso mayor que la identidad nacional, proponiendo regresar a la “nación” a una posición central en el paradigma dominante sobre la etnicidad en América Latina. Véanse Bokser, 2014 y Lesser y Rain, 2006.

³⁷ Bajo esta idea, la misma categoría de etnicidad o de grupo étnico podría ser analizada para ver en qué medida ella ha funcionado como estrategia de alterización.

todos los lugares ha sido posible su desarrollo, y ello por motivos distintos al número de judíos que conforman las comunidades. Lo que resulta indudable es que un estudio que permita ver *el lugar* que ocupa lo judío en cada nación podría ayudar a entender *el lugar* que los estudios judíos ocupan en la agenda académica nacional, hipótesis que, como podrá observarse atraviesa plenamente la lógica de nuestro texto.

Lo que nos parece claro es el hecho de que las redes de estudios judaicos latinoamericanos, al desarrollarse fuera de América Latina, imprimieron a estos trabajos ciertas características que seguramente difieren de aquellas que hubieran tenido de haberse desarrollado solamente en el seno de los países latinoamericanos. Una pregunta a responder, que dejamos planteada, es en qué medida los estudios judíos que se producen en América Latina difieren de aquellos que se producen en Israel o en Estados Unidos. ¿Tiene la producción interna cierto “sello propio” más allá de la evidente profundización que se realiza por país? Y más allá de los estudios por países, ¿qué cosas tendrían en común?

Los estudios judíos, el proceso de institucionalización y la localización de los discursos (a manera de cierre)

Tal y como indicamos al inicio de este texto, en el intento de seguir la potente sugerencia de *localizar* los estudios judíos para ver qué implica trabajar *desde* América Latina, llevamos a LAJSA una ponencia en la que ya hacíamos un primer ensayo de organización de la lista de trabajos que en México se habían realizado, sobre todo en el campo de la historia, la sociología, la antropología, en torno a los judíos. Observar desde qué lugar se escriben nos llevó a emplear unas categorías de análisis que nos han permitido plantear algunas preguntas, a través del caso mexicano, que puedan arrojar pistas para reflexionar en torno al modo en que se comenzaron a desarrollar los estudios judíos y cómo este proceso está plenamente acompañado de una red de interacciones que, por un lado, trasciende los contextos nacionales pero, por otro, queda determinada también por dichos contextos.

Como podrá observarse con lo dicho hasta el momento, nos parece que en México se ha ido conformando una incipiente red de estudios judíos, es decir, un conjunto de interacciones que se repiten porque existen ciertos espacios sociales que posibilitan la interacción. Si atendemos a las personas que forman parte de dichas redes, llama la atención, primero, que la mayoría de estudiosos (en su mayoría mujeres) se conocen y socializan tanto en rituales de interacción académicos como en rituales propios de la comunidad judía. Pero, además, que sus espacios de encuentro han estado estrechamente posibilitados por la participación individual de cada investigador en los encuentros de LAJSA o en otros encuentros internacionales que de alguna manera se vinculan a dicha asociación o a otras asociaciones internacionales de estudios judíos. En este sentido, los congresos bianuales de LAJSA y los procesos de internacionalización de las redes han creado la oportunidad de que se vaya generando algo así como un “campo de estudios”, o red, que podría ser replicado en cada contexto nacional.

Por otro lado, también nos parece sintomático que si bien dichos espacios –en tanto posibilitadores de rituales de interacción– han generado cargas de “energía emocional” que han repercutido en algunas actividades, productos, libros y textos (de manera individual y seguro también en acciones colectivas) todavía no ha sido posible establecer las condiciones institucionales necesarias para sostener las interacciones en México. El hecho de que no se haya podido consolidar LAJSA-Sección México (ni la sección regional de LAJSA), y que no exista ningún espacio o encuentro académico en México que reúna a quienes inscriben sus trabajos en el campo de los estudios judíos es una muestra de ello.

Parte de las razones de este fenómeno deriva, creemos, del hecho de que quienes se adscriben a los estudios judíos desarrollan sus investigaciones desde diversos espacios académicos (la UNAM, principalmente, y en segundo lugar la Universidad Iberoamericana y la UAM), pero sus trabajos no forman parte de los programas o agendas de sus centros de investigación, por aquellas razones que aducíamos en el apartado anterior. También indicamos que la comunidad judía, a través de su ordenamiento institucional, ha sido mucho más enfática en el apoyo, cuidado e incluso financiamiento de muchas de las publicaciones que forman parte de aquello que circula en torno a la historia, la memoria, la identidad de la comunidad, pero como parte de los

textos que llamamos autorreferenciales. Importa indicar que las personas que trabajan en ambos espacios pueden ser las mismas, que constituyen la incipiente red, participan en LAJSA o en los encuentros de AMILAT, organizan coloquios en espacios comunitarios, y han generado, lo decíamos también, algunos eventos en los espacios académicos.

Nos parece que existe, pues, una tensión que podría atenderse mejor, en estas conclusiones, si trasladamos la tensión entre estudios autorreferenciales y estudios académicos, espacios comunitarios o instituciones académicas a un problema más amplio y muy actual que atraviesa todo estudio de identidades sociales.

Desde que la sensibilidad multicultural y los lenguajes y políticas que promueven el reconocimiento de la diversidad cultural han aparecido en el espacio social, hemos asistido a un resurgimiento del tema de la identidad, que ha tensado las discusiones de manera significativa.

Por un lado, resulta importante promover enfáticamente que todo grupo identitario debe tener legitimidad para realizar estrategias que le permitan continuar como tal en el espacio social, disputando el derecho a existir, a defender sus valores, características, costumbres, prácticas, a contar su historia, trazar sus memorias, describir los momentos en que su permanencia estuvo en riesgo o denunciar severamente a sus detractores.

Por otro lado, también es cierto que en los últimos años han aparecido reflexiones muy lúcidas dentro de los espacios académicos en torno a las políticas de identidad que, como los textos de Segato o Briones a que hemos hecho referencia, indican la función que la crítica académica puede tener en esta coyuntura. Segato, por ejemplo, ha logrado prevenirnos sobre el riesgo de caer en esencialismos cuando hacemos estudios que siguen cualquier categoría identitaria (indígenas, afrodescendientes, judíos, etc.) sin reparar en lo que quiere decir en cada contexto nacional. Lo que ella sugiere es observar el modo en que “lo negro”, “lo indígena” y podríamos añadir “lo judío” es conformado, figurado, vivido, las tensiones en las que aparece y las jerarquías por las que se encuentra atravesado en cada espacio social.

Estas tensiones entre estas dos formas de abordar la identidad –la que la estudia para fortalecerla y la que analiza lo que produce su aparición en el espacio social y el lugar que ocupa la misma– está, desde luego, formando parte de la problemática que puede atravesar los estudios judíos. Es decir, pueden existir trabajos que estudien lo judío desde una óptica que intenta reconstruir la identidad, reconocer sus contornos, observar aquello que se sostiene en distintos contextos, incluso lo que viene del pasado y se mantiene más allá del paso del tiempo. Pero, también, pueden producirse trabajos que se interrogan por observar cómo se define lo judío, por quiénes y a través de qué estrategias de diferenciación o bajo qué premisas; detenerse a ver qué efectos sociales ha generado y genera dicha distinción en los espacios que aparece, cómo se ha mantenido dicha identidad, a partir de qué estrategias comunitarias, de qué narrativas, con qué intenciones, estudiar, también, cómo se vive la pertenencia a dicha identidad, qué significa ser judío en tales circunstancias.

Estas dos agendas de trabajo son posibles, legítimas, interesantes; atraviesan los estudios judíos más allá de las fronteras mexicanas, desde luego. En México creemos que el desarrollo de estas posibles investigaciones puede estar relacionado con los espacios institucionales en donde se realicen las investigaciones.

Desde luego nada obliga a pensar que las investigaciones orientadas desde el espacio comunitario tengan que ser del tipo de las que refuerzan las identidades, que fortalecen la unidad y que incluso enlazan el ser judío en México con una identidad judía transnacional. Tampoco que aquellas que se hagan en los marcos de las instituciones académicas van a privilegiar una mirada crítica, distanciada, que observe las tensiones y los usos o abusos de la identidad en las luchas sociales o que revise las memorias autorreferenciales para trazar historias críticas. Pensar así, nos parece, reproduciría este supuesto ingenuo que considera que en los espacios académicos no se reproducen las tensiones de la sociedad o que en los espacios particulares, comunitarios, no pueden existir miradas distanciadas y/o críticas.

Hemos hecho énfasis en que la simple idea de pensar que valdría la pena comparar lo que sucede con “lo judío” y con los estudios judíos en distintos contextos nacionales y el modo en que “lo judío” se relacionó con otras identidades sociales, diferenciándose

de ellas, asimilándose o identificándose ya nos invita a pensar en una agenda que podría atravesar tanto los espacios institucionales de la vida académica como los espacios comunitarios. Nos parece que el propio espacio de LAJSA puede seguir siendo foro para juntar investigadores de distintos lugares, que puedan revisar estas y otras preguntas de investigación. Lo mismo podría suceder con las publicaciones, incitar una reflexión crítica y un diálogo fecundo entre los estudios judíos, pensando en los marcos nacionales, haciendo cada vez más reflexivos los lugares de enunciación, permitiendo que la reflexividad nos ayude a dinamizar lo que entendemos por identidades y lo que esperamos de unos estudios que se ocupan de un grupo en particular, lo judío, en una región como la latinoamericana que, además, tiene una tensa y estrecha relación con Norteamérica.

Creemos que además de pensar en espacios como LAJSA valdría la pena abrir espacios en LASA, convocar estudiosos de otros grupos o minorías, afrodescendientes, indígenas, pueblos originarios, chinos, judíos, pero quizá también blancos, mestizos; observar la dinámica de las identidades nacionales, el modo en que se fueron definiendo en función del color, la mezcla, la fusión y la discriminación. Seguramente podríamos mirar mejor el lugar que lo judío ha tenido en América Latina si abrimos nuestro diálogo a estos otros estudios.

Nos parece que introducir una mirada crítica y reflexiva en todo estudio de grupos identitarios puede ser altamente provechoso. La historicidad de la cultura y las identidades, la posibilidad de abrir paso a la dinámica histórica de la identidad, es no sólo una apertura para mejorar las relaciones entre los distintos grupos humanos, sino también para mantenernos atentos y conscientes a que todo trabajo se vincula al lugar y posición social que lo hace posible.

Bibliografía

Abruch Linder, M. (1971). *Algunos aspectos del antisemitismo en México*. Tesis de licenciatura no publicada. México: UNAM.

Araujo, A. (2015). Regímenes de historicidad y alteridad nacionales. Notas en torno al “lugar” de “lo indígena” en la antropología mexicana. *Ulúa*, 25, pp. 159-194.

Avni, H., Bokser, J., Dellapergola, S., Bejarano, M., Senkman, L. (Coords.) (2011). *Pertenencia y alteridad. Judíos en/de América Latina: cuarenta años de cambios*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert y Bonilla Artigas Editores.

Bokser de Liwerant, J. (2014). Latin American Jewish Social Studies: The Evolution of a Cross-disciplinary Field. En Rebhun, U. (Ed.), *The Social Scientific Study of Jewry: Sources, Approaches, Debates*. Oxford: Oxford University Press.

Brenner, A. (1924). The Jews in Mexico, *The Nation*.

_____ (1924). Letters from abroad. The situation in Mexico. *The Menorah Journal*.

_____ (1925). Assimilation in Mexico. *Jewish Morning Journal*.

_____ (1925). Mexican Jew still imports his bride. *Jewish Chronicle*.

_____ (1928). Mexico: Another Promised Land. *The Menorah Journal*.

Collins, R. (2005). *Sociología de las filosofías. Una teoría global del cambio intelectual*. Barcelona: Editorial Hacer.

De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.

Glantz, J. (1962). Notas sobre la formación de la comunidad judía de México. En Chelminsky, E. (Ed.). *Israel y la Diáspora en el año 5721 (1960-61)*. México: Kehilá Ashkenazí de México.

Gojman, A., Bokser, J., Zack, C. y Carreño, G. (1999). *Babel. La comunidad judía en la Ciudad de México*. México: Instituto de Cultura de la Ciudad de México.

Gojman de Backal, A. (1984). *Los conversos en la Nueva España*. México: ENEP-Acatlán.

Gojman de Backal, A. (Coord.) (2011). *La memoria archivada. Los judíos en la configuración del México plural*. México: UNAM-Comunidad Ashkenazí de México.

Gojman de Backal, A. (Coord.) (2013). *Cien años de vida institucional judía en México. Mosaico de experiencias y reflexiones (1912-2012)*. México: UNAM-Comunidad Ashknazí de México.

Goldsmid, J. y Gurvich, N. (Coords.) (2009). *Sobre el judaísmo mexicano. Diversas expresiones de activismo comunitario*; México: Universidad Iberoamericana.

Gurvich, N., Hamui, L. y Hanono, L. (Coords.) (2016). *Tejidos culturales. Las mujeres judías en México*. México: Universidad Iberoamericana.

Harris, Victor (1907), *The Jews in Modern Mexico*. *B'nai B'rith Messenger*.

Kahan, S. (1940). *The Jewish Community in Mexico*. *Contemporary Jewish Record*, 3 (3), pp. 253-263.

Krause, C. A. (1987). *Los judíos en México. Una historia con énfasis especial en el periodo de 1857 a 1930*. Trad. y notas de A. Katz. México: Universidad Iberoamericana.

Lesser, J. y Rein, R. (2006). *Challenging Particularity. Jews as Lens on Latin American Ethnicity*. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 1 (2), pp. 249-263.

Lesser, J. y Rein, R. (2008). *New Approaches to Ethnicity and Diaspora in Twentieth-Century Latin America*. En Lesser, J. y Rein, R. (Eds.). *Rethinking Jewish – Latin Americans*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 23-40.

López, R. A. (2013). *Anita Brenner and the Jewish Roots of Mexico's postrevolutionary national identity*. En Marroquín Arredondo, J., Pineda Franco, A. y Mieri, M. (Eds.). *Open Borders to a Revolution. Culture, politics and Migration*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Scholarly Press, pp. 123-130.

Maizel, T. (1948). *The Jews of Mexico*. *YIVO Annual of Jewish Social Science*, vol. III.

Martínez Assad, C. (Ed.) (2012). *La ciudad cosmopolita de los inmigrantes*. 2 vols. México: Gobierno del Distrito Federal.

Módena, M. E. (1982). *Pasaporte de culturas. Viaje por la vida de un judío ruso en México*. México: INAH.

Portnoy, A. (1977). *Cultura e intelectuales judíos en México*. Tesis de licenciatura no publicada. México: Universidad Iberoamericana.

Ralsky, S. (1972), *La identidad étnica minoritaria. Un estudio de caso*. Tesis de licenciatura no publicada. México: UNAM.

Segato, R. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Seligson, S. (1973). *Los judíos en México. Un estudio preliminar*. Tesis de licenciatura no publicada. México: ENAH.

Sourasky, L. (1965). *Historia de la Comunidad Israelita de México (1917-1942)*. México: Imprenta Moderna Pintel.

Weinfeld, E. (1940). *Los judíos de México*. *Judaica*, n° XVIII, pp. 3-14.

Zárate, G. (1978). *Los judíos de Europa Oriental en México. Su integración económica*. Tesis de licenciatura no publicada. México: UNAM.

Zárate, G. (1986). *México y la diáspora judía*. México: INAH.