

IDENTIDADES, DIÁSPORAS Y PRÁCTICAS
RELIGIOSAS: LOS JUDÍOS DE ORIGEN SIRIO EN
MÉXICO Y ARGENTINA DURANTE LA SEGUNDA
MITAD DEL SIGLO XX

Susana Brauner

Liz Hamui

Resumen

Este trabajo reflexiona sobre los procesos transitados por las segundas y terceras generaciones de mexicanos y argentinos de orígenes sirio y judío en sus propios entornos, analizando las semejanzas y diferencias que surgieron en ambas sociedades durante la segunda mitad del Siglo XX, y poniendo énfasis tanto en la dinámica de los vínculos e intercambios que se gestaron en Argentina y México como en los procesos de revitalización religiosa que fueron experimentando en el marco de la expansión de los movimientos transnacionales ortodoxos judíos.

Palabras clave: Identidades. Segundas y terceras generaciones. Diásporas. Transnacionalismo. Ortodoxia religiosa

Abstract

This work reflects on the trajectory of the second and third generations of Mexicans and Argentines of Syrian and Jewish origins in their own environments, analyzing the similarities and differences that arose in both groups during the second half of the 20th century, and emphasizing the dynamics of linkages and exchanges that gave birth in Argentina and Mexico to the development of religious revitalization experienced in the framework of the expansion of the transnational Orthodox Jews movements.

Key words: Identities. Second and third generations. Diasporas. Transnationalism. Religious orthodoxy.

INTRODUCCIÓN

Los judíos de origen sirio, principalmente de Alepo y Damasco, comenzaron a establecerse en la Ciudad de México y en Buenos Aires desde principios del Siglo XX. Provenían de dos comunidades etno-religiosas conformadas por individuos muy observantes y conservadores, que mayoritariamente daban por sobrentendido el cumplimiento de los preceptos bíblicos, la legitimidad del poder ejercido por sus dirigentes religiosos y elites económicas, y el respeto al orden político y social vigente.

En este marco, consideramos relevante encarar un estudio comparativo que permita analizar los procesos individuales y colectivos, dinámicos y relacionales como así también la naturaleza y continuidad de las fronteras étnicas que se fueron construyendo en dos sociedades cuyos conceptos de nación impactaron e interactuaron con las expectativas y modos de integración de cada grupo en su entorno.

Algunas de las preguntas de investigación que guían este escrito son: ¿de qué manera y comparativamente las nuevas generaciones judías de origen mesoriental mantuvieron y reformularon sus fronteras grupales al mismo tiempo que adoptaron los rasgos culturales predominantes?, ¿cómo se sostuvieron y/o se transformaron los vínculos nacionales y transnacionales del grupo según los modelos económicos, políticos y culturales imperantes?, ¿de qué modo impactaron los procesos de revitalización religiosa que fueron experimentando en el marco del fortalecimiento de los movimientos transnacionales de la ortodoxia judía? Y en definitiva: ¿se trata realmente de “comunidades globales” o “diásporas” que mantienen su ‘esencia’ identitaria en los diferentes entornos en los que se fueron insertando?

Este trabajo se enmarca dentro de los debates actuales sobre las nociones de etnicidad, identidades nacionales, diásporas, y transnacionalismo. Asimismo, se basa en diversas fuentes: en el seguimiento de la documentación disponible de las entidades comunitarias y de la prensa étnica, en la revisión de los trabajos académicos que abordaron la temática, así como también, en entrevistas en profundidad a informantes de los sectores involucrados.

EL CONTEXTO NACIONAL Y LA INSERCIÓN DE LOS JUDÍOS SIRIOS EN MÉXICO

Los vínculos de los judíos con sus familiares en Siria o con aquellos correligionarios establecidos en otros países, se mantuvieron a través de cartas, fotografías, envíos

de dinero, e incluso por enlaces matrimoniales acordados (Gojman de Backal, 1990)¹. También las redes rabínicas estuvieron activas y sirvieron para contactar parientes, consultar problemas comunitarios, y mantener la tradición religiosa originaria. En este sentido, la experiencia diaspórica no sólo enfrentó el desafío de la integración nacional, sino la de refrendar los lazos a larga distancia lo que según Zenner (2000, p. 8) les confirió la característica de ser “comunidades globales”. No obstante, los hijos de los inmigrantes (Hamui de Halabe, 1999, p. 105) fueron perdiendo contacto con ellos aunque no con la cultura de sus padres, muchos de ellos aprendieron el español como su lengua materna, aunque también hablaban el árabe en casa y leían el hebreo en las liturgias religiosas. (Hamui Sutton, 2010, p. 48).

Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, en el marco del desarrollismo, México experimentó una evolución económica sostenida sin precedentes en el siglo XX. El Estado optó por un modelo de sustitución de importaciones, lo que estimuló la instalación de plantas industriales de bienes básicos y de capital. Durante estos años de modernización las clases medias consumidoras se ampliaron lo que acrecentó el mercado interno (Aguilar Camín, 1989, p. 127). Los judíos en general y los sirios en particular, aprovecharon este período para consolidar sus instituciones comunitarias, pero su objetivo primordial estuvo en hacer crecer sus empresas y beneficiarse de las oportunidades que las medidas económicas proteccionistas les daban para producir, distribuir y vender sus mercancías con amplios márgenes de utilidad (Zárate, 1986, p. 52). La consolidación del régimen político de partido único, la subordinación del ejército en la estructura presidencial que fomentó su despolitización, el descenso en la intensidad de la confrontación con la Iglesia, el discurso nacionalista popular utilizado con fines demagógicos para mantener el vínculo con obreros, campesinos y clases medias, así como el decidido impulso al capitalismo como motor del desarrollo, hicieron posible el llamado “milagro mexicano” (Segovia, 1977, p. 37-54).

En estos años, entre los judíos sirios, hubo cambios importantes en los focos de identificación y en su actitud frente a la herencia cultural de sus padres. El sionismo se volvió una fuerza de atracción para los jóvenes y el conflicto con los árabes del Medio Oriente, los obligó a redefinir su posición: por un lado se sabían portadores de una cultura que se nutrió del entorno árabe en el que vivieron por milenios y al cual pertenecían sus padres, por otro lado, su compromiso con el nacionalismo judío y con el establecimiento del Estado de Israel eran firmes. Esta situación, los llevó a criticar algunos aspectos de las creencias y prácticas de sus padres, a dejar de hablar el árabe, el idioma de quien ahora era percibido como el enemigo, a apoyar la causa sio-

¹ El catálogo editado por Gojman de Backal (1990), contiene síntesis de las historias de vida de los inmigrantes judíos que llegaron a México, entre ellas, las de judíos de origen Sirio.

nista con el envío de ayuda, y a impulsar la revitalización del hebreo como la lengua del pueblo judío. Para la segunda y tercera generación ser judío no necesariamente pasaba por el elemento religioso, sino por asumir una postura política pro-israelí (Hamui de Halabe, 2009, p. 127-161).

Con la independencia de Siria, la situación de los judíos se deterioró pues sus derechos fueron limitados por el nuevo régimen anti-israelí. Los judíos sirios que habían emigrado se organizaron activando las redes transnacionales diaspóricas y junto con autoridades israelíes lograron rescatar a los pocos judíos que aún quedaban en Alepo y Damasco (Conferencia Internacional para la Liberación de los Judíos en el Medio Oriente, 1975). El referente geográfico originario pasó de ser un territorio real a uno imaginado, a pesar de que los rasgos de su cultura se mantuvieron vigentes en los espacios diaspóricos. Como sostiene Kim Butler (2001, p.3), la nostalgia simbólica imaginada cambió con el tiempo y para las nuevas generaciones adquirió significados distintos.

La transformación ideológica de los jóvenes descendientes de los judíos sirios de los cuarenta en adelante fue acompañada de un proceso de modernización y secularización en la cosmopolita capital mexicana (Monsiváis, 1977, p. 294). No obstante, hasta la década del sesenta la segunda generación tomó el timón de los asuntos comunitarios. Construyeron nuevas sinagogas en las acaudaladas zonas residenciales a las que se trasladaron, centros sociales, diversificaron los servicios comunitarios y eficientaron la administración de los recursos colectivos. En estos años la mayoría de los judíos sirios se consideraban como “tradicionalistas”² y seguían una religiosidad “a la carta”, de acuerdo a sus preferencias personales. Sin embargo, sobre todo entre los alepinos, desde su establecimiento en México se mantuvieron núcleos de familias ortodoxas que conservaron las creencias y prácticas del lugar de origen.

Para los judíos de la tercera generación, los familiares de sus abuelos en otras comunidades diaspóricas estaban prácticamente ausentes, los vínculos se habían

² Según el último estudio sociodemográfico que Alduncin y Asociados realizaron a petición del Comité Central de la Comunidad Judía en México en el 2000, las preguntas sobre la religiosidad de los encuestados se clasificó en cinco categorías: muy religioso, religioso, tradicionalista, poco religioso y ateo. Estas categorías pueden leerse según el grado de observancia religiosa aunque también según el grado de secularización. Es decir, los muy religiosos por lo general son extremadamente observantes de los preceptos religiosos y poco integrados a la modernidad del entorno nacional. Los religiosos, también son observantes de las prácticas rituales pero viven en el mundo e interactúan con el entorno. Los tradicionalistas practican algunos ritos religiosos en fechas significativas tanto del calendario hebreo como del ciclo de vida judío aunque más con un sentido social y de identidad cultural, se trata de judíos seculares incorporados económica y culturalmente al país aunque con fuerte apego a la comunidad judía. Los judíos poco religiosos son los que eventualmente realizan alguna práctica considerada dentro de la religión judía, y los ateos son aquellos que más bien están alejados de la dinámica religiosa comunitaria y que rechazan participar en cualquier acto relacionado con la liturgia judía.

perdido. Ellos se sentían igualmente mexicanos que judeo-sirios y su incorporación a la sociedad mexicana se dio de manera natural, aunque su estatus de descendientes de extranjeros heredado de los primeros inmigrantes se mantuvo. Habría que preguntarse si esta característica era indeseable para ellos considerando la configuración étnica de la población mexicana y el racismo soterrado que aún existía en el país entre blancos, mestizos e indígenas. Los blancos eran los más ricos y educados, los segundos conformaban las variadas clases medias y los indígenas por lo general pertenecían a los sectores más humildes. Su "extranjería", sus rasgos étnicos y su nivel socio-económico los ubicaba entre los blancos, lo que resultaba deseable para ellos, a pesar de que constantemente se les cuestionara por mantener vínculos con Israel, lo que era visto como sinónimo de deslealtad a México.

La tercera generación tuvo un amplio acceso a la educación, su proyecto de vida estaba firmemente anclado en el país y la visión transnacional era vaga. Para entonces los judíos en México eran valorados por su capacidad emprendedora en los negocios, por la creación de empleos y por las aportaciones culturales y científicas de sus miembros en áreas como la medicina, la ingeniería, la educación, los medios de comunicación y el arte, entre otras. No obstante, su acción política siguió siendo limitada y la vida comunitaria se desarrollaba al margen del devenir nacional (Stavenhagen, 1978, p. 2). Las fronteras simbólicas basadas en la etnicidad y la religión se mantuvieron y contuvieron los procesos de asimilación.

LAS NUEVAS GENERACIONES DE JUDÍOS CON ORÍGENES SIRIOS EN ARGENTINA

Desde fines de la Segunda Guerra Mundial en adelante, los sirios y las nuevas generaciones de argentinos descendientes de sirios, continuaron aprovechando las posibilidades de movilidad socio-económica que les brindaba Argentina y el modelo de Estado Benefactor que se impuso bajo las dos presidencias del General J. D. Perón. Las notorias diferencias que habían existido entre las primeras familias de fortuna y el resto de los miembros de la comunidad, se habían reducido. Las diferencias económicas entre unos y otros, aún persistían, pero la mayoría de las segundas generaciones ya había experimentado, a través de sus actividades mercantiles y concentración en la industria textil, un notable ascenso social e ingresado a los sectores medios.

Durante las décadas del sesenta y setenta, las crisis económicas y políticas recurrentes coincidieron y se potenciaron mutuamente, dando lugar a medidas erráticas que condujeron, simultáneamente, a la modernización de la economía y a la poca confianza en los beneficios del sistema democrático. Asimismo, si bien la industria

textil había experimentado cierta retracción, tanto las posibilidades que ofrecía el mercado interno como el crecimiento moderado de la economía, les permitió a las nuevas generaciones seguir gozando de una relativa bonanza y materializar proyectos institucionales que tendieron a extender los servicios religiosos y de asistencia como así también la red escolar en todos los niveles de enseñanza.

A partir de los ochenta y noventa, como producto de las profundas transformaciones económicas operadas durante la última dictadura militar y las políticas neoliberales instauradas bajo los gobiernos del Presidente C. S. Menem, se vieron especialmente beneficiados los sectores de la población siria ligados al sector financiero, inmobiliario y hotelero. De hecho, la involución experimentada por la industria textil y la retracción del mercado interno influyeron negativamente en la economía de amplios sectores de los judíos. Un proceso transitado, no muy diferente, al resto de las capas medias hasta fines de los noventa (Heller y Berger, 1999, p.22).

Mientras tanto, en el ámbito político, la participación activa y colectiva fue limitada. Después de las estrechas relaciones que estableciera el Gran Rabino A. Blum de la comunidad alepina con el General Perón y Evita, se recomendaba no intervenir en política, o a lo sumo mantener un perfil bajo en la esfera pública. De todos modos, los argentinos de origen judío y sirio no vivían en una "burbuja", ni se encontraban ausentes de las problemáticas del entorno. En otras palabras, vivían dentro, en la periferia y/o fuera. Es lo que refleja el lenguaje utilizado en las actas comunitarias, en relación a los avatares de la política nacional³ y sus implicancias internacionales⁴. Es decir, que pese a los intentos de demarcar las fronteras étnicas, la interrelación con el entorno en la vida cotidiana llevó a encontrar espacios donde se reafirmó la "diferencia" pero también donde se generaron vinculaciones que dieron lugar a la interacción y a diferentes formas de percibir la "argentinidad", a filiaciones simultáneas y no excluyentes, en la que los actores se reconocen, en donde lo nacional y lo étnico se entrecruzan, conduciendo en algunos casos al alejamiento de las prácticas ortodoxas que predominaban en las entidades centrales de origen sirias.

Por otra parte, Israel se había convertido en uno de los principales referentes en el extranjero. El apoyo al Estado judío, despertaba la simpatía de los asociados y habrá

³ Un ejemplo haciendo referencia a los jóvenes que se vieron vinculados a los movimientos contestatarios de los 60' y 70': "*La propia realidad argentina signada trágicamente por el dolor y la destrucción... llevará a muchos padres a asumir un compromiso más firme en la conformación de la personalidad de sus hijos y al convencimiento que una mera formación científica en las aulas universitarias no puede suplir... los valores emergentes de una educación religiosa*", Congregación Sefardí, Acta-Memoria 1976, 10-9-1977.

⁴ En relación a la Guerra de las Malvinas se señaló: "*En un año particularmente difícil para todos los argentinos donde la guerra por la recuperación material de las Islas Malvinas... conmovió a toda la nación..., nuestra asociación como parte activa de la argentinidad, se movilizó en distintos actos...*", Congregación Sefardí, Acta 1215, 11/5/83, p.60.

de coexistir con el proceso de fortalecimiento de la religiosidad que habían comenzado a experimentar los alepinos bajo la conducción del Rabino Chehebar. Al mismo tiempo, no dejaron de reconocer su vinculación con la tierra de sus ancestros. Por ello, adoptaron como propia la defensa de las minorías judías que aún residían en Siria para facilitar su emigración. De hecho, la defensa de los judíos todavía residentes en aquel país se transformó en una causa que se transnacionalizó: los mantuvo en contacto con las autoridades rabínicas del Líbano, se intensificaron las relaciones y consultas con otras comunidades sirias y se coordinaron esfuerzos con organismos internacionales que en EE. UU. se dedicaban a la defensa de las minorías hebreas residentes en los países árabes⁵.

En el ámbito institucional comunitario, a partir de mediados de los cincuenta y los sesenta, la segunda generación comienza a hacerse cargo de los asuntos comunitarios. Construyeron nuevas sinagogas en las zonas residenciales a las que se trasladaron, ampliaron la red escolar, diversificaron los servicios comunitarios y constituyeron cooperativas y bancos cooperativos de crédito que apoyaron el desarrollo de los proyectos institucionales (Brauner, 2009, pp.106-117; Brauner, 2007, pp.584-597).

En estos años, las nuevas generaciones, ya educadas en el país, podrían definirse, como "tradicionalistas". La preservación de los usos y costumbres sirios, tal cual ya fue adelantado, se fue hibridizando. Ante esta situación, la dirigencia alepina, comienza a adoptar estrategias religiosas y educativas que, en la práctica, intentaban neutralizar el impacto homogeneizador de las políticas públicas en la vida cotidiana de sus miembros y, que tendían a asegurar la religiosidad, las tradiciones de origen y la cohesión grupal interna. Es decir, que a partir de los cincuenta en adelante, bajo el liderazgo del carismático Rabino I. Chehebar y el apoyo de las nuevas elites seculares, se comienza a transitar un proceso de revitalización de la religiosidad y etnicidad que se fortalecería en las décadas posteriores y se replicaría a partir de los setenta en la comunidad damascena así como también modos inéditos de desvinculación de los centros comunitarios. En definitiva, las fronteras simbólicas basadas en la etnicidad y la religión fueron porosas en el caso de Argentina, se mantuvieron pero no lograron contener los procesos de alejamiento de quienes se oponían a las pautas que se fueron imponiendo en las organizaciones centrales.

⁵ *Mundo Israelita*, 8-9-72.

TRANSNACIONALIZACIÓN, REVITALIZACIÓN RELIGIOSA DE LOS JUDÍOS DE ORIGEN SIRIO EN MÉXICO Y RECONOCIMIENTO A LA PLURALIDAD CULTURAL

Los años ochenta en México y América Latina fueron considerados como la “década perdida”, pues el modelo proteccionista de sustitución de importaciones se había agotado y el endeudamiento público había aumentado inhibiendo la inversión y el crecimiento económico (Bárcena, 2010, p. 7-28). Estas dificultades no fueron ajenas a los judíos, muchos de ellos cerraron sus fábricas, otros encontraron grandes obstáculos para lograr créditos, lo que privó la generación de nuevos proyectos, incluso hubo judíos de origen sirio que salieron de México y se establecieron en San Diego, California, en busca de oportunidades económicas.

Este período, durante el que el pago de la deuda externa nacional provocó crisis internas y deterioro social, fue seguido en la década de los noventa por un nuevo modelo económico basado en el neoliberalismo y el libre comercio mundial. La rápida y unilateral apertura a los productos extranjeros, polarizó la distribución de la riqueza: los pocos que estuvieron en la posibilidad de reconvertir su industria y competir con sus mercancías en la esfera internacional se vieron muy beneficiados con el nuevo modelo, no obstante, quienes tardaron en reaccionar o no tuvieron el capital para modernizar sus plantas industriales o eficientar los servicios que ofrecían, se quedaron sin empresa. Así, los negocios competitivos se expandieron y contrataron a los desempleados, aunque el remanente siempre era mayor que la oferta laboral. La enorme demanda de empleos abarató la mano de obra y las ganancias de las corporaciones transnacionales se incrementaron (Sotelo Valencia, 2007, p. 59-72). En el ámbito comunitario este mismo proceso llevó a que unos cuantos donadores acaudalados financiaran las instituciones y que se incrementara el número de familias con necesidad de ayuda (becas escolares, gasto por enfermedad, despensas alimenticias, rentas para viviendas, entre otros) creando fuertes presiones en la distribución de los recursos.

El neoliberalismo y la globalización no sólo trajeron cambios en la economía, también el espacio político se vio afectado; tanto los partidos de izquierda como de derecha disputaron el poder político haciendo que al partido en el poder le fuera cada vez más difícil imponer su hegemonía. La alternancia tuvo lugar en el año 2000, después de más de 70 años. El proceso de democratización política no fue fácil, enfrentó fuertes resistencias y actos de corrupción, sin embargo, México ya no era el mismo, era un espacio abierto al mundo, a los intercambios económicos, políticos, sociales y culturales (Arce Islas, 2007, p. 67-89).

Los ajustes interpelaron a los judíos de origen sirio y al bajo perfil que habían

mantenido por décadas dentro del orden estatal pero al margen de la vida nacional, acuerdo tácito en el cual aceptaron su posición colateral y las reglas del juego político nacional (Cimet, 1993). La tendencia a la democratización y al reconocimiento de la pluralidad cultural, los hizo reaccionar de manera defensiva, cerrando las fronteras comunitarias para resguardar sus prácticas y creencias. La religión fue un recurso privilegiado en este proceso, pues actuó como catalizador eficaz al reafirmar los valores tradicionales y dar seguridad a las personas desorientadas por los cambios o a los padres de familia que buscaban un marco educativo estable que confrontara la creciente relativización y pluralización de las opciones personales que ofrecía la modernidad tardía (Hamui de Halabe, 2005, p. 253).

La revitalización religiosa de los judíos mesorientales tuvo lugar en el marco de las redes transnacionales que se mantuvieron por décadas, aunque no sin transformaciones significativas. Muchos ortodoxos judíos latinoamericanos obtuvieron su educación religiosa en seminarios rabínicos con tendencias ultra-ortodoxas *ashkenazitas*⁶ en Estados Unidos o Israel, lo que derivó en una síntesis ideológica entre las costumbres *sefarditas*⁷ enraizadas en la tradición judeo-siria, y las pautas transmitidas por los grupos religiosos contra-asimilacionistas procedentes de Europa Oriental. La movilización de las personas así formadas fue canalizada a través de la organización política religiosa israelí denominada "*Shas*" y liderada por el Rabino Ovadia Yosef. Su influencia no sólo se dejó sentir entre la población *sefardita* de Israel, sino en las comunidades diaspóricas de origen mesoriental (Heilman y Friedman, 1994, p. 232). La transnacionalización del movimiento reactivó las redes rabínicas y los intercambios ideológicos. Las visitas del Rabino Ovadia a México se volvieron frecuentes, la introducción de nuevos usos y costumbres se hicieron constantes, el "retorno a las fuentes" fue estimulado entre los judíos tradicionalistas y el incremento en la matrícula de las escuelas religiosas fue un vehículo para motivar la estricta observancia religiosa. A México llegaron rabinos argentinos formados en academias rabínicas de Israel, y muchos jóvenes mexicanos fueron a estudiar a dichos centros religiosos para regresar y dedicarse al estudio de la Torá⁸ en los numerosos centros que mantienen congregaciones o particulares.

Demográficamente estos cambios implicaron desafíos económicos e ideológicos pues las comunidades, principalmente la de origen alepino, estaban cada vez más

⁶ *Ashkenazitas/ashkenazíes*: judíos oriundos de Alemania y cuyas principales comunidades se desarrollaron en Europa Oriental.

⁷ *Sefarditas/sefardíes*: Descendientes de los judíos expulsados de la Península Ibérica; o bien, de las comunidades judías de que se desarrollaron en Medio Oriente y del norte de África.

⁸ *Torá*: Antiguo Testamento. Ley Judía.

divididas entre religiosos y no religiosos (DellaPergola, et. al. 1995). En el caso de la organización *Maguén David* (de origen alepino), el proceso de polarización religiosa era evidente: el sector tradicionalista en los datos de año 2000 (Alduncin y Asociados, 2000), constituía un 66% y el de muy observantes y observantes sumaba 17%. En el sector de los poco observantes y seculares, el índice era de la misma magnitud, lo que indicaba una creciente tensión en la forma de vida de los miembros de *Maguén David* según sus prácticas religiosas. La "Alianza Monte Sinaí" (de origen damasquino y libanés) oscilaba entre el tradicionalismo y la observancia. En el año 2000, la comunidad presentaba cierta homogeneidad con un alto índice de tradicionalistas (82%).

Cualitativamente, la transformación de la religiosidad ha llevado a la separación de familias pues los religiosos sobreponen sus normas y prácticas a la convivencia familiar (no suben en coche en fiestas, no comen en casa de sus padres si no se siguen las reglas de alimentación religiosas judías que ellos consideran aceptables, etc.), lo que crea tensiones por la intolerancia de los nuevos creyentes. En lo económico, la mayoría de los jóvenes y jefes de familia han disminuido su productividad, pues prefieren dedicarse a estudiar *Torá* que buscar un empleo o crear una empresa. Además, el número de hijos que procrean es alto lo que dificulta su manutención, lo que ha provocado un paulatino empobrecimiento de la familia nuclear y extensa, generando presiones económicas por la demanda de asistencia social, problemas que aún no se han solucionado.

La proliferación de movimientos y la pulverización de las expresiones religiosas en el judaísmo mexicano se expresó también en el aumento de los lugares de rezo, en 2002 había 53 espacios de culto judío en la República Mexicana –ya fueran sinagogas o centros de estudio-, de ellos, 34 se establecieron en los últimos treinta años. Antes de la década de los setenta, la gran mayoría eran sinagogas dependientes de los distintos sectores comunitarios con rabinos contratados por las directivas de cada sector. Las sinagogas eran espacios grandes y públicos a los cuales asistía cualquier judío independientemente de su grado de religiosidad, es decir, han sido sitios donde los niveles de tolerancia religiosa son más amplios. Antes de los setenta había 14 sinagogas en el país, después de los setenta se han erigido 9 más, construidas en las nuevas áreas residenciales donde habitaban los judíos. Muchas de ellas en la práctica sustituyeron a las anteriores. En contraste, desde los setenta, el número de centros de estudio religiosos se incrementó hasta 28, en 17 de ellos la mayoría de los asistentes eran alepinos. Muchos eran lugares pequeños que recibían a grupos de no más de treinta personas, sin embargo, la pluralización de los lugares de rezo hizo que el personal religioso aumentara de manera significativa y que en México se recibiera a rabinos y religiosos de otros países, como Argentina, Israel, Estados Unidos, Turquía u otros, para dirigir a estas pequeñas congregaciones (Hamui de Halabe,

2005, p. 265). Los nuevos lugares de rezo se caracterizaron por ser más exclusivos y menos incluyentes que las sinagogas y representaron la proliferación de tendencias religiosas, muchas de las cuales coincidieron con los movimientos religiosos judíos a nivel mundial, así como con las corrientes fundamentalistas propias de la era de la globalización que tienden al particularismo y la defensa de las identidades étnicas y religiosas restringidas.

El análisis de los procesos socio-históricos de estas comunidades, permite comprender la manera en que se entretrejen los rasgos propios de la cultura heredada con el devenir de los procesos locales, nacionales y globales. De ahí que podamos afirmar que la esencialización de los atributos identitarios de los grupos diaspóricos es inadecuada, pues las identidades no pueden ser consideradas como estáticas y precisas, sino en cambio constante, enfatizando las diferencias a partir de los relevos generacionales y la combinación de factores en la experiencia compartida (Fernández, 2008, p.4). Los recursos grupales étnicos y religiosos se reconfiguraron y se mantuvieron vigentes en entornos de intensa transformación económica y social. Las fronteras culturales minoritarias se reforzaron para defender estratégicamente la integridad comunitaria y las respuestas fueron diversas. Sin perder su perfil como comunidad diaspórica, los judíos de origen sirio, encontraron la manera de dar continuidad a su legado colectivo.

ORTODOXIA, ULTRAORTODOXIA Y PROTAGONISMO EN LA ESFERA PÚBLICA DE LOS JUDÍOS DE ORIGEN SIRIO EN ARGENTINA

El movimiento encarado desde la comunidad alepina se encaminó a desarrollar un esquema comunitario más cerrado, donde la pertenencia grupal se verá condicionada, al igual que en las corrientes ultraortodoxas, por el grado de religiosidad de sus miembros en todos los aspectos de la vida cotidiana. Sin embargo, y a diferencia de los grupos ultraortodoxos que se fortalecieron a partir de los setenta y promovieron políticas militantes para acercar a todos los judíos no-observantes, sin distinción de sus orígenes regionales, los alepinos fomentaron prácticas religiosas, educativas y económicas que tendieron a reactivar, específicamente, la identidad y la cohesión grupal interna. De este modo, contrariando las tendencias del entorno, en los años cincuenta, en momentos en que la religión no desempeñaba un rol central en la mayoría de los judíos del país, se logra poner en marcha un plan de largo alcance que tendrá influencia en todas las esferas, tanto en la privada como en la económica y política.

En este contexto, la comunidad damascena va incorporando rabinos formados

en las diferentes corrientes ultraortodoxas. Algunos son designados en templos que habían permanecido acéfalos por largos años, y otros en la dirección religiosa de las principales instituciones de la comunidad. Todos tendieron a tonificar la vida religiosa, pero no todos adoptaron el mismo camino. De hecho, la comunidad damascena continuó como un conglomerado amplio, con gran apego a la religión y sentido de pertenencia regional, pero donde coexistían corrientes de expresión diversas e incluso antagónicas (algunas con muy poco contacto entre sí) y que, en la práctica, respondían a diversos rabinos locales muy carismáticos o a comisiones directivas que fueron delineando las estrategias de cada sector a nivel barrial. (Brauner, 2009, Cap.5; Brauner, 2012).

Por otra parte, el mundo de la ortodoxia y la ultraortodoxia es un campo religioso que vio surgir múltiples grupos y grupúsculos, que se organizaron de acuerdo con su particular interpretación de los textos sagrados y tradiciones regionales, como también a la conformación de guetos comunitarios que los condujo a un alto grado de segregación en la vida cotidiana. En este contexto, cabe destacar que estos núcleos, dirigidos por funcionarios religiosos extranjeros o nativos que se formaron en seminarios ultraortodoxos del exterior, especialmente de Israel o de EE.UU., lograron atraer a un numeroso caudal de jóvenes de origen *ashkenazi* "asimilados" o a otros que en el pasado se habían identificado con las diferentes ideologías contestatarias de los setenta, y además a grandes cantidades de jóvenes y familias de origen sirio que se habían alejado de la observancia estricta de los preceptos religiosos y que se dispusieron a cambiar radicalmente su modo de vida y a adoptar un rigorismo moral muy conservador y formas de vestimenta y símbolos que los distinguirán fácilmente del resto de la población judía y de la sociedad. En realidad, los nuevos adeptos parecen haber encontrado en estas opciones no sólo un mundo alternativo de certezas absolutas, sino también una forma de protagonismo en la fe que los acercaba a modelos "prestigiosos" provenientes del exterior, tanto de origen europeo como a los de origen *sefardi*⁹ que se habían fortalecido en Israel (Brauner 2009, cap.6). Es decir que las transformaciones de la religiosidad en Buenos Aires se dieron también en el marco del fortalecimiento de los movimientos transnacionales de la ortodoxia sefardí como referentes a seguir. No es casual entonces que en ese contexto se hayan contratado en Israel rabinos para desempeñarse como dirigentes educativos o religiosos a nivel local, o que fueran enviados alumnos argentinos a estudiar en seminarios ultraortodoxos en el exterior (Bejarano, 2005, pp.24-5), o que se fueran estrechando los vínculos con las autoridades y las diversas corrientes religiosas de

⁹ De acuerdo con las entrevistas realizadas, los jóvenes que desean formarse en Israel prefieren ingresar a las academias rabínicas *ashkenazies* más prestigiosas o a la *sefardi*/Porat Yosef.

Israel¹⁰ y, que además hayan sido designados funcionarios religiosos de origen sirio para conducir a las comunidades judeo-árabes o *sefaradíes* en América Latina (entre ellas en México).

En este sentido, cabría agregar que el campo ultraortodoxo se fue convirtiendo en un “mercado” amplio en el cual lo religioso se ofrece como fuente de sentido para el comportamiento en la vida cotidiana y para la orientación política a adoptar. Pero, simultáneamente, en un campo en el que conviven y compiten interpretaciones diversas de los textos sagrados y formas de acción política divergentes. De este modo, comienza a perfilarse el afianzamiento de agrupaciones que promovían el denominado “retorno a las fuentes bíblicas”, que adoptaron modernas técnicas de difusión y en las cuales las corrientes judeo-sirias pueden ser consideradas como parte de las fuerzas activantes y redinamizantes de dicho fenómeno. Los principales rabinos que encauzaron el “llamado retorno a las fuentes” en el ámbito *sefaradí* explican dicho proceso como parte de un fenómeno mundial y afirman que la mayoría de los jóvenes “retornantes” eran individuos que gozaban de una mejor posición económica y formación educativa que sus padres, especialmente ligados a alguna actividad comercial o financiera, generalmente con estudios secundarios y parte con estudios universitarios, de hogares tradicionalistas, en donde la continuidad judaica se conservaba en forma “folklórica”, y que se encontraban en búsqueda de “respuestas más profundas a su existencia” (Serruya, 1989). Ninguno de ellos lo relacionó con el acontecer político nacional. De acuerdo con sus apreciaciones, los retornantes no provenían de los sectores juveniles que en los años sesenta y setenta se integraron a las diferentes corrientes contestatarias de la época¹¹. Este movimiento comienza a percibirse desde fines de los setenta y se fortalece a mediados de los ochenta, en simultáneo con el crecimiento de otras corrientes de la ultraortodoxia de origen europeo que convocaban al retorno de los judíos alejados a las “fuentes bíblicas”. Por un lado, por la apertura de escuelas secundarias integrales y seminarios en establecimientos autónomos, donde los jóvenes comienzan a acceder a una educación religiosa más completa; y por otro, por la amplia gama de actividades impulsadas por una nueva generación de rabinos, la mayoría nativos, algunos de ellos incluso “retornantes” y con estudios universitarios, que comienzan a reemplazar a los contratados en Israel y a utilizar modernas técnicas de comunicación social para difundir el estudio de la *Torá*, con interpretaciones que apelaban al razonamiento y a su aplicación en el mun-

¹⁰ En 1976 reciben las visitas del Gran Rabino Rishon Letzion Ovadia Yosef y del director del Seminario Rabínico Porat Yosef, rabino Moisés Chreem, y del rabino Menachem Basri (Sucath David, Actas, 29-6-76, p. 54).

¹¹ La mayoría de los activistas que se integraron a dichas organizaciones era de origen *ashkenazí*.

do moderno y a crear nuevos espacios con el objeto de llegar a gente que no había tenido experiencia religiosa¹². Es decir que, en la Argentina, cantidades importantes de alepinos y damascenos dieron sustento al llamado "retorno a las fuentes bíblicas" que se registró en otros templos de origen *sefaradí* que se habían alineado anteriormente con posiciones más aperturistas¹³.

Las pautas de la ultraortodoxia no se impusieron en forma monolítica, ni en la vida cotidiana ni en sus expresiones políticas. Ni la auto-segregación extrema ni el antisionismo afectaron en forma homogénea a los sectores vinculados con las comunidades centrales. El rabino Chehebar y sectores de la dirigencia secular alepina y damascena, a diferencia de las corrientes ultraortodoxas, continuaron manifestando una actitud cordial hacia Israel, pero con reservas, debido a las "imperfecciones" de ese "secular" país: para ellos el Estado era un hecho consumado y, además, había abierto sus puertas a millones de refugiados y dado origen a prestigiosos seminarios rabínicos. Al mismo tiempo, el arribo del derechista Menachem Beguin al poder en Israel en 1977 y la fundación del ultraortodoxo partido *sefaradí SHAS* en 1984, un movimiento que le dio a sus adherentes la posibilidad de redefinir su identidad israelí en base a sus propios conceptos religiosos y tradiciones (Lehman y Siebzehner, 2006), dieron lugar a una mayor politización: primeramente a expresar sus simpatías por la derecha nacionalista y, más tarde, por las posiciones reivindicadas por el ultraortodoxo rabino Ovadia Yosef. A mediados de los ochenta, *SHAS* se convertía en el nuevo referente. No obstante, a partir de los noventa comienzan a tomar mayor ímpetu las posturas adoptadas por las nuevas generaciones de rabinos que propiciaron una actitud más crítica hacia el "laico" Estado de Israel¹⁴ y una posición menos comprometida con las políticas "étnicas" del *sefaradí* partido *SHAS*.

En este contexto, de reafirmación religiosa local y fortalecimiento de los movimientos religiosos ortodoxos transnacionales, el perfil judío ortodoxo y ultraortodoxo, décadas atrás reservado a sectores más que restringidos (Brauner, 2003), comenzó a ampliarse y a organizarse en grupos de presión para ejercer una mayor influencia en las políticas institucionales de la colectividad en general, hasta ese momento hegemónica por los sectores *ashkenazíes* vinculados al Partido Laborista, sionista y de centro-izquierda. De hecho, las elites económicas ligadas a los argentinos sirios, y en especial aquellas vinculadas al Banco Mayo Cooperativo, se convirtieron durante los

¹² *La Voz Judía*, mayo-junio, 1986, p.13.

¹³ Así es como el Templo *Chalom* (Paz) contrató a un rabino con "el propósito de reorientar a la comunidad por el camino de la *Tora* y la tradición sefaradí, *Kesher Kehilati*, 5-6-90, p.16.

¹⁴ Como un ejemplo de ello, a diferencia del Rabino Chehebar, dejan de celebrar el Día de la Independencia de Israel como día festivo en sus templos y cancelaron su recordación en los almanaques comunitarios.

noventa en uno de los representantes del judaísmo ortodoxo y ultraortodoxo y, por otro, en los voceros que conducirían al conjunto de la colectividad judía argentina a un mayor grado de exposición pública y de compromiso político con el gobierno menemista en épocas de los dos atentados terroristas sufridos por la Embajada de Israel y la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) (Brauner, 2009, cap.7).

En breve, en una época en que en la Argentina se había instalado como “políticamente correcta” la idea del pluralismo cultural, los argentinos judíos de origen sirio, transitarían dos procesos aparentemente contradictorios pero complementarios, uno que conducía a mayores grados de autosegregación y otro, que los condujo a mayores niveles de inserción y protagonismo público. Por un lado, se convierten en uno de los motores del “retorno a las fuentes bíblicas” al interior de sus propias comunidades, fortaleciendo sus lazos con redes transnacionales, con sede en Israel o en otros países de América. Por otro, sus elites empresarias, adquieren un alto poder en los órganos más representativos del conjunto de la colectividad judía y, se erigen como referentes del judaísmo argentino en el escenario político nacional.

ENTRE SIMILITUDES Y DIVERSIDADES

Las identidades colectivas que fueron construyendo, argentinos y mexicanos con raíces en Siria, bajo la influencia de sus atributos identitarios mesorientales y de los contextos nacionales en que se insertaron, dieron lugar a fenómenos locales con semejanzas pero también con significativas diferencias. A la reconstrucción de sus creencias y prácticas y densos entramados comunitarios, pero también a relaciones socio-históricas dinámicas complejas que impactaron en los modos de integración de estos grupos en dos naciones que dieron origen a configuraciones propias de la diversidad. Sobre las semejanzas, podríamos decir que ambas lograron el mantenimiento de ciertos rasgos peculiares, preservando las instituciones religiosas, de educación, de ayuda mutua, en los cuales se sostiene la recreación de ciertos ritos, las redes de parentesco, las jerarquías de la familia y religiosas, los tratos económicos, la gastronomía y demás bienes relacionales que forman el patrimonio cultural de estos sectores. No obstante, las formas de inserción en Argentina y México, han sido diferentes: las fronteras simbólicas en los intercambios y las formas de participación, las características de la población del país, la dinámica intracomunitaria, entre otros factores, han ido marcando los límites de la afiliación, la asimilación, de la fusión, de la apertura y de la posición socio-económica de los judíos sirios en cada nación.

En el caso de México, bajo los ideales emanados del nacionalismo revolucionario predominante y la teoría del mestizaje, se dio poco espacio a la expresión pública

de las culturas minoritarias. La falta de vías de incorporación llevó a la creación de un entramado institucional interno denso y diferenciado. De todos modos, al mismo tiempo, participaron ampliamente en el proyecto económico de industrialización nacional y progresaron ubicándose en los estratos de las clases altas urbanas del país. La solvencia económica les permitió la reproducción física y cultural comunitaria, así como el mantenimiento y funcionamiento de sus organizaciones internas que los conservó como enclave cultural en la sociedad mexicana (Stavenhagen, 1978, p. 4). No obstante, se habían ya integrado culturalmente al país, hablaban el idioma, hacían negocios con la población local, asumían el lugar político asignado que no cuestionaban, incorporaban en sus programas escolares la currícula nacionalista del régimen, consumían los bienes materiales y relacionales de la región, y asimilaban los valores éticos y estéticos del país. En este contexto, la mayoría de los sirios continuó afiliado a sus comunidades, ser parte de las congregaciones era asumido como algo dado y no se cuestionaba. Esta tendencia ha sido un fuerte elemento estabilizador que ha evitado la desafiliación y los matrimonios exogámicos (Hamui, 2000, p.187).

Por su parte, los argentinos experimentaron un importante proceso de movilidad socio-económica ascendente, incorporándose la mayoría a los sectores medios¹⁵. En ambas naciones, se fueron conformando densos entramados institucionales internos, no obstante, en Argentina, el proceso de apertura hacia el entorno fue diferente. Los espacios comunitarios se transformaron en marcos conflictivos, y en definitiva, sus fronteras, demostraron mayor porosidad que las mexicanas. Un estado que ha quedado registrado en las mismas actas comunitarias como “falencias estructurales”¹⁶. Mientras que una parte significativa de sus miembros, permanecieron vinculados a las instituciones centrales, otros iniciaron procesos que los conducirían a mantenerse en la periferia o a la “desafiliación”. En este sentido, las pautas impuestas bajo la hegemonía de rabinos ortodoxos y ultraortodoxos, condujeron al fortalecimiento de la religiosidad, pero también demostraron ser expulsivas, dando lugar a distintos modos de desafiliación o heterodoxia.

Las diferencias en el status económico adquirido en ambos entornos como la composición étnica de las naciones, una con tradición inmigratoria como Argentina, y otra como México, donde la inmigración extranjera nunca fue de tal magnitud que modificara el perfil socio-étnico de su población (Liwierant, 2006, p. 221), podrían explicar el impacto distinto que fueron generando los procesos de modernización en

¹⁵ Estudios socio-económicos recientes sobre la población judía en general estiman que el 29% se ubica en los niveles más altos, el 18%, a las medias altas, el 13% en las medias típicas, y un 40% entre las clases medias bajas y bajo-marginales, ERDEI, 2011, p.48.

¹⁶ Congregación Sefardí, Acta-Memoria, 1976.

los inmigrantes y descendientes de Alepo y Damasco. En México, un país donde la separación entre indígenas, mestizos y blancos seguía marcando las diferencias económicas y de clase, dio lugar a una mayor cohesión comunitaria y a la infrecuencia de casamientos mixtos. En contraste, en Buenos Aires, donde la mayoría de la población era de origen europeo e inmigrante, es decir, donde el peso de las diferencias con la sociedad mayoritaria era percibido como menor, la interacción con el entorno judío y no judío fue mayor, dando lugar a fronteras menos rígidas.

El estudio de la experiencia por generaciones de las características étnicas y religiosas de las diásporas de los judíos de origen sirio en México y Argentina es un buen ejemplo del efecto que los vínculos y otros procesos nacionales tienen en la configuración de las fronteras colectivas, así como en la situación que ocupan en las sociedades donde se insertan. Como diáspora mantienen el referente (real o imaginario) del lugar de origen y una historia compartida que sostiene su narrativa identitaria, incluso con los miembros de otras comunidades locales o transnacionales. No obstante, la relación con la sociedad receptora imprime características peculiares a cada grupo que va delimitando espacios simbólicos al posicionarse ideológicamente ante los desafíos de las complejas circunstancias en que se ven envueltos. De ahí que se pueda cuestionar el concepto de “comunidad global” pues sólo describe una parte de la dinámica diaspórica, y deja fuera los procesos particulares que cada grupo enfrenta en el devenir de sus interacciones cotidianas. Es por ello que mientras la noción de comunidad global tiende a esencializar la cultura transnacional, el estudio comparado de los procesos socio-históricos de las minorías abre un panorama más amplio, rico y complejo para analizar las problemáticas que afrontan los grupos de un mismo origen en diferentes contextos nacionales.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Archivos

Asociación Israelita Sefardí Argentina:
 Actas de Sesiones y Asambleas/Memorias y Balances
 Congregación Sefardí, Sociedad de Beneficencia y Culto "Yesod Hadath":
 Actas de Sesiones y Asambleas/Memorias y Balances
 Actas de Matrimonio
 Sucath David. Asociación Casa de David:
 Actas de Sesiones y Asambleas

PERIÓDICOS

Israel
Keshet Kehilati
La Voz Judía
Mundo Israelita

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar Camín, Héctor (1989). *Después del Milagro*. México: Cal y Arena.
- Alduncin y Asociados (2000). *Estudio Sociodemográfico de la Comunidad Judía en México*. México: Comité Central de la Comunidad Judía de México. Inédito.
- Arce Islas, Renee (2007). *Transición Democrática. Ante la crisis del presidencialismo*. México: Plaza y Janés.
- Bárcena, Alicia (2010). "Restricciones estructurales del desarrollo en América Latina: una reflexión post-crisis". *Revista CEPAL*, pp: 7-28.
- Brauner, Susana (2012). "Syrian Jews in Buenos Aires: between Religious Revival and Return to Biblical Sources". En E. Aizenberg y M. Bejarano (comp.) *Contemporary Sephardic Identity in the Americas: An Interdisciplinary Approach*, Nueva York: Syracuse University Press, pp.88-104.
- Brauner, Susana y Schammah Silvina (2012). "Más allá de las 'fronteras' comunitarias: los argentinos de origen sirio y judíos en tiempos de rebeldía y autoritarismo". En R.Rein (coord.), *Las diásporas judías y árabes en las Américas*, España: Universidad de Tel Aviv-Universidad de Granada, pp.197-226.

- Brauner, Susana (2009). *La ortodoxia religiosa y el pragmatismo político. Los judíos de origen sirio*. Buenos Aires: Universidad de Tel Aviv, Lumiere.
- Brauner, Susana (2007). "La Federación Argentina de Cooperativas de Crédito (FACC) y sus prácticas políticas (1950-1966)", *Observatorio Iberoamericano del Desarrollo local y la Economía Social*(OIDLES), Universidad de Málaga, Vol.1, Nº1, , www.eumed.net/rev/oidles/, pp. 584-597.
- Brauner, Susana (2003). "Los judíos en Buenos Aires: entre el sionismo y la revitalización de la fe religiosa". En *La religión en tiempos de crisis*, Buenos Aires: Ceil-Piette-CONICET-Nobuko, pp.95-103.
- Butler, Kim (2001). "Defining Diaspora, Refining a Discourse", *Diaspora*, 10:2. pp.189-219.
- Cimet de Singer, Adina (1993). Incomplete Allowance: Challenges and Limitations of the Politics of Interrelation. Jews and Mexico. VII Conferencia Internacional de Estudios Judaicos Latinoamericanos. Philadelphia: Noviembre (paper).
- DellaPergola, Sergio y Lerner, Susana (1995). *La población judía en México: perfil demográfico, social y cultural*. México: Instituto Abraham Harman de Judaísmo Contemporáneo de la Universidad Hebrea de Jerusalén, Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano de El Colegio de México, Asociación Mexicana de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Erdei, Ezequiel (2011). "La pertenencia: entre religión y cultura, afiliación o adhesión y endogamia y exogamia", en Dujovne, Alejandro et al (comp) *Pensar en lo judío del Siglo XXI*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Fernández M., Mireya (2008). "Díaspóra, la complejidad de un término". *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, 14, 2. http://www2.scielo.org.ve/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S131536172008000200017&lng=en&nrmis
- Gojman de Backal, Alicia (1990). *Testimonios de Historia Oral. Judíos en México*. México: Universidad Hebrea de Jerusalén y Asociación de Amigos de la Universidad Hebrea de Jerusalén.
- Hamui de Halabe, Liz (1999). "Las redes de parentesco en la reconstrucción comunitaria: los judíos de Alepo en México". En Bokser, Judit y Backal, Alice (coords.) *Encuentro y Alteridad. Vida y cultura judía en América Latina*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hamui Halabe, Liz (2005). *Transformaciones en la religiosidad de los judíos en México. Tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la modernidad tardía*. México: Noriega Editores.
- Hamui de Halabe, Liz (2009). "La juventud halebi: la disyuntiva entre la religión y el sionismo". En Goldsmith B. Shulamit y Gurvith P. Natalia. *Sobre el judaísmo mexicano: diversas expresiones de activismo comunitario*. México: Universidad

Iberoamericana.

- Hamui Sutton, Liz (2010). *El caso de la Comunidad Judía Mexicana. El diseño estructural de estado en el siglo XX y las minorías*. México: CONAPRED.
- Heilman Samuel C. y Friedman Menachem (1994). "Religious Fundamentalism and Religious Jews: The Case of the Haredim". En Martin E. Marty y R. Scott Appleby (eds.) *Fundamentalism Observed*. The Fundamentalism Project, vol.1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Heller, Carlos y Bleger, Leonardo (1999). "Formación de Bancos Cooperativos a partir de la fusión de cooperativas de ahorro y crédito. El caso de Argentina". *Realidad Económica*, Nº 168, pp.17-31.
- Jmelnitzky, Adrián y Erdei, Ezequiel (2005). *La población judía en Buenos Aires. Estudio sociodemográfico*. Buenos Aires: AMIA-JOINT.
- Lehman, David y Siebzeher, Batia (2006). *Remaking Israeli Judaism: The challenge of SHAS*, New York: London Hurst and Cry.
- Liwerant, Judith (2006). "Semitas en el espacio público". En Klich, Ignacio, *Árabes y judíos en América Latina. Historia, representaciones y desafíos*. Buenos Aires: Siglo XXI, pp. 219-245.
- *Los judíos en Siria: una comunidad en peligro* (1975). París: Conferencia Internacional para la Liberación de los Judíos en el Medio Oriente. Francia.
- Monsiváis, Carlos (1977). "Notas sobre la Cultura Mexicana en el Siglo XX". En *Historia General de México*. Tomo IV. México: El Colegio de México.
- Rodgers, Susana (2005). *Los Judíos de Alepo en Argentina. Identidad y organización comunitaria* (1900-2000). Buenos Aires: Nuevos Tiempos, 2° ed.
- Segovia, Rafael (1977). "El Nacionalismo Mexicano. Los Programas Políticos. 1929- 1964". En *Lecturas de Política Mexicana*. México: El Colegio de México.
- Serruya, Abraham (1989). "Prefacio". En Barth, Aharón. *El enigma de la juventud*, Buenos Aires.
- Sotelo Valencia, Adrián (2007). *Desindustrialización y crisis del neoliberalismo*. México: Plaza y Valdés.
- Stavenhagen, Rodolfo (1978). "El Nacionalismo Mexicano ante las Minorías Étnicas". *Aquí Estamos*. 1, 4.
- Zadoff, Efraim (2005). "Crédito económico y liderazgo comunitario"-Las cooperativas de crédito judías y su dirigencia y la vida comunitaria argentina en el Siglo XX". *Judaica Latinoamericana*, V, pp.129-144.
- Zárate, Guadalupe (1986). *México y la diáspora judía*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- Zenner, Walter (2000). *A Global Community. The Jews from Aleppo, Syria*. Detroit: Wayne State University Press.

Susana Brauner

Doctora en Ciencia Política (USAL). Mg. en Historia Latinoamericana (Universidad de Tel Aviv). Lic. en Historia (UBA). Profesora Titular de Procesos Interculturales e Interreligiosos en la Maestría de Diversidad Cultural de la UNTREF y de Historia, en la Carrera de Gobierno y Relaciones Internacionales de la UADE. Sus principales temas de investigación se relacionan con los estudios culturales, particularmente sobre los judíos del mundo árabe en Argentina, sus creencias y modos de participación política. Entre sus libros se puede citar *Los judíos de Alepo en Argentina* (2005) y *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio* (2009). Es autora de numerosos capítulos de libros y artículos en revistas especializadas en Argentina, Brasil, México, España, EEUU e Israel.

Correo electrónico: sbrauner@live.com.ar

Liz Hamui

Doctora en Ciencias Sociales (UIA). Actualmente se desempeña como docente e investigadora de la UNAM, es miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Sus líneas de investigación se relacionan con la sociología de las religiones, específicamente con el tema de los judíos sirios en México y con la medicina social. Entre sus libros están: *Transformaciones en la religiosidad de los judíos en México: tradición, ortodoxia y fundamentalismo en la modernidad tardía* (2005); *Una mirada social a la nueva genética* (2007), y *El caso de la comunidad judía mexicana: El diseño estructural del Estado durante el siglo XX y su interrelación con las minorías* (2010). Es autora de numerosos capítulos de libros y de artículos en revistas científicas y de difusión.

Correo electrónico: lizhamui@gmail.com